



---

**Universidad de Valladolid**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DEPARTAMENTO DE HISTORIA MODERNA, CONTEMPORÁNEA, DE  
AMÉRICA, PERIODISMO Y COMUNICACIÓN AUDIOVISUAL Y  
PUBLICIDAD

TESIS DOCTORAL

ANÁLISIS Y SIGNIFICADO DE LA CRUZ EN LA CULTURA  
POPULAR DEL OCCIDENTE SALMANTINO: EL ABADENGO

Presentada por Pedro Javier Cruz Sánchez  
Para optar al grado de  
Doctor por la Universidad de Valladolid

Dirigida por:  
Dr. Antonio Cea Gutiérrez  
Dr. Máximo García Fernández

Valladolid, 2014







## **ÍNDICE**



## ÍNDICE

### CAPÍTULO I

<b>I.- INTRODUCCIÓN. MARCO ESPACIAL E HISTÓRICO</b>	<b>11</b>
I.1.- Estado de la cuestión	13
I.2.- El Abadengo como espacio de estudio	24
I.3.- Límites cronológicos	31
I.4.- Trabajo de campo y fuentes	34
I.4.1.- Aspectos teóricos	34
I.4.2.- Análisis de las fuentes	36
I.4.3.- La información oral y el trabajo de campo	41
I.4.4.- Agradecimientos	45

### CAPÍTULO II

<b>II.- LA CRUZ EN LA CULTURA TRADICIONAL</b>	<b>47</b>
II.1.- Antropología del símbolo	52
II.2.- Estudio de la cruz como elemento de cultura material	62
II.2.1.- La cruz en la arquitectura. Bases para su estudio	63
II.2.2.- Cruces en la cultura material del mundo tradicional	70
II.2.2.1.- <i>Cruces como elementos de adorno y protección personal</i>	73
II.2.2.2.- <i>La cruz en la estampa popular</i>	83
II.2.2.3.- <i>Cruces en el conjunto de los objetos domésticos</i>	88
II.3.- Festividades y prácticas rituales en las que participa la cruz	90
II.3.1.- Consideraciones sobre la Semana Santa y las Cruces de Mayo	93
II.3.1.1.- <i>Semana Santa en el medio urbano y rural salmantino en el contexto castellano y leonés</i>	93
II.3.1.2.- <i>Las Cruces de Mayo</i>	97
II.3.2.- El componente ritual: rogativas y bendición de campos	104
II.4.- Gestualidad y oralidad en torno a la cruz	110
II.4.1.- Gestualidad de la cruz	110
II.4.2.- Cultura escrita relativa a la cruz	116

### CAPÍTULO III

<b>III.- LA CRUZ EN LA CULTURA POPULAR DE EL ABADENGO A PARTIR DE LOS EJEMPLOS CONSERVADOS. ESTUDIO E INTERPRETACIÓN</b>	<b>127</b>
III.1.- Espacios para la cruz	132
III.1.1.- La cruz en el medio urbano y en el natural	132
III.1.2.- La cruz como elemento de cohesión social	135
III.2.- Calvarios y Vía Crucis	137
III.2.1.- Tipos de cruceros y de Calvarios	144
III.2.1.1.- <i>Tipología de los cruceros</i>	147
III.2.1.2.- <i>Tipología de la duodécima Estación o Calvarios</i>	156
III.2.2.- Itinerarios sagrados	166
III.2.3.- Recorridos penitenciales. Protagonistas y rituales	178
III.3.- Las cruces en la arquitectura religiosa del Abadengo	187
III.3.1.- Cruces de consagración	190
III.3.2.- Cruces y cruceros en los atrios	194
III.3.3.- Cruces como divisa: entre el símbolo identitario y el ornato	206
III.3.4.- Cruces como <i>graffiti</i> en puertas, suelos y muros	214
III.3.5.- Cruces cementeriales	232
III.3.6.- La cruz en el espacio del campanario	239
III.3.7.- Cruces de Santa Misión	243
III.3.8.- Otras cruces en el interior de los templos	246
III.4.- Cruces en el ámbito urbano y doméstico	250
III.4.1.- Configuración del urbanismo del Abadengo como contexto de lo sagrado	251
III.4.2.- Características de la arquitectura de la comarca	259
III.4.2.1.- <i>Retazos de la arquitectura medieval</i>	263
III.4.2.2.- <i>Arquitectura de estilo Quinientista en El Abadengo y su         relación con la portuguesa</i>	264
III.4.2.3.- <i>La casa hidalga de los siglos XVII y XVIII</i>	268
III.4.2.4.- <i>Los siglos XIX y XX: arquitectura burguesa y propiamente         rural</i>	272
III.4.3.- Claves interpretativas	275
III.5.- Cruceros en el espacio urbano	278
III.6.- Cruces en las construcciones	296
III.6.1.- Acotaciones al tema	296
III.6.2.- Cruces en la arquitectura del Abadengo	300
III.6.2.1.- <i>Cruces en la arquitectura quinientista</i>	313
III.6.2.2.- <i>Cruces en la arquitectura de los siglos XVII y XVIII</i>	320
III.6.2.3.- <i>Cruces en la arquitectura de los siglos XIX y XX</i>	339
III.6.3.- Cruces de los Caídos en el contexto de la Guerra Civil	362
III.7.- La cruz en el entorno de lo urbano y en el campo	366
III.7.1.- Cruces de término. Amojonamientos y deslindes	367
III.7.2.- Cruces conmemorativas que señalan muertes	371
III.7.3.- Cruces en los caminos de peregrinación	377
III.7.4.- Cruces en las <i>cortinas</i> y en la arquitectura subsidiaria	380



**CAPÍTULO IV**

<b>IV. CONCLUSIONES. HACIA UNA DEFINICIÓN DE LA TOPOGRAFÍA DE LO SAGRADO EN EL ABADENGO</b>	<b>391</b>
---	------------

**CAPÍTULO V**

<b>V. BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>417</b>
------------------------	------------

**CAPÍTULO VI**

<b>VI. CATÁLOGO DE CRUCES DEL ABADENGO</b>	<b>463</b>
--	------------

<i>VI.1.- Ahigal de los Aceiteros</i>	465
---------------------------------------	-----

<i>VI.2.- Bañobárez</i>	467
-------------------------	-----

<i>VI.3.- Bermellar</i>	469
-------------------------	-----

<i>VI.4.- Bogajo</i>	471
----------------------	-----

<i>VI.5.- Cerralbo</i>	473
------------------------	-----

<i>VI.6.- Fuenteliante</i>	475
----------------------------	-----

<i>VI.7.- Hinojosa de Duero</i>	476
---------------------------------	-----

<i>VI.8.- La Fregeneda</i>	483
----------------------------	-----

<i>VI.9.- La Redonda</i>	485
--------------------------	-----

<i>VI.10.- Lumbrales</i>	489
--------------------------	-----

<i>VI.11.- Olmedo de Camaces</i>	491
----------------------------------	-----

<i>VI.12.- San Felices de los Gallegos</i>	493
--	-----

<i>VI.13.- Sobradillo</i>	497
---------------------------	-----

<i>VI.14.- Villavieja de Yeltes</i>	501
-------------------------------------	-----

<b>ÍNDICE DE ILUSTRACIONES</b>	<b>503</b>
--------------------------------	------------

<b>ÍNDICE DE TABLAS</b>	<b>509</b>
-------------------------	------------

<b>ANEXO FOTOGRÁFICO</b>	<b>513</b>
--------------------------	------------



**I.- INTRODUCCIÓN**  
**MARCO ESPACIAL E HISTÓRICO**



## I-1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

El presente estudio para la obtención del grado de doctor tiene como objeto de análisis la cruz en la arquitectura y los cruceros de la comarca salmantina del Abadengo. La riqueza de cruces que ofrece esta comarca del occidente salmantino y el peligro de desaparición de buena parte de las mismas, sobre todo las que se encuentran grabadas sobre los muros de la arquitectura doméstica, justifica sobradamente la elección de este tema. También tratamos de acercarnos a ciertos aspectos relativos a la religiosidad popular local de un espacio geográfico bien definido y que cuenta además con algunos caracteres propios como su liminalidad o el elevado número de *ítems*, que abarcan cronológicamente casi cinco siglos.

La elección del tema de la cruz ha venido motivada, en primer lugar, por la necesidad de conservar un legado de varios siglos de antigüedad en riesgo de desaparecer, al cual se encuentra aparejado todo un mundo de creencias, prácticas piadosas y ricas tradiciones, algunas de las cuales han permanecido casi intactas hasta nuestros días. Se elige además porque en el aspecto teórico los estudios sobre este tipo de documentos, aún encontrándose en plena vigencia, no se ha efectuado desde una óptica diacrónica ni en un ámbito geográfico concreto. Es por ello que los trabajos que conocemos, excepción hecha de los cruceros, no han abordado en profundidad y de manera holística todos estos símbolos, presentes de forma física y mental en la sociedad rural.

En palabras de René Guénon<sup>1</sup>, la cruz es un símbolo universal que marca de forma metafísica la plenitud del “Hombre Universal”, causa por la que ha sido desde siempre centro de atención entre filósofos e historiadores. A pesar de que su presencia en la cultura tradicional es un tema que ofrece gran interés entre los investigadores, el análisis científico del valor simbólico, antropológico, histórico e incluso etnográfico constituye un enfoque que ha comenzado a fructificar en fecha relativamente reciente.

Aunque no vamos a adentrarnos en ciertos temas, como el filosófico o el litúrgico, que nos llevarían por caminos que se salen de nuestro recorrido, creemos que se hace preciso contar con el apoyo de libros y tratados de esta naturaleza para emprender un viaje cuyo fin concluye en la comprensión de esta señal omnipresente

---

<sup>1</sup> Este autor apunta, desde una óptica eminentemente filosófica, cómo esta plenitud se alcanza por medio de la comunicación perfecta de la totalidad de los estados del ser, jerarquizados tanto en el sentido de “amplitud” como de “exaltación”, representados por los dos brazos de la cruz (GUÉNON, 1987: 28).

en la cultura material e inmaterial de las comunidades tradicionales a lo largo de los siglos y en particular en la cultura de la comarca salmantina del Abadengo.

\* \* \*

La cruz, como símbolo que identifica una religión y una serie de prácticas asociadas a ella, surge con el nacimiento del Cristianismo<sup>2</sup>. Los *Evangelios Apócrifos*<sup>3</sup>, las *Etimologías de San Isidoro*<sup>4</sup> o las innumerables colecciones de vidas de santos son fuentes primarias ineludibles a la hora de tratar ciertos temas relacionados con la cruz y sus intrincados significados. El conocido episodio de la *Invenición de la Cruz* por parte de Santa Helena, madre de Constantino, hacia mediados del siglo IV d. C., marcó un punto de inflexión en el estudio histórico de la cruz pasando inmediatamente a la categoría de santa y venerada reliquia. Ello motivó que se prodigara una interminable sucesión de tratados acerca de la misma cuyo cénit alcanzó los inicios de la Edad Moderna y fue objeto de interesantes debates en el Concilio de Trento (1545-1563) e incluso después.

Hasta este momento se había generalizado su representación en la pintura y la escultura así como en la literatura y en otras artes menores, dejando una profunda impronta en la cultura popular, tal y como se hicieron eco ciertos autores, como Mijail Bajtín<sup>5</sup> o Carlo Ginzburg<sup>6</sup>.

Las prácticas relacionadas con la cruz que se documentan a lo largo de la Edad Media se perpetúan durante la Edad Moderna, con ligeras variaciones, y perduran hasta nuestros días. Desde el Medievo se entremezcla la práctica litúrgica que hunde sus raíces en la tradición pagana clásica.

Si el signo de la cruz en la tardía antigüedad era, según los clásicos, una defensa y un antídoto, o lo que es lo mismo, un gesto teúrgico, a lo largo de la Edad Media la implantación de la cruz se generalizó en la liturgia occidental y oriental. Ciertas acciones humanas, según apunta Rodríguez Pascual, como firmar cualquier tipo de documento, incluían la cruz (GIORDANO, 1983: 45) y una cruz era el signo que trazaba el iletrado en la rúbrica. Tal y como veremos después, la cruz se erige en el

---

<sup>2</sup> Empleamos la versión clásica de E. Nacar y A. Colunga, editada por la BAC (Biblioteca de Autores Cristianos), que hasta nuestros días ha contado con innumerables ediciones.

<sup>3</sup> Edición de Aurelio de Santos Otero, editado por la BAC, edición de 2006.

<sup>4</sup> Tomamos en este caso la edición de Joaquín González Cuenca de 1983, editada por la Universidad de Salamanca.

<sup>5</sup> *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais.*, Alianza Editorial. Madrid. 1987 (1ª edición 1965).

<sup>6</sup> *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI.* Muchnick Editores. Barcelona, 1981.

símbolo sempiterno; se marca en el pan al amasarlo<sup>7</sup>, en las puertas y ventanas de las casas, en las cisternas y pozos, en las bocas de los hornos y en buena parte del ajuar doméstico, como expresaba Tertuliano. Fué en la época de generalización de las reliquias cuando destacan los *Lignum Crucis*, empleados como objeto de veneración y en los exorcismos contra el diablo, en los que cabe destacar la Cruz de San Benito, auténtico detente contra el maligno bajo la forma de medallas o de papel, que protegió personas, animales y enseres<sup>8</sup>.

La cruz había marcado desde los primeros tiempos del cristianismo, una particular topografía de lo sagrado, cuya evolución hasta los tiempos actuales apenas ha variado a lo largo de los siglos. Tal y como apuntan algunos autores, la cruz tuvo una especie de “prehistoria” marcada por la sustitución de los montones de piedras en los caminos –los tradicionales *milladoiros*-, por las cruces. Es en cierta medida, la prolongación del culto idolátrico a las piedras, que aumentan la carga de su virtud cuando una de estas piedras llevaba trazada una cruz o toma la forma de ésta. Con el avance del Cristianismo se generalizará el empleo de cruces en todos los espacios, públicos y privados, urbanos y campesinos, como recoge en sus escritos Juan Crisóstomo. A su eficaz difusión contribuyó el clero, con la única preocupación de no reproducir la cruz en el suelo para no ser pisada.

La abundancia de cruces en los campos y el culto que ellas recibían preocupaba a las autoridades eclesiásticas que, sin embargo, no se atrevieron a eliminar. Así, se optó por cristianizarlas o “convertirlas”, tal y como se realizó con los menhires. La cruz con carácter mágico se difundió a lo largo de todo el Medievo, siendo el instrumento insustituible de todas las prácticas de conjuro y de exorcismo; ellas aplacaban las tormentas, luchaban contra el maligno, detenían el granizo o las lluvias intensas, extinguían los incendios se obtenían buenos frutos gracias a ellas, los rebaños crecían y las mujeres eran fecundas. Respecto a la cruz y la protección del campo, Oronzo Giordano expresa cómo a lo largo de toda la Edad Media se elaboraban pequeñas cruces para protegerse de las calamidades naturales e incluso se diseminaban por el campo cruces de madera para librar los campos de la perniciosa meteorología, creando una tradición que ha permanecido hasta nuestros días sin apenas cambios.

---

<sup>7</sup> Tal y como apunta Gregorio Magno, esta costumbre se difundió pronto por todas partes; se trazaba con el canto de la mano el signo de la cruz sobre los panes antes de meterlos al horno, no solo en los conventos sino también en las casas donde se cocía el pan para la familia (GIORDANO, 1983: 45).

<sup>8</sup> *Ibidem*, 24.

La literatura religiosa de la Edad Moderna encontrará en la difusión de la imprenta un filón a la hora de propagar todo tipo de tratados religiosos en los que la cruz suele aparecer con frecuencia en *exempla*, sermones y catecismos, así como en otras obras menores tales como las novenas, destinadas todas ellas a un mejor conocimiento del dogma cristiano que irradiaba desde Trento (GELABERTÓ VILAGRÁN, 2004: 83).

El eco final que marca Trento lo vamos a encontrar en una serie de obras litúrgicas, directamente derivadas de aquella literatura cristiana del Antiguo Régimen, muchas de ellas redactadas para servir de manual a los párrocos en el ejercicio de su ministerio, como lo hiciera en su momento el *Ritual Romano* instituido por Pablo V. Por su parte, las guías litúrgicas de finales del siglo XIX y principios del XX<sup>9</sup>, ofrecen noticias acerca de prácticas en las que participa la cruz. Autores, como M. Perrin, Christian Duquoc o Hugo Rahner, entre otros, han abordado el tema desde una óptica eminentemente teológica que obviarnos aquí.

El interés por el estudio de la cruz desde otras perspectivas, como la propiamente antropológica es más reciente, siendo uno de sus principales exponente el mencionado Giordano, autor que ha abierto el camino a investigaciones posteriores. En todo este tiempo, el tema de la cruz se ha tratado como un elemento de la cultura material y desde el punto de vista de la historia del arte, especialmente para el tema de los cruceros. Las cruces en la arquitectura religiosa o doméstica, han estado sumidas en un letargo del que paulatinamente comienzan a salir gracias a algunas aproximaciones, aunque es un tema cuyo camino se encuentra aún por recorrer.

\* \* \*

Son escasas las investigaciones sobre la cruz asentadas en la metodología antropológica, viniendo determinadas por cuestiones históricas como la relativa al estudio del componente poblacional judío y converso y las manifestaciones externas de su religiosidad fingida, la difusión que hicieron de la cruz algunas órdenes religiosas, como los franciscanos o los dominicos, o las cruces como una expresión más de las denominadas “escrituras expuestas” o epigraffas populares, sobre las que en la actualidad, contamos con interesantes aportaciones desde la etnografía o de la cultura escrita.

---

<sup>9</sup> Valga de ejemplo la obra, ya clásica, de Joaquín Solans, la de Eduardo Cirera y Prat o, ya en época más reciente, la de Andrés Azcárate, como ejemplos patentes del uso de manuales sacros en el mundo rural prácticamente hasta nuestros días.



En este sentido, aunque la cruz se encuentra presente de forma continuada en la cultura popular, ha sido la gran olvidada en los repertorios bibliográficos de los últimos años; las manifestaciones de naturaleza más artísticas, como el estudio de los repertorios de cruceros o de cruces parroquiales, eclipsan a aquellas otras más humildes que precisamente son las que a nosotros nos interesan, y que conforman el *corpus* de materiales sobre los que gira el argumento de la presente Tesis Doctoral.

Estas razones motivan que en el momento de estudiar la cruz en la cultura popular, nos encontremos con una serie de problemas metodológicos de inicio que suelen reproducirse en la mayor parte de los estudios de la Religiosidad Popular:

1.- Uno de los principales es el relativo a la práctica ***ausencia de estudios monográficos en un ámbito regional o local*** concreto, al menos para los documentos de naturaleza más espontánea (las cruces trazadas sobre la arquitectura doméstica, por ejemplo); frente a estos, los que tratan lo cruceros cuentan con un buen número de trabajos desde que en los años cincuenta del pasado siglo Alfonso R. Castelao analizara los cruceros de Bretaña y los gallegos, monografías que permanecen hoy vigentes. Este autor ha tenido innumerables continuadores en tierras del noroeste peninsular, con un centenar largo de títulos que, a través de un análisis de tipo comarcal, proporcionan una excelente visión sobre uno de los elementos patrimoniales y referenciales en el paisaje gallego.

En este sentido, la innegable personalidad antropológica de Galicia, que estudian autores como Jesús Rodríguez López, Antonio Fraguas, Carmelo Lisón Tolosana, José Manuel Blanco, José Antonio Fernández de Rota, Jesús Taboada Chivite, María del Mar Llinares, etc., ha permitido el desarrollo de una serie de líneas de investigación donde, sin embargo, apenas se ha tratado el tema de la cruz más allá de los citados cruceiros.

En las vecinas tierras de Portugal, asistimos al creciente interés por las denominadas cruces de “cripto-judíos” o de conversos, en relación con la importancia que tuvieron aquí estas comunidades. El análisis de las marcas sobre la arquitectura ha comenzado a dar fruto desde la aparición de algunas publicaciones, como las de A. Saraiva y C. Balesteros sobre la judería de la ciudad de Guarda, que ha abierto una línea de investigación en otros territorios, como Galicia (Fonseca Moretón) o algunas comarcas zamoranas y salmantinas tratadas por mi recientemente.

Aunque la cruz como objeto de estudio ha aumentado considerablemente en los últimos años<sup>10</sup>, las publicaciones vienen adoleciendo casi de forma sistemática de estudios pormenorizados sobre aspectos como la cruz en la arquitectura o sobre la tipología de los cruceros que forman parte de los Calvarios y Vía Crucis, al menos en territorio castellano y leonés, tema que en otros ámbitos geográficos cuenta con interesantes aportaciones (cf. PRADILLO Y ESTEBAN, 1996).

2.- En relación directa con el punto anterior, es necesario señalar la ausencia de **análisis de tipo diacrónico sobre estas manifestaciones** en espacios geográficos específicos que permitan definir la evolución de los paisajes sagrados a través de la presencia de la cruz no solo en el urbanismo (recorridos de Vía Crucis, bendición de campos, rogativas, etc.), sino también en la arquitectura.

3.- En los estudios que tratan de aproximarse a los graffiti o las escrituras expuestas, las cruces no han sido objeto de excesivo interés debido a que se trata de manifestaciones que **presentan una dilatada cronología** para una tipología material apenas cambiante a lo largo de los siglos y, sobre todo, a la **total ausencia de documentación** que permita acercarnos a sus posibles finalidades y funciones simbólicas y decorativas.

4.- En este orden de cosas y en consecuencia, no se ha materializado hasta la fecha un intento serio de **catalogación de base crono-tipológica**, quizá porque un mismo modelo de cruz puede encontrarse sobre los muros de un templo o en la jamba de una construcción doméstica sin aparentes diferencias, por más que Javier Fortea en los años setenta del pasado siglo y Patrice Cressier años más tarde, por citar tan solo los más significativos, establecieran las primeras tablas tipológicas en vigor aún cuando el primero de ellos las catalogara sin más como “obra de pastores”.

5.- No menos importante es la cuestión de la **desaparición y enmascaramiento de este tipo de cruces**, especialmente grave en el caso de los símbolos que se disponen sobre la arquitectura doméstica y que conlleva la eliminación de un patrimonio hasta la fecha apenas sin interés entre los investigadores.

6.- En este sentido y finalmente, buena parte de los objetos de estudio, de los que tal vez podamos excluir a los cruceros, son **signos “muertos”** que no presentan uso en la actualidad, circunstancia que impide ofrecer en muchas ocasiones una

---

<sup>10</sup> Destacamos en este sentido los Congresos Internacionales de Hermandades y Cofradías de la Vera Cruz que se vienen celebrando en Zamora en los últimos años y los volúmenes colectivos titulados *La cruz: manifestación de un misterio*, editado por F. J. Blázquez, D. Borobio y B. Fernández y publicado por la Universidad Pontificia de Salamanca en 2007 y *El Árbol de la Cruz. Las cofradías de la Vera Cruz, historia, iconografía, antropología y patrimonio*, editado por el Museo Etnográfico de Castilla y León de Zamora en el año 2010.

correcta interpretación, ya que ni la información oral ni, muchos menos, la documentación se hacen eco de los mismos.

\* \* \*

Los documentos que han llegado a nuestros días suelen ser escasos y en no pocas ocasiones descontextualizados o lo suficientemente transformados como para no poder obtener una información que permita su análisis y posterior estudio. A pesar de la notable transformación del campo y del entorno rural, cruceros y cruces quedan bien testimoniadas en la comarca salmantina del Abadengo, en el cuadrante noroccidental de la provincia, un territorio privilegiado en lo que respecta a su patrimonio cultural que ha sabido conservar, a pesar de toda la problemática que se cierne sobre el mundo rural, en especial el de las cruces, objeto de nuestra tesis.

Al escoger la comarca del Abadengo como espacio concreto donde estudiar sus cruces, hemos atendido a una serie de **potencialidades** que, a nuestro juicio, justifican sobradamente su elección:

- ♦ La comarca cuenta con una ubicación geográfica de frontera, donde su peculiar orografía y su localización, en la raya con Portugal, la convierten en un espacio liminal y de paso. Gracias a ello documentamos numerosas transferencias entre territorios vecinos y especialmente con Portugal a lo largo de toda la Edad Moderna, algunas de ellas plasmadas en ciertos tipos de cruces que encontramos a ambos lados del Duero.

- ♦ El Abadengo, dentro de la diócesis de Ciudad Rodrigo, presenta una evolución histórica y económica muy específica, sin duda por este carácter de espacio fronterizo y de paso, circunstancia que da lugar a unas formas urbanas y arquitectónicas particulares.

- ♦ La suma de todas estas características ha dado lugar, como expresamos en el punto anterior, a la evolución de un paisaje cultural muy específico donde destacan sus formas urbanas, con unos caracteres netamente definidos en función del contexto económico, social y geográfico y en consecuencia una arquitectura de origen medieval que ofrece elementos propios y otros tomados de las regiones vecinas como el Douro portugués o La Ribera, Sayago y La Ramajería con las que en el aspecto arquitectónico tiene innegables concomitancias.

- ♦ La comarca del Abadengo ha conservado un interesante conjunto de cruces conformado de manera diacrónica que nos ha dado pie a efectuar un análisis de naturaleza crono-tipológica, apoyado tanto en su número (más de 400 *ítems*) como en su amplia variedad (cruceros y cruces en la arquitectura).

♦ La obtención de una extensa muestra de cruces en un ámbito geográfico y cultural bien definido nos ha permitido a su vez, desarrollar una labor de comparación con otros ámbitos geográficos vecinos, como la comarca zamorana de Sayago y las salmantinas de El Rebollar y Sierra de Francia, espacios donde las cruces ofrecen diferencias y similitudes que, creemos, de interés resaltar para definir la personalidad socio-cultural del Abadengo.

Frente a otras comarcas, El Abadengo ofrece la posibilidad de estudiar ciertos fenómenos relacionados con la religiosidad, tales como la sacralización del paisaje urbano y sus procesos rituales o la existencia de itinerarios sagrados a partir de las huellas que deja la cruz en el urbanismo y en la arquitectura. No obstante, la cruz no comparece ni de igual forma, ni en el mismo número, ni en el mismo momento cronológico en todas las localidades que conforman la comarca, sino que lo hace de forma diferente en cada lugar; percepción que se detecta en las diferentes maneras en que se disponen los núcleos urbanos y, sobre todo, en las formas constructivas, hasta tal punto que solo en determinados tipos edilicios llegamos a detectar cruces frente a otros que no parecen ser soporte del signo cruciforme.

A través de una observación directa de los casos de estudio y de la comparación con las comarcas del entorno del Abadengo, se plantea una serie de **hipótesis de partida** o, más bien, grandes cuestiones, que son las que han guiado nuestra investigación.

Destacamos primeramente el descompensado número de cruces entre unas localidades y otras y las posibles causas de este fenómeno, cuya génesis parece encontrarse en la presencia de un importante contingente poblacional de origen judío que se mantuvo en la comarca, primero en juderías y aljamas (Hinojosa y San Felices, principalmente) y después como población conversa que se integró, no sin problemas, en las villas del occidente salmantino.

Al respecto, los flujos de población semita entre El Abadengo y las tierras del interior portugués crearon no solo importantes movimientos poblacionales sino también transferencias culturales y artísticas bien visibles en la arquitectura. Por extensión, las similitudes de las cruces en las construcciones domésticas de unas y otras tierras son innegables, suponiendo un nexo de unión entre ambas lo que permite, a su vez, integrar a nuestra comarca dentro de un extenso territorio de frontera que abarca las tierras gallegas hasta, al menos, la *Estremadura* portuguesa, espacio donde documentamos una suerte de trinidad formada por las juderías, la arquitectura tardogótica y las cruces en el soporte arquitectónico.

Uno de los elementos que mejor define, a nuestro juicio, el paisaje sagrado de la comarca es la presencia de los cruceros, verdadero *thopoi* de todo el occidente de la provincia que ofrecen, frente a otras comarcas, unos caracteres específicos no solo en lo tipológico sino también en su componente locacional, que da pie al análisis de una serie de aspectos relativos a la denominada “religiosidad oficial” (recorridos de Vía Crucis instituidos por ciertas Órdenes como la franciscana y cofradías como la de la Vera Cruz), y también “popular” (rogativas, bendición de campos, cruces de muertos, etc.).

Nuestra tesis acomete, en definitiva, el estudio de la cruz en el espacio geográfico del Abadengo desde una perspectiva ciertamente poliédrica. Por un lado, atendemos a las cruces que aparecen relacionadas con los edificios de naturaleza religiosa, por tanto con la religiosidad controlada en la mayor parte de los casos por el estamento eclesiástico y en última instancia la diócesis, a la que pertenece, en este caso Ciudad Rodrigo. Por otro, a las cruces en el ámbito doméstico y cotidiano que representan de forma genuina los postulados de la religiosidad más popular. Con todo, la propuesta de investigación ha tratado de deslindar los elementos de cada una de ellas analizadas desde una óptica antropológica.

Como cabe suponer, el estudio de la cruz en la cultura popular se puede erigir en una labor prácticamente inabarcable desde el momento en que ésta lo ocupa no solo el ámbito de lo material, el urbanismo y la arquitectura, sino también lo inmaterial (caso de la oralidad y la gestualidad); de ahí que hayamos acotado una comarca cuya extensión, relativamente reducida y con unos caracteres bien definidos, acoja una serie de elementos significativos para llevar a cabo un análisis desde los niveles de interpretación *emic* y *etic* y a escalas de grado variable, *micro* (arquitectura) y *macro* (urbanismo y paisaje cultural).

\* \* \*

La Tesis Doctoral va estructurada en tres capítulos que recogen el enorme caudal informativo que existe en torno a la cruz en el contexto de lo popular.

En el *Capítulo I* se da cuenta de la metodología de trabajo, especialmente el llevado a cabo durante la fase de campo en el que al tiempo que nos hemos familiarizado con el territorio, se han catalogado las evidencias que dan cuerpo al *corpus* de cruceros y cruces plasmadas en la arquitectura religiosa y popular. Durante este trabajo de campo, dilatado durante seis años, he visitado de forma continuada todas las localidades de la comarca del Abadengo y he llevado a cabo un

análisis de contraste con otras comarcas vecinas –La Ribera, Sayago, El Rebollar, Sierra de Francia y la Raya portuguesa-.

En el *Capítulo II* se encuadra el tema de la cruz en la cultura popular a través del análisis de la misma en sus contextos, bien donde suele ser más frecuente o donde es objeto de ciertos rituales y tradiciones. Uno de los espacios donde mejor se plasman estos conceptos es en la arquitectura, doméstica y religiosa, donde forman *imágenes especulares* y donde sus significados son cambiantes en función de sus localizaciones, su cronología o el componente social que las realiza. A la hora de analizar las cruces en el soporte arquitectónico y sobre todo en el doméstico, he tenido en cuenta una serie de cuestiones relativas no solo a la forma en que las cruces se disponen sobre los edificios sino, sobre todo, los múltiples problemas que encierra su estudio (especialmente en el caso de la visibilidad).

La cruz aparece así mismo, en otros soportes que cumplieron similares funciones, decorativas y protectoras a las de la arquitectura y el urbanismo. He considerado interesante realizar un somero repaso a algunos de los soportes donde ésta se encuentra plenamente integrada, como la joyería y en especial las cruces-joya, la estampa popular y los objetos de uso cotidiano, por cuanto vienen a ocupar una serie de estratos tanto a nivel individual como colectivo netamente definidos dentro y fuera de la casa.

La cruz se encuentra integrada como símbolo grabado y decorativo y como objeto, donde sus materialidades son variadas y su finalidad es eminentemente defensora, como detente contra el mal. Los cruceros son, por el contrario, el centro de ciertas celebraciones y de rituales, como los ciclos pasionales de Semana Santa (Vía Crucis y Calvarios), los de rogativas y de bendición de campos así como la Cruz de Mayo.

Concluye el capítulo con el análisis de la gestualidad a través del signo de la cruz, en una serie de acciones, cotidianas y también extraordinarias. En este sentido, la oralidad reflejada en oraciones, romances o conjuros encuentra un rico filón en el folklore salmantino a través de una serie de ejemplos escogidos de los repertorios clásicos del cancionero (Dámaso Ledesma, Aníbal Sánchez Fraile, etc.) y de la propia tradición oral que conserva, sobre todo para el caso de las oraciones y de los conjuros, un rico legado ejemplificado en los casos de sacrilegios a la cruz y al crucifijo.

En el *Capítulo III*, eje central de la presente Tesis Doctoral, se analizan de forma pormenorizada los elementos documentados durante la fase de trabajo de campo -una colección compuesta por cuatro centenas largas de símbolos que hemos

detectado en los catorce municipios del Abadengo - y que conforman el “itinerario” de las cruces. Para llevar a cabo este estudio, he optado por establecer dos grandes bloques temáticos: las cruces en la arquitectura religiosa incluyendo los Calvarios y Vías Crucis y las cruces en el ámbito urbano y en el campo, bloques subdivididos, a su vez, en varias familias ordenadas en una suerte de escala decreciente. Para llevar a cabo la tarea de organización de una, casi siempre, extensa variedad de cruces que se documentan en cada grupo, he realizado una serie de tablas de tipos, empleando el concepto de “cruz-testigo”, que son el soporte para desarrollar el estudio comparativo y el marco cronológico e interpretativo necesario para obtener una visión diacrónica de un fenómeno que documentamos a lo largo de más de cinco siglos.

Finalmente en el *Capítulo IV* recogemos las principales conclusiones de nuestra investigación, que giran en torno a la evolución de la cruz en el mundo rural a través de las cruces-testigo que se encuentran en el urbanismo y la arquitectura, el peso de ciertas instituciones colectivas, como las cofradías, así como la influencia de las tradiciones religiosas locales y las transferencias culturales con las comarcas del entorno, muy marcadas en el caso de Portugal, e incluso de áreas más lejanas como las tierras gallegas, con la presencia de canteros que labraron buena parte de los cruceros del occidente salmantino desde el siglo XVII hasta bien entrada la centuria siguiente.

En el *Capítulo VI* ofrecemos el “itinerario” propiamente dicho, compuesto por las cruces del Abadengo, resultado de las pesquisas obtenidas en sus diferentes poblaciones. Este *corpus* es fruto de la observación directa de las cruces así como de la variada información documental y de archivo así como de los diferentes datos que nos han ofrecido nuestros informantes, en especial los relativos a topónimos de cruceros y a las celebraciones existentes en torno a éstos, por desgracia cada vez más transformados como si la modernidad hubiera olvidado, de forma definitiva, a los elementos patrimoniales que también reflejan la religiosidad de la comarca del Abadengo.

## I-2. EL ABADENGO COMO ESPACIO DE ESTUDIO

La elección de la comarca del Abadengo como ámbito de estudio se encuentra plenamente justificada si atendemos a su localización geográfica en una zona liminal de acusada personalidad en lo orográfico y más aún cultural, que da pie a la realización de un análisis de espectro diacrónico.

Para llevar a cabo nuestra investigación sobre las cruces en el occidente de la provincia de Salamanca, hemos seleccionado una serie de municipios que se engloban en la comarca de El Abadengo, situada en su cuadrante noroeste, un territorio que aún conserva un importante patrimonio etnográfico, principalmente arquitectónico, del que escritores como Miguel de Unamuno dejó una serie de precisas descripciones en algunos escritos de principio del siglo XX (PASCUAL, 2009: 39-47).

El Abadengo abarca un extenso territorio situado en el tercio occidental de la provincia de Salamanca, más concretamente en su esquina NO, entre el río Duero que hace de límite con Portugal el río Tormes que hace lo propio con la comarca zamorana de Sayago y del Campo de Argañán, perteneciente a la *Socampana* de Ciudad Rodrigo al sur, y la Tierra de Ledesma, a naciente.

Este espacio viene a ocupar la comarca de *Las Arribes del Duero*, una amplia franja de terreno de penillanura modelada por las principales venas fluviales tributarias del Duero: los ríos Tormes y Águeda y toda una serie de venas secundarias –Huebra y Camaces los más importantes-, que modelan un paisaje relativamente plano tan solo interrumpida por las barreras que forman estos ríos hacia los extremos de la comarca.

El occidente salmantino, dentro del panorama geográfico provincial, cuenta con unas características morfoestructurales muy particulares, que le han conferido una personalidad cultural bastante marcada y, hasta cierto punto, diferente del resto de la provincia. A grandes rasgos, Salamanca presenta tres grandes unidades geográficas, cuya principal delimitación viene dada por definidos contrastes topográficos pero también litológicos (MUÑOZ ZAMORA, 1988: 33); estas unidades son las áreas de Sierra, las penillanuras y las grandes llanadas situadas en el noreste de la provincia, que los geólogos han bautizados como *planicies cenozoicas y cuaternarias* que no vienen a ser sino grandes áreas alomadas de campiñas cuya dedicación tradicional es la cerealista (*ibidem*, 36).

Ocupan las penillanuras buena parte de la provincia y aparece caracterizada por una topografía suave y una litología en la que predominan los materiales



primarios –pizarras y granitos principalmente-; solamente la zona de las Arribes propiamente dicha, se salva de esta caracterización general, poseedora de una personalísima entidad geográfica, agronómica y ambiental que luego veremos.

El denominado *Campo Charro* ha sido analizado por historiadores, etnógrafos o geógrafos, habiendo tenido numerosas denominaciones que hunden sus raíces en el sistema de alfoques nacidos a partir de la Edad Media, tal y como estudió en su día Llorente Maldonado en una obra de obligada referencia (LLORENTE MALDONADO, 1980. 40-41).

Desde el XV, la Tierra de Ciudad Rodrigo constaba de seis campos o sexmos: la Tierra de Ciudad Rodrigo con su Socampana, el sexmo del Campo de Yeltes, sexmo de Campo de Agadones, el del Campo de Robledo, el del Campo de Argañán y el sexmo del Campo de Camaces. Sin incidir ahora en el reparto de *sexmos*, *rodas* y alfoques, que surge a lo largo de la Edad Media, el occidente salmantino en el siglo XVIII se dividía en dos grandes *partidos*. El más meridional de Ciudad Rodrigo, que se diferencia a su vez en *Campo de Camaces*, *Campo de Argañán*, *Campo de Yeltes*, *Campo de Robledo* y *Campo de Agadones* y el esquinazo noroeste del Partido de Ciudad Rodrigo, que en el plano de Tomás López de 1783 no aparecía reflejado (*ibídem*, 34). Según apunta Llorente, estos “campos” resultaban por su extensión auténticas comarcas naturales (*ibídem*, 39).

El Abadengo es comarca perteneciente a la diócesis de Ciudad Rodrigo desde 1311. Si en el siglo XVIII formaba parte del corregimiento de aquella ciudad, anteriormente en los siglos XII y XIII perteneció a la poderosa orden de los Templarios (MARTÍN FERNÁNDEZ, 2010), cuyo abad llamado el *Abadón*, tenía la total jurisdicción civil y religiosa, según la tradición, de la comarca a la que dio nombre. Así se ha interpretado de forma continuada, tal vez debido a la notable influencia que tuvo en la historiografía salmantina la *Historia Civitatense* de Antonio Sánchez Cabañas, obra de mediados del siglo XVII (BARRIOS Y MARTÍN, 2001), hipótesis que en la actualidad cuenta con numerosos detractores, negándose el binomio Abadón/Abadengo, así como sus presuntos orígenes templarios. Tal y como propone Sánchez Oro-Rosa más bien habría que entender esta denominación como “tierras de Abadengo” (1997: 129).

Una vez abolida la orden en 1312 sus bienes fueron repartidos entre la Corona y los Hospitalarios de San Juan; en lo eclesiástico tal y como expresa Llorente, pasaron al obispado de Ciudad Rodrigo. Aún así, el Abadengo no perteneció a ninguno de los sexmos de la diócesis civitatense, al ser declaradas todas sus poblaciones exentas y con jurisdicción propia, alguna realenga como La

Fregeneda, otras de señorío secular –Hinojosa, Sobradillo, Cerralbo, San Felices de los Gallegos, Ahigal de los Aceiteros y Barba del Puerco (hoy Puerto Seguro)- y el resto de señorío eclesiástico, como ocurrió con Bermellar, Lumbrales, La Redonda o La Bouza (*ibídem*, 40-41).

Inmediatamente al norte, situaba Tomás López el Partido de Ledesma, que a su vez se subdivide en las *rodas* de *Villarino*, *roda del Campo*, *de Mieza*, *de Cipérez* y *de Garcirrey*, división que coincide con el antiguo alfoz de Ledesma. A lo largo de la Edad Moderna los titulares de los señoríos de las distintas villas y lugares que forman parte del Abadengo se encontraban muy repartidos; así la villa de San Felices de los Gallegos y el lugar de Ahigal lo eran del Duque de Alba. Las villas de Cerralbo y Bañobárez de la Marquesa de Cerralbo y Almarza; las villas de Sobradillo y Villavieja de Yeltes del Marqués de Cardeñosa; la villa de Hinojosa de Duero lo era del Marqués de la Hinojosa y al obispado de Ciudad Rodrigo pertenecían las villas de Bermellar, La Redonda y Lumbrales (MATEOS, 1986) esta última, conocida en los documentos medievales como *Sancta María de Liminares* (SIERRO MALMIERCA, 1990: 115).

Con la dinastía de los Borbones se pasó de concejos o alfoces a *Partidos*. En el siglo XVIII existían las siguientes divisiones administrativas: reino, provincia, corregimiento y partido; Salamanca en 1770 se dividía en dos corregimientos: Salamanca y Ciudad Rodrigo y éstos, a su vez, en partidos, tal y como acabamos de ver.

Por su parte, en 1833 se definen los límites de la actual provincia salmantina, según la reforma administrativa auspiciada por Javier de Burgos, que dio al traste con las divisiones existentes y vigentes hasta esta fecha. Se creó en este momento la figura del *Partido Judicial* que polarizaron las nuevas comarcas, cuyos centros principales fueron las *cabezas de Partido*, si bien bajo estas denominaciones encontramos, tal y como señala Llorente (*ibídem*, 44), ciertos rasgos geográficos o etnográficos (Tierras de Ledesma, Vitigudino, Peñaranda) y a veces también históricos (Tierras de Alba, Ciudad Rodrigo o Sierra de Béjar), que las aglutinan.

Existen otras figuras a las que no hemos hecho mención en este apartado y que no son sino creaciones actuales, nacidas muchas de ellas al hilo del nacimiento de las Autonomías, tal como los Parques Regionales, Comarcas Naturales, etc., que agrupan amplias zonas que a veces se alejan de las comarcas tradicionales. Es lo que ocurre con *Las Arribes del Duero*, comarca que si bien no aparece definida como tal en las divisiones históricas anteriormente descritas, forma una unidad más o menos homogénea en lo geográfico (de hecho, el término define una característica

morfológica), pero también desde la óptica etnográfica. Se trata de una amplia comarca que comparte espacio con Zamora (*los Arribes del Duero*) y Portugal (*Douro Internacional*), catalogada con la figura de *Espacio Natural Arribes del Duero*, según el artículo 18 de la Ley 8/1991 de 10 de mayo.

Las Arribes del Duero salmantino se dividen a su vez en dos comarcas tradicionales, de las que siempre se ha tenido consciencia plena y que se han perpetuado hasta la fecha: *La Ribera* y *El Abadengo*. El límite inferior de la comarca, tal y como señala Llorente, se encuentra en el tramo que va del Águeda al río Yeltes, coincidiendo con los linderos entre los partidos judiciales de Ciudad Rodrigo y Vitigudino, donde se engloba la nuestra, si bien en lo eclesiástico todas sus localidades pertenecen a la diócesis mirobrigense (*ibídem*, 61). Pertenecen al Abadengo los siguientes municipios: La Fregeneda, Hinojosa de Duero, Bermellar, Cerralbo, Lumbrales, Sobradillo, Ahigal de los Aceiteros, La Redonda, San Felices de los Gallegos, Olmedo de Camaces, Fuenteliante, Bañobárez, Bogajo y Villavieja de Yeltes.

El occidente salmantino y en especial las comarcas de La Ribera y El Abadengo, se ha considerado tradicionalmente un territorio de frontera, alejado de las principales vías de comunicación; un espacio que aunque en cierto modo es marginal frente a otras comarcas vecinas por razones de la existencia de numerosas barreras naturales, no dejó de relacionarse con los territorios al otro lado del Duero a través no solo de los pasos esguazables que existían a lo largo de los ríos, sino también de los tránsitos de barcas de los que Cabo Alonso a lo largo de toda la frontera con Portugal ha llegado a contar más de 52 (1995: 18). Las dificultades existentes en las comarcas que conforman las Arribes del Duero no arredraron a los ribereños de ambas orillas, documentándose a lo largo de varios siglos numerosos movimientos no sólo de personas y mercancías, sino un sistema de rutas pecuarias transfronterizas (*ibídem*, 19) que gozó de cierta continuidad a lo largo de todo el Antiguo Régimen siendo sustituido, en tiempos menos remotos, por una red de contrabando que prácticamente ha perdurado hasta la fecha.

Aún cuando en esta afirmación relativa a los conceptos de alejamiento y marginalidad hay cierta parte de verdad, como puede ocurrir con las comarcas del suroeste de la provincia, las tierras fronterizas con Portugal ofrecen desde una visión meramente histórica, un interés añadido, frente a regiones más centrales, por encontrarse en un espacio que a lo largo de la historia se ha visto inmerso en diferentes dinámicas repobladoras y de lucha por la frontera, que han conformado una personalidad única acrecentada, sin duda alguna, por estas características

geográficas del territorio. Si bien no es este el lugar para llevar a cabo un completo análisis diacrónico de la formación socio-histórica del noroeste de la provincia de Salamanca, no debemos dejar de apuntar algunos hitos importantes gracias a los cuales podremos comprender buena parte de la personalidad de estas tierras frente a sus convecinas.

Nuestro ámbito de estudio se ha visto intensamente poblado desde la prehistoria reciente tal y como lo muestran las pesquisas arqueológicas sobre el territorio (SANTONJA GÓMEZ, 1997: 85). No obstante, el modelo de ocupación del mismo ha cambiado a lo largo de los siglos, desde el modelo de poblamiento disperso de las etapas prehistóricas hasta un sistema jerarquizado de la Edad del Hierro y de la época romana.

La presencia romana en El Abadengo dejó, al contrario que la hispano-visigoda y la altomedieval, indelebles huellas en el paisaje, tal y como lo demuestran los restos altoimperiales presentes en algunos de los principales castros de la comarca, como son el de la *Cabeza de San Pedro* y el de *Moncalvo*, ambos en Hinojosa de Duero, los de *Mirobriga* (la antigua Ciudad Rodrigo), *Irueña* en Fuenteguinaldo o los de Saldeana o Yecla de Yeltes, por citar tan solo los más representativos.

Este modelo centralizado de ocupación del espacio perduró en parte en época visigoda y aún después, si bien hasta la etapa repobladora es evidente un claro desmembramiento de las estructuras de poder anteriores, según ha demostrado Martín Viso en varias ocasiones (MARTÍN VISO, 1996: 47-96; 2005: 89-114; 2009: 107-136). Hasta la época de la *Repoblación*, este territorio fronterizo se vio ocupado por grupos campesinos al margen del poder político y eclesiástico, que se encontraba en las antiguas sedes de *Caliabria* y Ciudad Rodrigo, cabeza de las pequeñas *parrochiae* que se repartían de forma desigual por todo el territorio. No obstante, mientras que la mitad suroccidental de la provincia de Salamanca y el área de Riba Côa cuenta con una buena nómina de trabajos científicos, el área que limita al norte de la primera y este de la segunda apenas si ha interesado a la investigación de la antigüedad tardía y la Alta Edad Media.

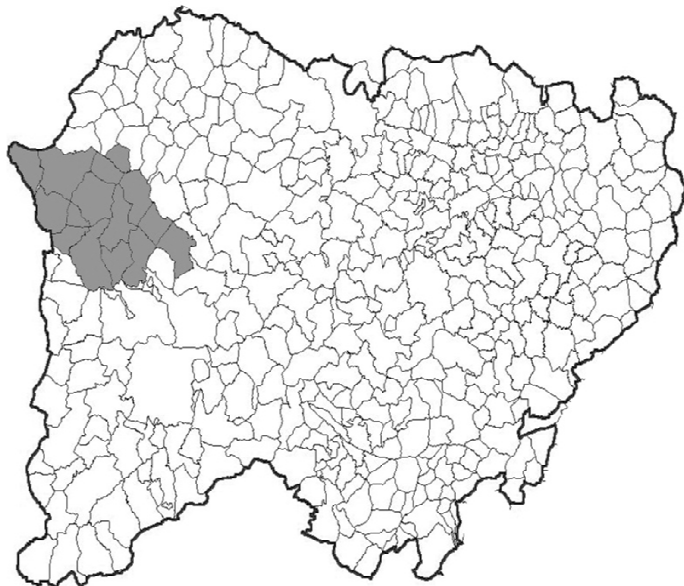
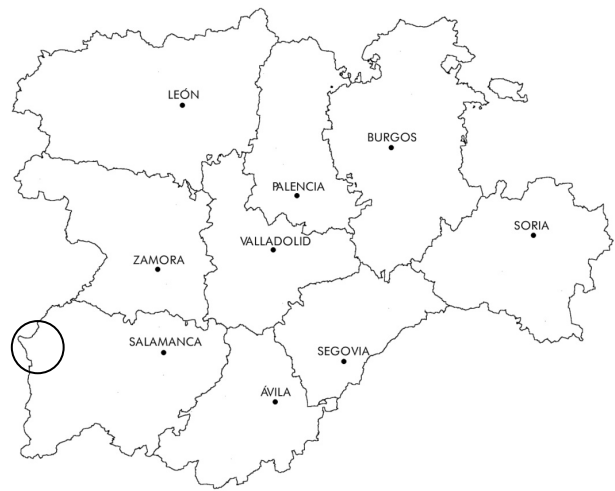
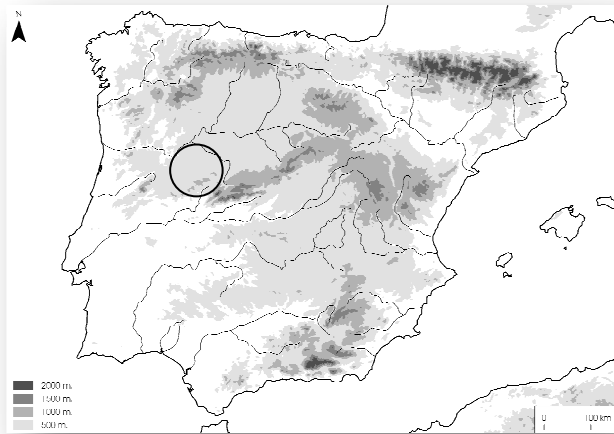
Es posible que a partir de 1102, año en que Raimundo de Borgoña repuebla Salamanca, Ávila, Medina del Campo, Olmedo, Coca, Íscar, Cuéllar, Sepúlveda y Segovia al amparo de Alfonso VI, nuestro territorio sufriera idéntico proceso repoblador (MÍNGUEZ, 1997: 46). Ciudad Rodrigo, como sede de obispado al que pertenecen las comarcas del noroeste salmantino, no se repuebla hasta 1161, al igual que Ledesma, aunque en poco tiempo estos territorios se desgajarían del alfoz salmantino.

Ciudad Rodrigo, ubicada en clara posición fronteriza con un emplazamiento privilegiado en el cruce de dos vías de comunicación, fue elevada a la categoría de ciudad episcopal. Gracias a la expedición de un privilegio a su favor por parte del rey Fernando II, por el cual ésta se sometía a la sede arzobispal de Santiago de Compostela, junto con todas las iglesias de la ciudad y de su término, y se otorgaban a su obispo los mismos derechos que al de Salamanca. Con ello se disgregaban ambos obispados, si bien no fue hasta unos años más tarde cuando Alejandro III confirma la separación definitiva de ambos. De esta forma, hacia 1175 se instauran perfectamente las sedes obispales de Coria, Ciudad Rodrigo y Salamanca, con lo cual encontramos una particular articulación de estos territorios de frontera, que pronto recibieron contingentes tanto del alfoz de Salamanca, como de otros efectivos demográficos del norte<sup>11</sup>, gracias a lo cual este territorio, amplio y poco poblado hasta entonces, recuperó paulatinamente su población (*ibidem*, 65-66).

Constituidos los límites con las diócesis vecinas por el norte –Salamanca- y por el sur –Coria-, a través de varias concordias entre los obispos de dichas diócesis, en las primeras décadas del siglo XIII, la extensión y límites del obispado fueron quedando establecidos. Así, al norte el límite era el río Huebra, que lo separaba de la diócesis de Salamanca. Al sur lindaba con el obispado de Coria, donde algunas villas de la Sierra de Francia pertenecieron hasta mediados del siglo XX. Al oeste algunas villas portuguesas como Sabugal, Alfaiates, Almeida, Castelo Rodrigo, Castelo Bom, Castelo Melhor o El Pereiro pertenecieron en un primer momento a dicha diócesis, si bien pronto pasaron a la de Riba Cõa (MARTÍN BENITO, 2005: 332).

---

<sup>11</sup> San Felices de los Gallegos o Gallegos de Argañán son buen ejemplo de ello.



*Figura 1. Localización de nuestra zona de estudio dentro de los mapas peninsulares, regional y provincial.*

### I-3. LÍMITES CRONOLÓGICOS

Se ha realizado el estudio de la cruz en El Abadengo desde una óptica eminentemente diacrónica, a través de la cual hemos recogido las evidencias que se enmarcan en un dilatado abanico temporal que abarca los siglos XV al XX, cinco siglos en los que hemos definido de forma neta fenómenos tanto de *acumulación* de cruces en el contexto arquitectónico, como de *sustitución* de unas por otras, por razón de conservación, abandono de culto, decoro, etc.

La génesis y evolución de los paisajes sagrados de las villas y lugares que componen El Abadengo no se han desarrollado de modo uniforme a lo largo de estas cinco centurias sino que en cada espacio concreto actuaron ciertos estímulos ya mencionados, como la presencia de las cofradías, el impulso evangelizador de Órdenes religiosas como la de los franciscanos y dominicos, la presencia de contingentes poblacionales de origen semita o la existencia de unas redes comerciales que permitieron la trasferencia no solo de personas o mercancías, sino también de ideas, estilos artísticos o incluso creencias y prácticas rituales.

La principal dificultad de nuestra tarea está en describir una evidencia muy específica –la cruz en sus diversas formas y materias-, en un marco conceptual complejo de difícil definición –la cultura popular-, en la que entra en juego también lo culto como espejo de lo anterior, en un *marco temporal* muy dilatado y por tanto enormemente cambiante y mediatizado por los procesos históricos de cada periodo. Como resulta evidente, una cruz que se traza en la toza de una casa hidalga del siglo XVII no significa lo mismo que otra que lo hace como remate decorativo de la portada de una iglesia o la que se graba en la pared de un corral del siglo pasado, por citar tan solo tres ejemplos que en El Abadengo encontramos de forma habitual.

A la hora de abordar el estudio de la cruz en esta comarca hemos optado por establecer una periodización que integra el aspecto cronológico con el propiamente estilístico, con el fin de poner orden en el complejo cosmos que da cuerpo al *corpus* de cruces que se despliegan de manera aparentemente desordenada en determinados puntos del entramado urbano, la orla peri-urbana y la arquitectura, tanto en su exterior como las que lo hacen “puertas adentro”. Para ello he optado por establecer dos grandes categorías:

1.- Arquitectura religiosa.

2.- Ámbito urbano y doméstico, las cuales me han permitido su catalogación en unos contextos y en unos tiempos más o menos precisos.

A través de la cuestión de estilo y del apoyo documental, los *ítems* que estudiamos en la primera de las familias han podido ser datados de forma más o menos precisa, máxime cuando algunas cruces (las menos) llevan aparejada una fecha de erección o se asocian a los grandes ciclos artísticos de la arquitectura de la comarca: tardogótica, manuelina, clasicista, barroca, etc.

Sin duda alguna, uno de los elementos que mejor definen la arquitectura de la comarca del Abadengo es la presencia de cruces en determinados puntos del edificio, tratando de mostrar determinados grados de pertenencia, creencias o prácticas rituales de protección, dándose la circunstancia de que este fenómeno aparece presente tanto en las edificaciones más antiguas como en las de mediados del siglo XX, ofreciendo una aparente continuidad. Aún así, en ese dilatado periodo de tiempo asistimos a una serie de persistencias y de transformaciones que son las que modelan precisamente el urbanismo y las formas de la religiosidad colectiva a través de ciertas celebraciones efectuadas a lo largo del ciclo anual. En este sentido, la cruz en el contexto arquitectónico participa de estos cambios mediante unos lenguajes que van transformándose de manera diacrónica.

Cambios que se operan, además, en el soporte arquitectónico, que sirve de elemento de representación social a sus poseedores, de ahí que el significado y el mensaje de las cruces, lo mismo que ocurre con los emblemas o con los escudos, vaya evolucionando acorde al tiempo histórico. Para el estudio de la cruz en las construcciones del Abadengo he establecido tres grandes etapas:

♦ *Siglos XV-XVI.* Una primera que datamos a finales de la Baja Edad Media e inicios de la Moderna, donde se encuadran los documentos más antiguos. En este momento la cruz aparece dispuesta en dinteles y jambas de una serie de edificios tardogóticos, algunos con rasgos decorativos derivados del arte manuelino portugués. Buena parte de estas cruces parecen obra de cripto-judíos o conversos, según se ha interpretado en tierras gallegas y portuguesas.

♦ *Siglos XVII-XVIII.* Aunque la evolución en la arquitectura de la comarca es muy lenta, encontramos en este momento un modelo que algunos autores han definido como construcciones rurales hidalgas, con un programa decorativo y simbólico en el que no faltan las cruces. Ofrecen en este contexto un doble lenguaje



que podemos dividir en dos niveles: uno primero de naturaleza espontánea, en el que se persigue un fin protector, y otro informativo en el que se da cuenta de la pertenencia a determinados estamentos sociales y religiosos, así como los nuevos cultos públicos, emanados de Trento, como el que se hace a la Inmaculada Concepción o al Santísimo Sacramento. Unos y otros vienen a ocupar unos ámbitos muy concretos dentro de las edificaciones.

♦ *Siglos XIX-XX.* La arquitectura de este periodo se encuentra a caballo entre la introducción de ciertas novedades, que dan lugar a la presencia en nuestro territorio de unas construcciones de estilo burgués que convive con las de los siglos precedentes y unos tipos que la bibliografía cataloga propiamente como populares, presentes a lo largo de toda la Edad Moderna. La cruz en este contexto ofrece unos patrones de localización que repiten los de centurias atrás, ocupando por tanto los espacios de abertura de la casa, siguiendo la tradicional creencia de que por ella puede acceder el mal, espacios reforzados por la colocación de ramos vegetales y cruces de madera bendecidas y acompañados de otros tipos de detentes (Sagrado Corazón de Jesús) que se erigen, en cierto modo, en una de las últimas manifestaciones de una práctica que hunde sus raíces en la Edad Media.

## I-4. TRABAJO DE CAMPO Y FUENTES

### I-4-1.- Aspectos teóricos

Nuestro estudio de las cruces en el marco de la cultura popular se ha asentado en un objetivo claro, que es el estudio del “otro” en un tiempo y espacio determinados; para ello hemos centrado el interés en el contexto y en el desarrollo de una explicación del significado de las acciones del hombre en aquel, tratando de realizar una especie de “*acto de traducción*” (CÁTEDRA, 2004: 207). Por medio de esto, se produce una conjunción entre historia y antropología, donde la primera puede llegar a ser más histórica al hacerse antropológica (COHN, 1990: 42).

Todo ello a través del método de la denominada *ethnohistoria*, que emplea métodos de la historia oral así como de los propios documentos históricos, procedimiento en el que se conjuga la investigación de archivo con la etnográfica, tal y como han desarrollado el mismo Bernard Cohn o Renato Rosaldo (CÁTEDRA, 2004: 209), y que en nuestro ámbito de estudio el principal representante es Antonio Cea, quien ha hecho lo propio en la Sierra de Francia.

En este orden de cosas, la historia oral no viene a ser una simple recolección de informaciones sobre diferentes aspectos que no pueden estudiarse desde otra perspectiva, como la documental, sino que “(...) muestra fundamentalmente la percepción del pasado de un grupo” (*ibídem*, 209), permitiendo realizar los estudios desde abajo hacia arriba, esto es, desde las denominadas *clases subalternas*, tal y como las define Petrucci, a los *domini* o clases dominantes (PETRUCCI, 1999: 60). Cada uno por su lado, emiten una serie de mensajes de tipo simbólico, propagandístico y meramente expositivo que confluyen en el espacio urbano bajo diferentes formatos (ANTONELLI, 2006: 14). Este esquema reproduce la doble división que Redfield estableció en su día entre Religiosidad Popular y Oficial (1956: 67-104)<sup>12</sup>, diferencias que algunos autores han tenido posteriormente la necesidad de examinar determinando de forma precisa las relaciones entre esta religiosidad oficial y la cultura religiosa popular (GELABERTÓ, 2004: 82).

El esquema presenta, sin embargo, algunos detractores, incluso para la propia denominación de “historia de las mentalidades”, por cuanto en ellas se tratan conceptos confusos, equívocos y reduccionistas que no permiten demostrar

---

<sup>12</sup> A partir del estudio de Bajtín, el estudio de la cultura popular se ha centrado en analizar las tensiones existentes entre la cultura oral y la letrada, la *oficial* y las *alternativas* ofreciendo amplias esferas de diálogo entre los autores anglosajones también han denominado *great y little cultural tradition* (MANTECÓN MOVELLÁN, 2008: 377).

diferencias sustanciales entre los distintos sectores de una sociedad en un determinado tiempo y lugar (SÁNCHEZ LORA, 1994: 66).

Algunos autores, como López-Guadalupe, se posicionan en un espacio intermedio, afirmando que la religión mal llamada popular no está dominada por los grandes principios de la religión, aunque estos la alimenten, sino más bien por *“relaciones de cercanía con el hecho religioso, sobre todo cuando esta cercanía se hace materia (...). Por eso las imágenes sagradas, los santuarios y las formas rituales son propias de la religión del pueblo. Por tanto, la exteriorización, más incluso que la espontaneidad es la nota distintiva de este tipo de religiosidad, que se nutre más de tradiciones y costumbres seculares que del propio mensaje religioso, y donde el sentimiento y las percepciones ocupan un estadio más relevante que las propias creencias y firmes convicciones”* (LÓPEZ-GUADALUPE, 2006: 427).

A lo largo de las últimas décadas, los estudios sobre la Religiosidad en la Península Ibérica se han multiplicado, como puso de manifiesto en su día J. M<sup>a</sup> Usunáriz. En la actualidad hay una extensa bibliografía sobre los diferentes temas que dan cuerpo a esta (ermitas y santuarios, cultos a los santos y reliquias, milagros y apariciones, rogativas, procesiones, formas de asociacionismo o la liturgia y la celebración de los sacramentos, entre los más destacados) y que nos permiten abordarlo desde diferentes ópticas, si bien las más novedosas se están realizando desde la antropología estructural histórica propuesta por M. Sahlins o desde las interacciones existentes entre los grandes acontecimientos y las tendencias religiosas con la vida diaria de los distintos grupos sociales, como propone el historiador Peter Burke (1993: 26). Interesan al investigador, centrarse en aquellas soluciones que tiendan a definir un campo que trascienda tanto la historia como la antropología, de ahí que el acercamiento se deba de hacer pasando por integrar el concepto de “cultura” con el fin de crear una base *“para la recombinación de los diversos enfoques de la historia”* (USUNÁRIZ GARAYOA, 1999: 41).

El concepto de “cultura” en palabras del antropólogo Clifford Geertz se define como *“un modelo de significados, transmitido a lo largo de la historia, expresado en formas de símbolos. De esta manera, a pesar de las discrepancias, antropólogos e historiadores podrán alcanzar el mismo objetivo: la interpretación de las culturas”* (citado en USUNÁRIZ, 1999: 42). A través de este tipo de análisis en el que se registran y estudian sucesos aparentemente banales y sin interés, llegaremos a conclusiones, aunque no a leyes, de mayor alcance, según apunta Levi (1993: 126-135).

La nueva dirección que se ha tomado en los estudios sobre determinados aspectos de la Religiosidad ha asumido el concepto de cultura de la antropología y la necesidad de un discurso diacrónico del proceso de los cambios culturales, fundiéndose todo ello en la denominada “antropología histórico estructural” de Sahlins. Como concluye Usunáriz “(...) *se hace necesaria la investigación de la religiosidad popular en conexión con los procesos de cambio cultural, social, económico y mental de la sociedad a lo largo de su historia*” (1999: 43).

#### ***1.4.2.- Análisis de las fuentes***

El estudio que traemos a estas páginas es deudor, sin ningún género de dudas, de un buen número de trabajos que le preceden. La bibliografía antropológica y, sobre todo, etnográfica salmantina encuentra dos sólidos pilares en las numerosas incursiones al tema del agustino César Morán y de Luis Cortés Vázquez. Otro estudio pionero que no podemos olvidar es el de Casiano Sánchez Aires quien en la temprana fecha de 1904 sacó a la luz un librito en la imprenta mirobrigense de Cástor Iglesias titulado *Breve Reseña Geográfica, Histórica y Estadística del Partido Judicial de Ciudad Rodrigo*, estudio que al modo del *Diccionario* de Pascual Madoz de 1845-1850, va desglosando datos, unas veces históricos y otras estadísticos, acerca de un buen número de pueblos de la denominada *Socampana* de Ciudad Rodrigo. Son especialmente interesantes aquellas notas relativas al folklore de cada municipio, tal vez tomadas excesivamente a pies juntillas, han servido a algunos historiadores para redactar un buen puñado de trabajos, recogidos la mayor parte de ellos en los libros de fiestas y escuetas monografías.

Son muy numerosas estas historias locales, que sirven de inmejorable fuente de información a la hora de abordar el análisis de la religiosidad en cada municipio que engloba nuestra investigación. Ya desde el último tercio del siglo XIX aparecen algunas publicaciones que recogen datos históricos y etnográficos de algunos de los pueblos del occidente salmantino; a este respecto destacamos la *Reseña geográfica-histórica de Salamanca y su provincia*, obra de Jacinto Vázquez de Parga y Mansillas de 1885 (VÁZQUEZ DE PARGA, 1994), las *Historias de Ciudad Rodrigo* de Antonio Sánchez Cabañas o de Dionisio de Nogales Delicado, salidas a la luz en 1861 y 1882 respectivamente, o la *Historia de la villa de San Felices de los Gallegos*, obra del canónigo Guillermo Toribio de Dios, editada en 1939, por citar tan solo unas pocas, en las que encontramos no pocas referencias a nuestro tema de investigación.

En 1946, el incansable agustino César Morán Bardón publica su famosa *Reseña histórica artística de la provincia de Salamanca*, deudora sin ningún género

de dudas de las obras anteriormente citadas. Ofrece un buen ramillete de noticias de tipo histórico, arqueológico y etnográfico que han resultado aprovechables para nuestro trabajo; lo mismo ocurre con algunas obras anteriores, como el librito titulado *De folklore salmantino o Las Uces. La Peña. Las Quilamas. Béjar y Mérida*, opúsculos de los años 20 y 30 en los que se recogen algunas viejas tradiciones salmantinas relacionadas con la religiosidad popular.

El folklore salmantino es objeto de interés a partir de este momento, que coincide además con la temprana declaración de Monumento Nacional de La Alberca; los investigadores que centran sus estudios en la cultura popular salmantina a lo largo del siglo XX conforman por su lado un *corpus* bastante extenso. Dámaso Ledesma o Aníbal Sánchez Fraile en el cancionero popular, Luis Cortés Vázquez en el arte popular, Lamano o Llorente Maldonado en el habla, Lorenzo González Iglesias o el padre Hoyos en la arquitectura popular, entre otros, representan otro hito más en los estudios de corte etnográfico de la provincia de Salamanca, en los que hemos sustentado en no pocas ocasiones nuestro discurso. En estos años de post-guerra están además las conocidas *Hojas Folklóricas*, reeditadas por Ángel Carril en 1995, que recogen bajo la sencilla fórmula de pliegos sueltos algunas de las tradiciones salmantinas que se encontraban, por aquellos años de desarrollismo impenitente, a punto de desaparecer, tradiciones que Manuel Moreno Blanco ha recopilado en varias publicaciones (1977a; 1977b y 1999) sobre la comarca, que este denomina con el nombre de *La Gudina*.

En las décadas posteriores, el Campo Charro se encuentra inmerso en pleno proceso de despoblación a causa de un sangrante y continuado abandono del mundo rural (IZQUIERDO, 2000), motivo por el que las tierras salmantinas comienzan a interesar a historiadores pero sobre todo, a geógrafos. Llorente Maldonado (1980), Crespo Redondo (1968), Bienvenido García Martín (1982) o Eugenio García Zarza (1986), entre otros, describen desde una óptica geo-histórica la formación del campo salmantino y su evolución hasta el momento presente; para un análisis como el nuestro, son estudios ineludibles a la hora de comprender la formación del paisaje sobre el que el hombre ha dejado sus indelebles huellas.

Desde este momento en el que la emigración deja mermada buena parte de los municipios salmantinos, sobre todo los del extremo occidental, hasta la fecha se generalizan multitud de trabajos de corte histórico y antropológico, pero sobre todo etnográfico, muchos de ellos amparados por el *Centro de Cultura Tradicional* de Salamanca primero y el *Instituto de las Identidades* en la actualidad. De entre todas las colecciones que han salido a la luz, destacamos por su innegable interés para

nuestra investigación el trabajo de Juan Francisco Blanco sobre la brujería en la provincia de Salamanca (BLANCO, 1992), la publicación monográfica sobre *La Casa, un espacio para la tradición* salida a la luz en 1997, perteneciente a la colección *Seminarios de Folklore* del centro anteriormente citado, o el estudio de Mercedes Cerón sobre los dinteles y jambas de la arquitectura popular salmantina (CERÓN PEÑA, 2002), que recoge un buen número de símbolos cristianos, entre los que encontramos un completo catálogo de cruces dispuestas sobre los umbrales de las puertas.

Desde una óptica bien distinta se enfocan los trabajos del Dr. Antonio Cea Gutiérrez para el caso de las villas y lugares que conforman la Sierra de Francia, por un lado y Candelario, en la Sierra de Béjar, por otro. Producto de una exhaustiva consulta a los archivos de los pueblos que conforman aquella comarca serrana y de un meticuloso trabajo de campo, es la consecución de un importante *corpus* documental relativo a la indumentaria, a la joyería, a las tradiciones y al pasado judío que ha servido a este autor para redactar desde una óptica etno-histórica un importante número de estudios de los que también se nutre buena parte de nuestro trabajo. Las aportaciones de este autor, recogidas en su mayor parte en la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* perteneciente al CSIC, son para nosotros un importante pilar en el que apoyarnos, gracias a la rica presencia de referencias documentales, abundantes en el caso de las cruces como joya pero prácticamente nulas en lo que se refiere a otros tipos de cruces, referencias que para el territorio de estudio del presente trabajo de investigación son así mismo inexistentes.

Esta carencia de fuentes bibliográficas y documentales para el tema que tratamos es especialmente patente en el noroeste de la provincia de Salamanca, una región casi olvidada por la investigación antropológica y etnográfica hasta el día de hoy<sup>13</sup>. Pocos son los autores, pues, que se han centrado en esta esquina de la provincia en comparación al menos con otros rincones charros. Los citados César Morán y Luis Cortés Vázquez siguen siendo referencias básicas, tal y como vimos líneas atrás, a la hora de abordar cualquier análisis etnográfico salmantino; especialmente el segundo de ellos, que en los primeros números del *Centro de Estudios Salmantinos* inició la colección con algunos estudios que han servido de base a otras investigaciones llevadas a cabo posteriormente. Al respecto, cabe recordar las monografías sobre *La alfarería popular* salmantina, obra fechada en

---

<sup>13</sup> Tan solo conocemos la tesis doctoral de Javier San Vicente titulada *Análisis cultural del territorio a través del patrimonio etnológico. Tutela, gestión y desarrollo: el noroeste de La Ramajería (Salamanca)*, dirigida por la Dra. María del Carmen Sevillano San José y defendida en la Universidad de Salamanca en 2011.

1953, o *La oveja y la lana en Lumbrales*, de 1957; trabajos continuados después por Rosa Lorenzo para el caso de la cacharrería (LORENZO, 1995) o por Carlos García Medina (GARCÍA MEDINA, 1987, 2003 y 2014) para el tema del arte pastoril.

Pocos años antes Antonio Llorente Maldonado ya había deslindado en algunas páginas algunas de las características históricas y etnográficas de La Ribera, una de las comarcas con más personalidad de las que conforman el noroeste salmantino (LLORENTE MALDONADO, 1947). Por su parte, el fotógrafo navarro José Ortiz Echagüe retrató como nadie, el carácter de las gentes arribeñas –recordemos aquí la célebre serie de *las mozas de Villarino*-, en una de las innumerables tiradas de su *España. Tipos y Trajes*, cuya primera edición data de 1930. Las ediciones que siguen a este año, que llegaron hasta bien entrados los años 60 del pasado siglo (LEVENFELD Y VALLHONRAT, 1998: 26), incluyen abundantes imágenes de gentes arribeñas, casi siempre en actitud festejante, que se encuentran en una corriente que algunos autores han catalogado dentro del pictorialismo propio de la Generación del 98 (*ibídem*, 26-31).

Los documentos escritos custodiados en los archivos referidos a cruceros y cruces son bastante escasos, ya que salvo referencias a construcción y arreglos de Calvarios y Vía Crucis en algunos libros de fábrica, la mayor parte de las cruces que encontramos en el occidente salmantino, como ocurre en otros puntos de la provincia, son objeto de una devoción popular que apenas ha dejado rastro en los archivos. No digamos de las cruces que se labran en jambas y dinteles o de aquellas que se colocan el Domingo de Ramos, las que se graban inconscientemente en las entradas de las casas o las que se construyen en las cortinas a las salidas de las poblaciones. Este hecho ha supuesto para nuestro trabajo un importante escollo a la hora de situar cronológicamente un elemento que aparece bien representado en todas las poblaciones analizadas para el presente estudio a lo largo de los siglos<sup>14</sup>.

No podemos dejar de mencionar otros escritos fundamentales a la hora de abordar un análisis como el que aquí presentamos. Sin duda alguna, los textos de los sínodos diocesanos bajomedievales y de la Edad Moderna son una fuente de información inexcusable a los que hemos acudido para analizar algunos de los principales aspectos de la Religiosidad Popular de las sociedades del Antiguo Régimen. Las diócesis de Salamanca y Ciudad Rodrigo, frente la vecina de Zamora, cuenta con una importante colección de sínodos, la mayor parte de ellos de los siglos XIV y XV (GARCÍA Y GARCÍA, 1987), en los que se ordenan los diferentes cultos a los

---

<sup>14</sup> Aún así en el Archivo Diocesano de Ciudad Rodrigo, en su sección de documentos parroquiales podemos encontrar valiosas informaciones al respecto.

santos, a la Virgen y a Cristo, los sacramentos, la regulación de las fiestas o la vida eclesiástica, entre otros aspectos. La *Historia Civitatense* de Antonio Sánchez Cabañas (BARRIOS GARCÍA Y MARTÍN VISO, 2001) y el *Libro Becerro del Monasterio de Nuestra Señora de la Caridad de Ciudad Rodrigo* (MARTÍN VISO, 2007), editados ambos por el Centro de Estudios Mirobrigenses, ofrecen algunas resmas de datos, sobre todo relativos a las diferentes parroquias pertenecientes a la diócesis de Ciudad Rodrigo.

Algunos de los documentos conservados en los archivos municipales de Ciudad Rodrigo (BARRIOS, MONTALVO Y DEL SER, 1988), Ledesma (MARTÍN Y MONSALVO, 1986), Béjar y Candelario (BARRIOS Y MARTÍN, 1987) o Alba de Tormes (MONSALVO ANTÓN, 1988) publicados en la Serie Documentación de la colección de la Diputación de Salamanca, ofrecen ciertos datos relativos a festividades, ermitas o cultos, si bien la mayor parte de ellos hacen referencia a heredades, pleitos, privilegios, pechos o acuerdos entre el concejo y particulares, por lo que las citas a cruces, cruceros o calvarios resultan lacónicas y casi anecdóticas.

La búsqueda documental se ha visto completada con la consulta de la numerosa bibliografía artística existente para la provincia de Salamanca. Son importantes los trabajos de Pinilla para el estudio de los monasterios y conventos de la provincia (PINILLA GONZÁLEZ, 1978), el trabajo de Píriz relativo a la arquitectura gótica de la diócesis de Ciudad Rodrigo (PÍRIZ PÉREZ, 1991) o el *Catálogo Monumental de España. Provincia de Salamanca*, obra del insigne historiador Manuel Gómez Moreno, cuya primera edición data de 1967.

En relación con la ausencia de referencias documentales relativas a este tipo de material, especialmente las cruces populares que se representan en la arquitectura doméstica, la literatura también ofrece algunas informaciones, aunque sean un tanto escuetas. La del Siglo de Oro y los relatos de los viajeros son, en este sentido, dos buenas fuentes de conocimiento de prácticas y gestualidades en torno a la cruz<sup>15</sup>. De manera particular hemos llevado a cabo un análisis con cierta profundidad en una serie de textos de carácter más popular, datados entre los siglos XVII y XVIII, que *a priori* eran proclives a rendir algunas noticias pormenorizada sobre las cruces objeto de nuestro estudio. En este sentido, el *Diario de Antonio Moreno de la Torre* (1673-1679) (LORENZO Y VASALLO, 2001), el *Fray Gerundio de Campazas* de José Francisco de Isla (SEBOLD, 1969) o el tratado titulado *Arte General*

---

<sup>15</sup> El *Vocabulario de Refranes y Frases Proverbiales* de Correas, *El Lazarillo de Tormes* o *El Quijote*, por citar tan solo tres de los principales, son una fuente que habremos de seguir explotando en el futuro.



*de Granjerías* (1711-1714), obra de Fray Toribio de Santo Tomás y Pumarada (LÓPEZ ÁLVAREZ, 2006), son muy ricos en noticias acerca de determinadas fiestas, como la del Corpus, y practicas piadosas (rogativas), pero que no aportan dato alguno acerca de las cruces, circunstancia que refuerza nuestra hipótesis relativa al carácter marginal de este tipo de manifestaciones.

#### ***I·4·3.- La información oral y el trabajo de campo***

Como hemos ido avanzando a lo largo de las páginas del presente capítulo introductorio, el itinerario por las cruces del Abadengo ha requerido de una intensa labor previa de documentación que ha constado de dos partes netamente definidas: la catalogación de las cruces propiamente dicha y la obtención de informaciones orales que contrasten en la medida de lo posible los datos obtenidos de esta primera parte de la investigación.

Mediante el trabajo de campo propiamente dicho he tratado, a través de la observación directa del urbanismo y del soporte arquitectónico, de dar forma a un *corpus* de cruces lo más completo posible, base de análisis ulteriores. A la hora de efectuar esta labor, desarrollada bajo determinadas condiciones de luz y en diferentes momentos del año, nos topamos con una cuestión de partida relativa a los propios objetos de estudio. Mientras que la catalogación de los cruceros resulta escasamente dificultosa, el inventario de las cruces que se encuentran en el contexto arquitectónico se nos ha presentado, en determinadas condiciones, extremadamente complejo.

A la hora de acometer el análisis *in situ* de determinados tipos de cruces, como los que conforman la extensa familia de los graffiti, optamos por el establecimiento de una suerte de escalas de visualización, gracias a las cuales hemos podido abarcar buena parte de los tipos de cruces que se despliegan en el soporte urbano y arquitectónico del Abadengo. Así, de mayor a menor visibilidad definimos a grandes rasgos los siguientes grupos:

1.- *Cruces que se pueden ver a simple vista*, familia en la que hemos englobado no solo los elementos más visibles –los cruceros–, sino también las cruces que se despliegan en los edificios religiosos (veletas, cruces-emblemas, decorativas, de Santa Misión...) y algunas de las que encontramos en los programa decorativos de los dinteles de algunas casas hidalgas de Edad Moderna.

2.- *Cruces que se observan en determinadas condiciones de luz*; se trata de una familia, de factura espontánea, que se traza en ciertas partes de la arquitectura, no solo doméstica sino también religiosa, en lugares muy específicos de estas

construcciones. Sin ningún género de dudas, la catalogación de esta interesante familia de graffiti incisos, y solo perceptibles cuando la luz incide sobre ellos de una manera muy concreta, ha ofrecido las mayores dificultades, precisamente porque suelen pasar literalmente “desapercibidos” a la observación directa, efecto que estimamos como un hecho para nada casual (los ejemplos del Abadengo y de otros espacios en los que hemos llevado a cabo análisis de cruces así parecen confirmarlo) y cuya interpretación resulta bastante compleja.

3.- Hemos definido una tercera familia de cruces cuyas ubicaciones dentro del marco arquitectónico las hacen *invisibles* para cierto número de observadores, por estar cubiertas por razón de obras realizadas con posterioridad a su trazado o “desuso” de las mismas o porque se encuentran en el interior de la casa y, por tanto, en el ámbito íntimo de la misma.

Con todo, los elementos que hemos catalogado en las diferentes poblaciones que conforman la comarca del Abadengo dan cuerpo a un peculiar “archivo” en el que hemos desarrollado nuestra investigación, sobre las cuales planea de forma casi sistemática un silencio en las fuentes documentales y cuya tónica se extiende a otras zonas, como la Sierra de Francia, donde el profesor Cea Gutiérrez apenas si ha encontrado media docena de referencias escritas sobre los cruceros de las villas serranas y ninguna, como resulta evidente en relación con las cruces que se dispusieron decorando (e informando también) los dinteles y las tozas y jambas de las construcciones domésticas, uno de los *thopoi* definidores de aquella comarca.

Por nuestra parte, hemos realizado algunas “catas” en el Archivo del Obispado de la Catedral de Ciudad Rodrigo que no solo han ido dirigidas a la consulta acerca de las cofradías existentes en cada localidad, principales impulsoras de la piedad popular, sino a la obtención de datos sobre los gastos de obra o el establecimiento y construcción de Vía Crucis y Calvarios, labor de la que no hemos obtenido resultado positivo alguno.

Como tarea complementaria está la recogida de las informaciones orales, con el fin de aquilatar en la medida de lo posible, los datos acerca del objeto de estudio, sobre todo en lo relativo a sus denominaciones, sus localizaciones y finalmente las tradiciones y rituales que se desarrollan en torno a estas. En este sentido, más que el planteamiento de una batería de preguntas sobre las cruces, bajo la modalidad del clásico cuestionario, he dirigido la consulta oral desde una perspectiva diferente, partiendo desde la consideración de que algunos de los objetos de análisis son, en el momento de efectuar el trabajo de campo, elementos que aún permanecen vivos, como ocurre con los cruceros, elementos bien visibles en el paisaje, frente a otros –la

mayor parte de las cruces que se despliegan por el soporte arquitectónico- cuya presencia suele pasar desapercibida aún cuando su visibilidad sea bien patente.

Los cruceros en el mundo rural, tal y como hemos comprobado en el tiempo de realizar las encuestas, son referencias en el paisaje que cumplen un importante papel como elementos que delimitan físicamente espacios geográficos concretos, en torno a los cuales se desarrollan además determinados rituales tanto individuales como colectivos. Justifica que estos elementos cuenten con nombres propios y que al tiempo que son bien conocidos por todos, se encuentren perfectamente alojados en el mapa mental de nuestros informantes.

Las cruces en la arquitectura, por el contrario, presentan unas características muy alejadas de los anteriores. En primer lugar son símbolos que habitualmente se encuentran fuera de uso, lo que conlleva que aunque bien visibles en numerosas ocasiones, los encuestados lleguen a desconocer no solo su origen sino incluso su significado. Es muy representativo, como estas epigrañas populares suelen pasar desapercibidas a los ojos de la gente, hasta tal punto de que en muchas ocasiones se me ha negado la existencia de tales símbolos aún cuando mi interlocutor los tenía justo enfrente. En este sentido, tal y como apunta el profesor Fernando R. de la Flor, este hecho lo debemos de interpretar más bien como la “(...) *escasa capacidad del ojo para ver a partir de cierto umbral*” (2009: 172).

Ello ha determinado en cierto modo la encuesta oral, hasta tal punto de que, llegado a un punto, he optado por centrarme tan solo en los cruceros y desestimar las preguntas relativas a las cruces en la arquitectura ya que, de hacer caso a las informaciones, podría haber llegado al extremo de certificar que en la comarca del Abadengo no existe (ni ha existido) ninguna, más allá de las crucecitas de laurel que aún se elaboran durante la Semana Santa<sup>16</sup>. Da la sensación como que de un tiempo a esta parte, en un momento que podemos encuadrar entre las décadas de los años 50 o 60 del pasado siglo, coincidiendo con un repunte de la emigración a otras regiones españolas y europeas, la religiosidad individual fue diluyéndose a favor de una colectiva, que encuentra en los cruceros un eje para celebrar ciertos rituales que, sin embargo, presentan menos carga simbólica y mayor sentido lúdico. En este contexto, la práctica de trazar cruces en las jambas y dinteles se va perdiendo y los antiguos significados se disipan hasta casi desaparecer.

---

<sup>16</sup> Sobre este particular hemos realizado encuestas a más de medio centenar de vecinos de las diferentes localidades que conforman la comarca del Abadengo. Agradecemos a todos ellos la gentileza a la hora de responder o de aclarar ciertas cuestiones.

03/01/2012 San Ebeo de la Guadalupe

\* 1. Iglesia parroquial de San Ebeo y Otilia.  
- En la zona de la iglesia, entre el templo y la zona de viviendas; al exterior, presenta un caso extraño de habitación. Siglo XVII-XVIII. Todavía con el tejado.

\* 2. Calle Padre Amador.  
Caso: s. XVIII-XIX, una casa de un tramo de la planta del recinto fortificado, por donde pasaba el C.º de Santiago.

\* 3. Calle Santa Ana y s.º Pío.  
Cruz: restaurada 1858.

\* 4. C. de San Juan (C.º de San Juan y Espina).  
Cruz: restaurada s. XIX-XVIII. Cruz en piedra de granito, imita en el taller y forma de roca. Todavía con el tejado.

\* 5. Calle de Naranjo.  
Cruz: s. XVIII con restos de piedra, actual restaurada con cruz de piedra y columnas en el interior del recinto en la plaza.

\* 6. Calle de Naranjo, nº 20.  
Piedra con un caso interesante en el interior de la plaza, restaurada, imita la de la plaza con la cruz en pie.

7. Calle Grande. (Cruz en piedra) Calle de Naranjo.  
Cruz: s. XVIII. Cruz en piedra de granito, imita en el taller de la plaza.

8. Calle de la Cruz nº 3. / Calle de la Cruz.  
En el interior de una vivienda, con piedra de granito, imita la de la plaza.  
Piedra con un caso de la restauración.

9. Calle de Naranjo, nº 30.  
Cruz: s. XVIII.  
Piedra con un caso de la restauración con un caso de la plaza de la plaza, imita la de la plaza. Año B 1937.

10. Calle Grande, nº 25, 27.  
Cruz: s. XVIII. Cruz en piedra de granito, imita en el taller de la plaza, imita la de la plaza. Año B 1937.

11. Calle Pío, nº 11.  
Cruz: s. XVIII (cruz) en piedra, y restaurada con un caso de la plaza con la restauración de la plaza.

\* 12. C/ de San Juan (Cruz en piedra) nº 15.  
Cruz: s. XVIII. Cruz en piedra de granito, imita en el taller de la plaza, imita la de la plaza. Año B 1937.

01/11/2008 LA FREGENEDA

Cruz de la Cruz.  
1. A la salida del pueblo, al pie de un camino y sobre un alfiler, se levanta una cruz de granito de piedra, sobre 3 columnas, presentando un caso interesante. Cruz restaurada con un caso de la plaza con un pedestal como base. Cruz con un caso de la restauración de la plaza.

2. Cruz de la Cruz, s.º Pío.  
Cruz: s. XVIII. Cruz en piedra de granito, imita en el taller de la plaza, imita la de la plaza. Año B 1937.

3. Calle de San Juan, nº 15.  
Cruz: s. XVIII. Cruz en piedra de granito, imita en el taller de la plaza, imita la de la plaza. Año B 1937.

4. Cruz de la Cruz, s.º Pío.  
Cruz: s. XVIII. Cruz en piedra de granito, imita en el taller de la plaza, imita la de la plaza. Año B 1937.

5. Calle General Sanjurjo nº 5.  
Cruz: s. XVIII. Cruz en piedra de granito, imita en el taller de la plaza, imita la de la plaza. Año B 1937.

6. Calle General Sanjurjo nº 11.  
Cruz: s. XVIII. Cruz en piedra de granito, imita en el taller de la plaza, imita la de la plaza. Año B 1937.

7. Calle General Sanjurjo nº 11 (Cruz de la Cruz restaurada).  
Cruz: s. XVIII. Cruz en piedra de granito, imita en el taller de la plaza, imita la de la plaza. Año B 1937.

8. Calle General Sanjurjo nº 9.  
Cruz: s. XVIII. Cruz en piedra de granito, imita en el taller de la plaza, imita la de la plaza. Año B 1937.

Figura 2. Ejemplos de recolección de datos plasmados en nuestro cuaderno de campo.

#### ***1-4-4.- Agradecimientos***

En el largo y, con demasiada frecuencia, complicado periplo en el que se ha convertido la realización de la presente Tesis Doctoral, he contado con la ayuda de numerosas personas, todos amigos, que han ido allanando las dificultades que habitualmente salen al paso cuando se inicia una labor de este calado. El origen de la idea de realizar una tesis sobre la cruz en el marco geográfico del Abadengo surge allá por el año 2008 en un lugar muy especial para mí: Hinojosa de Duero. Allí mi maestro y amigo el doctor D. Antonio Cea Gutiérrez, profesor de investigación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, me hizo ver el interés de un tema que apenas se había tratado en la literatura científica y me animó a estudiar la cruz en una comarca que conservaba un buen número de evidencias aunque en peligro de desaparecer. Mis investigaciones en el campo antropológico se han guiado siempre bajo su magisterio; sus maneras de ver y comprender el medio rural y el trato con sus gentes, del que siempre aprendo una lección son, como apuntaba recientemente el doctor D. Fernando R. de la Flor en la contestación al ingreso del doctor Antonio Cea en el Centro de Estudios Salmantinos, el vivo ejemplo de ética y estética de las que mi maestro hace, aunque él no lo quiera ver, sus razones de vida. En el momento de su jubilación, esta investigación para optar al grado de doctor pretende ser un sencillo homenaje no solo a su magisterio sino también a su amistad.

Debo de mencionar igualmente a los doctores D. Máximo García Fernández, catedrático de Historia Moderna de la Universidad de Valladolid y a D. José Manuel Castaño Blanco, profesor titular de Psicología Social de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid, sus continuos consejos y sugerencias. Al primero como codirector de esta Tesis, quien me ha allanado los intrincados caminos académicos y que con sus sabios comentarios y críticas ha mejorado este texto. Con el doctor Castaño me une además un vínculo de amistad; nuestras dilatadas charlas sobre arqueología, antropología, arte, música o sobre la arquitectura de la comarca, de la que es un buen conocedor, han enriquecido el resultado final de manera sustancial.

Para llevar a cabo parte del trabajo de campo, en el año 2011 obtuve una de las becas de investigación del Instituto de Estudios Zamoranos "Florián de Ocampo", gracias al cual pude estudiar de forma pormenorizada las cruces de la comarca zamorana de Sayago, espacio que me ha servido de excelente marco comparativo frente al del Abadengo, con quien se establecen ciertas similitudes pero también marcadas diferencias en cuanto a tipos propios que solo encontramos al otro lado del río Tormes.

Mis investigaciones en las Arribes salmantinas no hubieron podido llevarse a cabo sin una serie de informantes, de amigos, que a lo largo de estos años me han acompañado a ver algunas cruces o me han dado razón de otras. Sin su ayuda, hubieran pasado desapercibidas a mi inspección. Destacamos de entre todos ellos a D<sup>a</sup> Carmen Corral y D<sup>a</sup> Mavi Viñuela, a D. José Antonio Sánchez Estévez y a D. José Francisco Bautista, juez de paz y alcalde respectivamente, todos ellos vecinos de Hinojosa de Duero. Gracias a su ayuda, mi conocimiento de estas tierras me ha llevado a sentirla como mías.

La doctora D<sup>a</sup> María José Ferro Tavares me aportó valiosos datos acerca de las juderías portuguesas de la Beira, región que tan bien conoce, así como de sus cruces, tan parecidas a las nuestras; a mis compañeros arqueólogos los doctores D<sup>a</sup> Elisa Guerra Doce, culpable en buena medida de que haya culminado este trabajo y a D. Fernando Diez Martín, ambos profesores de Prehistoria de la Universidad de Valladolid, les tengo que agradecer no solo sus ánimos sino sus sabios consejos sobre distintas cuestiones de método. Con el doctor D. Ángel Iglesias Ovejero, ya retirado de su cátedra de Lengua Española en la Universidad de Angers, y con su esposa D<sup>a</sup> Françoise Giraud, me une una amistad de muchos años. Su casa de Robleda ha sido mi centro de operaciones y gracias a ello me ha permitido llevar a cabo una serie de investigaciones sobre distintos aspectos de la Religiosidad Popular de la comarca del Rebollar que han enriquecido el análisis comparativo de las cruces del Abadengo. D. Francisco Bolaños, técnico de Medio Ambiente encargado de la gestión del Parque Natural de Las Arribes del Duero salmantinas, me ha proporcionado abundante información planimétrica antigua de las diferentes localidades del Abadengo.

Aunque pueda resultar manido, no quiero dejar de mencionar a mi familia y en especial a Beatriz, mi esposa, y a mi hijo Roque. Si algún mérito tiene este trabajo se debe a Beatriz quien siempre, aunque las circunstancias sean a veces desfavorables, está ahí. Su ayuda a la hora de la tediosa faena de preparar las imágenes y de maquetar el texto es fruto del amor que pone a todas las tareas en las que se embarca. Con Roque esta investigación guarda cierto parentesco, desde el momento en que ambos nacieron casi al mismo tiempo. A ellos va dedicado este trabajo.

## **II.- LA CRUZ EN LA CULTURA TRADICIONAL**





El estudio sobre la cruz en sus más diversas manifestaciones, es una tarea casi inabarcable. Su universalidad se expresa bajo la forma de una enmarañada selva de símbolos que se disponen en espacios muy específicos del urbanismo y de la arquitectura de “puertas afuera” –*ad extra*-, y también de “puertas adentro” o *ad intra* denominación según aparecen en los documentos de Edad Moderna en Portugal (SÁ GUIMARAES, 2013: 115). Bajo esta denominación se engloban no solo los objetos cotidianos, de carácter devocional, etc., sino también la propia gestualidad – como puede ser el acto de santiguarse o el de hacer la señal de la cruz en determinadas circunstancias- y la oralidad reflejada en romances, coplas, refranes, conjuros o canciones. Lo mismo cabe apuntar acerca de su protagonismo en fiestas, especialmente sus propias celebraciones durante el mes de mayo o en rituales de bendición de campos, rogativas, recorridos penitenciales o mortuorios, entre otros muchos.

La excesiva ramificación de los caminos que conducen a un conocimiento profundo de la cruz en el ámbito tradicional choca además con la práctica ausencia, hasta donde alcanza nuestro conocimiento, de estudios generales sobre el tema, especialmente los relativos a ciertas manifestaciones de la cruz en la arquitectura, circunstancias que dificultan la correcta comprensión de un fenómeno de dilatada duración en el tiempo. En este sentido, las principales aportaciones de la etnografía vienen de la mano de los análisis que inciden en cuestiones estéticas y tipológicas, más que en estudios de corte antropológico e histórico, que resultan necesarios para fundamentar la razón de ser de la cruz y aportar luz a las clásicas cuestiones del porqué (se hacen), a quién (van dirigidas) y para qué y cuándo (se realizan).

Por todos estos motivos, antes de acometer el estudio pormenorizado de la cruz en la comarca del Abadengo, vemos razonable efectuar un análisis preliminar de los contextos generales en los que esta *imago sacra* hace acto de presencia; y lo hacemos no solo a través de breves incursiones en el patrimonio material de las cruces, sino también las que están presentes en el urbanismo, la arquitectura y los objetos-mueble, así como las que se encuentran inmersas dentro de las diferentes categorías que engloba el patrimonio inmaterial, tanto la gestualidad y oralidad entorno a las cruces como sus contextos festivos y rituales. El capítulo se asienta, por lo tanto, en tres pilares que cimentan el análisis de la cruz en El Abadengo:

- 1.- El primero que trata la cuestión del símbolo de la cruz desde el punto de vista histórico y sobre todo simbólico.
- 2.- El segundo estudia la cruz como un elemento clave de la cultura material, entendida en dos contextos netamente diferenciados -la que

se representa en la arquitectura y la que lo hace en los objetos cotidianos o en la joyería-.

3.- Un tercero inmaterial donde es objeto de determinadas prácticas rituales y festividades, al tiempo que forma parte de una particular gestualidad y de una oralidad dentro de la que se agrupan todos los tipos de cultura escrita y oral anteriormente mencionados.

En el presente capítulo y a través de una *prima visione*, tratamos de mostrar la variedad de soportes y contextos donde la cruz comparece en el ámbito de la cultura tradicional, especialmente en el urbanismo y en la arquitectura de “puertas afuera”, que es el ámbito que mejor se ha prestado a la realización del trabajo de campo.

Como vimos en el capítulo primero, contamos con dos premisas de partida que mediatizan, en cierta medida, los resultados de nuestra investigación. Por un lado, la práctica ausencia de fuentes escritas para buena parte de los *ítems* en el trascurso del trabajo de catalogación de las cruces en las distintas localidades que conforman la comarca. Nuestra tesis doctoral es en realidad una “primera fase” de investigación, la más urgente, por ello no hemos acudido de manera intencionada a los documentos custodiados en los archivos, estando más preocupados por completar todas las estaciones del itinerario campestre de recolección de evidencias, catálogo y estudio antes de que desaparezcan de forma definitiva.

Por otro lado, no hemos podido acceder al interior de las casas por cuestiones de diversa índole<sup>17</sup>, de ahí que las referencias a objetos de uso doméstico, joyas o estampas<sup>18</sup> se asienten en la consulta a algunos inventarios *post-mortem* publicados recientemente así como en las referencias bibliográficas existentes sobre estos objetos de uso doméstico, adorno y devoción.

Nuestro mayor esfuerzo pues, se ha centrado en el análisis de la cruz que se representa en la arquitectura y en los cruceros que salpican de forma ordenada el paisaje urbano y campestre de la comarca. Y ello por una razón evidente: es el

---

<sup>17</sup> Una de las más comunes y evidentes es que la mayor parte de las gentes del Abadengo, a pesar de su innegable hospitalidad, son reacias a que un “extraño” acceda al espacio íntimo del hogar. En otras ocasiones las casas permanecen cerradas buena parte del año y en las más, las notables transformaciones del interior de las mismas para adecuarlas a las comodidades y necesidades de los tiempos actuales, han hecho inútil todo intento de reconstruir el “paisaje” interior de las construcciones arribeñas, que comprende tanto el contenedor -la casa-, como todo lo que contiene.

<sup>18</sup> En este sentido, han sido fundamentales para nosotros los materiales publicados por el Dr. Antonio Cea Gutiérrez relativos a los distintas localidades de la Sierra de Francia (*cf.* bibliografía).

elemento más común y visible en el Abadengo y el objeto de estudio que mejor pone de manifiesto usos devocionales y prácticas protectoras específicas. Consideramos pues que es necesario sentar las bases de estudio de estas manifestaciones que se representan en el soporte arquitectónico con el fin de poder interpretar lo más afinadamente posible uno de los elementos simbólicos que se encuentran en el paisaje tradicional no solo de la comarca del Abadengo sino de buena parte del occidente salmantino y castellano y leonés.

## II·1.- ANTROPOLOGÍA DEL SÍMBOLO

La cruz es un símbolo universal que encontramos en prácticamente todas las culturas. Tal y como apuntara en su día René Guénon, el signo de la cruz tiene multitud de sentidos metafísicos, si bien se puede analizar desde numerosas aplicaciones contingentes (GUÉNON, 1996: 16). Escribe este autor como la mayoría de las doctrinas tradicionales encarnan la realización del “hombre universal” por medio de una figura que en todas partes es el mismo –la cruz-, que representa de un modo muy claro cómo esta realización se alcanza por la comunión perfecta de la totalidad de los estados del ser, jerarquizados en armonía y conformidad, desarrollándose por tanto en el sentido de la “amplitud” como en el de la “exaltación” (*ibídem*, 16).

Esta doble interpretación (este “*doble desarrollo del ser*”) a juicio de nuestro autor, se realiza desde dos vertientes: horizontal –a partir de un determinado nivel de existencia- y vertical –desde la superposición jerárquica de todos los grados- que en combinación forman los brazos de una cruz. Guénon describe desde una óptica eminentemente metafísica el simbolismo de la cruz en las culturas, camino por el que llega a interpretar la aparición de este emblema entendido como desarrollo del ser humano, en buena parte de las culturas desde el cristianismo, hasta el hinduismo o taoísmo.

El estudio de la cruz es abordable pues desde diferentes perspectivas – filosófica, alegórica, litúrgica y antropológica-, siendo esta última la que va a centrar el hilo conductor del presente trabajo. Con todo se hace preciso en este viaje por la historia de la cruz, realizar algunas breves consideraciones en torno a su valor simbólico, para comprender algunas manifestaciones humanas que giran en torno a ella.

El concepto de distintivo que recoge la tradición cristiana<sup>19</sup> deriva de su significado en la cultura clásica, que lo va a dotar de un sentido mucho más militante y propio de su finalidad adoctrinadora (GONZÁLEZ TORRES, 2009: 27). La asimilación de los diferentes signos en los rituales litúrgicos va a provocar que aquellos se conviertan en acepción religiosa, mediante la cual el cristiano los identifica con los elementos y fundamentos propios de su pensamiento, expresándose a través de ellos por medio de las verdades de la fe (*ibídem*, 27). Ello permite que al distintivo se

---

<sup>19</sup> Según apuntan algunos autores, a partir de los textos clásicos griegos, el símbolo se convierte en un elemento reconciliador de diferencias al poner en comunicación distintas partes que, a su vez, pueden tener naturalezas, caracteres, ideologías o pensamientos diversos y hasta complementarios (GONZÁLEZ TORRES, 2009: 26).

le pueda reconocer un carácter netamente apostólico, tal y como se asentó desde bien temprano en el Concilio de Nicea del 313. La aplicación cristiana del símbolo a su propia cosmovisión, permitió la convicción de que el símbolo, cualquier símbolo, era una representación visible de aquello que permanecía invisible (*ibídem*, 27).

Desde el siglo IV, según apuntan los textos patrísticos apoyados sobre todo en el conocimiento neoplatónico del Pseudo-Dionisio Aeropagita, se llega al convencimiento de la transmisión lógica y alegórica de los principios esenciales del Cristianismo. Se demostraba así la utilidad de la cruz como puente, medio y vehículo más apropiados para expresar lo sagrado. Supone pues un nexo de unión, un camino, un complejo catálogo de signos en el que se dan a conocer las diferentes acepciones del Cristianismo, además de servir como herramienta para captar adeptos. En este sentido, San Isidoro de Sevilla, define la cruz como el signo que permite el acceso al discernimiento suprasensible que mezcla lo visible con el conocimiento, lo real con lo imaginado, lo desconocido y lo conocido, en definitiva, lo popular con lo teórico y la creencia con la ciencia (GONZÁLEZ TORRES, 2009: 28).

El pensamiento cristiano dotó pronto a sus emblemas de una profunda carga sensorial, teológica y espiritual para convertirlo en un elemento habitual en su discurso teórico y litúrgico, incardinándolo casi de forma indeleble en el pensamiento colectivo, a lo que habrá que añadir las circunstancias históricas concretas de cada periodo. El Cristianismo presenta la misma base teórica que el Judaísmo a la hora de interpretar y transmitir sus diferentes divisas, basados en tres elementos básicos: el fuego, la luz y el sol. Desde un primer momento, estos distintivos serán interpretados a la luz de los textos sacros. Con el Cristianismo, continuación de la tradición alegórica griega, se inaugura una nueva dimensión del símbolo amparada en el deseo de adoctrinar y enseñar a los fieles los fundamentos de la creencia a través de imágenes que remitan a los que no pueden contemplarse más que por el único método de conocimiento permitido que es la fe (*ibídem*, 39).

Así es como, para poder hacer comprensibles los misterios de esta creencia religiosa, se alude a constantes iconográficas del universo visual. De ahí que desde un primer momento se recurre a, tal y como apunta González Torres, reconversiones temáticas y a “recristianizaciones” de distintivos paganos (sol, lunar, mar, árboles...), los cuales no dejan de ser trasunto de Cristo o de la Iglesia<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Para analizar los criterios establecidos por el Cristianismo en su formulación de una iconografía *ad hoc* es necesario acudir a los siguientes trabajos clásicos: BURCKHARDT, P. (1982): *Principio y Método del Arte sagrado*. Buenos Aires. FERGUSON, G. (1956): *Signos y símbolos en el Arte Cristiano*. Ed. Emecé. Buenos Aires. GIGÓN, O. (1970): *La cultura antigua y el Cristianismo*. Ed. Gredos. Madrid. GRABAR, A. (1985): *Las vías de la creación en la iconografía*

Desde el siglo II hasta el IV se desarrolla una teoría exegética (Justino, Ireneo, Tertuliano, Hipólito o Clemente en la Iglesia oriental, o San Jerónimo y San Agustín en la occidental), por la que el arte encuentra unos cauces de expresión eminentemente simbólicos gracias a los cuales se cumplían los preceptos estipulados en los Libros Sagrados. Ello provoca que los emblemas del arte cristiano primitivo fueran los mismos que aparecen en las páginas de los libros exegéticos, siendo la propia literatura la que aportaba las necesarias claves para interpretarlo y calibrarlos en su adecuado contexto (*ibídem*, 40).

Cuando se constituye de forma definitiva la Iglesia Católica, se crea una cosmología con múltiples posibilidades expresivas, estéticas y pedagógicas que permiten la formulación de una iconografía cristiana concreta, utilizada a favor de las ideas propias, con determinados valores morales en consonancia con su propia identidad como comunidad de fieles. Este amplio elenco visual, permitió la definición de cuestiones que de otra manera serían prácticamente inexplicables.

Poco a poco se irá formando una extensa colección de símbolos que con el tiempo se van a convertir en una constante iconográfica adjunta a toda expresión del arte religioso. Así mismo la cruz va a contar con una innegable fuerza que logrará aunar tendencias antagónicas; esta fuerza tenderá puentes entre lo terrestre y lo celeste, lo material y lo inmaterial, lo natural y lo espiritual. Por ello a estas insignias se les asignará un papel trascendental como vía pedagógica y terapéutica que permitirá tomar la senda de lo inaccesible, de lo inasible tanto en el plano individual como en el colectivo (*ibídem*, 55).

A partir del Edicto de Milán, los símbolos comenzarán a acompañar a las imágenes. De toda esta maraña de signos, símbolos y emblemas destacamos la cruz por cuanto supone el distintivo inexcusable del Cristianismo.

\* \* \*

Berry en la *Enciclopedia Heráldica*, apuntaba la existencia de algo más de 385 tipos de cruces de las que tan solo nueve tienen significado religioso<sup>21</sup>; el resto está

---

*cristiana*. Col. Alianza Forma, nº 49. Madrid. LURKER, M. (1994): *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*. El Almendro. Córdoba. RODRÍGUEZ HERRERA, I. (1983): *Antigüedad clásica y Cristianismo*. Universidad Pontificia. Salamanca. RUIZ MONTEJO, I. (1991): "El nacimiento de la Iconografía cristiana", *Cuadernos de Arte e Iconografía*, IV-7: 21-30. Madrid. SCHAPIRO, M. (1987): *Estudios sobre el arte de la Antigüedad Tardía y el Cristianismo primitivo y la Edad Media*. Alianza Editorial. Madrid. SOTOMAYOR MUROS, M. (1961): *Fe y Magisterio en la iconografía paleocristiana*. Universidad de Granada. Granada.

<sup>21</sup> Estas son la cruz griega o equilátera; la cruz latina o *cruz incisa* o *capitata*, la cruz en forma de Tau o *potencé* o *comissa*; la cruz horquillada o *ansata*; la cruz de San Andrés o *decussata*; la

presente en el mundo no cristiano (Grecia, India o China, por citar tan solo algunas culturas muy diferentes entre sí). Este subapartado trata de la cruz en el contexto cristiano que es donde entendemos su presencia en el mundo de la cultura popular castellana.

La vivencia de la cruz por parte de los cristianos, tal y como apunta Rodríguez Pascual, se realiza como su principal señal. La cruz según la *Enciclopedia Católica* editada en el Vaticano en 1948 es descrita como “*el signo más frecuente, más popular del culto católico. Con el, los sacerdotes bendicen a las personas y a las cosas. Y los fieles se signan a si mismos al comenzar sus tareas, cogiendo fuerzas con este signo de salud y salvación*” (RODRÍGUEZ PASCUAL, 2007: 17). Mircea Eliade<sup>22</sup> afirmaba que el *homo religiosus* es también *homo symbolicus* para el que la cruz cuenta con un significado trascendente; aparece dentro del cristiano con una dimensión cósmica, con una dimensión bíblica y con una dimensión soteriológica por las cuales “*el pueblo fiel ha entendido a su manera estas ideas, viendo en la cruz el símbolo por antonomasia*” (*ibídem*, 18).

La Iglesia primitiva empleaba signos para remitir a Cristo, asociándolos a las metáforas que ofrecía la Biblia. En este sentido, el Concilio de Constantinopla del año 692, trató este asunto frente al creciente poder de la iconoclastia y en respuesta a la posibilidad de representar con imágenes lo que dicen los textos bíblicos. Uno de los principales temas venía derivado del hecho de que si Cristo era real, no debía de haber ninguna alternativa iconográfica para su efigie; la imagen adquiriría así rango de profesión de fe ya que, como apunta Hans Belting:

Quien reconoce a Cristo, reconoce también su imagen (...). El término ‘verdad’ también puede traducirse como realidad, la de Cristo; ésta es inmanente a la estética del icono, centrada en la realidad que puede reconocerse en la imagen. El símbolo, por el contrario, es declarado obsoleto tan pronto como el original ocupa su lugar (BELTING, 2009: 210).

Una de las alternativas que dieron los iconoclastas sobre la imagen de Cristo durante la tardoantigüedad fue la de la sustitución por la cruz. La cruz, a diferencia de la imagen, es un *símbolo* y por tanto no puede ser confundida con lo que representa; estaba legitimada por los iconoclastas, por Cristo en su segunda venida y era además, según San Mateo, el estandarte –*Vexilla Regis*– que había dado la victoria a los emperadores. En este sentido, como *objeto* no representaba nada, pero como

---

cruz gamada; la cruz de Malta o de rayos; la cruz patriarcal con travesaño doble o triple y la cruz montada en escalones o *peronné*.

<sup>22</sup> ELIADE, M. (1990): *Tratado de Historia de las Religiones*. Ed. Círculo de Lectores, Barcelona.

*símbolo* lo era todo. La cruz pasaba a ser, en este sentido, el principal instrumento de redención (*ibídem*, 214).

La cruz como insignia ha contado con un sinnúmero de estudios y tratados de los que han bebido la mayor parte de los autores; las principales obras clásicas tienen las tempranas data de 1572 y 1616. De aquella primera fecha es el tratado de M. Eisengreim, *De via frequenti apud veteres in se signando usu*, del que bebió en 1616 el jesuita Santiago Gretseri para redactar su *De Sancta Cruce*. Esta obra en tres tomos, de carácter apologético, iba destinada a luchar contra calvinistas y luteranos; aquel autor trataba de demostrar como desde principios del Cristianismo se rindió culto y profesaba devoción a la Santa Cruz, como el símbolo principal de Cristo.

Gretseri, Eisengreim, Wildougelius, Bonamici, Beresford-Cooke y otros autores seguidores suyos aseguraron, poco tiempo después, que el culto a la cruz tuvo un espectacular auge a raíz de las apariciones en el cielo de la cruz a Constantino<sup>23</sup>, con inscripción IN HOC SIGNO VINCES, y la invención o hallazgo de la Veracruz a Santa Helena, su madre (*ibídem*, 18).

Desde este momento se generaliza su uso como señal del cristiano y objeto de aprendizaje. La enseñanza de la cruz en la iglesia, escuela, en la familia o en la sociedad civil varió a lo largo de los siglos, siendo la iglesia la principal impulsora de esta enseñanza a través de la catequesis. Los medios divulgativos fueron variando desde las manifestaciones artísticas –pintura, escultura, grabado...-, a la palabra escrita o hablada. En este último caso y a partir del Concilio de Trento se extendió la manera de explicar el significado de la cruz por medio de los catecismos especialmente los de los jesuitas P. Astete (1537-1601) y P. Ripalda (1535-1618), enrolados todos ellos en los movimientos de la Contrarreforma.

Con la difusión de la imprenta y la creciente alfabetización del pueblo común, aún escasa, encontramos los denominados “catecismos explicados” dirigidos a padres, sacerdotes y maestros tales como los de García Mazo, Claret, Remigio Vilariño, entre los más conocidos y los que mayor difusión tuvieron hasta prácticamente el siglo XX. En ellos se explicaba pormenorizadamente el significado

---

<sup>23</sup> Según refiere Eusebio de Cesarea respecto a la visión de Constantino antes del combate con Magencio en el puente Silvio, el emperador estaba convencido de que su adversario estaba protegido por las artes mágicas y por los maleficios que urdían sus adivinos; por eso Constantino debía de buscar algún poder mágico superior al utilizado por Magencio y lo descubrió en el “luminoso trofeo de la cruz” que se le apareció en el cielo la víspera del combate (citado en GIORDANO, 1983: 44-45). En uno de sus edictos decía el propio Constantino: “Levantado por delante este ‘signo de victoria’ en su glorioso escuadrón en cuanto lo exigía en algún lado una situación difícil, sacaba yo aquella señal de manifiesta virtud contra el enemigo” (SANZ, 1951: 119).



de la cruz, la forma de persignarse y el poder protector de la misma, entre otras enseñanzas.

Ha sido Rodríguez Pascual quien ha trazado la historia de la expansión del culto a la cruz a partir de los diferentes autores clásicos y modernos, y su reflejo en la cultura popular. De los antiguos destacaba este investigador el interés de lo que Tertuliano hacia los siglos II-III d. C. apuntaba en su obra *De corona militis* (cap. III):

Para todas nuestras acciones, cuando entramos salimos de casa, cuando nos vestimos, cuando vamos al baño, a la mesa, cuando encendemos las luminarias, nos metemos en la cama, nos sentamos, al comienzo de todas nuestras acciones, hacemos la señal de la cruz sobre nuestra frente.

En este sentido, San Jerónimo en la Epístola 18 *Ad Eustochium* escribía que “*El cristiano debe trazar con la mano la cruz del Señor antes de cualquier acto*”; y San Justino, por su parte, puntualiza que esta señal habría de hacerse con la mano derecha por ser la más noble. Incluso San Cirilo de Jerusalén en su *Catechismus* (22, 36) precisaba que “*(...) los cristianos no sólo signan con la cruz su frente, sino todas las cosas: el pan que comen, los vasos en que beben... Todo en la Iglesia es bendecido, consagrado y santificado con la Cruz*”. Esta tradición se extendió pronto a todas las acciones humanas, entremezclando en numerosas ocasiones la práctica religiosa con otras de tipo mágico, como hacer el signo de la cruz al bostezar o estornudar, todo ello explicado por Gretseri<sup>24</sup>.

A lo largo de la Edad Media la implantación de la cruz se generaliza apareciendo en la liturgia tanto occidental como oriental. Incluso en ciertas acciones legales, tal y como apunta el mismo Rodríguez Pascual, como el firmar cualquier tipo de documento se incluía la cruz (GIORDANO, 1983: 45) y una cruz era el signo que trazaba el iletrado en la rúbrica.

Es la época de generalización de las reliquias en las que destacan los *Lignum Crucis*, empleados como objeto de veneración y en los exorcismos contra el diablo, en los que cabe destacar la Cruz de San Benito, auténtico detente contra el maligno y objeto que bien bajo la forma de medallas o de papel, protegió personas, animales y enseres (*ibídem*, 24). Tuvo notable importancia la Orden del Temple a través de la difusión de las reliquias de la Vera Cruz que encontramos en todo el arco mediterráneo como recientemente ha puesto de manifiesto Jochen Schenk a partir

---

<sup>24</sup> Como apunta Gregorio Magno, esta costumbre se difundió pronto por todas partes; se trazaba con el canto de la mano el signo de la cruz sobre los panes antes de meterlos al horno, no solo en los conventos sin también en las casas donde se hacía el pan para la familia: “*...eique obliti essent crucis signum imprimere, sicut in hac provincia crudi panes signo signari solent, ut per quadras quatuor partiti videantur*” (GIORDANO, 1983: 45).

del siglo XI (2012: 208); por su parte, en tierras catalanas esta orden vehiculó la producción a cierta escala de crucifijos tallados directamente derivados de la *Passio Imaginis* (PERTUSI PUCCI, 2002: 90-91), que fueron los modelos para los de menor tamaño de siglos posteriores.

Como venimos apuntando, la cruz marcó desde los primeros tiempos del Cristianismo una particular topografía de lo sagrado; tal y como escribe G. Le Bras esta tuvo una prehistoria, como lo prueba la sustitución de los montones de piedras en los caminos –los tradicionales *milladoiros*–, por las cruces. La cruz es la prolongación en cierta medida del culto idólatrico a las piedras, incluso cuando una piedra lleva trazada una cruz o toma la forma de ella, aumenta la carga de su virtud (GIORDANO, 1983: 46).

Se erigieron *cruces* y *cruciolae* de madera o piedra por todas partes; como da cuenta la literatura hagiográfica se colocaron cruces *in civitate, in campis, in domibus* (*ibídem*, 47). Las cruces que se erigían *in campis* venían a sustituir a los *términi* y a las *mentulae* priapeas que los romanos erigían a modo de mojón en los límites de las propiedades para indicarlos y mantener alejados a los ladrones. También en aquellos lugares donde se llevaban a cabo actividades litúrgicas comunitarias y en los puntos principales donde el hombre desarrollaba sus actividades cotidianas; así es como con frecuencia en torno a estas cruces se celebraban ciertos rituales, a veces de claro origen pagano mal interpretados, que daba lugar a la creación de ciertas prácticas sospechosas que fue necesario exorcizar por medio de votos y ofrendas. Al pie de estas cruces, según apunta Oronzo Giordano, las comunidades campesinas llevaron a cabo numerosas prácticas religiosas tal y como lo habían hecho los rituales agrarios romanos siglos atrás.

En torno a las cruces se concitaban gentes de todo tipo y en ellas se realizaban libaciones, se efectuaban presagios, se cumplían votos o se hacían conjuros. Incluso, como dice Burcardo de Suabia, con frecuencia se hacían sortilegios mediante las *ataduras* que se colgaba de las cruces colocadas en las encrucijadas “*Portasti in aggerem lapides, aut capitis ligaturas, ad cruces quae in biviis ponuntur*” (*ibídem*, 48).

La abundancia de este tipo de cruces por los campos y el culto que se tenía a las mismas, preocupaba a las autoridades eclesiásticas que, sin embargo, no se atrevieron a eliminar. Así, se optó por cristianizarlas o “convertirlas”, como se realizó con los menhires, según mencionaban ciertos autores franceses (como L. Marsille o G. Guenin, ambos citados en LE BRAS, 1969: 88). La cruz con carácter mágico se difundió a lo largo de toda la Edad Media, siendo el instrumento

insustituible de todas las prácticas de conjuro y de exorcismo; ante ellas se aplacaban las tormentas, se luchaba contra el maligno, se detenía el granizo o las lluvias intensas, se extinguían los incendios y gracias a ella de la tierra se obtenían buenos frutos, los rebaños crecían y las mujeres eran fecundas. Respecto a la cruz y la protección del campo Giordano anota cómo en tiempos de Cesáreo de Arlés se elaboraban pequeñas cruces para protegerse de las calamidades naturales e incluso se diseminaban por el campo pequeñas cruces de madera para proteger los campos de la perniciosa meteorología (*ibídem*, 49).

En la Alta Edad Media el crucifijo presentará otros significados, si bien precedido de una gran polémica; esta nueva iconografía pronto tendrá acogida entre los fieles y cruces, crucifijos y escenas de la Pasión se abrirán paso en la vida cotidiana, en la liturgia y en las representaciones artísticas. Perderán paulatinamente el valor mágico y apotropaico que tenían en origen y pasarán a convertirse en motivos ornamentales y decorativos, según comprobamos en el arte medieval.

La cruz para la monarquía medieval pronto se convirtió en *Vexilla Regis*, en estandarte victorioso del emperador cristiano que combate contra los enemigos de la Iglesia y contra las formas hostiles de paganismo enfrentado a la evangelización de nuevos territorios y nuevos pueblos (*ibídem*, 52). Frente a esto, aún en el siglo XI e incluso después, la cruz para el pueblo seguía desempeñando la misma función protectora que antaño. Seguía siendo una referencia espacial y un símbolo importante, ya que en torno a ella se realizaban tanto las actividades cotidianas como las extraordinarias, como el pago de ciertos impuestos, entre ellos los *redditus crucium*. Incluso en el Concilio de Clermont de 1095 reconoce el papa Urbano II el derecho de asilo a cuantos, perseguidos por sus enemigos o por la justicia, se refugiasen al pie de una cruz o incluso en un cruce de caminos. Tal y como apunta Giordano este privilegio había nacido en tiempos de la Cruzada y pronto se convirtió en un grave problema ya que los malhechores se aprovechaban de este derecho, garantizando una protección jurídico-religiosa que no les correspondía (*ibídem*, 54).

La cruz fue desde la Alta Edad Media un símbolo religioso pero también de prestigio y símbolo de poder como lo prueba la presencia de ricas cruces de orfebrería –*crux gemmata*– a lo largo de los siglos V al XII en toda Europa (GARCÍA DE CASTRO, 2008; VAN TONGEREN, 2009: 350). En algunas crónicas medievales se remarca este poder simbólico de la cruz, como en el pasaje de la Batalla de Simancas del año 919 en el que el cronista árabe describe el parte oficial de la misma (MARTÍNEZ DÍEZ, 2005[I]: 345-346):

Los enemigos de Dios, creyéndolos cansados de lucha, y habiendo recibido nuevos refuerzos, se pusieron en marcha, con las cruces por delante, saliendo jinetes y peones y lanzando su caballería ligera contra la parte más inmediata del ejército (...).

Así mismo, la cruz marcará la existencia de fronteras y de límites en el paisaje. En las inmediaciones del monasterio riojano de Valvanera las denominadas *Cruces Blancas*, situadas en las inmediaciones a una distancia prudencial del santuario, prohibían traspasar las fronteras del mismo a las mujeres desde la Edad Media. A este respecto un privilegio de Alfonso VI fechado en el año 1092 mandaba que:

(...) conforme establecido el día de la congregación en la predicha iglesia (de Valvanera) de los obispos D. Sancho, D. García y D. Gomesando y del abad D. Domingo, que ninguna mujer entre en este término. Del mismo modo ordeno y confirmo que ninguna (mujer) entre allí; y si entrare, sea detenida hasta que pague sesentas sueldos al procurador del rey (...). (PÉREZ ALONSO, 1971: 62).

Por fin, la cruz es divisa y señal distintiva que se aplicaba en la vestimenta para informar de la pertenencia a órdenes religiosas o militares o, en el sentido contrario, para señalar a modo de los sambenitos de los judaizantes. En el primero de los casos, la Regla de la Orden de Santiago expresaba que: *“Los caballeros deben colocar la cruz sobre su pecho como si fuera una espada”* (DEMURGER, 2005: 229). Respecto a la segunda cuestión, existe una abundante y explícita documentación bibliográfica al respecto de la que traemos a estas páginas algunos ejemplos, muchos de ellos obtenidos de las impresiones de los viajeros extranjeros que arribaron a la Península Ibérica a lo largo de toda la Edad Moderna. El viajero Marroquí apuntaba sobre el honor de llevar cruces en la vestimenta que: *“La nobleza, entre ellos, consiste en llevar sobre el hombro, sobre el traje que les cubre, una cruz dibujada de una manera determinada. Éste es un grado de nobleza que alcanza sólo a aquel que goza de una cierta influencia en la cristiandad”*, pudiéndola llevar no solo los cristianos viejos, sin sospecha de judaísmo, así como los que pagaban fuertes sumas de dinero para poder portarlas. Aunque sobre este particular puntualiza más adelante:

Ese signo de la cruz no es obtenido, según acabamos de decirlo, más que por aquellos cuyo origen es cristiano puro, y por los que, descendiendo del Andalus (moros) y perteneciendo a los grandes de su nación, se han hecho después cristianos por sus intereses; entonces les han dado esa señal que indica que pertenecen en el origen al islamismo; esa señal es la de la nobleza en esa mala religión. (DÍEZ BORQUE, 1990: 121).

Estas marcas en la ropa en forma de cruz, podían tener una connotación negativa bajo la forma de los conocidos sambenitos cuyo origen encontramos en la Edad Media (CASÁS OTERO, 2004: 63-66). Un texto de finales del siglo XIV, momento en que los judíos sufren numerosas persecuciones que terminan en el confinamiento de éstos en juderías se ordenaba que “(...) *los judíos tragesen tabardos con una señal bermeja y los moros capuces verdes con una luna clara*” (FUENTE, 1873: 390). Estas “señales de infamia” eran obligadas a ser llevadas por los condenados por la Inquisición, trasladando así el castigo a su vida cotidiana, alargándose en el tiempo de forma más o menos prolongada. Imposición comunicada a los tribunales por el Inquisidor General Torquemada, en 1490:

Que los reconciliados traigan toda un sambenitillo de color negro o pardillo, de paño de la tierra, de dos palmos en largo y uno en ancho, con dos cruces, una detrás y otra delante, coloradas, de palmo y medio de largo, y de través de un palmo y tres dedos de ancho, al cual han de traer sobre sus vestiduras. (JIMÉNEZ MONTESERÍN, 2010: 68).

De esta manera y tal y como se puede suponer el peso de la infamia, frente a los blasones cruciformes de los hidalgos y nobles que marcaban estatus y posición social, era aún mayor cuando los procesados eran condenados a llevar un hábito amarillo con la cruz de San Andrés, a modo de escapulario, durante prolongado tiempo, a veces varios años, cada vez que salían de su casa (PEÑA DÍAZ, 2012b: 190).

## II·2.- ESTUDIO DE LA CRUZ COMO ELEMENTO DE CULTURA MATERIAL

Todos los autores que han prestado atención al tema de la cruz en el mundo rural tradicional están de acuerdo en la convivencia continuada del hombre con esta en la mayor parte de los actos de la vida. En este sentido, la Encuesta del Ateneo de Madrid (1901)<sup>25</sup> resulta reveladora de cómo la cruz participa de forma habitual en buena parte de los ciclos de la vida, desde la cuna hasta la sepultura.

En el contexto en el que se asienta nuestra investigación, la cruz se erige en uno de los principales referentes espaciales y mentales hasta tal punto que, como ha apuntado Teófanos Egido (1984: 160), esta ocupa todo el orden vital de una comunidad, evidente si consideramos que las sociedades tradicionales se encuentran regidas en todos sus ámbitos por la religión. A ello se le une el hecho de que a través de la cruz, frente a otros símbolos e imágenes, se alcanzan ciertos favores como la protección, una de las características que mejor la definen y que motiva unas ubicaciones específicas dentro del marco urbano y arquitectónico, así como unos determinados rituales a través de los cuales se consigue un efectivo amparo.

Estos dos aspectos nos llevan necesariamente a la doble lectura del símbolo como elemento visible, material sobre el que se focaliza el deseo de proteger, delimitar y señalar, y a la vez invisible aunque presente en una tradición oral que aún la religiosidad popular con la culta, patente en la adaptación por parte de las clases subalternas de ciertos gestos tomados de la liturgia cristiana.

Todo ello viene a ser fiel reflejo de la *religiosidad oficial* y de la *popular* o lo que es lo mismo, de la *Pequeña* y de la *Gran Tradición* (REDFIELD, 1956: 67-104), tema que ha ocupado un sinnúmero de investigaciones de corte antropológico. Como dictan este tipo de estudios y como estudian Robert Redfield, la Pequeña y Gran Tradición hacen referencia a la existencia de un binomio que se resuelve con la distinción entre la religiosidad propia de los grupos de poder (representados por maestros, curas, médicos, profesionales liberales) y aquella que le es propia a grupos menos privilegiados (campesinos, ganaderos, pobres). Esta dicotomía, estaría fundamentada en una estricta división del conocimiento: sacerdotes/laicos, instruidos/analfabetos, jefes/subordinados, aristócratas/campesinos (CÁTEDRA, 1997: 21).

---

<sup>25</sup> La edición de la encuesta en la provincia de Salamanca corrió a cargo de J. F. Blanco (1999).

No obstante esta división ha sido criticada por su excesiva compartimentación, contra la que se han alzado otras voces, advirtiendo cómo existe en ese cuadro general una profunda interacción entre la Pequeña y la Gran Tradición, siendo elementos de un proceso que en todas las escalas es complementario. Así es como los ritos locales (Pequeña Tradición) abrirían paso a la instrucción clásica (Gran Tradición), interacción cuyo fruto es “la universalización de la cultura local y (...) una parroquialización”, o reformulación por parte de las ideas de la Gran Tradición (*ibídem*: 21-22).

Tomamos esta idea dual que, aunque criticada por algunos importantes antropólogos e historiadores del momento, vendría a explicar cómo en buena parte de las comunidades rurales o ciudadanas del Antiguo Régimen se documenta un incesante intercambio entre las prácticas promovidas por los estamentos eclesiásticos y aquellas otras, salidas de forma más o menos espontáneas del pueblo, pero surgidas de viejas prácticas profanas.

### ***II·2·1.- La cruz en la arquitectura: bases para su estudio***

En el trascurso de nuestro trabajo de campo en la comarca del Abadengo, las evidencias más abundantes son, sin duda alguna, las cruces que se encuentran exentas bajo la forma de cruceros o representadas en el soporte arquitectónico, todas ellas bajo una relativamente amplia variedad de modelos y técnicas de elaboración. Frente a las que podemos detectar en otras hechuras, son las que mejor definen la personalidad cultural de la comarca, gracias a que en función del soporte, ubicación y cronología vienen a significar cosas casi siempre diferentes.

El tipo de análisis que queremos llevar a cabo, sobre todo en el espacio concreto de la arquitectura popular, presenta ciertas limitaciones frente al estudio de la cruz en los edificios religiosos. Las relacionadas con la construcción popular son claras, no solo la relativa a la disponibilidad de medios materiales que suelen reducirse a los que son más accesibles, sino también en la ausencia de un plan previo, de ahí que la respuesta a los problemas no solo técnicos sino de otra índole como la decorativa (y por ende, la relativa a la protección simbólica), suelen ser muy variados.

A la hora de estudiar la arquitectura popular, Carmen Padilla y Eduardo del Arco propusieron hacerlo desde tres niveles distintos, cada uno de ellos con implicaciones en los demás (1990: 71): 1.- *la casa a nivel global*, o lo que es lo mismo las asociaciones que de forma general hacen de la casa un marco de referencia del pensamiento con la realidad externa; 2.- *el estudio ergonómico de la casa* en el que se

contemple su contexto material y práctico; y relacionado con los puntos anteriores, 3.- *la simbología* introducida conscientemente aunque pueda ser de origen desconocido para su usuario que es la que más nos interesan a la hora de abordar nuestro trabajo.

Hasta la fecha, no contamos con ningún estudio que haya tratado la cuestión de la cruz en la arquitectura desde el punto de vista diacrónico y menos aún antropológico; las escasas referencias bibliográficas sobre este particular ofrecen algunas colecciones de cruces en la arquitectura popular de varias comarcas castellano y leonesas (*cf.* Martín Criado para la Ribera del Duero, Alonso González en Sanabria, Báez Mezquita y Esteban Ramírez en Aliste y Tierra de Alba, etc.), aunque no profundizan en ciertos aspectos –tecnológicos, cronológicos y culturales principalmente-, que resultan necesarios para comprender la evolución del símbolo en el espacio urbano a lo largo de los siglos y su imbricación en la vida doméstica y ritual de la comarca. De la definición de los tipos de cruces en El Abadengo hemos conseguido, en definitiva, la individualización de una serie de familias de cruces que a través de la comparación con las de las áreas vecinas, nos permitan concretar los tipos que definen su personalidad frente a las comarcas de su entorno.

Se trata de una tarea que se nos antoja compleja por una serie de factores que, como veremos, se repiten en la totalidad de las localidades estudiadas; para el caso de los *cruceros*, los elementos que mejor han aguantado el paso del tiempo, las dificultades de estudio se derivan de:

- Destrucción y desaparición de algunas estaciones de los Vía Crucis y de otro tipo de cruceros.
- Sustitución de estaciones originales por otras más modernas.
- Descontextualización de cruceros y cambios respecto a los itinerarios originales.

En el caso de las *cruces en la arquitectura* la dificultad de estudio presenta los siguientes motivos:

- Desaparición del soporte arquitectónico y dispersión de los elementos donde la cruz se encuentra inserta.
- Enmascaramiento de las cruces (enfoscados, enlucidos, etc.).
- Reaprovechamiento de ciertas piezas (tozas, jambas, sillares...) en las que se trazan las cruces con la consiguiente descontextualización de las mismas.
- Aunque menos frecuentes, se documenta una suerte de *damnatio memoriae* sobre estos símbolos que llegan a desaparecer a la vista.



El ámbito urbano es el contexto principal donde se despliega un complejo conjunto de cruces y cruceros que se ubican en espacios muy específicos del urbanismo y de la arquitectura, donde aparte de erigirse en lugares referenciales, definen ámbitos de protección específicos comunitarios (cruceros) y domésticos/privados (cruces), cada uno de ellos con unas características propias que para el caso de las segundas, por sus particularidades, es necesario acotar. En este sentido, en la comarca del Abadengo hemos documentado más de cuatrocientos *ítems*, concretamente 438, repartidos entre cruceros (173) y cruces (265), que se disponen mayoritariamente en el soporte arquitectónico, número relativamente elevado que resulta de una intensa “prospección” por la comarca, pero que representa un porcentaje mínimo de los elementos que debieron de existir hasta hace no mucho tiempo, no más de setenta años si consideramos los datos aportados por algunos vecinos de avanzada edad encuestados por nosotros.

Con todo, se trata de un número que da pie sobradamente al análisis de una tradición cultural –la de trazar cruces, no presente en todas las comarcas castellano y leonesas- que permite caracterizar, frente a las regiones vecinas (la Raya portuguesa, El Rebollar, Sayago o la Sierra de Francia), una serie de particularidades que definen la innegable personalidad de la comarca.

A la hora de estudiar las cruces en estos contextos, hemos establecido una serie de temas que las sitúa en unas coordenadas históricas y antropológicas de forma lo más exacta posible, como corresponde a unos elementos sin autor conocido ni una fecha concreta de factura en la mayor parte de las ocasiones:

- 1.- Cruces en la arquitectura religiosa y doméstica.
- 2.- Trasposición de símbolos.
- 3.- Datación de las cruces.
- 4.- Las cruces dentro del ámbito de las escrituras expuestas.
- 5.- Lo visible e invisible de la cruz en su soporte.
- 6.- Liminaridad de la cruz.
- 7.- Localización en el contexto arquitectónico.
- 8.- Fenómenos de acumulación y de sustitución.

**1.- Cruces en la arquitectura religiosa y doméstica.** La cruz en el soporte arquitectónico incluye dos contextos netamente diferenciados –el religioso y el doméstico- cada uno de ellos con unos caracteres perfectamente asentados, sobre todo en el caso del primero. Las *cruces en el ámbito religioso* presentan tres características diferenciadoras: En primer lugar, se trata de elementos “encargados”, especialmente para el caso de los cruceros, bien por cofradías (Vía Crucis), por

determinados miembros eclesiásticos, por barrios con el fin de hacerlo visible frente al resto y con una finalidad votiva.

Presentan, por tanto, unas localizaciones específicas dentro de la trama urbana -entrada/salida de las poblaciones, orientadas a las diferentes hojas de cultivo, señalando templos desaparecidos- así como de los edificios religiosos - remate de fachadas y frontones, veletas, etc.-, según se establece canónicamente. En consecuencia, y esta es la tercera característica, son cruces que se encuentran acomodadas a un momento histórico concreto y a una corriente artística determinada, que ayuda a datarlas de forma bastante aproximada cuando no están fechadas.

Las *cruces domésticas*, por su parte, atienden a tres rasgos específicos: en primer lugar, se trata de símbolos realizados de forma espontánea como manifestación de ciertas prácticas piadosas y un claro deseo protector frente al mal, al tiempo que mostrar una religión que en determinadas ocasiones no se profesaba. Se trata, en este sentido, de cruces con cierto carácter "liminal" que separa el espacio interior/exterior. A este carácter se le suma una hechura realizada de forma particular, individual, si bien resultan visibles en la mayor parte de las ocasiones a todos los miembros de la comunidad. Una tercera característica de estas cruces es que sus ubicaciones no están pautadas, al contrario que ocurre con las de la arquitectura religiosa, si bien existen ciertos "patrones" a la hora de disponerse en el soporte arquitectónico que permiten, a su vez, determinar causas, grupos sociales o épocas en que estas se plasmaron.

**2.- El fenómeno de la transposición.** En el mundo tradición encontramos con cierta frecuencia la transposición de símbolos de lo culto a lo popular, especialmente en el ámbito de la literatura y de la iconografía. En nuestro caso, resulta evidente cómo la cruz traspasa lo religioso y entra en la arquitectura doméstica, tanto la propia *efigie*, el elemento iconográfico, como buena parte de sus significados, aunque no todos.

**3.- Datación de las cruces.** En nuestra comarca hay cruces perfectamente datadas aunque la mayor parte no ofrece fecha de factura. La datación de las cruces puede ser directa e indirecta. En el primero de los casos a partir del acompañamiento de fechas, habitual en algunos cruceros o cruces grabadas en tozas, sobre todo en los siglos XVII y XVIII. Otro modo de datación es a partir de las referencias documentales, si bien tan solo podemos aplicar este criterio de datación

a determinados cruceros y a las cruces que se encuentran dispuestas en el programa iconográfico de ciertos edificios religiosos. La indirecta permite una aproximación cronológica solo aproximada. Para ello tenemos que acudir a cuestiones estilísticas con el fin de obtener un *phylum* que pocas veces nos permite encuadrar de forma exacta la cruz o el crucero. Tampoco la cuestión de la proximidad física y cultural a un contexto bien definido nos facilita la fecha exacta, pero nos pondrá en el camino de un *terminus ante quem* de la hechura de la cruz.

**4.- Cruces y su relación con las escrituras expuestas.** Las cruces en la arquitectura doméstica son un género particular de la epigrafía popular también denominadas “*escrituras expuestas*” que encuadramos dentro de las *escrituras de carácter ritual* (CRUZ Y MONTEAGUDO, 2011: 395), en ellas se privilegian los criterios de *legibilidad* (FRAENKEL, 1994: 101-102), *visibilidad* (DETIENNE, 1981: 69) y *publicidad* (CORBIER, 1987: 30) en función de los espacios que ocupan.

**5.- Cuestiones de visibilidad e invisibilidad.** A pesar del valor simbólico y por tanto propagandístico que manifiesta la cruz en el espacio urbano, no siempre está a la vista del espectador. Este fenómeno se constata en la arquitectura doméstica donde en virtud de su posición, la técnica de realización o por ciertas condiciones lumínicas (luz rasante, luz incidiendo directamente, etc.) el símbolo pasa a ocultarse o parcial o totalmente. En función del tipo de edificios –religioso o doméstico- esta visibilidad/invisibilidad es cambiante. En los primeros encontramos dos tipos de cruces: unas siempre visibles –cruces escultóricas, cruceros atriales...-, presentando un claro sentido litúrgico y demarcador. Hacen juego con un tipo de cruces que podemos definir como “semi-visibles” según su posición en el templo –cruces en las campanas-, o por motivo de su hechura –*graffiti* en suelos, puertas y paredes- que las relacionan con las cruces trazadas de forma espontánea que encontramos en la arquitectura doméstica, siendo en ambos casos obra de los mismos autores.

En este sentido, las cruces en la arquitectura tradicional suelen ser visibles, cuando su hechura es obra de canteros –las que están en las tozas por ejemplo-, o de maestros de obra –cruces en hastiales o fachadas elaboradas con cal o distintos tipos de enjabelgados y enlucidos- y semi-visibles o incluso parcialmente invisibles, que son las que se corresponden con las trazadas en determinadas partes de la fachada (jambas principalmente) de forma espontánea y que se aprecian solo en determinadas condiciones de luz.

Se da en todo caso, un interesante juego entre aquellas cruces que se ven y las que no o apenas lo hacen, que remite a una dialéctica entre las cruces expuestas y las cruces “sabidas”, es decir, las que encontrándose en unos ámbitos de la arquitectura perfectamente establecidos, solo son visibles en determinados momentos en el papel de “cripto-cruces”, presencia tan solo conocida por una parte de la comunidad.

**6.- Liminalidad de la cruz.** El concepto de liminalidad fue tratado en su día por Edmund Leach; establecía la existencia de unos rituales de separación social por los que se daba una segregación temporal del individuo frente al grupo (LEACH, 1993: 107-108); en este sentido, la zona liminal se encuentra en un escenario cuyas demarcaciones son artificiales estando apoyado por ciertos símbolos icónicos como los crucifijos (*ibídem*, 117). Para el caso que nos ocupa la cruz no solo viene a marcar un ámbito fronterizo entre lo sagrado y lo profano –en el caso de los cruceros- sino también un espacio transicional entre el concepto de fuera/adentro, interior/exterior en ciertas partes de la casa, de la muralla, de los muros de la iglesia, etc. La cruz es la marca que define y diferencia en bastantes ocasiones lo público de lo privado.

**7.- Localizaciones de la cruz en el soporte arquitectónico.** Ésta es una de las cuestiones de mayor importancia para nosotros por cuanto determina su función, posibles significados y eventualmente la cronología de la cruz cuando no se encuentra fechada de manera directa. La cruz no se dispone sobre el edificio al azar, sino que sigue ciertas pautas establecidas por la Iglesia o “rúbricas” en la arquitectura religiosa, por una tradición heredada y sobre todo por ciertas necesidades de protección y de representación social. En cierto modo estas cruces vienen a tener en parte un mismo valor paralelo al de la heráldica, sin olvidar el valor ornamental en las tozas de puertas y ventanas, fachadas o cualquier otra parte visible del edificio y que son, como ciertos lugares naturales, invistiendo de sacralidad todo lo que se alza ante los ojos (ZUMTHOR, 1994: 55).

Aunque la presencia de la cruz en los edificios religiosos y en la arquitectura doméstica presenta todos estos caracteres comunes descritos, cada uno de ellos con unos rasgos propios que definen su “topografía simbólica”. En la arquitectura religiosa, en primer lugar, se puede realizar una neta diferenciación entre las cruces establecidas canónicamente, como los de los remates –veletas y yamures-, en las campanas, en las portadas y dinteles de ventanas o las aplicadas (cruces de Santa

Misión), de las cruces espontáneas (*graffiti*) en ciertas partes de los muros exteriores (lado de la Epístola y cabecera y atrio) y del interior (columnas y suelo), cada una con una intención y significado concretos.

En el urbanismo y en la arquitectura comunitaria las cruces y cruceros ofrecen unas localizaciones perfectamente establecidas, especialmente en el caso de los cruceros ocupan de forma estratificada el ámbito urbano –atrios, rollos, estaciones de Vía Crucis, etc.-, la orla peri-urbana –cruces de dirección, cruces de bendición de campos y rogativas, cruces camineras...- y el campo –señal de muertos y de templos desaparecidos-, que de forma concéntrica modelan un paisaje sagrado, liminal, tal y como apuntaba Leach (1993: 113), que serán el centro de rituales propios, principalmente colectivos. Las cruces en ciertas construcciones del común, como las que se localizan en las fuentes o en las murallas, responden a un modelo mixto de manifestación devota pública/privada.

Las cruces en la arquitectura doméstica son el complemento simbólico al concepto peligro-exterior/protección-interior de la casa (LISÓN TOLOSANA, 1974: 223). Están en los lugares más diversos, preferentemente en las zonas de abertura: puertas, ventanas, chimeneas, postigos, etc. y en los puntos más “débiles” de la casa (las esquinas o las cubiertas). Ofrecen “información” de sus moradores, con una serie de códigos particulares bien conocidos por cierta parte de la población. Así podemos hablar de “cruces planificadas” y de “cruces espontáneas”, correspondiéndose las primeras con las que el cantero labraba en las tozas, en tanto que las segundas son las que, una vez levantada la edificación, se trazan a mano alzada en jambas, muros y, con menor frecuencia, tozas.

Aparte de las diferentes técnicas de elaboración (en bajorrelieve o con una suave incisión a punta de compás, piqueteada o pintada), la motivación y finalidad resultan sensiblemente diferentes. La familia de las cruces planificadas presenta un innegable gusto estético al que se unen otras finalidades como la demostración de pertenencia a un determinado estamento (civil, eclesiástico), a una cofradía o una religión (caso de los conversos), propósitos que conviven con el deseo en todo caso de encontrarse acogidos a la protección del símbolo de la cruz. Es precisamente esta finalidad preservadora la que documentamos, en la mayor parte de las ocasiones, en la familia de las cruces espontáneas.

**8.- Acumulación y sustitución.** En el mundo rural tradicional la cruz se presenta como un fenómeno diacrónico con una importante acumulación de símbolos en el ámbito urbano y más aún en el arquitectónico, donde se constata además la sustitución de cruces. Acumulación que localizamos en el soporte

arquitectónico donde ciertos espacios de la casa son fruto de determinados rituales cuya huella más visible y perenne es la cruz que a la vez refuerza la pertenencia a una determinada fe. Se trata de símbolos, frente a otros, que raras veces sufren aquella *damnatio memoriae* de la que hablábamos antes debido precisamente a la consideración de signo sagrado que no pierde valor con el paso del tiempo.

Por el contrario, ciertos elementos del paisaje sagrado como los cruceros por motivos de falta de decoro o por desperfectos, incluso por la pérdida de memoria de su erección, son sustituidos por otros, cambio que a todos los efectos no altera su valor como símbolo y señal de la fe católica.

El estudio de la cruz en la arquitectura popular requiere, como si de una fotografía se tratase, de varios encuadres que permitan enfocar el objeto de análisis en unas coordenadas no solo antropológicas, como ya hemos apuntado sino también históricas y relativas a la materialidad del símbolo. Para ello resulta indispensable acudir a la propia *tipología* del símbolo por medio del examen del: 1.- soporte sobre el que se representa, 2.- la técnica de elaboración y 3.- modo en el que se aplica o se dispone, bajo la forma de cruces *exentas* (caso de los cruceros), *integradas* (cruces en relieve o bajorrelieve) o *representadas* (las grabadas). A modo de corolario, el siguiente cuadro-resumen ofrece las variables que consideramos fundamentales a la hora de analizar la cruz en un eje temporal y espacial:

Variable 1	♦ <i>La propia tradición histórica.</i>
Variable 2	♦ <i>Fenómenos de superposición y yuxtaposición de símbolos.</i>
Variable 3	♦ <i>Fenómenos de sustitución de unas cruces por otras.</i>
Variable 4	♦ <i>Significados de la cruz: litúrgicos, protectores, decorativos, cruces-hito, "cripto-cruces".</i>
Variable 5	♦ <i>Sincronía y diacronía de la cruz.</i>
Variable 6	♦ <i>Cruces para ser vistas, para ser "sabidas" y para no ser vistas.</i>
Variable 7	♦ <i>Cruces "vivas" y cruces "muertas" o fosilizadas.</i>

Tabla 1. Cuadro resumen de las variables a tener en cuenta en el estudio de la cruz.

### **II-2-2.- Cruces en la cultura material del mundo tradicional**

Tratar en unas pocas páginas la presencia de la cruz en el conjunto de elementos que conforman la cultura material es una tarea que excede los objetivos de nuestra Tesis Doctoral, máxime habida cuenta de que no hemos llevado a cabo un estudio pormenorizado de los ajueres de las casas del Abadengo, por razones

evidentes<sup>26</sup>. Con todo, creemos que es necesario realizar una *prima visione* de las cruces que están presentes en el conjunto del mobiliario doméstico de la casa tradicional en un tramo temporal que abarca los siglos XVII al XIX, espectro de tiempo en el que se suele documentar el mayor número de elementos relacionados con la cruz o con ella como representación simbólica. Este somero repaso se encuentra asentado en tres grandes familias de objetos que forman parte a su vez y en escala ascendente del ámbito de lo cotidiano, del adorno personal y de las prácticas devocionales íntimas.

A falta de una consulta documental directa en los archivos del Abadengo, tarea de la que a buen seguro se obtendrán en el futuro interesantes resultados, hemos acudimos a los datos aportados por los doctores Dr. Cea Gutiérrez para la comarca de la Sierra de Francia (CEA, 1993 y 1996b) y Castaño Blanco (2001) para la comarca de Sayago, los cuales a partir de una exhaustiva entresaca documental, ofrecen abundantes noticias acerca de la cultura material en aquellas comarca en el Antiguo Régimen.

Uno de los aspectos que más hondo ha calado en las investigaciones que sobre el Antiguo Régimen se llevan a cabo en la actualidad es el análisis de la cultura material en los diferentes estratos sociales y las posibilidades que ofrece a la hora de definir identidades domésticas e ideológicas así como los escenarios donde aquellas se desenvuelven. Las fuentes documentales dan pie al historiador al estudio no solo de los cambios acontecidos en el seno familiar y en los sistemas hereditarios, sino también al análisis de las haciendas familiares, los consumos individuales y colectivos y los diferentes tipos de demandas de bienes tanto materiales como inmateriales; de todos ellos debemos destacar por su interés los usos en la mesa y ciertas formas de representación social a través de los objetos de uso cotidiano o de la propia vestimenta, ámbito donde precisamente encontramos las mayores transformaciones a lo largo de los tiempos.

En este sentido, en los últimos años hemos asistido a un importante repunte en los estudios sobre la cultura material, especialmente los concernientes a los distintos niveles de consumo, individual y familiar y su relación con los mecanismos de movilidad social, las apariencias y el surgimiento de ciertos hábitos –en el vestir, los gustos en la mesa, incluso en las devociones-, y su evolución a lo largo del

---

<sup>26</sup> Ello ante la imposibilidad física de analizar el mobiliario antiguo de algunas de las casas, desaparecido y sustituido en buena medida por un menaje actual, que puede ser subsanado por un futuro estudio en profundidad de la documentación existente (Protocolos Notariales; mandas testamentarias, hijuelas, etc.) en los archivos Histórico Provincial de Salamanca y del Obispado de la Diócesis de Ciudad Rodrigo.

tiempo<sup>27</sup>. Así las cosas, la cultura material, tal y como la define García Fernández (2013: 13):

(...) es un campo donde se entrecruzan objetos y prácticas, imágenes y discursos. Aquellas 'representaciones deben ser estudiadas como hechos', con referencias imprescindibles a un 'espacio' y a un 'tiempo'. Todo ello dentro de nuevas formas de concebir la vida diaria y de modificación del ámbito interior doméstico, con enormes permanencias e inercias pero también con profundas sensaciones de cambio.

La nueva historia cultural se encuentra centrada en la actualidad en la imbricación de los comportamientos sociales y los sistemas de valores y símbolos, a partir de una "*cultura de todos los días*", que se acerca a aspectos tan variados como la alimentación, la vestimenta, los espacios, los bailes, las palabras, los olores, los consumos, los ruidos, las lecturas, los silencios, etc., siendo este el contexto donde podemos encuadrar unos objetos cotidianos que traslucen la presencia de hábitos, actitudes, rituales, demandas, etc. y que lejos de mostrar una "neutralidad", permiten hablar de tradiciones (heredadas o no), modas y lo hacen dentro de un contexto de escasa movilidad económica y donde la construcción de identidades se forjó a lo largo de los siglos con no pocos conflictos sociales (*ibídem*, 14).

En este orden de cosas, los objetos en el mundo rural son los mejores indicadores de una continuidad que no muta hasta bien entrado el siglo XX especialmente evidente en el caso de los cotidianos; la excepción la marca la vestimenta y la joyería y los recipientes cerámicos donde se perciben de forma más palpable los cambios a causa de que son los bienes de consumo más receptivos a las modas, introducidas paulatinamente por las clases burguesas urbanas espejo, en cierta medida, en el que se miraba la población rural.

La manifestación más nítida de esta continuidad la tenemos en aquellos objetos de uso cotidiano en los que se representa la cruz que forman una suerte de juego de espejos con los ornatos litúrgicos en una interesante dialéctica, un *contrafactum* Iglesia/casa de Dios y casa/templo del hombre donde los objetos de la segunda reproducen en cierta medida los de la primera. La cruz no solo es un adorno sino que también es distintivo de que lo sagrado y está en cualquier lugar y, además, bajo su presencia todo se encuentra protegido. El soporte del símbolo es el objeto que sirve "(...) *para marcar, para señalar, para imitar y para limitar*" (AUGÉ, 1996: 33), erigiéndose en el plano simbólico "*en signo de reconocimiento (...) y en el*

---

<sup>27</sup> Sin ánimo de ser exhaustivo, los principales trabajos que hemos consultado son los dirigidos por GARCÍA FERNÁNDEZ (2013); BARTOLOMÉ BARTOLOMÉ Y GARCÍA FERNÁNDEZ (2012); SÁ Y GARCÍA FERNÁNDEZ (2010) y el tomo cuyo editor es el profesor MANUEL PEÑA (2012).



*plano del fetichismo (...) como presencia real de un ser irreductible a su manifestación” (ibídem, 34).*

Joyas, estampas y objetos de uso doméstico aúnan unos mismos valores y permiten definir por tanto, ciertos ámbitos y prácticas devocionales en torno a la casa y al individuo. Así las cosas, mientras que en la estampa se persigue una finalidad eminentemente protectora y en los objetos de uso cotidiano la cruz es al mismo tiempo detente y adorno, la familia de las cruces en el contexto de la joyería se erige en un compendio de toda ellas. Unas y otras, como veremos a continuación, acaparan de forma escalonada los distintos unos niveles de protección que se pueden ordenar de menor a mayor rango en tres escalas: 1.- cruz-joya/individuo; 2.- estampas/ámbito privado y 3.- objetos domésticos/casa como microcosmos.

### ***II·2·2·1.- Cruces como elementos de adorno y protección personal***

La extensa familia de la joyería tradicional y en especial la que se documenta en la provincia de Salamanca, ejemplificado en las piezas estudiadas en la Sierra de Francia, se suele dividir en varias familias<sup>28</sup>, para lo cual se ha de atender al aspecto material, a su ubicación en el cuerpo y su función o cometido: sentido religioso, protector, crematístico o de simple ostentación así como a la época en que aparece cata tipo (CEA GUTIÉRREZ, 2002: 22). Las cruces, como símbolo cristiano, pueden adscribirse a las familias de colgar de los brazos o *brazaleras*, de los collares y de las joyas de mano (rosarios y camándula); consta de las siguientes partes (CEA, 1985: 62-63; 1996b: 197-199):

- *Palo o cruz*, que puede ser embutido, liso o apanalado.
- *Lados o brazos*.
- *Cristo o hechura*, pintada o de bulto (lleno y vano o hueco).
- *Viriles*, si es de relicario, en cuyo caso se sustituye por reliquias.
- *Letrero o letras* (INRI) sobre el palo.
- *Aro o nimbo* colocado en torno a la cabeza de Cristo
- *Peana*, la cual puede ser de labor de *concha* o de *botón*. A veces se dispone una calavera o una *inmaculada Concepción*.
- *Medallas* que cuelgan de los extremos, como las *goteras*.
- *Remates*, dos en los extremos de los brazos y dos en los de los palos.
- *Encima*, suele llevar labor de botón, rosas, etc.
- *Argolla o asa*.
- *Goteras* en forma de higa, de paloma, pendientes, almendrillas o jarritas.

---

<sup>28</sup> Collares, brazaleras y dijeros, amuletos, patenas, medallas, joyas-utensilios (bernegales, cucharas, tenedores, escarbore), adornos de manos (tumbagas y anillos), pulseras y ajorcas, joyas de adornar las orejas (zarcillos, arracadas, almendrillas y perillas), joyas de cerrar y trancar (botones, corchetes, hebillas), agujas de pelo y cruces (CEA GUTIÉRREZ, 1985: 58-72).

- *Rayos* que salen de los ángulos del palo y los brazos.

A lo largo de los siglos XVII al XIX la cruz en la Sierra ofrece varias advocaciones cuya presencia va variando a lo largo del tiempo; así encontramos cruces de Caravaca, de Santo Toribio, cruz de Oviedo o de los Ángeles, Cristo de Burgos, Cruz de Jerusalén o de la Encomienda de San Juan, cruces con la representación de los Cristos de Valencia y de Zalamea, etc. cuya hechura fue cambiando a lo largo del tiempo, lo mismo que la presencia de unos y otros en el conjunto de la joyería, dando lugar a piezas-testigos que han quedado fosilizadas en la vestimenta hasta prácticamente nuestros días. En la siguiente tabla, tomada de Cea (1996b: 195) presentamos algunas advocaciones, las más habituales<sup>29</sup> el número de piezas documentado y las fechas de aparición y última en que se encuentran mencionadas:

Nombre	Fecha aparición	Nº piezas	Fecha última	Nº piezas
<i>Caravaca</i>	1669/1701	7/32	1861	9
<i>Santo Oficio</i>	1685	1	--	--
<i>Santo Toribio</i>	1687/1700	5/16	1823	4
<i>Lignumcrucis</i>	1702	29	1830	6
<i>Jerusalén</i>	1705	9	1832	1
<i>Oviedo</i>	1730	32	1806	1
<i>Burgos</i>	1736	17	1825	15
<i>Valencia</i>	1819	4	--	--
<i>Zalamea</i>	1830	1	--	--

Tabla 2. *Advocaciones más habituales en las cruces de la Sierra de Francia (a partir de Cea, 1996).*

Aparte de las distintas hechuras de las cruces, tema tratado por el Dr. Cea y del elevado valor simbólico de las mismas, según se refleja de manera palmaria en los los trajes de *vistas* albercanos, tantas veces representados en imágenes pictóricas (Escuela de Cerámica de Madrid) y en fotografías (Ansede y Juanes, Gombau, Ortiz Echagüe, etc.), nos interesa apuntar su papel sagrado y protector como "(...) verdadera armadura contra el mal, contra aquello exterior que nos puede hacer daño a nosotros mismos y a nuestras posesiones y cosas" (CEA, 2005a: 87), acrecentado por las propiedades defensoras como amuletos que tienen ciertos materiales como la plata con la que se encuentran elaboradas muchas de estas cruces.

<sup>29</sup> No hemos consignado las cruces que no especifican advocación, las cuales las encontramos a lo largo de los siglos XVI (1598); XVII (1633), XVIII (1701) y XIX (1872) y que tienen que corresponder con alguna de las familias conocidas.

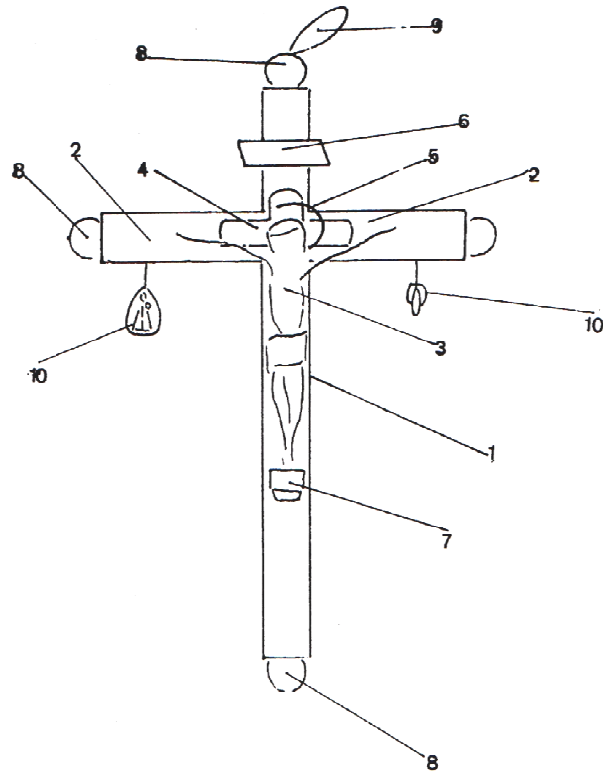


Figura 3. Esquema de una cruz con los nombres de sus partes (según esquema de Cea Gutiérrez, 1996b: 203): 1.- Palo o cruz; 2.- Lados o brazos; 3.- Cristo; 4.- Veriles o alma; 5.- Aro, rodeando la cabeza del Cristo; 6.- Letrero o letras; 7.- Peana; 8.- Remates; 9.- Argolla o asa; 10.- Goteras.

Dentro del ámbito de la protección individual encontramos dos familias de piezas: por un lado, los dijes que son aquellas joyas que tienen unos orígenes generalmente primitivos o precristianos que se suelen reutilizar en el mundo clásico y que siguen vigentes en el mundo medieval y todavía en el mundo moderno aunque ya funcionando con rasgos arcaizantes. Por otro lado, se encuentra el grupo de elementos de origen cristiano como las cruces, las medallas o los relicarios (*ibídem*, 89) o su variante de cruces-relicario.

Las cruces forman parte de la extensa familia de amuletos que protegen al niño en su infancia, al hombre y a la mujer, soliendo aparecer como elemento integrante de *brazaleras* o *dijeros*, bien solas (aunque esto es poco frecuente) o en compañía de otras piezas, como encontramos en el *Persiles* de Cervantes donde se dice: “*Vi aparecer en el horizonte unas labradoras sobre el sol hermosas que relucían más que el fuego, llenos sus pechos de cruces y patenas*” (*ibídem*, 100).

Aunque habitualmente estas cruces que aparecen en *brazaleras* y *dijeros* infantiles suelen ser de plata y hechura ricamente labrada a cargo de oribes o

plateros asentados en la sierra, Salamanca, Ciudad Rodrigo, Coria y Plasencia desde al menos el siglo XV (CEA, 1996b: 185-188), encontramos en este ámbito de la protección una familia de cruces, de factura más humilde elaboradas en los talleres de *mazonería* (SALVÁ PICÓ, 2011: 297), que junto con ciertos tipos de medallas<sup>30</sup> se emplearon como amuletos y detentes contra enfermedades, contra el demonio, contra el de ojo, etc. Uno de los tipos de cruz que más se empleaba para tales cometidos era la de Caravaca, cuyo uso estaba generalizado tanto para conjurar las tormentas, como para librar a la mujer de malos partos (CRUZ SÁNCHEZ, 2004: 46-47) o formando *dijeros* de hechura popular en compañía de la medalla de Santa Helena para librar a los niños del mal de ojo y de ciertas enfermedades (FRAILE GIL, 2011: 11). Como veremos posteriormente, la cruz de Caravaca también se representó en estampas gracias a lo cual podemos documentar una extrapolación de sus virtudes profilácticas al ámbito de la alcoba, donde se solían colgar, pasando de un ámbito de protección individual a otro eminentemente colectivo.

La de Caravaca representa una suerte de estadio intermedio entre las cruces-joya y las cruces pectorales, agrupadas dentro de la familia de lo que se han denominado bajo el genérico epígrafe de *crucifijos* siendo la finalidad de unos y otros sensiblemente diferente ya que mientras que las primeras como hemos visto, son objetos de adorno, de ostentación y a la vez piezas que protegen, la familia de los crucifijos<sup>31</sup>, por el contrario, son elementos de devoción y de distinción –lo portan los miembros del estamento eclesiástico-, los cuales formaron parte de ciertos rituales, especialmente funerarios.

Parece que la génesis del crucifijo se encuentra en ciertas cruces pectorales destinadas a ser colgadas del cuello, de las que los primeros ejemplares tenían silueta de cruz griega con el anagrama de Cristo o cajitas en forma de cruz con reliquias en su interior –*enkolpion*– cuya fabricación corría a cargo de los sacerdotes, prohibiéndose tras el Concilio de Laodicea (siglo IV d. C.); no obstante, estos amuletos no tomaron la forma definitiva de cruz hasta el siglo VII (SANZ, 1951: 116). Los *enkolpia* solían adoptar diferentes formas y ser realizados en materiales más o menos ricos; en su interior contenían tierra o fragmentos de objetos y tejidos santificados al estar en contacto con las santas reliquias. Se da la circunstancia de que a lo largo de toda la Edad Media algunas piedras que los peregrinos recogían en

---

<sup>30</sup> Entre otras la medalla de Santa Helena, a imitación de las monedas bizantinas, la de San Benito, medias lunas o toda una extensa lista de medallas de metal de escaso valor con las efigies de santos y advocaciones marianas locales.

<sup>31</sup> Según lo define Sebastián de Covarrubias en primera acepción es “*La cruz con la figura de nuestro Redentor crucificado*”.

Tierra Santa o el aceite de las lámparas que ardían delante de los sepulcros de los mártires u otros santos se apreciaron como verdaderas reliquias, siendo estas cruces-relicarios uno de los contenedores más apreciados (FRANCO MATA, 2011: 270).

Las cruces pectorales y cruces de alcoba que encontramos a partir de los siglos XVI y XVII son herederas de las medievales y se corresponden con el tipo de crucifijo *pasional* que se origina en el siglo XI (*ibídem*, 188), el cual viene a sustituir a la representación como Cristo Majestad. En este se muestra la imagen del Crucificado de tres clavos, con el *titulus* del INRI y *perizonium* o *toballa*, imagen que se encuentra plenamente difundida a partir del Renacimiento. La difusión del crucifijo como recurso para recordar la figura de Cristo y poder llevar a cabo una religiosidad introspectiva que caracteriza a la *devotio moderna*, la encontramos en Alemania y en los Países Bajos a finales de la Edad Media a través de autores tan influyentes como Herp, Ludolfo de Sajonia, Ruysbroeck, Dionisio el Cartujo o Tomás de Kempis. Este último (1380-1471), autor de la famosa *Imitatio Christi* expresaba al respecto: “*Ponte de la imagen del Crucificado y medita devotamente en la vida y pasión santísima del Señor*”, influyendo a ciertos místicos como Francisco de Osuna quien en su *Primer Abecedario Espiritual* editado en 1528 creía no haber “*ymagen de mayor veneración y frequentación que el crucifijo*”.

Gracias al Concilio de Trento la imagen irá ganando espacio como un eficaz instrumento de devoción (GONZÁLEZ SÁNCHEZ, 2012: 392), merced a lo cual la religiosidad barroca recurrirá constantemente a unos instrumentos que aunaban lo material con la experiencia invisible de Dios, lo natural y lo espiritual. Las imágenes de culto, permitía “*vivir de manera plástica la vida de Cristo, hacían posible hablar con él*” (*ibídem*, 399) y además, cual objetos taumatúrgicos y miríficos, hacían la función de talismán o amuleto cuya naturaleza sagrada se transforma en intercesora de las necesidades materiales cotidianas. Fray Alonso de Vega en la *Summa llamada Sylva y Oráctica del Foro interior* editada en Alcalá de Henares en 1594 decía al respecto que “*en cada casa en donde avia cruz o crucifijo, o ymagen de Nuestra Señora, o agua bendita, no podían hazer daño*”. En este sentido, Fray Juan de Ávila en su *Primera parte del epistolario espiritual* de 1578 advertía a los misioneros “*ir pertrechados de imágenes del sancto crucifijo y Nuestra Señora y San Juan, para que la diesen a los pobres, poniéndoles algunas en las casas (...) y los ricos cómprenlos en las ciudades*” (*ibídem*, 402). Se generaliza de esta forma a partir de finales del siglo XVI la presencia de crucifijos y cruces en las casas como un medio eficaz para la oración con Cristo, como recuerdo de su Pasión y como amuleto protector contra el

mal<sup>32</sup>. En tierras castellanas fueron famosas las cruces, tenidas por sagradas, tocadas por Sor Luisa de la Ascensión que fuera madre del Convento de Santa Clara de Carrión de los Condes en el siglo XVII; hasta tal punto que el *Índice de los libros prohibidos mandados expurgar para todos los Reynos y Señoríos del Católico Rey de las Españas el Señor Don Carlos IV* fechado en 1790 mandó "(...) recoger todas las Cruces, Christos, Láminas, Firmas, Reliquias de dicha sor Luisa o de los privilegios, gracias e indulgencias concedidas a dichas Cruces", por encontrarse bajo sospecha.

Tal éxito tuvo que se elaboraron bajo un sinfín de formatos tales como joyas, de bulto, pintados al óleo sobre tabla, también denominados *cruces de celda*, de las que destacaron las que se elaboraban en la ciudad de Toledo o cruces de altar elaboradas con cristal, nácar o madreperla<sup>33</sup> o incluso de cartón que se colgaban al cuello (GARCÍA FERNÁNDEZ, 1992: 57) y que tienen su reflejo en toda una extensa familia de crucifijos de carácter más popular, obra de artesanos locales, que documentamos a lo largo de toda la Edad Moderna y ha perdurado hasta nuestros días. Recogemos la extensa variedad de tipos de estas cruces de marcado carácter popular:

---

<sup>32</sup> A modo de ejemplo, en el *Inventario de Bienes que quedaron por muerte de don Antonio García Guerra* de Famoselle de 1727 se menciona entre sus joyas "Una cruz pequeña de madera con los extremos engastados en plata" (CASTAÑO BLANCO, 2001: 117). Por su parte, en el inventario de Don Alonso de Suárez, cura de la villa de Famoselle se cita en 1744 una "(...) una crucita de Jerusalén" (*ibídem*, 124); nos sirven en todo caso de la variedad de materiales con que se elaboraban estos objetos de devoción privada.

<sup>33</sup> Se trata de un tipo muy común en el mundo conventual que la mayor parte de los autores ubican como procedente de los Santos Lugares, enlazada con la orden franciscana aunque otros las sitúan en el ámbito indo-portugués (CASADO PARAMIO, 2004: 108). El riosecano Antonio de la Cuesta, fallecido en 1704, contaba con una rica colección de joyas de hechura valiosa entre las que destacan varias cruces de oro, de cristal y de venturina (GARCÍA FERNÁNDEZ, 1992: 56).

Familia	Variedades
1.- Cruces de mano y de colgar al cuello	1.a.- Cruces que rematan los rosarios <sup>34</sup> .
	1.b.- Cruz de Caravaca.
	1.c.- Cruz de peregrino <sup>35</sup> .
	1.d.- Crucifijo de monja <sup>36</sup> .
2.- Cruces de alcoba	2.a.- Crucifijos de bulto <sup>37</sup> .
	2.b.- Cruces de bien morir <sup>38</sup> .
3.- Crucifijos y cruces pasionales	3.1.- Cruz con las <i>Arma Christi</i> <sup>39</sup> .
	3.2.- Crucifijo con la representación de la Dolorosa <sup>40</sup> .
4.- Cruces-relicario	4.1.- Cruz abridera ( <i>eucolpio</i> ) <sup>41</sup> .
	4.2.- Cruz con reliquias ( <i>en dijeros</i> ) <sup>42</sup> .
5.- Cruces de Santa Misión de mano	5.1.- Cruz de la Santa Misión <sup>43</sup> .

Tabla 3. Tipología de los crucifijos populares más habituales.

De toda extensa variedad de familias de cruces populares, las más habituales en el ámbito doméstico son las denominadas cruces de alcoba, las de Caravaca ya referidas, las de “bien morir” y las cruces de tipo pasional que ocupan unos “nichos” muy concretos no solo en el espacio doméstico sino también en los ciclos vitales; si

<sup>34</sup> Acerca de la extensa variedad de tipos remitimos al trabajo de Juan de Contreras, Marqués de Lozoya, *Catálogo de la colección de Rosarios* publicado en la serie titulada *Trabajos y Materiales del Museo del Pueblo Español*, así como a los estudios de Mateu Prats (1985: 19) y Cea (2005b: 91-92) para las familias de rosarios zamoranos y salmantinos respectivamente.

<sup>35</sup> En esta familia aparecen cruces de las más variadas hechuras: de madera sin decoración y otras con labor de nácar y taracea, procedentes de Jerusalén y Roma, como *Lignum Crucis* embutidos en el alma de la cruz.

<sup>36</sup> Esta familia recoge la existencia de las cruces pectorales que cuentan con numerosas variantes –crucifijos con la calavera, las tibias y el INRI- y otras de hechura de plata decoradas con motivos geométricos que forran la cruz de madera con embutideras de metal formando las *Arma Christi*. En la misma familia podemos incluir las cruces conventuales de pared (CEA, 1999: 190-191).

<sup>37</sup> Bajo esta denominación englobamos un amplio elenco de cruces, de las más variadas y humildes hechuras hasta las realizadas por escultores de prestigio.

<sup>38</sup> Bajo esta denominación aparecen dos tipos de crucifijos: el primero, que es el más común, presenta la figura del Crucificado y a los pies la calavera con las tibias cruzadas. El segundo, muy similar al anterior, tiene la particularidad de que encima de la cabeza, a la altura del INRI, cuelga un adorno en silueta de venera móvil que, sujeta por una hembrilla, permite tapar la cara de Cristo. Este gesto, cargado de simbolismo, se hacía tanto al morir una persona como en los contextos conventuales donde se suelen localizar, cuando las monjas se desvestían antes de acostarse.

<sup>39</sup> Se trata de un tipo muy frecuente, de hechura popular, que presenta la imagen del Crucificado acompañado de algunos de los estigmas de la Pasión repartidos por los brazos y palo de la cruz (MIRAVALLS, 1997: 197-200).

<sup>40</sup> Su disposición muestra de arriba a abajo el *titulus*, la imagen de Cristo, la Dolorosa (o sus variantes de la Inmaculada Concepción y la Virgen del Pilar) y la calavera con las tibias cruzadas.

<sup>41</sup> La versión popular, de hechura hierosolimitana, ofrece una cruz-caja con tapadera que se abre por medio de un tornillo (que hace las veces de pezuelo ornamental). Dentro un pequeño crucifijo de bulto de hueso o marfil.

<sup>42</sup> El tipo más común presenta una cruz taraceada (con la Vera Cruz) forrada con hechura de plata (CEA GUTIÉRREZ Y GARCÍA MOUTÓN, 2001: 351-252).

<sup>43</sup> Cruz-recordatorio de metal (calamina, aluminio...) de silueta trebolada en el palo y los brazos con la inscripción SANTA MISIÓN, el *titulus* con el anagrama JHS, la fecha y la orden que la predicó (JUNQUERA, 1953: 115).

las cruces patriarcales de Caravaca ayudaban en los partos (CRUZ, 2004: 46) y en los primeros pasos del recién nacido y además de mitigar tormentas, forman también parte de determinados ritos funerarios, bien descritos en la literatura etnográfica. Cruces y rosarios se empleaban en el momento de la muerte. Era habitual que se juntaran las manos del muerto y enlazadas con un rosario y entre los dedos la cruz.

En el País Vasco, se sustituía a veces por una cruz de cera bendita, un ramito de laurel e incluso una vela para que el muerto volviese al mundo el día del Juicio Final (BARANDIARÁN Y MANTEROLA, 1995: 211), práctica que también se documenta en Salamanca según las respuestas aportadas por la Encuesta del Ateneo de Madrid de 1901 (BLANCO, 1999: 180).

En conjunto, el ámbito de utilización de ciertos elementos de la joyería popular en general y de la cruz en particular, trasciende el mero adorno y la protección como elemento de uso profiláctico para erigirse en parte del ajuar funerario, según tradición muy en boga entre los siglos XVI al XIX. En este periodo era habitual enterrarse con crucifijos, rosarios, determinados amuletos, así como medallas cosidas a la mortaja o al hábito (SALVÀ PICÓ, 2011: 292), práctica que resultaba enormemente llamativa a alguno de los ilustres viajeros que recorrieron España durante la Edad Moderna<sup>44</sup>. La mencionada Encuesta del Ateneo ofrece numerosas referencias de la presencia de medallas, rosarios, escapularios, bulas de cruzada y amuletos cosidos en el sudario o en el hábito, habitualmente franciscano, a veces hasta cubrirlo por completo como ocurre en algunas villas de Euskadi en el pasado siglo (MADARIAGA GORBEA, 1995: 316).

La presencia de medallas, amuletos, cruces y rosarios en las tumbas se encuentra documentado arqueológicamente desde al menos el siglo XVII, momento en que sustituye al óbolo de Caronte y perduran hasta bien entrado el siglo XX, quedando reducida esta práctica a ciertas comunidades rurales cuya tradición se mantuvo hasta mediados del pasado siglo. La joyería presente en los contextos funerarios engloba las piezas más populares y de menor coste económico pero de alto valor devocional, en el caso de los rosarios dominicanos o las medallas con las advocaciones marianas más presentes en los ajuares castellanos como el Henar, Nieva, Peña de Francia y Valdejimena.

---

<sup>44</sup> Recordemos los apuntes del viajero inglés Robert Ker Porter sobre los funerales en 1808 de una mujer salmantina de cierto rango (MAJADA Y MARTÍN, 1988: 145-146), o los de José María Jerónimo Fleuriot, Marqués de Langle (1717-1804) quien anotaba que *"Además del hábito, cargan el muerto de reliquias, de medallas, de cordones, de agnus, de rosarios, que le atan al cuello, a los brazos, a las piernas y con los que llenan las mangas, su capuchón, sus bolsillos y su gorro"* (GARCÍA MERCADAL, 1999 [V]: 815).



En menor medida destacan entre los amuletos las higas y medias lunas, las medallas de San Benito, cruces de Caravaca y las medallas con el trisagio: "SANCTO DIOS/ SANCTO FUERTE/ SANCTO INMORTAL/ LIBRANOS SEÑOR/ DE TODO MAL", sueltos o cosidos al hábito y al sudario, como sucede en la indumentaria de "vivos", donde la variedad de las medallas excede con creces a las de uso funerario en los cementerios parroquiales; estaban enriquecidos además con indulgencias a lo largo de los siglos XVIII y XIX (INDULGENCIAS, 1853).



*Figura 4. Tipología de crucifijos populares. Arriba Cruz de Caravaca; abajo: cruz de hechura de plata, crucifijo con la representación de los Arma Christi y cruz de "bien morir". Colección particular.*

### **II·2·2·2.- La cruz en la estampa popular**

Como ocurre con las joyas y los amuletos, las estampas servían de protección contra enfermedades y catástrofes naturales, siendo habitual que los enfermos las llevaran sobre las partes dañadas de sus cuerpos (GONZÁLEZ SÁNCHEZ, 2012: 400), práctica documentada en la Baja Edad Media como en el caso de Sança Ximenis, dama catalana del siglo XV, que recurría a ciertas oraciones en filacterias colgadas al cuello contra ciertas enfermedades (VINYOLES VIDAL, 2005: 128). Eran fórmulas escritas que tuvieron también éxito como remedio contra las brujas. En el siglo XVII era habitual que los curas pusieran una oración invocatoria en un papel<sup>45</sup>, junto con pan y hierbas benditas, una vela de cera, agua bedita y un crucifijo o una estampa de la Virgen en los aposentos, sobre todo los de los niños. Éstos antes y después de dormir hacían tres veces la señal de la cruz sobre el corazón y decían la siguiente oración: "*Jesus propitius est mihi peccatori*". Con esta fórmula se conseguía que los niños navarros de este siglo no fuesen llevados a los aquelarres (HENNINGSEN, 2010: 193).

En la Edad Moderna los testamentos, inventarios *post-mortem*, partijas, dotes, etc. ofrecen con cierto nivel de detalle, siempre en función del grado de precisión que aplique el escribano, los objetos de carácter devocional y el panteón de la familia, reflejo de su patrimonio (CEA GUTIÉRREZ, 1993: 213). Quedaban así plasmadas las diferentes advocaciones y modas (en lo religioso) del momento y la predilección por ciertos santos o vírgenes lo que permite con cierta previsión trazar mapas devocionales.

En el mundo rural la casa se adornaba con pinturas especialmente las llamadas de Valencia y Valladolid de la calle Santiago (GARCÍA FERNÁNDEZ, 1992: 53)-, grabados y un género menor catalogado dentro de la familia de las estampas, láminas<sup>46</sup> y cuadros de monjas, profusamente adornados con guarnición menuda en ciertas estancias y alcobas, reservándose para la sala la temática profana de paisajes y retratos (*ibídem*, 2012: 50). Este género devocional menor se correspondía con las estampas de naturaleza religiosa y hechura popular<sup>47</sup> cuya temática giraba en torno a ciertas advocaciones locales (Vírgenes y Cristos) o determinados santos benefactores del agro y los animales (San Roque, San Lorenzo, San Antón, etc.), cuya función además de protectora era decorativa (ORTÍZ GARCÍA, 2000: 167).

---

<sup>45</sup> "*Jesus ✕ Nazarenus ✕ Rex ✕ Judeorum ✕ / Verbum caro factum est / Jesus, Maria, Joseph.*

<sup>46</sup> Que presentan, a su vez, variante esquinadas o redondas, con marcos de similar silueta, elaboradas sobre tabla, cobre, chapa, hojadelata, vitela o vidrio (CEA, 1993: 221).

<sup>47</sup> Solían estar montadas en cuadros, pegadas directamente a la pared o bien encartonadas y con marcos recortados en papel de color, de tela o en papel de cubierta, con medias cañas forradas de hilos de colores (ORTÍZ GARCÍA, 2000: 166).

La temática iconográfica de estos cuadros de devoción es, según se documenta en la Sierra de Francia, notablemente extensa y se puede agrupar, tal y como la hace Cea (1993: 225) en cinco familias: escenas del Antiguo Testamento y Nuevo Testamento, advocaciones marianas, del santoral y temas del alma o de las postrimerías, que forman pareja con otros de naturaleza profana sobre los que no vamos a incidir. Nos interesa destacar aquí los del tema neotestamentario del Calvario y de Cristo Crucificado, documentados en la sierra salmantina a partir del siglo XVII<sup>48</sup> que junto con cruces y crucifijos<sup>49</sup>, son representaciones que continúan presentes a lo largo de todo el siglo XVIII y buena parte del siglo XIX.

En todo caso, la documentación hace continua referencia a la representación de Cristo en la cruz seguramente siguiendo los grabados flamencos (Wyerix, Collaert, etc.) y de *verdaderos retratos* de Cristo presentes en cada localidad y de hechura predominantemente popular. Los grabados calcográficos, xilografías y litografías de Cristo venían a cumplir el mismo papel que las pinturas sobre tabla, lienzo o cobre. Estos “cuadritos” tuvieron la doméstica función de oratorios privados acompañados por un amplio abanico de objetos de piedad (rosarios, escapularios, crucifijos de pie o novenas). Con todo ello pasa la casa a erigirse en una suerte de reproducción del santuario local o regional.

Frente al grabado de devoción existe otro tipo de papeles piadosos que documentamos en las casas más modestas y, sobre todo, en los corrales y tenadas a medio camino entre la estampa y el género de cordel, cuya finalidad era principalmente la protectora. Estos pliegos, que se pueden englobar dentro de la denominada *literatura de colportage*, se caracterizan por la mala calidad de su material, composición tipográfica e impresión (BOTREL, 1993: 150-154) y contenido heterodoxo, aunque con referencias a las figuras sagradas dogmáticas con una funcionalidad mágica de talismán (ORTÍZ GARCÍA, 2000: 172); salían de imprentas locales con tiradas más o menos amplias, a devoción de un particular o de determinadas Órdenes religiosas. Su finalidad era la de proteger los corrales y los ganados de ciertos maleficios, ciertas enfermedades y tormentas. Incluían una serie

---

<sup>48</sup> La primera mención la encuentra el Dr. Cea en Cepeda en 1649: “Un lienço con Santo Xtº con Nª Sª y San Juan” (CEA, 1993: 227). Coincide con la construcción de los primeros humilladeros en tierras salmantina y del surgimiento de la mayor parte de las cofradías de la Vera Cruz.

<sup>49</sup> Desde 1649 en adelante, bien en hechura de bulto “Un Santo Xtº de barro” (Sequeros, 1663), “una echura de un Stº Xtº” (Sequeros, 1665) o en estampas “estampa de un crucifijo” (San Martín del Castañar, 1668), “una estampa de papel con un pañito encima del Santo Xtº más un Santo Xtº de bronce” (Sequeros, 1678) (*ibídem*, 231-232).

de exorcismos, oraciones y otras fórmulas siendo la más común la de San Benito<sup>50</sup>, también presentes en medallas y campanas. Estos “papeles” estaban dirigidos a quien supiera leer y se acompañaban de la señal de la cruz en las partes que en el texto así lo indica; se colocaban sobre animales o personas y se decía la oración (*ibídem*: 174). Se denominaban *nóminas*, *dóminas*, *lominas* o *rescriptos* en ciertas áreas de Castilla (TORRE GARCÍA, 1986: 49-51; MARTÍNEZ SANZ, 1987: 109-115) y La Rioja y *kuttun* o *kuttune* en el País Vasco (LEIZAOLA, 1999: 202-203) y servían “*contra toda clase de enfermedades o maleficios*”, acompañándose en el caso de las *dóminas* castellanas de la efigie de San Caralampio, “*Abogado contra la peste y de todos los maleficios*” (TORRE GARCÍA, 1986: 51) y de la de Nuestra Señora de Hubaga (Ezcaray) defensora en este caso contra “(...) *el enemigo y de las cosas impuras*” (MUNTIÓN HERNÁNDEZ, 2003: 45).

Las estampas con la representación de la cruz de Caravaca cumplían la misma función que las *nóminas* con la cruz de San Benito y solían formar parte de los pliegos de cordel<sup>51</sup> y de otras estampas colgadas en alcobas<sup>52</sup>, con igual función protectora que las cruces de hechura metálica.

Existen finalmente otros tipos de cruces en estampa, menos habituales si bien su función protectora queda fuera de toda duda. En primer lugar, mencionamos una estampa anepígrafa, poco común pues solo conocemos un ejemplar, que se nos presenta bajo la silueta de una barroca cruz-laberinto, de tipo Calvario, flanqueada por el sol y la luna, en el tercio superior y por la representación de sendas imágenes de San Miguel conculcando al demonio en la parte inferior.

En segundo lugar una suerte de *nomina* titulada *Saludable remedio contra la peste* que presenta una cruz de doble travesa flanqueada a la izquierda de la cruz

---

<sup>50</sup> *Cruz Sanctissimi Patris Benedicti (CSPB). Cruz Sancta Sit Mihi Lux (CSSML). Non Draco Sit Mihi Dux (NDSMD). IHS. Vade Retro Satana Numquam Suade Mihi Vana. Sunt Mala Quae Libas Ipse Venena Bibas (HIS VRSNSMVSMQLIVB)* y que se traduce como “Cruz del Santísimo Padre Benito. La Cruz Santa sea para mí la luz. No sea el dragón mi guía. IHS. Vete lejos de aquí Satanás. Jamás me aconsejes cosas malas. Es malo lo que me ofreces. Bebe tú mismo el veneno. Tras el encabezamiento y separado por un espacio en blanco, viene escrito un conjuro en el que los nombres de Dios son invocados para alejar los demonios, conminándolos a que no hagan daño ni al alma ni al cuerpo en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Al conjuro le sigue la oración contra *vermes* y en el centro del papel el *Oremus* (ORTÍZ GARCÍA, 2000: 174)

<sup>51</sup> Podemos mencionar en este sentido el pliego titulado: *Verdadera oración de los Gloriosos Mártires San Cipriano y Santa Justina acompañada de la SS. Cruz de Caravaca*, salido de una imprenta de Manresa a finales del siglo XIX y otro más, salido de la Librería de Juan Grau de la villa de Reus titulada *Copia de una oración que fou trovada en lo Sant Sepulcre de nostre Senyor Jesucrist* que reproduce en el reverso la oración de la SS. Cruz de Carabaca, *abocada contra rayos, centellas y tempestades*.

<sup>52</sup> En tierras gallegas la estampa de la cruz de Caravaca se solía acompañar de la de San Caralampio, santo de los denominados “catacumbales” trasladados en tiempos de la Contrarreforma y que enriquecieron notablemente el panteón gallego (BOUZA ÁLVAREZ, 1990).

por el conocido trisagio: *Santo Dios, Santo fuerte, santo inmortal, líbranos Señor de la peste y de todo mal* y a la derecha la inscripción: *Cuando dé el reloj se dirá la siguiente jaculatoria. Por vuestras llagas, por vuestra cruz, libradnos de la peste, divino JESUS.* Bajo ella se desarrolla una larga explicación de los caracteres representados en los brazos y palo de la misma<sup>53</sup> nóminas como las cédulas que debieron de colocarse en corrales, tenadas e incluso dentro de los cencerros de las ovejas (LEIZAOLA, 1999: 203). Hay que recordar en este sentido que este tipo de cruces patriarcales, que llegaron a la Península Ibérica en el siglo IX, servían en realidad como una especie de lipsanotecas del *Lignum Crucis* (FUENTE, 1886: 186), a las que pronto se las dotó de propiedades mágicas y profilácticas, como ocurre con la de Caravaca, siempre acompañadas por oraciones<sup>54</sup> que reforzaban las propiedades que de por sí tenía esta cruz milagrosa.

---

<sup>53</sup> En el palo de arriba abajo: Z, B, I, G, P, B, F, R, S. en la brazo superior: D, A y en el inferior: Z, S, A, Z, H.

<sup>54</sup> Existe un buen número de ediciones del *Tesoro de oraciones de la Santa Cruz de Caravaca* con oraciones, exorcismo y conjuros de buena parte de los males que pueden aquejar al hombre.



LA SANTA CRUZ DE CARAVACA

### CRUCES CONTRA LAS BRUJAS

LLAMADAS RESCRIPTOS  
CONTRA TODA CLASE DE ENFERMEDADES O MALEFICIOS

Vade Retro,  
Numquam Suadeas  
Sunt Mala,  
Ispe venena,  
Cruz Sancta,  
Non Draco,

Sathona  
Mihl Vana,  
Quoe libas,  
Bibas,  
Sit Mihl Lux,  
Sit Mihl Dux

CHRISTUS vincit, Christus regnat, Christus ab omni malo te defendat. Maledicti, et excommunicati domones, invituti istorum Sanctorum Dei nominatum, Messias, Emmanuel, Socer Sabaoth, Agios Yschiros Athanathos, Jehovai Adonai, et Tetramagraton, vos contringimus et separamus á creatura ista.

Et ab omni loco et domo ubi fuerint haec nomina, et signa Dei, et praecipimus vobis atque ligamus vos, ut non habeatis potestatem, nec per pestem, nec per iliquod quodcumque maleficium necere el, neque in anima neque in corpore. Ite, ite, maledicti in stagnum ignis sive ad loca vobis á Deo assignata. Impera vobis Deus Pater, imperat vobis Deus Filius, imperat vobis Deus Spiritus Sanctus, imperat vobis Sanctissima Trinitas unus et Deus. Amen.

OREMUS:

Accipiat, quaesumus Domine Deus noster, bene t' dictionem tuam creatura tua ista, qua corpore salvetur, et mente congruamque tibi exhibeat servitutem, atque tuas propitiationes beneficia semper inveniat. Amen. Potesta: Dei Pa t' iris, Sapientia Dei Fi t' ili, et Virtus Spiritus Sancti liberet set sanet et creatura Dei infirmitate lubricorum. Amen. In nomine Je suchisti Nazareni conju ro t' vos Ascarides, ut conversae in aquam recedatis á corpore isto, honorem Dei, et devotionem S. S. Benedicti, et Bernardi, atque Antoddi de Padua, qui orent pronobis. Amen. Per signum Sanctae t' Brucis quod signo te efficiaris sanus ab omni infirmitate, et vermes isti procul sint, meriantur, et eventat á corpore tuo, at in Ddmino pudentes dicamus: dum appropriant super te nec entes, ipsi infirmati sunt et ceciderunt. Amen.

#### SALUDABLE REMEDIO CONTRA LA PESTE.

*Origen de esta devoción.*  
Los PP. del Convento de Trinité que trajeron consigo esta Cruz, compuesta por San Zacarías Obispo y en comenda en un convento de religiosas en España, no fueron acometidos de la peste que en Trinité hubo en el año de 1546. Lo mismo á sucedió últimamente en Portugal. Se pudiera así mismo probar con hechos auténticos, para confirmacion de los increíbles, que en Milaga y Cádiz ha persona que á las Indias congo esta Cruz, ó la han puesto en las puertas de sus casas, sin una vista libre del contagio. Motivo por el cual los B. A. Obispos de Milaga y Cádiz mandaron imprimir dichas Cruzes y mandaron por su obsequio, comendando cada una 40 dias de indulgencia. Ultimamente el B. A. Obispo de Bascos, el V. Lozano Rana de San Blas, en la digna conceder 40 dias de indulgencia á los que recien la presenten en las incultas de la

Cruz otros 40 reciendo un Palmo cuadrado, en que Maria y un glorioso Padre á los Santos de la Cruz, ó la han puesto en la conchuela 80 dias de indulgencia.

**ADORACION.**  
Alabado sea mi sero El Santísimo Madero de la Cruz en que oíó JESUS el remedio nuestro, Y la Sagrada Pasión De Redentores Suyeros, Oba amado Dios en humano que traximos y fuimos Boudios eran los dolores De la Reina de los Cielos, Que como padios Mader acompañó en los tormentos Así sea por los siglos, Y de los siglos eternos Para que así para siempre La Santa Cruz adoremus; Amen, Oba preciosa; Amen, ejemplo Codre; Amen, roando á los palcos, Copre de la Iglesia recido; Amen, árbol de la Vida; Amen, hasta que en el Cielo Tus alabanzas cantemos.

**ORACION.**  
O CRUZ Santísima, mas reprobablemente que todos los santos, y mas Santa que los Santos; para el mundo cñifero, para los bondades amable, que sola fante digna de contener en tu gremio toda el rescate del mundo: dulce Lado, dulce Casaca, da repiera en alabanza. Amen.

**JESUS Y MARIA.**



**LA SANTISIMA VERA CRUZ DE ROMA.**

*Indulgencias concedidas por el Papa Pio V, Gregorio XV, Clemente X y Urbano VIII, y ahora nuevamente confirmadas por Leon VII.*

**PARA SUS DEVOTOS.**

1. Quien llevare consigo dicha Cruz, diciendo un Padre nuestro y un Ave Maria todos los dias, ganará indulgencia plenaria y participacion de todos los bienes que se hacen en la Cristiandad.
2. Quien rezare el viernes un Padre nuestro y un Ave Maria, ó un Deprofundis ó un Miserere, ganará indulgencia plenaria y sacará una alma del Purgatorio.
3. Quien digere el sábado siete Padre nuestros, y siete Ave Marias con una oracion, ganará indulgencia plenaria y sacará una alma del Purgatorio.
4. Quien el Domingo, ó otro dia de precepto oirá ó dirá Miss, rogando á Dios por la intencion del Papa, ganará ind. plenaria y sacará dos almas del purgatorio.
5. Quien en los dias de estacion en Roma, por indisposicion ó impedimento no pueda visitar las iglesias en que son las estaciones, diciendo cinco Padre nuestros y cinco Ave Marias delante de una imagen de nuestra Señora, ganará las mismas indulgencias.
6. Quien tragere dicha Cruz, confesandoy comulgando, ganará indulgencia...

Figuras 5. Papeles piadosos con la representación de la cruz de Caravaca (arriba a la izquierda), nómina contra las brujas (arriba derecha); cruz contra la peste (abajo a la izquierda) y la Santísima Veracruz de Roma (abajo derecha). Colección particular.

### ***II-2-2-3.- Cruces en el conjunto de los objetos domésticos***

La cruz como diseño decorativo está presente en objetos domésticos y herramientas de trabajo, con un espectro iconográfico extenso (cf. LEONARDO PLATÓN, 2003: 169-171; CORTÉS VÁZQUEZ, 1992: 99-104) y con motivos inspirados en la arquitectura culta, en la literatura y también en los propios modelos tomados del natural.

Resulta difícil resumir en pocas líneas la extensa panoplia de objetos donde detectamos la cruz como símbolo. Hay que diferenciar en este sentido, los que están decorados con símbolos religiosos desde el principio de su elaboración, caso de los objetos realizados por artesanos (herrereros, carpinteros, tejedores, curtidores, canteros, etc.), bien por gusto del maestro o por encargo del cliente, de los que la cruz aparece como un símbolo trazado, a modo de graffiti a *posteriori*, como podemos observar en las piezas que decoran los pastores en el tiempo que lo pasan en compañía del ganado. En este caso el artista no suele crear, más bien tras la observación se recrea un símbolo que casi siempre forma parte de una composición en la que la cruz es un motivo más del repertorio desplegado.

Esta división permite apuntar la existencia de unos tipos netamente establecidos para los objetos elaborados por los artesanos: cruces de pie triangular o cruces simples que suelen servir de remate y relleno de la pieza; frente a estos, los segundos despliegan una temática algo más libre que tomando los modelos del natural, reproducen un sinnúmero de variedades de cruces: latinas simples, de Calvario, anagramas, ostensorios, etc. cuya fuente de inspiración está repartida a partes iguales, en palabras de Cortés Vázquez, entre lo *heredado*, lo *vivido* y lo *aprendido* (1992: 100-101). Como apuntara Augé, los objetos pasan a ser un fetiche a través del símbolo (1996: 34) -en este caso del de la cruz-, en el que se establecen una serie de relaciones entre el ser y el objeto gracias a lo cual se efectúa una comunicación con la divinidad.

La cruz en algunos de estos objetos, como los catalogados como pastoriles, cumple además la doble función de símbolo decorativo y marca que identifica determinadas costumbres establecidas por la comunidad, trascendiendo por tanto el simple ornato. Al respecto podemos mencionar una tradición alistana, que describió allá por 1897 Santiago Méndez Plaza, relativa al sistema de turnos del ganado en los barbechos.

Para asegurar el buen desarrollo de tal empresa, se empleaban sendos cayados decorados uno con una cruz y otro con una estrella que los jueces de la



“rozada” (barbecho) entregaban a los pastores quienes los dejaban a la vista en los chozos para señalar las tandas de aprovechamiento del pastizal<sup>55</sup>.

Estos objetos así decorados se podían convertir tanto en elementos de uso cotidiano como devocional, en virtud del contexto de uso que se les diera en cada momento. En este sentido, las cruces que se plasmaban en la mayor parte de ellos los cargaban de un cierto tipo de sacralidad, que los diferenciaba del resto carentes de este tipo de ornatos de naturaleza religiosa. Mediante la representación de cruces o de diseños afines se conseguían evocar el propio santoral o incluso los diferentes elementos del paisaje sagrado –templos, cruceros, etc.-, que formaban parte del imaginario del artista/artesano.

---

<sup>55</sup> Méndez Plaza describe el procedimiento de esta manera: “Consisten estos instrumentos en dos palos cortos, del grueso de un bastón ordinario, curvos en uno de sus extremos y marcados en el otro con una cruz o estrella, que graban con navaja. Los jueces de la rozada –a quienes el Alcalde hace entrega de los cayatos al tiempo de ser nombrados- envían uno de ellos, v. gr. el de la cruz, al vecino que le toca inaugurar el servicio de guardería (...). Dicho vecino ha de pasar el día en el campo común cuidando de que no reciba ningún daño: al retirarse al pueblo por la noche, deja en la choza o caseta el cayato. Al día siguiente presta el mismo servicio el vecino que le sigue en turno, llevando consigo el cayato de la estrella: terminada su jornada, lo deposita en la caseta y se vuelve con el de la cruz para entregarlo al convecino a quien toca entrar en funciones al día siguiente. Repite éste la misma operación, dejando en la caseta el cayato de la cruz y retirando el de la estrella (...)” (MÉNDEZ PLAZA, 2002: 64).

### II-3. FESTIVIDADES Y PRÁCTICAS RITUALES EN LAS QUE PARTICIPAN LA CRUZ

En la sociedad rural castellana del Antiguo Régimen el calendario festivo consta de tres tipos de fiestas: *Fijas*, dentro de las que se incluyen las patronales, las advocaciones y dos de las cuatro pascuas (Natividad y Epifanía); *móviles*: en las que se enmarca la Pascua Florida, la fiesta de Pentecostés o del Espíritu Santo y las romerías cuya celebración se desplaza en función del calendario litúrgico y *conmemorativas* que sin estar preestablecidas tienen un carácter extraordinario, religiosas o profanas (fastos, rogativas, fiestas suplicatorias, etc.) (CEA GUTIÉRREZ, 2000: 127). Todas ellas conforman un complejo entramado de celebraciones en el que se compagina el “culto diario señalado” y las funciones, ejes que para su buen funcionamiento es necesaria la conservación de la imagen -en los documentos conocido como el ‘caudal de la imagen’-, la necesaria buena marcha de la cofradía y el decoro del “lugar correspondiente” (*ibídem*, 128), en este caso entendido no solo como el recato del espacio donde se celebra la fiesta, en este caso la iglesia, sino también los componentes relacionados con esta como los altares, el atrio y las propias cruces.

Existen dos ciclos definidos en los que participa la cruz en el entorno rural: los de primavera (la Semana Santa y La Cruz de Mayo) y los de verano y otoño (Triunfo y Exaltación de la Cruz), no formando parte otras de carácter más local y que en nuestra comarca de estudio destaca San Blas (3 de febrero), momento en que se queman en grandes hogueras purificadoras los *jumbrios* (enebros) en torno a ciertas cruces (como documentamos en Sobradillo en honor a San Sebastián) (BLANCO CASTRO, 2004: 302). No obstante, son la Semana Santa y las dos fiestas de la cruz (en mayo y septiembre), las que acaparan nuestro interés a la hora de centrar el trabajo por cuanto en ambas se llevan a cabo los rituales periódicos en torno al Vía Crucis y las cruces de cada localidad (CEA, 1996a: 200-201).

En el Antiguo Régimen las fiestas para la institución eclesiástica comprendían la celebración de una secuencia de tiempos litúrgicos -misa, sermón y procesión-, correspondiendo al ámbito del regocijo o del *festejo* todo lo que escapaba a estos parámetros, aunque eran supervisados por la censura eclesiástica (RODRÍGUEZ BECERRA, 2000: 157); no obstante y como ocurre en las villa de la Sierra de Francia la fiesta quedaba circunscrita, sobre todo, a la tarde que es el momento en que se llevan a cabo la mayor parte de los actos profanos tales como los toros, las loas, los bailes o las comedias (CEA, 2000: 128). En este sentido como apuntan algunos autores seguidores de P. Burke o de D. Smith, las manifestaciones festivas se

encuentra conformada por elementos oficiales caso de los rituales prescritos, rígidos y formalistas y la fiesta vivida, más espontánea y vital (LORENZO PINAR, 2008: 146), distinción que otros investigadores como W. Christian no aprecian, decantándose más bien por el término de *fiesta local* (CHRISTIAN, 1991: 215) o incluso *fiesta folklórica* (LÓPEZ LÓPEZ, 1989: 188); las corrientes actuales prefieren no hacer esta distinción y catalogarlas sin más como fiestas populares en sentido amplio.

En este orden de cosas, el calendario aparece copado en buena medida por el tiempo festivo, ya que casi uno de cada cuatro días lo era, aún a pesar de que el Papa Urbano VIII en 1642 y Benedicto XIII en 1727 habían realizado sendas reducciones de celebraciones que comenzaba y terminaban en Navidad (LORENZO PINAR, 2008: 148). Los ciclos festivos arrancaban con la Natividad y seguían con los Carnavales, si bien se intercalaban ciertas ceremonias de carácter un tanto menor pero muy arraigado en algunas regiones como La Candelaria en la que se celebra la Purificación de la Virgen, Santa Águeda o Ágata o San Blas hasta dar paso a la Cuaresma, momento en que se asiste a un cambio de ciclo.

La Semana Santa en el mundo rural era el principal periodo festivo del año y por tanto el más controlado por el poder eclesiástico debido a que ciertas actitudes se podían considerar ajenas al clima que debía de presidir la Pasión de Cristo (*ibídem*, 156). En este sentido, aparte del directo control por parte de la Iglesia, el papel de las Cofradías, especialmente la de la Vera Cruz, fue muy importante a la hora de evitar la representación de la *Vita Christi* o de llevar a cabo “remembranzas” que condujeran a risa. Las *Constituciones Sinodales*<sup>56</sup> trataron, sin mucho éxito, de frenar estas *Historias del Evangelio o de Santos*, de las que destacaron las procesiones del *Encuentro* y los *Descendimientos* (CEA, 1987a: 37-38), que tuvieron fama a partir de finales del siglo XVI en adelante y que se vieron acompañadas de una serie de rituales como el Oficio de Tinieblas o la realización de *vías sacras* en las que jugaba un papel fundamental la cruz.

Papel que se erige en principal durante el mes de mayo en el cual se nombraban *mayos* y *mayas*, costumbre que se documenta ya en tiempos de Alfonso X el Sabio, y se levanta el árbol –el *mayo*– al tiempo que se engalanaban las cruces, según ocurre hoy en día en algunas localidades castellano y leonesas. El mes de mayo es el mes de la Cruz de Mayo, la principal fiesta del ciclo de primavera en la que se solían bendecir los campos y realizar rogativas (BRISSET, 2009: 109-114); en

---

<sup>56</sup> Para nuestra zona de estudio hemos consultado el tomo IV del *Synodicon Hispanum* dirigido por Antonio García y García relativo a las Diócesis de Ciudad Rodrigo, Salamanca y Zamora. Biblioteca de Autores Cristianos, 1987.

ciertas localidades zamoranas, como Belver, en este mes salían las mozas al prado y tras recoger flores, realizaban bailes y elegía enamorados, baile que repetían las mayordomas en el atrio de la iglesia tras dejar una ofrenda floral en la iglesia que recogían el día de la cruz, costumbre que el estamento eclesiástico nunca debió de ver con buenos ojos. Todas estas tradiciones fueron desapareciendo paulatinamente y ya a mediados del siglo XVIII, en 1769 una ley emitida por Carlos III prohibió la mayor parte de estos rituales por razón de urbanidad si bien han perdurado prácticamente hasta nuestros días (LORENZO PINAR, 2008: 160), al menos ciertas partes de la celebración como la visita y engalanamiento de las cruces.

Aunque en las fiestas que siguen a la Cruz de Mayo, especialmente la del Santísimo Sacramento o Corpus Christi, la fiesta de San Juan y las veraniegas de carácter patronal, a veces financiadas por las cofradías sacramentales como la de Nuestra Señora del Rosario, San Roque o Nuestra Señora de la Asunción, se engalanaban las calles y se combinaban los rituales litúrgicos –víspera, sermón, misa y procesión- y los festejos de por la tarde, de carácter lúdico y comunitario –comida, bailes, toros y comedia-, la cruz solía jugar un protagonismo menor frente al espacio urbano adornado para la ocasión. No obstante, volvía tener protagonismo en la fiesta de la *Exaltación de la Cruz* que se celebraba el 14 de septiembre, que se hacía en honor a los catorce años que la Cruz de Cristo estuvo cautiva entre los infieles; tal y como apunta Pulido, suponía una reafirmación de la cruz ante sus adversarios y reforzaba la adhesión de los fieles a ella (PULIDO SERRANO, 2004: 91).

Antes de la Natividad, la celebración de Todos los Santos (1 de noviembre) y la de los Fieles Difuntos (al día siguiente), volvían a entregar cierto protagonismo a la cruz, esta vez en las que se encontraban en los camposantos y cementerios *intra ecclesiam* donde se realizaban el engalanamiento de las tumbas con flores, cera y recipientes con ofrendas o *añales* (CRUZ SÁNCHEZ, 2010-2012: 562-564), acompañados de reuniones que los Sínodos trataron de limitar debido a que al olor de las novenas y misas *post-mortem* los celebrantes se dejaban llevar a actividades deshonestas como jugar a los naipes, cantar y bailar e incluso realizar ciertos actos de naturaleza sexual (LORENZO PINAR, 2008: 170).

### **II·3·1.- Consideraciones sobre la Semana Santa y las Cruces de Mayo**

Como hemos avanzado líneas arriba, dos de las celebraciones donde mayor protagonismo muestra la cruz son sin duda alguna la Semana Santa y las Cruces de Mayo. En ambos casos, buena parte de los rituales se concitan en torno a los cruceros, como escenario y recreación en el primer caso y como elemento simbólico y ritual en el segundo. En todo caso, marcan dos de los momentos en los que la cruz toma el pulso de la comunidad.

Aunque entre los siglos XV y XVII las celebraciones de la Invencción de la Cruz en mayo y la Exaltación de la Cruz en septiembre eran consideradas fiestas de precepto, éstas fueron perdiendo importancia a favor de ciertas festividades como el culto a nuevos santos o el Corpus Christi promovidos desde Trento a causa de que el clero “*pensó que era posible purgar el papel desproporcionado jugado todavía por los ritos antiguos*” (KAMEN, 1998: 163). Se pretendía la eliminación paulatina de los elementos supersticiosos y paganos fuertemente arraigados que abundaban en estas fiestas de corte popular (presentes en las bendiciones de campos y ciertas rogativas) si bien no se llegó a conseguir en ningún momento (FERNÁNDEZ Y USUNÁRIZ, 2000: 58).

#### ***II·3·1·1.-Semana Santa en el medio urbano y rural salmantino y en el contexto castellano y leonés***

Por medio de la cruz se buscaba la salvación espiritual, así como la búsqueda de un profundo sentido simbólico y representativo. La muerte de Jesucristo representó para los cristianos el triunfo de la vida espiritual y la posibilidad de que todos pueden salvarse gracias a ella. El camino fue seguir una *imitatio Christi* a través de la materialidad de la cruz<sup>57</sup>, tal y como la entiende Ernesto García Fernández desde un punto de vista cultural, etnográfico y antropológico la Semana Santa:

---

<sup>57</sup> Rodríguez Mateos lo expresa gráficamente de la siguiente manera: “*El culto a la cruz en los albores de la Modernidad europea fue acompañado de un ritual ascético dedicado a la contemplación de la Pasión y Muerte de Cristo. La cruz y la sangre, símbolos de muerte y de vida, originaron todo un conjunto de prácticas penitenciales de carácter expiatorio, que supuso un importante elemento catártico para una sociedad religiosamente convulsionada. La búsqueda de una purificación espiritual, dejándose llevar por un fervor religioso necesitado de signos sagrados, vio en la imitación de Cristo una meta laudable, adorándose su cruz redentora al tiempo que se hacían propios sus dolores en una cruenta autolaceración. De este modo, el fenómeno penitencial de la disciplina pública, conocido ya en toda la Europa bajomedieval resurge fuertemente como ritual expiatorio bajo la tutela de la cruz y la sangre de Cristo, favorecido e impulsado por una iglesia en trance de profundas reformas, principalmente por la acción de la orden franciscana*” (2002: 139).

(...) se puede entender como un ritual ceremonial en el que convergen el imaginario individual, el sentimiento de formar parte de un grupo y la representación pública de carácter semiteatral, cuya ejercitación concreta por los actores, participantes o hermanos comprometidos con estos actos consigue evadirles de la realidad cotidiana y transformarlos en seres que mediante un protagonismo especial y particular, son capaces de lograr una auténtica catarsis y metamorfosis personal. (2009: 456).

La Semana Santa cabalga entre la celebración litúrgica y la piedad popular, cuyo valor antropológico excede lo puramente religioso (RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, 2009: 9). Esta doble óptica ha permitido un variado acercamiento a un fenómeno que en la actualidad ha trascendido lo folklórico y donde las cofradías penitenciales y las procesiones ofrecen una falsa imagen de lo que en origen fue la representación de la Pasión de Cristo.

La historiografía de las celebraciones es muy extensa y sobrepasa los objetivos de nuestra Tesis Doctoral que trata de analizar, en el contexto de los recorridos penitenciales, una serie de aspectos muy poco estudiados de la misma, las cruces y los recorridos sagrados en el ámbito rural. Como ejes de una serie de rituales colectivos que algunos autores definen como un “*referente ideal que integra, cohesiona, identifica y refuerza al individuo con la sociedad a que pertenece*” (RODRÍGUEZ MATEOS, 1998: 285). En este sentido como apunta María Cátedra sobre la Semana Santa abulense “*Los recorridos y los mojones simbólicos de la ciudad, sus iglesias y capillas, reflejan lo que es la ciudad, la fuerza y pujanza de sus barrios, sus alianzas, estrategias e historia*” (CÁTEDRA, 2012: 56).

Los estudios sobre la Semana Santa en Castilla y León cuentan con un abundante caudal de referencias bibliográficas, que viene determinado por el resurgimiento de la celebración en las ciudades gracias a su restauración mediante decreto de Fernando VII, de 1814 y su definitiva explosión a partir de los años 50 del pasado siglo (*ibídem*, 11). Dio lugar a un interés por su estudio en el que ha primado, en primer lugar, cierto interés artístico si bien posteriormente se ha tratado de hacer lo propio con los análisis de carácter histórico y antropológico del que encontramos para nuestra comunidad algunos trabajos colectivos, en general de escaso interés, editados en fecha reciente<sup>58</sup>. Lo mismo parece ocurrir con las

---

<sup>58</sup> Se trata de estudios de carácter colectivo en los que se persigue, frente a ciertos estudios datados en las primeras décadas del siglo XX (*cf.* AGAPITO Y REVILLA, 1925), el análisis estético de los pasos y procesiones frente a estudios antropológicos prácticamente inexistentes, a pesar del título de los últimos congresos celebrados al respecto (ALONSO Y PANERO (coords.), 2008; ALONSO *et alii*, 2008 y ALONSO *et alii*, 2010) donde, además, apenas si se atiende a la Semana Santa en el ámbito rural.

publicaciones sobre la Semana Santa salmantina aunque prácticamente inexistentes<sup>59</sup>, parecen atender más a cuestiones estéticas, a través de la vía fotográfica, que históricas<sup>60</sup>. Las aproximaciones más acertadas al tema están en el ámbito de la investigación del mundo de las cofradías, especialmente las relativas a las de la Vera Cruz, que aportan una importante cantidad de datos acerca no solo de su fundación, sino de su composición de la misma, sus rituales y celebraciones<sup>61</sup>.

Con todo, nuestro análisis de las celebraciones de la Semana Santa en tierras del Abadengo se ha realizado, como apuntábamos en el primer capítulo, desde la óptica de las huellas materiales que aparecen plasmadas sobre el paisaje urbano de las localidades bajo la forma de cruceros, recorridos o *vías sacras* y crucecitas bendecidas, tema que hasta la fecha apenas si ha interesado a unos pocos investigadores. En nuestra región, hasta la fecha, no se ha profundizado con la atención que merece, quizás porque las imágenes procesionales se suelen llevar todo el protagonismo.

Los recorridos que se realizan en el contexto urbano distan un tanto de los que se llevan a cabo en el medio rural por evidentes razones de escala, no solo del espacio físico donde se desarrollan sino también del número de individuos que forman parte de ella o las propias prácticas rituales y las ceremonias, diferencias que ya apuntaba en su día Caro Baroja (1979: 65).

La Semana Santa en la ciudad de Salamanca en la Edad Moderna ha sido estudiada de forma magnífica por F. J. Lorenzo Pinar en fecha reciente (2010: 47-77); en los ceremoniales regían a partes iguales el Cabildo Catedralicio y la Cofradía de la Vera Cruz que organizaba las procesiones del Domingo de Ramos, la del Miércoles o de los Penitentes, del Jueves o de la Disciplina o del Entierro y la del Domingo de Resurrección (MORALES IZQUIERDO, 2007: 202-206) y formaban parte de los circuitos penitenciales la mayor parte de las iglesias situadas intramuros, como si

---

<sup>59</sup> En los últimos años se viene publicando una obra colectiva titulada *Arte y Cultura en la Semana Santa de Salamanca*, coordinada por F. J. Blázquez de la que han salido a la luz dos de los tres tomos de que se compone la obra (tomo I. *Las procesiones de Semana Santa en Salamanca*, 2011 y tomo II. *Arte y Cultura en la Semana Santa salmantina*, 2014).

<sup>60</sup> En este sentido, tomamos como referencia la reciente publicación titulada *Pasiones, Calvarios y Pascuas en la provincia de Salamanca*, editada por el Instituto de las identidades de Salamanca en 2010, con textos de J. F. Blanco, en la que se hace un somero repaso, a través de una serie de imágenes fotográficas, a las celebraciones litúrgicas de algunas localidades salmantinas.

<sup>61</sup> Como cabe suponer, la literatura científica es, al respecto, casi inabarcable. Sobre el particular he consultado los estudio de MARIEZKURRENA ITURMENDI (1999); LANZAGORTA ARCO (2003); GARCÍA FERNÁNDEZ, E. (2009); LABARGA GARCÍA (1999); TORRES JIMÉNEZ (2006), BURRIEZA SÁNCHEZ (2004) y GARCÍA FERNÁNDEZ, M. (2008). Un buen trabajo de conjunto sobre algunos ritos y tradiciones de Semana Santa lo encontramos en IZQUIERDO GUTIÉRREZ (2011), así como las concienzudas investigaciones de SÁNCHEZ HERRERO (1987 y 1993) sobre la evolución de los rituales de la Pasión a lo largo de la Edad Media y Moderna.

de un Vía Crucis se tratase. En algunos documentos se manifiesta que en el Viernes Santo se llevara a cabo una “*procesión de penitentes de cruces*”<sup>62</sup> que llaman de los nazarenos” que partía de la iglesia de la Vera Cruz hacia el humilladero de Jerusalén y de allí, por el campo, al Calvario a las cruces que se encontraban en ese lugar (LORENZO PINAR, 2010: 56), conformando una suerte de recorridos circulares que parten de la iglesia de la Cruz, situada dentro del recinto amurallado y discurre parcialmente por los extramuros donde se localiza la ermita del Santo Cristo de Jerusalén y el Convento del Calvario, en 1615 situados en zonas de huertas y campos de labor, y volvía al recinto urbano por la iglesia de San Francisco el Grande (*ibídem*, 57). Este circuito procesional venía a reproducir una especie de “Jerusalén restaurada” a pequeña escala, en expresión de Muñoz Jiménez, donde se inserta dentro de la geografía penitencial el componente material –las cruces y los pasos-, y humanos en este caso los miembros de la cofradía de la Vera Cruz.

En el contexto rural, el pulso de estos itinerarios lo toma precisamente dicha Cofradía de la Vera Cruz, máxime el Jueves y Viernes Santo. En algunas localidades, sobre todo las serranas que son las que mejor se han estudiado, durante el Jueves Santo los disciplinantes hacían los circuitos con túnicas y capillos que les tapaba el rostro, siendo acompañados por los hermanos de luz. En este caso, los recorridos suelen ser muy sencillos, ya que parte de la iglesia y van al humilladero, habitualmente situado a las afueras de las poblaciones y volvían al lugar de partida, conformando trazados lineales o circulares como veremos en el apartado correspondiente (*ibídem*, 65). Tras la procesión de disciplinantes se realizaba una colación con vino y bodigos de pan, costumbre que se denominaba con el expresivo nombre de la “caridad del Jueves Santo” (CEA, 1987b: 87) y colación que en El Cabaco también se llevaba a cabo durante el sábado (ALMEIDA CUESTA, 1993: 331 y 343).

Aunque dentro de los recorridos procesionales que se realizan en el contexto urbano y rural, encontramos los mismos elementos –el camino físico, los pasos, las cruces y el componente humano de la Cofradía-, en cada caso parece que se primaron unos sobre otros, circunstancia que otorgan a cada contexto unas características propias. Parece innegable que en el ámbito ciudadano la imagen devocional cobrara un importante protagonismo, debido sin duda a que los principales comitentes (nobles, miembros de la jerarquía eclesiástica y por ende las cofradías con cierto poder económico) y artistas se encontraban emplazados en este

---

<sup>62</sup> Estas cruces tenían unos diez pies de largo -2,8 metros-, de poco peso, de color madera y en el cabecero de la cruz, sin cartón, pintadas las letras del INRI (LORENZO PINAR, 2010: 56).



ámbito, tema en el que no vamos a analizar por estar muy bien estudiado. En este sentido, la *Devotio moderna* arraigó con mayor intensidad en el espacio urbano y con ella la imagen devocional barroca; en ella los artistas trataron de reflejar todo el *decorum* contrarreformista al servicio de la carga emocional de los pasos, especialmente atraídos por los afectos del alma y su trasposición al cuerpo doliente, que además formaban *pendant* con la gestualidad<sup>63</sup> de los penitentes y los participantes de las procesiones (MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, 2010: 38).

En el mundo rural, por el contrario, parece cobrar cierto protagonismo el espacio físico del trazado procesional dentro del cual están integrados las *vías sacras* y los Calvarios, frente a las imágenes devocionales<sup>64</sup>; este hecho, a nuestro entender, debió de estar motivado en primer lugar por la influencia que tuvieron las órdenes mendicantes a través de la propagación que hicieron los franciscanos del *Vía Crucis* donde se aunaba la peregrinación física en la que se instaba al individuo a desplazarse a un lugar de carácter sagrado (*peregrinatio*), tras realizar una parada o estación ritual (*statio*) para la meditación y la peregrinación espiritual revelada en el interior del individuo, sin necesidad de viajar al enclave de la Pasión de Cristo (SÁNCHEZ LÓPEZ, 2010: 128).

La importancia de estos caminos se entiende además en el momento de analizar ciertos rituales relacionados con las bendiciones de campos y rogativas los cuales compartieron, como luego tendremos oportunidad de analizar en el capítulo correspondiente, algunos de los cruceros y de los espacios sagrados de ambos rituales. No es casual que los recorridos penitenciales se llevasen a cabo en territorios liminales, de frontera entre lo urbano y el entorno de cortinas, formando una especie de cinturón que protegía a la comunidad y que en la ciudad presenta, en cambio, una evidente oposición entre el centro y la periferia, tal y como observa Catedral en la ciudad de Ávila, con las consecuencias sociales, económicas e históricas que ello conlleva (2012: 56).

### **II-3-1-2.-Las Cruces de Mayo**

Mayo supone en el calendario festivo popular un tiempo de mudanza y de celebración en el que se entremezcla lo sagrado con lo profano. Las celebraciones que se suceden en primavera parecen haber tenido una primacía sobre el resto de

---

<sup>63</sup> Según R. Wittkower los cuatro tipos de gestos en el arte son los descriptivos, los retóricos, los simbólicos y los automáticos (1979: 363-376).

<sup>64</sup> Representado de forma gráfica, aunque un tanto “pictorialista” y folclorizada, en el *Vía Crucis* de la localidad zamorana de Bercianos de Aliste magníficamente estudiado por Rodríguez Pascual (2009).

las fiestas anuales, jerarquización que presenta una explicación climática y de crecimiento vegetativo. Las principales fiestas se concentran en las proximidades de los solsticios, existiendo una estrecha relación entre el año agrario y el año litúrgico que explica la permanencia del calendario en una sociedad eminentemente agrícola (FERNÁNDEZ Y USUNÁRIZ, 2000: 61).

En el contexto rural la fiesta de la Cruz de la Mayo solía ser organizada por los hermanos de la Veracruz, con una misa y la posterior bendición de campos y de cruces (CEA, 1987a: 50), celebración que a grandes rasgos ha permanecido sin cambios aparentes hasta nuestros días, como ocurre en la vecina comarca de Sayago donde todas las cruces son visitadas y adornadas con ramos de lilas y escoba blanca, con las preceptivas bendiciones de los campos (CRUZ, 2013a: 56-57) y colocación de cruces en las casas y cultivos como medida de protección (FERNÁNDEZ Y USUNÁRIZ, 2000: 67).

El origen de la Vera Cruz, de la que ya hemos avanzado algunas notas en capítulos anteriores, se encuentra en ciertas fuentes como el Evangelio apócrifo de Nicodemo donde se menciona la historia de Adán y su hijo Seth quien plantó una ramita del *árbol de la misericordia* sobre la sepultura de su padre y que siglos después se empleó para elaborar la cruz de Cristo (BRISSET, 2009: 110). No obstante, no se populariza la historia del santo madero hasta tiempos de Constantino y el conocido episodio del *In hoc signo vinces* (con esta señal vencerás), también denominada *Vexilla Regis* y la búsqueda de la misma por parte de su madre Santa Elena, quien en conmemoración del hallazgo instituyó la fiesta de la *invención de la Santa Cruz* el 14 de septiembre, fecha en la que se inauguró además una basílica sobre el monte Calvario (*ibídem*, 111). Desde entonces la Iglesia conmemoró los días 3 de mayo y 14 de septiembre, extendiéndose por todo el Occidente el culto al árbol-cruz en el inicio de la primavera (SERRA Y BOLDÚ, 1946: 542-549). Es precisamente el componente vegetal el protagonista que se traduce en el enramado de ventanas, y el alzado de *mayos*, cristianizando viejas fiestas paganas relativas a la fecundidad y a la fertilidad del periodo clásico (*cerialia, robigalia*, etc.).

Esta fiesta que cuenta con acusadas variantes locales, aparece frecuentemente citada en la literatura, en Lope de Vega o el arcipreste de Talavera quien en el siglo XV expresaba aquello de que: “*en el árbol de la Vera Cruz derramó por nos redimir el salvar del pecado*”. El viajero Blanco White apuntaba en 1806 “*Cómo muchas de nuestras antiguas fiestas eclesiásticas fueron trazadas como substitutivas de ritos paganos, conservamos todavía algunos vestigios del uso de colocar el árbol de mayo, santificado en las pequeñas cruces que los niños adornan con flores y*

*velas*” (GARCÍA FERNÁNDEZ, 2004: 31). En este sentido, hemos de destacar cómo algunas de estas citas literarias hacen referencia a la *Cruz Verde* que indicaba también las cruces de la Inquisición (CARO BAROJA, 1974: 85-98). Caro Baroja menciona a Benito Mas y Prat autor de “Las cruces. Historia, tradición y costumbres”, artículo publicado en las *Ilustración Española y Americana*<sup>65</sup> en el que trata las Cruces Verdes que se situaban en hornacinas o altares en plazas y cruces de calles; a veces de gran tamaño, pintadas de verde y adornadas con flores y búcaros<sup>66</sup>.

Aunque encontramos presente esta festividad en toda la Península Ibérica, parece que en el mediodía cobró mayor fuerza, como podemos comprobar en la importancia de la fiesta en Granada (COLINA MUNGUÍA, 1976) donde la presencia de cruces en el urbanismo a partir de la etapa barroca entra a formar parte de los nuevos códigos simbólicos emanados de Trento (MARTÍN GARCÍA, 2007: 273) o de algunas localidades extremeñas (Serradilla en Cáceres, Villafranca de los Barros en Badajoz) donde Caro Baroja apunta que “(...) *hace pensar si acaso las partes más meridionales de España, donde el elemento moro fue más permanente, hubieron de celebrarla por una voluntad especial e las autoridades en hacer que la gente adorara al símbolo más alto del Cristianismo*” (CARO BAROJA, 1974: 90).

La Cruz de Mayo era durante el siglo XVIII una expresión genuina de la religiosidad colectiva popular, sin las ataduras de la liturgia cristiana, al menos en las ciudades donde las élites sociales y eclesiásticas comenzaron a tender a una menor institucionalización del boato frente al simple mantenimiento de las prácticas populares más alegres, aún cuando en 1770 la *Novísima Recopilación* había comenzado a prohibir ciertas celebraciones como la maya, prohibiciones que siguieron dictándose en lo sucesivo (1777) para que no se permitiesen “(...) *espectáculos semejantes, que no causan edificación y pueden servir a la indevoción y al desorden de las procesiones de la Cruz de Mayo y rogativas*” (GARCÍA FERNÁNDEZ, 2004: 28).

En algunas zonas castellanas ente los siglos XVI y XVIII la Cruz de Mayo era organizada por la Cofradía de la Vera Cruz<sup>67</sup>. En Salamanca, Sánchez Herrero hace

---

<sup>65</sup> Año XXV, nº 1: 18. Madrid.

<sup>66</sup> Este autor precisaba, no obstante, que las Cruces Verdes de la Inquisición tomaban este color de las velas de los penitenciados en los Autos de Fe, de ahí su nombre. El óleo de Francisco Rizzi que muestra el Auto de Fe de Madrid de 1680 representa una de estas cruces.

<sup>67</sup> Entre las obligaciones de los hermanos de la Vera Cruz de Valladolid se encontraba, bajo pena de multa, la: “*abstinencia de blasfemia, embriaguez, trabajo los días festivos y lectura de libros de mala doctrina, [el compromiso de] oír misa los festivos y cumplir con el precepto pascual, participar en los entierros y funerales de la Cofradía con sus hachas encendidas y asistir a la Novena de Nuestra Señora de los Dolores, a los divinos oficios de la Pasión el Jueves y Viernes Santo y a las funciones religiosas del 3 de mayo, de misa solemne y sermón; y si sus*

mención a que antes de 1527 un franciscano había persuadido a doña María de la Cerda para que donase como hospital y lugar de reuniones de la Cofradía de la Vera Cruz las casas en donde vivía, motivado porque en 1506 se habían juntado unos 150 cofrades el día de la Santa Cruz de mayo para celebrarlo (SÁNCHEZ HERRERO, 1991: 32-34). En el mundo rural las cofradías, en particular la de la Vera Cruz, venían a ser el “reflejo de la estructura simbólica de la sociedad” (GARCÍA FERNÁNDEZ, 2009: 454), de ahí que en el conjunto de las de tierras salmantinas, fuesen una de las más importantes ya que participaban activamente no solo en los oficios pasionales de Semana Santa, sino también en la Cruz de Mayo y en la Exaltación de la Cruz, como ocurre en la Sierra de Francia (CEA, 1987b: 80).

En la comarca del Abadengo, las cofradías de la Vera Cruz se documentan desde finales del siglo XVI (Villavieja de Yeltes) hasta nuestros días. La tabla que sigue a continuación presenta las fechas en que aparecen estas cofradías en el conjunto de las localidades que con forman nuestra comarca de estudio<sup>68</sup>:

Localidad	Primeras menciones	Últimas menciones
Ahigal de los Aceiteros	1689-1736	1737-1837
Bañobárez	1883	1927
Bermellar	1743-1817	1761-1953
Bogajo	1664-1774	1881-1982
Cerralbo	1827	1881
La Fregeneda	1669	1727
Fuenteliante	1832	1840
Hinojosa de Duero	No aparecen referencias	
Lumbrales	1684-1783	1763-1932
Olmedo de Camaces	1725	1897
La Redonda	1883	1992
San Felices de los Gallegos	1768	1905
Sobradillo	1626	1842
Villavieja de Yeltes	1563	1881

Tabla 4. Menciones documentales a las cofradías de la Veracruz en El Abadengo.

Las cofradías penitenciales de la Vera Cruz del Abadengo eran las encargadas de organizar las procesiones del Jueves y Viernes Santo y las celebraciones del día de la Cruz erigiéndose así en uno de los principales ejes del entramado social de las comunidades campesinas (LORENZO, 2004: 246). Tal y como se ha estudiado en otras zonas, éstas nacieron después de Trento (LANZAGORTA, 2003: 442-445) y junto con las cofradías del Rosario, del Santísimo Sacramento y Ánimas, fueron a lo largo de

---

*fondos lo permiten, una procesión pública por la tarde con la efigie de la Santa Cruz” (GARCÍA FERNÁNDEZ, 2004: 34).*

<sup>68</sup> Archivo de la Diócesis de Ciudad Rodrigo.

los siglos XVII y XVIII los sistemas asociativos más característicos del mundo rural<sup>69</sup>. Aunque nuestra aproximación a las cofradías en El Abadengo ha sido meramente superficial, una serie de catas nos ponen sobre la pista de la importancia que tuvieron en la comarca como organizadores de la vida religiosa y social de la misma. A través de los Libros de Asientos y de Cuentas de algunas cofradías, como la de Bermellar y Bogajo o las notas recogidas por Toribio de Dios en la Historia de San Felices de los Gallegos (1999: 231-238), podemos entrever cierta pujanza económica, gracias a la cual los humilladeros se vieron enriquecidos con imágenes, vestiduras y aderezos<sup>70</sup>. Esta cofradía organizaba así mismo las celebraciones de la Cruz de Mayo, momento en que se engalanaban las calles y las cruces y se hacían colaciones y convites acompañados de festejos en los que se contrataban fuegos artificiales e incluso toros, no sin antes llevar a cabo el sermón, la misa y la procesión así como la entrega de varas a los nuevos cofrades (TORIBIO DE DIOS, 1999: 237).



*Figura 6. Cruces de Mayo y bendición de campos. Crucero enramado de la localidad abulense de Cardeñosa y cruz de madera de bendecir los campos con crucecitas de cera procedente de la localidad soriana de Miño de San Estéban (foto cortesía del Dr. J. M. Lorenzo Arribas).*

---

<sup>69</sup> El mundo de las cofradías barrocas ha sido intensamente estudiado en los últimos años. No obstante, es necesario citar el trabajo ya clásico de Tomás Mantecón (1990) sobre el entorno social y económico de las cofradías contrarreformistas.

<sup>70</sup> En los libros de Cuentas de la Cofradía de la Vera Cruz de San Felices de los Gallegos se menciona en 1779 “Una túnica de terciopelo morado con su punta ancha de oro al vuelo de abajo, mangas, aberturas de los lados y su soga de seda de carmesí encarnado y otras dos de esparto” (TORIBIO DE DIOS, 1999: 233).

Las celebraciones que se engloban en Semana Santa, en la Cruz de Mayo y en las rogativas encuentran un nexo común en las cruces y cruceros que forman parte de los recorridos y de los rituales de cada una de ellas. Representan su componente material, a través de una serie de familias cada una de las cuales reproducen unos contextos y momentos sagrados que se reflejan en una localización espacial propia y ofrece unos significados simbólicos específicos del ritual en el que estas participan; de forma esquemática en la siguiente tabla presentamos el contexto simbólico de cada cruz:

Ciclo	Tipo de Cruz		Acciones simbólicas
SEMANA SANTA	Móvil	Cruces guionas <sup>71</sup>	Procesiones y representación simbólica de la parroquia en los recorridos sacramentales.
	Móvil	Cruces parroquiales <sup>72</sup>	
	Fija	Cruceros y Vía Crucis	Representación de la <i>Passio Christi</i> .
	Efímera	Cruces de madera	Cruces bendecidas protectoras de la casa.
CRUCES DE MAYO	Fija	Cruces de dirección <sup>73</sup>	Visita y enramado de las cruces.
	Fija	Cruces de fin de término	
	Efímera	Cruces vegetales	Cruces protectoras.
ROGATIVAS	Fija	Cruces de dirección	Bendición de campos.
	Móvil	Cruces parroquiales	
	Efímera	Cruces de cera	Cruces protectoras de las cosechas.

Tabla 5. Contextos simbólicos de la cruz en las celebraciones festivas.

<sup>71</sup> Con este término se definen en algunas zonas a aquellas cruces, habitualmente de madera y por tanto de hechura popular, que encabezan las procesiones.

<sup>72</sup> También denominadas *cruces alzadas*, son las cruces presentes en cada parroquia que suelen encabezar todos los cultos solemnes de la feligresía (procesiones, entierros, *disantos*, etc.) y se persona como embajadora de la parroquia en las celebraciones en donde participan varias parroquias. Tal y como marcan algunos Sínodos del siglo XVI, se obligaba además a que: "(...) en todas las parroquias que tienen cruces, tengan ropa de paño de color que les pareciese, y una sobrepelliz de que siempre vaya vestido el que llevare la Cruz: al qual mandamos no vaya con alba que sea bendita" (ALONSO, 2002: 10). En nuestra Tesis Doctoral por más conocido y salirse un tanto de nuestro objeto de estudio, apenas tocamos el tema de las cruces parroquiales en los diferentes municipios que conforman la comarca del Abadengo.

<sup>73</sup> Cruceros situados en las salidas y entradas de las poblaciones.



*Figura 7. Representación tomada de un aleluya del siglo XVIII que representa una procesión con las cruces procesionales con sus mangas y cruces guionas. Colección particular. (Abajo) un momento de la procesión del Viernes Santo de Hinojosa de Duero.*

### **II-3-2.- El componente ritual: rogativas y bendición de campos**

En el contexto de la celebración de la Cruz de Mayo es fundamental atender a dos aspectos clave en el desarrollo de la misma: las rogativas y las bendiciones. Aunque las *rogativas* son sinónimo de *religiosidad popular* o devoción local, tal y como apuntara en su día Cortés Peña (1995: 1028-1029), el término se ha de enmarcar en un concepto más amplio en el que entran a formar parte tanto la religiosidad oficial como la popular. El infortunio provocado por las fuerzas de la naturaleza o la desavenencia de los hombres es igual para todos y es en estas coordenadas donde hemos de incluir el análisis de las rogativas. Además en una sociedad donde los efectos de la ciencia eran bastante escasos, hay que acudir a la fe, tal y como expresa Aguilar Piñal (1982: 298):

(...) la fe es entonces el único refugio ante la adversidad y de ella se espera la conservación de la salud, la modificación de la meteorología, el remedio contra el hambre, la buena marcha de la economía, la victoria sobre el enemigo y el control de las fuerzas ocultas de la aún mal conocida naturaleza.

La mentalidad colectiva tenía arraigada la idea de que las desgracias y catástrofes públicas eran provocadas por la ira divina ante el indebido comportamiento del hombre (CORTÉS PEÑA, 1995: 1030). Existe una gran diversidad de causas a la hora de celebrar rogativas. Este autor resume y ofrece un listado de motivos por los cuales se celebraron rogativas, tanto oficiales como populares (*ibidem*, 1032)<sup>74</sup>:

#### ***I.- Fenómenos naturales adversos***

Climatología (sequías, abundancia de lluvia, nublado, piedra...)  
Terremotos  
Plagas

#### ***II.- Epidemias***

Pestes y otras enfermedades  
Otros tipos de brotes epidémicos

#### ***III.- Asuntos políticos***

Guerras  
Nacimientos y enfermedades de la familia real  
Buen gobierno  
Intenciones del rey

#### ***IV.- Otros***

---

<sup>74</sup> A este respecto, son interesantes algunas de las investigaciones de A. Alberola Romá (2003: 383-410 y 2004: 35-48).



Las rogativas son entre la población una respuesta inmediata a alguna calamidad. Una climatología adversa, presencia de plagas o pestes, son las causas que mayor número de rogativas ocasionan (el 80 % de los casos), acaparando los asuntos políticos un porcentaje muy inferior. Resulta muy significativo este hecho por cuanto las rogativas obedecen a iniciativas surgidas entre la población, bien una cofradía, un gremio, un Concejo como portavoz de los agricultores u otros grupos ciudadanos, siendo menos frecuentes aquellas promovidas por los estamentos eclesiásticos o por expresa orden real (*ibídem*: 1035).

Así las cosas, aquéllas se efectúan en la mayor parte de las ocasiones por expreso deseo de la población, causa por la cual éstas se desarrollaron de manera más espontánea y en las que se pueden atisbar flecos de ciertas prácticas cuyas raíces se hunden en ritos paganos. Se separan, por tanto, de las rogativas de marcado tinte oficial, donde si bien se sigue a rajatabla todo el proceso ritual, se produce una mayor pasividad participativa por parte de la población (*ibídem*: 1033).

Tal y como apunta Mirabet, en la religiosidad oficial y popular se da una relación de doble sentido, por la cual al tiempo que la Iglesia trata de controlar y depurar las prácticas populares, ante la fuerza y arraigo de aquéllas, se verá obligada a adaptar a su propio discurso los contenidos locales (MIRABET I CUCALÁ, 1984: 492).

Las rogativas se incluyen dentro de una serie de comportamientos formales, repetitivos y estereotipados, efectuados dentro de ciertos actos sociales. Y estos rituales se desarrollan además en momentos y lugares preestablecidos, incluyéndose en un orden litúrgico en el que se suceden secuencias de palabras (verbo) y acciones (actos) (RAPPAPORT, 2001: 53-54). Según esta secuencia, por medio de las rogativas se sigue aquello de que "(...) haciendo algo se consigue algo (...)", se persigue el bienestar del individuo y por extensión el de la sociedad. Para el caso que nos interesa, las rogativas se erigen en un acto en el que se da una comunicación entre los fieles y la divinidad mediante la intercesión de alguna figura sagrada que adquiere, tal y como apuntan Marcos y Borrego (2006: 35), el estatus de protectora y abogada de la comunidad local.

Así pues, como apuntan estos autores y como se puede comprobar en la documentación escrita, que por suerte no es escasa, las rogativas estaban estrictamente sometidas a una rígida regulación por parte de las autoridades eclesiásticas y civiles, aunque no siempre como se puede observar en algunas rogativas salmantinas, como la de San Ginés de la localidad de Robleda (CRUZ SÁNCHEZ, 2010a: 464-467). Las rogativas comprenden preces, oraciones, letanías,

misas y procesiones, en definitiva, *rituales penitenciales y rituales de acción de gracias* (MARCOS Y BORREGO, 2006: 35).

Desde un punto de vista antropológico, se ha querido ver en las rogativas un instrumento de cohesión social en el que se generan mecanismos de integración e identificación simbólica en el plano local. El santo en torno al que gira la rogativa pasa a representar, con la fuerza de la costumbre y de la repetición del ritual, la identidad social, cultural y territorial del grupo; en definitiva, contribuye la rogativa a “*crear la identidad de la comunidad*” (*ibídem*, 35).

Asumido por la comunidad que las diferentes catástrofes naturales son designio del divino, se hace necesario compensar el mal por medio de una penitencia, por medio de un recurso suplicatorio por el que se implora la intercesión de una serie de figuras sagradas, que actúan de intermediarias entre los hombres y Dios. Existe toda una retahíla de santos y vírgenes bajo sus diferentes advocaciones locales que median por el hombre ante las calamidades, bien sean naturales, guerras, catástrofes o plagas. Tal y como se ha señalado en alguna ocasión, encontramos santos, de los denominados “generalistas”, especializados en una u otra abogacía, cuyos ejemplos todos conocemos, los cuales conviven con otros, más locales, relacionados con la aparición de imágenes en la localidad o están vinculados con la población de alguna manera y de la cual la hagiografía trata convenientemente.

Las procesiones penitenciales o rogativas comprenden en su rito (MARCOS Y BORREGO, 2006: 36), tres categorías de significados: las acciones (prácticas); las narraciones (lenguaje y la palabra); y los objetos e iconos (las reliquias o las imágenes sagradas). Se trata además de una intervención, como tendremos ocasión de ver más adelante, que puede atribuirse bien a la propia tradición que acompaña a cada imagen (San Roque, San Antón, San Isidro como santos patronos del ganado y de la agricultura), bien a la capacidad de protección que otorga la comunidad a un santo concreto (San Marcos o San Gregorio, los santos más habituales del agro).

Los rituales de rogativas forman parte de un sistema de comunicación entre lo sensorial y extrasensorial, dentro de un lenguaje dramatizado, en palabras de Turner (TURNER, 1969: *passim*), que pretende de alguna manera, por medio de una serie de acciones, controlar la naturaleza, el tiempo atmosférico, las plagas o las epidemias. No deja de efectuarse una suerte de magia profiláctica, encaminada a conjurar de alguna manera el mal, a restaurar el equilibrio perdido entre el hombre y la naturaleza (MARCOS Y BORREGO, 2006: 37).

Según estos autores, las procesiones públicas de rogativas sacralizan el espacio simbólicamente allá por donde discurren las imágenes sagradas. Así los denominados *territorios de gracia* se extienden desde el templo que custodia la imagen (urbano o periférico) hasta el lugar donde se efectúa la rogativa (la parte natural donde se localizan los campos de cultivo) y todo el espacio que media entre ambos. Todo el territorio queda sacralizado al paso de la rogativa, de ahí que, por ejemplo, las bendiciones de los campos en los exconjuros se efectúen a los cuatro vientos o, como en el caso de la localidad rebollana de Robleda, hacia las tres hojas que conforman su labrantío<sup>75</sup>, esquema que también aparece en las localidades del Abadengo.

Las rogativas encuentran su razón de ser en un contexto socioeconómico de mera subsistencia. Por ello, en épocas de graves crisis cerealistas, las autoridades civiles formulaban a los estamentos eclesiásticos la realización de rogativas. Como ocurre en otros territorios, por ejemplo en la vecina Extremadura, en los que conviven largos ciclos de sequía con una pobreza de suelo que rinde escasos frutos, las rogativas fueron una solución frecuente hasta al menos mediados del siglo pasado. Como anota Prat (1989: 232), entre los motivos principales que hacen desaparecer esta práctica se encuentra la modernización del campo, sobre todo, el cambio de mentalidad y el escaso interés que tienen los párrocos por este tipo de rito, que ha pervivido hasta nuestros días más bajo una forma folclórica que como una práctica piadosa.

A lo largo del Antiguo Régimen hacia San Marcos (25 de abril) y San Gregorio (9 de mayo) se realizaba la bendición de los campos, práctica muy extendida por toda Castilla a lo largo de los siglos. En algunas localidades de la comarca del Rebollar se celebraba hasta hace poco la festividad de San Gregorio (CRUZ, 2010a: 470), y la de San Isidro y San Marcos en El Abadengo. Fue precisamente este santo quien instituyó las letanías llamadas mayores el día de San Marcos (ALONSO, 1999: 55).

Según expresan algunos *Ceremoniales* de principios siglo XVIII, las Letanías mayores se celebraban el día de San Marcos en tanto que las denominadas Letanías menores hacían lo propio en los tres días inmediatos a la Ascensión. Cuenta la

---

<sup>75</sup> *Valdelaguna, La Jebe y Fuente la Cama*. Aunque Alonso, al hilo de la fiesta de San Isidro Labrador el 15 de mayo precisa que: "Tras la misa se sacaba al santo en procesión en dirección a la hoja que estuviera sembrada ese año. Si la hoja era la *Juente la Cama* la procesión llegaba a El Palomar; si la que estaba sembrada era la de *La Jebi*, se llegaba a La Rosabella, pero si la hoja ese año era la de *la Jesa Abaju*, la bendición se hacía en *El Lejú*, o simplemente desde *La Panera*" (ALONSO, 2002: 318).

tradición que San Gregorio vino a España en el siglo XI, procedente de Roma, para conjurar las plagas que la asolaban, especialmente la de langosta.

Dentro del calendario agrícola tradicional, plagado de hitos a lo largo del año, las fiestas de primavera han tenido en el mundo rural gran importancia por cuanto supone una *renovatio* y renacimiento de la naturaleza. Es en este momento cuando se concitan una amplia serie de festividades. Al día del *Corpus Christi* o el de la Cruz le acompaña todo un santoral que se puede relacionar con ciertos ritos agrarios: San Pedro Regalado, San Gregorio, San Isidro, Santa Quiteria o el Rocío, por citar tan sólo las más conocidas (GARCÍA FERNÁNDEZ, 2004: 22-23).

Las celebraciones de San Marcos y de San Gregorio, encuentran en las festividades de la *Robigalia* y de la *Cerialia* romanas claros antecedentes; en la primera Varrón en su obra *De re rusticae* nos describe cómo se ofrecía al dios *Robigo* un tributo en forma de dones y sacrificios de animales, mediante un ritual en el que se desarrolla una procesión en la que se efectúa una serie de súplicas para evitar que los cereales sean atacados por la roña y malogren las cosechas (CARO BAROJA, 1974: 77-83).

No es casual que en algunas partes de la Península Ibérica se realicen durante la fiesta de San Gregorio Nacianceno una serie de rituales en los que se combina la bendición de los campos propiamente dicha con la aspersion de los mismos o, como ocurre en Sorlada (Navarra), con el agua pasada por la reliquia del santo (PANIZO, 1991: 138). En este sentido, Caro Baroja ofrece algunos ejemplos vascos en los que al tiempo que se bendecían los campos se llevaban a cabo rogativas, acompañadas de la elaboración de crucecitas de espino albar florido que se colocaban junto con los Ramos de Semana Santa en los marcos de las puertas y ventanas como protección contra el rayo (Oyarzun, Gipúzcoa). En otros lugares como Imaz, Baztán y Larraún (Navarra) se elaboraban cruces de sauce que se colocaban en las casas y heredades para evitar los rayos, crucecitas que al cabo del año se quemaban (CARO BAROJA, 1974: 97).

Los rituales de bendición de campos en El Abadengo han sido frecuentes hasta nuestros días documentados en todas las localidades de la comarca, donde su memoria permanece latente en los cruceros y cruces de madera que se erigen en puntos muy específicos del entorno urbano<sup>76</sup>. La práctica ritual es compleja y entran

---

<sup>76</sup> Las rogativas en el Abadengo forman parte, por lo general, de recorridos cortos *locales* que suelen desarrollarse entre la parroquia y la ermita o la iglesia y los cruceros de bendición de campos que se localizan en el cinturón urbano. No obstante, documentamos otros de carácter *extraliminal* que se desarrollan entre localidades; es lo que ocurre con ciertas rogativas de Hinojosa que se llevaban a cabo en la raya del término de Sobradillo.

es escena varios actores sociales, implicando a prácticamente toda la comunidad. Como ejemplo, valga la descripción del Marqués de Castellanos a mediados del siglo pasado del ritual de bendición de campos del 25 de abril (San Marcos) en la localidad abulense de Pascualcobo:

(...) en ese día el pueblo entero va en procesión hasta la 'hoja' [la parte del campo que se va a sembrar ese año], llevando una cruz de madera que se coloca en la rama más alta de una encina, donde puede verse desde todas partes, cruz que permanece en dicho lugar hasta que el labrador más rezagado, que termina la siega después de los demás y trae el último carro de mies a la era, devuelve la cruz al pueblo, con la obligación de tenerla hasta el año siguiente y ser el que la lleve en procesión, demostrando con ello que es el que más tiene o el menos trabajador (1953: 346).

Las bendiciones de campos atienden a ciertos "principios de congregación" que dictan que "(...) *todo ritual implica la reunión de individuos en calidad de actores rituales* (VV.AA., 1991: 263) combinados con los "principios de delegación" en los que el acto ritual se realizan en representación de la unidad social. Ambos se hallan en la base del reconocimiento y constituciones de las relaciones de interdependencia social y ajusta además en términos económicos, sociales y simbólicos los intereses de todas las partes reforzando, por tanto, el tejido individual y colectivo de la comunidad (*ibídem*, 264). En este sentido, Maisonneuve define el ritual como un sistema de prácticas que, bajo ciertas condiciones de lugar y tiempo posee para sus propios actores y testigos, una significación real y un valor simbólico determinado lo que implica la entrada en el juego de un cuerpo y una cierta relación con lo sagrado (MAISONNEUVE, 1988: 12).

Con la llegada de la agricultura desarrollada asistimos, a una "desritualización" donde el progreso técnico al tiempo que ha contribuido a liberar al agricultor de la angustia de la buena cosecha y de la ayuda solidaria de la comunidad, permite que desaparezcan ciertos ritos asociados (ROUX, 1997: 209) o se transformen, como ocurre en nuestra zona de estudio, perdiendo todo el sentido que hasta hace no mucho tenía en el mundo rural.

## II-4. GESTUALIDAD Y ORALIDAD EN TORNO A LA CRUZ

Tal y como expresa Giordano *“El cristiano no emprende una acción o cualquier trabajo sin signarse la frente con el símbolo de la fe: al ponerse en camino, al entrar o salir de casa o de cualquier otro lugar, al sentarse a la mesa, al encender las lámparas, al atarse los zapatos, al lavarse la cara, al acostarse, hace antes el signo de la cruz”* (1983: 44), de ahí que la cruz se encuentre en todos los ámbitos de la vida formando parte de conocidos lenguajes de naturaleza no verbal (DAVIS, 2006). No extraña, por consiguiente, que el trazar cruces no solo sobre el mismo cuerpo sino también sobre las cosas o sobre los animales sea un gesto muy común y arraigado en el mundo rural que ha dejado numerosas evidencias en ciertas prácticas y en la tradición oral, no solo en romances y canciones sino también en fórmulas mágicas y en conjuros.

En el presente capítulo tratamos de cerrar el círculo de la cruz en la cultura popular a través de un repaso a algunos de los gestos más comunes en los que encontramos la cruz: al salir y entrar de casa, al acostarse, al realizar alguna actividad laboral, al beber agua, etc. gestualidad que encuentra su reflejo en los gestos llevados a cabo en ciertas rúbricas, sobre todo las anteriores al Concilio Vaticano II. Por otro lado me propongo recoger, por supuesto que sin ánimo de exhaustividad, algunos de los etnotextos en los que la cruz es la protagonista, con especial interés en los salmantinos.

Hemos tratado de acotar lo máximo posible la recolección de materiales en la provincia, a través de los *corpora* clásicos, sobre todo para el caso de la tradición oral y escrita en el caso de Dámaso Ledesma, Aníbal Sánchez Fraile, César Morán, Luis Cortés o autores más recientes como Ángel Carril, Ángel Iglesias Ovejero o Manuel Moreno Blanco, entre otros. Recolección que trata tan solo de abrir futuras vías de análisis a un tema que, por el momento, se nos antoja prácticamente inabarcable.

### II-4.1.- Gestualidad de la cruz

La gestualidad en las formas corporales suelen corresponder no solo con la petición ante el poder divino donde se documentan, tal y como apunta Cea en tiempo de Berceo, tres grados de intensidad con sus correspondientes expresiones<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> Según apunta este autor: *“la primera, moderada y cortés, es de reverente salutación, el ‘enclin’. La intermedia, para orar y presentar las ofrendas u ofertorio, es de genuflexión, postura que se conoce como de ‘hinojos fitos’ o ‘facer reverencia’ (...). La tercera y última es de*

sino también con las acciones suplicatorias y protectoras cotidianas, según escribía Giordano, momento en que la cruz cobra el principal protagonismo; esta gestualidad es un acto formal y ritual que a lo largo de todo el Antiguo Régimen fue considerado como una forma de comunicación críptica cuyos mensajes eran a veces difíciles de descifrar. Si el llanto o el lamento, por ejemplo, se debía a multitud de factores bien físicos o bien espirituales (CHRISTIAN, 2009: 144), la realización de determinados gestos, como el acto de persignarse o santiguarse en un momento y contexto precisos solía estar motivado por la necesidad de protección.

Siguiendo a autores como F. Cabrol y H. Leclercq el signo de la cruz es instrumento de salud, signo de sufrimiento y triunfo de Jesús. Precisamente estos investigadores, autores del monumental *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* editado (Paris, 1913) fueron los primeros que incidieron en la importancia del estudio del gesto de la cruz y sus orígenes en el mundo paleocristiano (1913 [III]: 3139-3143). Son numerosos los escritores clásicos que escribieron sobre las excelencias salvíficas de la señal de la cruz (Clemente de Alejandría, San Cipriano, San Agustín, San Atanasio, San Ambrosio o San Basilio). San Cirilo de Jerusalén (*Catecismo*, XIII, 36) menciona: "*In fronte confidentor, isque ad omnia digitis eum per signáculo efficiatur: dum panes edimus, et sorbemus pocula; in ingressibus et egressibus; ante somnum; in dormendo et surgendo; eundo quiescendo*".

En este mismo sentido, San Gaudencio<sup>78</sup> apuntaba: "(...) *et signum Christi in corde, in ore, in fronte, inter cibos, inter pocula, inter colloquia, in lavacris, in cubilibus, in ingressu, in egressu, in laetitia, in moerore*", dejando sentado que en toda acción humana debía de realizarse la señal de la cruz ya que, según San Agustín, todo lo que se toca con la mano con el signo de la cruz es sagrado y además se invoca a Cristo. Otros autores, como San Jerónimo, San Narciso o Tertuliano escribieron sobre el tema en la misma línea. El segundo de ellos expresaba que todos los cristianos debían de hacer la cruz en la frente, en tanto que el último de ellos era necesario hacer la cruz al acostarse.

Otros autores incidieron en la forma de hacer el signo de la cruz con un dedo, tal y como apuntaba San Epifanio o las formas en que debía de hacerse con el dedo y la mano (San Gregorio el Grande). En este sentido, en la vida de San Eustasio, que escribe San Gregorio, expresa la forma de hacer el signo de la cruz como detente contra el enemigo: "(...) *cum per signi adventum pellitur prestis adversantis inimici*".

---

'postración en tierra, dar consigo en tierra' o 'facer yacimiento', en oración arrebatada y convulsa" (CEA GUTIÉRREZ, 1999: 63).

<sup>78</sup> *De Evangelis lectione*. Sermo VIII.

Se trata de un tema que en épocas pasadas, preocupó a numerosos autores<sup>79</sup> los cuales a partir de los textos y de la iconografía concluyeron, entre otras cuestiones, que la cruz se hacía con tres dedos en el siglo VIII, gesto que en el XIII había pasado a realizarse con la mano abierta.

El mohín de la cruz queda establecido desde los primeros tiempos del Cristianismo y se ha perpetuado hasta nuestros días, si bien buena parte de este lenguaje gestual<sup>80</sup> se perdió prácticamente en el mismo momento en que se generalizan los mandatos dictados durante el Concilio Vaticano II, en la década de los años sesenta del pasado siglo cuando se operaron importantes cambios en la liturgia y sus ritos, simplificándose en este sentido la gestualidad que se llevaban a cabo en los oficios sagrados<sup>81</sup>. En la liturgia se traza la señal de la cruz en el desarrollo de todos los sacramentos (AZCÁRATE, 1932: *passim*) y fue un gesto totalmente asimilado en las actividades cotidianas como en momentos especialmente solemnes.

Las ocasiones en las que documentamos el gesto de trazar la cruz en el mundo tradicional son muy numerosas a veces acompañadas de oraciones o conjuros, como luego tendremos oportunidad de analizar. La literatura científica es abundante y permite hacernos una idea cabal de lo que supuso esta acción para el normal desarrollo de la vida. En la tabla siguiente presentamos en esquema los momentos en que se realizaba el gesto de la cruz:

---

<sup>79</sup> Destacamos entre otros a PELLICIA (1780): *De christiana Ecclesiae primae mediae et novissimae vetatis politia*. Versailles; THURSTON (1911): "The sign of the cross", *The Month*, diciembre 1911: 516-602. London; BOUDINHON, A. (1912): "Sur l'histoire du signe de la croix", *Revue du Clergé Français*, tomo LXXII: 20-38. Paris y BERNARDAKIS, P. (1901): "Le culte de la croix chez les grecs", *Échos d'Orient*, tomo V. París.

<sup>80</sup> En los textos clásicos encontramos multitud de referencias sobre el gesto de hacer la cruz. En el capítulo 14 de *El Quijote* aparece uno de los contextos en los que solía hacerse: "Llegó Sancho y como vió el rostro del Bachiller Carrasco comenzó a hacer mil cruces y a santiguarse otras tantas".

<sup>81</sup> La vida cotidiana y religiosa estuvo, hasta este preciso momento, dirigida por los gestos. En este sentido, el sacrificio de la misa aparecía cuajado de una serie de gestos y acciones rituales que sin comprenderlo el pueblo trataba de imitar. A modo de ejemplo mencionamos los conocidos *Ejercicios Cotidianos* de los cuales existen numerosas reimpresiones, así como el *Ordinario de la Santa Misa* o las numerosas de los *Diamantes Divinos* en los que se recogían "Oraciones para la mañana, entre el día y la noche; ejercicios para la confesión y comunión, las siete palabras y las cuarenta horas; oraciones para recibir dignamente los sacramentos de la penitencia y eucaristía y los ejercicios del Vía Crucis".



Actividad	Contexto	Acción	
COTIDIANA	<i>Doméstico</i>	* Salir y entrar de casa. * Cocinar y hacer la matanza. * Antes de comenzar a comer.	* Acostarse. * Levantarse. * Apagar y encender el fuego.
	<i>Laboral</i>	* Salir/volver de trabajar <sup>82</sup> . * Al realizar la molienda. * Al iniciar una hornada (tejas, cerámicas...). * Al arar la tierra.	
EXTRAORDINARIA	<i>Solemne</i>	* Ciclo de los sacramentos. * Entrar y salir de la iglesia.	
	<i>Funerario</i>	* En el momento de la muerte.	
	<i>Viaje</i>	* Al salir o volver del viaje.	
	<i>Peligros</i>	* Conculcar torbellinos y <i>putaciegas</i> . * Hacer la cruz ante una bruja.	

Tabla 6. Acciones gestuales en las que participa la cruz.

La tabla recoge parte de las situaciones en las que se realiza el acto simbólico, siguiendo una secuencia pautada en la que al acto de persignarse sigue a la acción que se quiere realizar y se acompaña en numerosas ocasiones de ciertos apoyos tales como el empleo de cruces, de oraciones y conjuros<sup>83</sup>. Encuadramos estos gestos a caballo entre los tipos *simbólicos* y *automáticos* (WITTKOWER, 1979: 363-375).

El gesto de hacer la cruz en el trascurso de las actividades cotidianas aparece generalizado en toda la provincia de Salamanca en las más variadas situaciones, como pone de manifiesto la bibliografía (especialmente LORENZO, 2007: 37-46 y CRUZ, 2012: 331-333). Elaborar determinados alimentos requería del gesto de la cruz para que, trazado sobre el mismo, evitara su pérdida. Por ejemplo, antes de que la masa del pan entrara en el horno se trazaba una cruz sobre la misma<sup>84</sup>. También la carne de la matanza era objeto de estos ritos mágicos-protectores. Igual ocurría en el momento crítico de cocer las tejas o los cacharros de cerámica, tal y como recogen algunos autores que anotan la tradición de trazar una cruz en la boca del horno al finalizar el aporte de la madera para su combustión (GONZÁLEZ; 1989 [II]:

<sup>82</sup> Responde a una práctica que tiene que ver con ciertos tipos de *rito de paso laboral* por los cuales pasar frente a estas cruces dispuestas en la transición ámbito urbano-ámbito de trabajo, marca el paso del tiempo de labor al de descanso o viceversa. Esta costumbre, acompañada por la presencia de cruces, marca la protección de la comunidad o del individuo frente al espacio natural, al cual se accede a través de ciertas vías de entrada/salida (ARCIS FRANCO, 2003: 14).

<sup>83</sup> Recoge Rosa Lorenzo la práctica en tierras salmantinas de trazar en la lumbre una cruz con las tenazas y la pala, antes de irse a costar; estaba acompañada del conjuro: "*Tápoté, lumbre, hágote cruz/ para que cuando venga el Ángel/ encuentre cruz y luz*" (2007: 37).

<sup>84</sup> Acompañado este gesto, en algunas comarcas como la Omaña leonesa del Cántico de los tres jóvenes en el horno ardiente (Oración de Azarías).

87). En la vecina comarca del Rebollar documentamos curiosas prácticas consistentes en “encalar” (rociar) con *pedralipi*<sup>85</sup> los montones de trigo para evitar que cogiese hongos o moho (CRUZ, 2012: 332). Incluso en un acto tan habitual como el beber agua de las fuentes.

Una de las principales actividades económicas de todo el occidente salmantino hasta no hace mucho tiempo es el pastoreo de cabras y ovejas, que pastaban casi a sus anchas por dehesas y baldíos. La práctica ausencia de veterinarios dio lugar al surgimiento de remedios tradicionales cuando el ganado enfermaba. Hace un tiempo recogíamos algunas tradiciones relativas a la terapéutica tradicional de los pastores robledanos que hallaban en ciertas prácticas el remedio para buena parte de los males del ganado (CRUZ, 2009a: 5-26). Los más frecuentes eran sin duda alguna la combinación de oraciones –rezo de los *cocos*, oración de los *zacaños*, oración del lobo, etc-, algunas de ellas de origen medieval, recogido después en almanaques, lunarios y ciertos libros de conjuros, con la puesta en escena de ciertas prácticas de carácter profano tales como el denominado ritual del *cardo melonero* que consistía en hacer la señal de la cruz con un cardo de esta especie sobre la pisada de un animal enfermo, colocando luego el cardo boca arriba debajo de una piedra; incluso con las escobas o con las hojas de encina se llevaba a cabo este ritual que permitía, entre otras propiedades, eliminar las verrugas de las personas (*ibídem*, 23). En Berrocal de Huebra existía la creencia de que para eliminar el mal de ojo de los animales, se le arrancan dos cerdas de la cola y se forma una cruz con ellas que se pone en el río con una piedra encima para evitar que se lleve la corriente y así poder desembrujar al animal (información recogida en la *Hoja Folklórica* número 9 del día 13 de enero de 1952).

En buena parte de los actos solemnes se hace el signo de la cruz. Durante la ceremonia del bautismo el sacerdote traza la señal de la cruz en la cabeza y el pecho para amedrentar al demonio con la misma arma con que fue derrotado en el Calvario y abroquelar con ella en el momento del bautizo, para luchas futuras con Satanás (AZCÁRATE, 1932: 257). En el bautismo de adultos se trazaba la cruz en la frente, orejas, ojos, narices, boca, pecho, espalda y todo el resto del cuerpo al nuevo *Miles Christi* (*ibídem*, 266).

Por otro lado, se marcaba en la frente del niño cuando el día de la primera la comunión pasaba de casa en casa pidiendo dinero; igualmente en la solemnidad del desposorio de los novios quienes recibían la bendición paterna, arrodillados sobre la

---

<sup>85</sup> *Pedralipi* o *pedralipe*, sulfato de cobre o vitriolo azul, empleado en el abonado de las tierras.

piedra solera de la casa familiar haciéndole la cruz en la frente antes de salir a la iglesia.

El trance de la muerte en el sacramento de la extremaunción es otro de los momentos en que la cruz aparece cargada de significación simbólica; en otras secuencias encontramos la colocación de un crucifijo entre las manos o unas tijeras abiertas en forma de cruz sobre el vientre del difunto, no solo para evitar que el cuerpo se hinchase (para lo cual se solían colocar platos con sal) y que el demonio se llevase su alma (CRUZ, 2008a: 12). Según la *Encuesta del Ateneo de Madrid* de 1901 a la persona que agonizaba se le colocaba una cruz en las manos o se le acercaba a los labios (BLANCO, 1999: 175). En este sentido, Gómez Bueno apuntaba al respecto que: *“La práctica de ponerle a los difuntos Cristianos la Santa Cruz en las manos, o en sus sepulcros y Cementerios, ya sean de escultura, ya pintadas, o de cualquier modo hechas, además de servir de insignia de nuestra fe y religión, también es, según muchos autores para testificar los beneficios que hemos recibido por medio de este sagrado leño (...)”* (GÓMEZ BUENO, 1802: 50).

Desde que el cortejo sale de casa del difunto, va a la iglesia y al camposanto, la cruz (física y como gesto) marca los ritmos a través de las paradas en diferentes puntos (puertas, encrucijadas, etc.) en que se rezan responsos y se hace la señal de la cruz. En algunas localidades salmantinas a principios del pasado siglo los transeúntes y los que presenciaban el paso del acompañamiento suspendían sus quehaceres y se descubrían la cabeza al paso de la cruz parroquial y del cadáver, al tiempo que se santiguaban en señal de respeto (BLANCO, 1999: 190).

Relacionado con este aspecto, era costumbre en los viajes o al pasar por una cruz levantada en el entorno de una encrucijada “saludarla”, esto es, hacer un acto de reverencia arrodillándose ante ella, santiguarse y elevar una oración. Contamos con una cita del viajero francés Antonio de Brunel (1665) cuando tratando acerca del carácter supersticioso de los españoles, describía un curioso pasaje en el que expresa: *“(...) hasta el extremo de que en un sitio que no saludamos a las cruces, nos gritaron que no éramos cristianos; pero si uno quisiera saludarlas, tendría mucho que hacer, porque no se aproxima uno jamás a una encrucijada donde no haya más de una, y al mismo tiempo que se descubre ante una, se ven cerca de una veintena más que son de diversos tamaños”* (DÍEZ BORQUE, 1990: 105).

#### **II-4-2.- Cultura escrita relativa a la cruz**

Como hemos ido avanzando en el apartado anterior, los gestos en los que participa la cruz suelen estar acompañados de oraciones, conjuros y ensalmos<sup>86</sup> así como de canciones y romances que solían emplearse en función de unos contextos y unas circunstancias muy específicas. Apunta José M. Pedrosa cómo estas fórmulas suelen chocar con la compleja realidad de los procesos de transmisión oral, de la evolución ideológica y de la transformación funcional de ahí que, según la época, el lugar, el contexto y las necesidades puntuales y específicas de las personas y los grupos que recurren a ellos, pueden ser empleadas de un modo u otro, tanto combinadas como solas (PEDROSA, 2000: 8-9).

El mismo autor especifica el concepto de oración, conjuro y ensalmo; la primera, se puede definir como “*un discurso que una persona dirige a una divinidad, santo o personaje sagrado con el objeto de obtener un favor o una gracia moralmente positiva*”.

Los conjuros son discursos “*que una persona dirige a un personaje sagrado o demoniaco con el objeto de exigirle o de obligarle a la concesión de un favor mágico, que puede ser (...) moralmente negativo o perjudicial para otras personas*”.

Finalmente el ensalmo se puede definir como “*un discurso que una persona dirige a una divinidad, santo o personaje sagrado con el objeto de obtener una curación mágica o milagrosa de una enfermedad propia o de otra persona*”; su característica principal es la función sanadora a través de la presencia de los elementos sagrados o motivos mágicos, situándose el ensalmador como un mero intermediario con la divinidad (*ibídem*, 10). Para este autor las *plegarias*, como una variedad de las oraciones, se detallan como el “*discurso que una persona dirige a una divinidad, santo o personaje sagrado en señal de sumisión y de adoración*” (*ibídem*, 11).

Uno de los caracteres que mejor definen a todas ellas es que los dos grandes marcos ideológicos en los que se asientan son, por un lado, la magia y por otro la religión no mostrando entrambos unos límites netamente definidos, de ahí que en la mayor parte de las fórmulas que se conocen existe una imposibilidad manifiesta de establecer de forma precisa si su génesis es religioso y generado en la literatura

---

<sup>86</sup> El *Diccionario de Autoridades* de 1726 define la oración como “*Súplica, deprecación, ruego. Dícese por antonomasia la que se hace a Dios o a los Santos*” y lo diferencia del conjuro “*las palabras supersticiosas y diabólicas de que usan los hechiceros, hechiceras y bruxas para sus maleficios y sortilegios*” y del ensalmo “*cierto modo de curar con oraciones, unas veces solas, otras aplicando juntamente algunos remedios. Dixose Ensalmo porque de ordinario los tales ensalmadores usan de versos de los Psalmos, de que se valen para sus sortilegios y otros modos en la realidad supersticiosos*”.

culta del poder eclesiástico o, por el contrario, mágico y por tanto procedente del pueblo cuyo origen se pierde no solo en el tiempo sino también en la diversidad de fuentes étnicas en las que ha podido beber.

Canciones y romances presentan, por su parte, unas vías de difusión que los especialistas tratan de acotar no solo en las fuentes medievales sino también de analizar de forma idónea las múltiples facetas y testimonios de la oralidad (VALSINA, 1966: 33) por medio de la cual se generan y difunden los grandes ejes del romancero salmantino. No creo que sea este el momento de entrar a analizar y valorar los ambiguos fenómenos de la oralidad<sup>87</sup> y su opuesto la escritura en el mundo de la cultura popular por cuanto se trata de un tema que a día de hoy los especialistas no se han puesto aún de acuerdo. Nuestra posición, en la línea de Zumthor, es la de dar cuenta de la *performance* de la literatura popular relativa a la cruz, entendida ésta como una sucesión de fases: producción, transmisión, recepción, conservación y repetición (ZUMTHOR, 1983: 32) y el resultado final de ésta a través de los vestigios que han quedado en la cultura oral.

Uno de los aspectos más interesantes es el relativo a los sistemas de transmisión de este importante caudal que, como han estudiado la mayor parte de los autores lo fue a través de tres tipos: 1.- la “transmisión familiar vía las *corroblas*” entendidas éstas como “*una ocasión de rememoración colectiva del patrimonio ancestral*” (IGLESIAS OVEJERO E IGLESIAS GIRAUD, 1998: 33); 2.- la “transmisión oral mediatizada a través del ciego”, en lo que Zumthor define como “oralidad mixta” (1983: 36) y 3.- a través de la “memorialización de lecturas” que muchas veces conformaban verdaderos libros facticios en los que se recogían no solo romances de origen culto, sino también coplas de ciego, romances locales manuscritos, etc. que leían las gentes letradas a las que no sabían leer (IGLESIAS OVEJERO E IGLESIAS GIRAUD, 1998: 37).

En concreto, el tema de la cruz en la literatura popular salmantina se encuentra representado en tres grandes familias: 1.- romances y canciones (Vía Crucis e Invención de la Santa Cruz); 2.- conjuros y ensalmos y 3.- literatura de cordel.

La primera familia (relacionada directamente con la tercera) la de las canciones y romances que Dámaso Ledesma catalogaba como “Pasiones y Calvarios”,

---

<sup>87</sup> En este sentido, la oralidad “*propriadamente dicha es vigente, como un saber en la memoria colectiva, y efímera, en la manifestación concreta de quienes actualizan ese saber. La fijación parcial de esta oralidad es posible hoy en la grabación (...), más para épocas remotas y aún para testimonios recientes, el recurso a la escritura es imprescindible*” (IGLESIAS OVEJERO E IGLESIAS GIRAUD, 1998: 31-32).

se usaban en el rito del Víacrucis entonadas como acompañamiento sonoro el Jueves y Viernes Santo al paso de las imágenes. Su origen parece situarse en ciertos textos cultos de los siglos XVI y XVII que se popularizaron en pliegos de cordel<sup>88</sup>, en cuya melodía observaba un posible origen en los cantos primitivos de la Iglesia (LEDESMA, 1907: 141). Recoge este autor varios ejemplos de estas Pasiones y Calvarios - Ledesma, *La Carrera* de Tamames, La Vellés, Puebla de Yeltes, Mogarraz, Babilafuente, Boada, etc.- (*ibídem*, 143-148).

El tema de la Pasión de Cristo aparece bien representada en autores como Lucas del Olmo y Lope de Vega<sup>89</sup>; el primero fue autor de la *Relación mística y contemplativa que refiere la Sagrada Pasión y muerte dolorosa de Cristo nuestro amante Redentor* que encontramos en un pliego salido de la madrileña imprenta de los Sucesores de Hernando; en ella presenta un romance como relación mística posiblemente para interpretar en ámbitos públicos y privados, por medio de una "Pasión memorizada" acompañada de ciertas fuentes iconográficas clásicas como el *Eccehomo*, *La Cruz a Cuestas*, *las Tres Caídas*, *Cristo camino del Calvario*, *Las Siete Palabras*, *Crucifixión*, *la Resurrección gloriosa* y *La Soledad* (CEA, 2001: 114-115). De este mismo autor, es también la *Relación de la vida, pasión y muerte de Cristo Nuestro Señor* donde acierta a sintetizar los dos polos de la vida de Cristo que más movían a devoción como era la infancia de Cristo por un lado y su muerte por otro (*ibídem*, 118).

El romance titulado *Las Siete Palabras que nuestro señor Jesucristo habló en la cruz*, obra del mismo autor, esta como himno de novenario cantado para facilitar su memorización con un valor catequético innegable. El sermón de las Siete Palabras tenía lugar el Viernes Santo a la hora nona coincidiendo con el momento en que murió Cristo y se encargaba a predicadores afamados, siendo en Salamanca los dominicos los más indicados para tal fin (*ibídem*, 128). Otros textos popularizaron la Pasión de Cristo, como la obra en prosa de Manuel José Martín<sup>90</sup>, tomada de los

---

<sup>88</sup> Algunos de los más conocidos son el *Romance de las Siete Palabras* que se cantaba en la procesión de La Carrera del Jueves Santo en las localidades salmantinas de Garcibuey y El Cabaco; la *Despedida de la Stma. Virgen*, que se canta en Miranda del Castañar durante la procesión del Entierro el Viernes Santo o la *Historia de la Sagrada Pasión*, del cual existen numerosas versiones impresas (CEA, 2001: 98).

<sup>89</sup> La obra *A la muerte de Cristo nuestro Redentor. Romance* influyó notablemente en la tradición popular a través de su popularización en las coplas de ciego, tituladas *Catorce Romances a la Pasión de Cristo* y de las que se conocen algunos ejemplos salidos de la imprenta vallisoletana de Santarén (CEA, 2001: 114). En la localidad salmantina de Gallegos de Solmirón se cantaban romances de Lope de Vega el Jueves Santo tal y como se recoge en la *Hoja Folklórica* nº 45 de 21 de septiembre de 1952.

<sup>90</sup> *Historia Sagrada de la Sacrosanta Pasión de Jesu-Christo nuestro Redentor*. Imprenta de Don Manuel Martín, Madrid. Sin fecha.

Evangelios y de autores como Ludovico Blosio o la Venerable Madre Ágreda de Jesús.

A modo de ejemplo, *La Carrera* que se celebraba en El Cabaco el Jueves Santo tenía un recorrido que iba de la iglesia parroquial hasta una ladera donde está el Calvario o Víacrucis cuyo texto dice (recogido en las *Hojas Folklóricas*, nº 46-51 de octubre y noviembre de 1952):

CORO	1
Llorad y contemplad La Pasión y la muerte de Cristo, que es el mejor medio para no pecar.	De Jesús Nazareno devotos hazme, que quiero de su Majestad referir los dolores y afrentas que pasó, pagando las culpas de Adán.
2 Lo primero, después de la Cena, Cristo con los suyos se fue a consolar, Y contóles su pasión sagrada; luego marchó al Huerto con fervor a orar.	3 ¡Oh, mi Dios!, contemplando en el Huerto los grandes tormentos que había de pasar, por mis culpas y grandes pecados con su sangre preciosa había de pagar.
4 Entra Judas, traidor, en el Huerto pidiéndole a Cristo un beso de paz; los ministros le ataron las manos y así lo llevaron a casa de Anás.	5 Fue de Anás preguntado el Cordero que si era el Mesías, dios de la verdad; Cristo dijo: Pues tú lo dijiste, Y una bofetada un sayón le da.
6 Por las calles lo llevaron preso, con grandes oprobios y rabia infernal, a la casa de Caifás, en donde fue de nuevo vuelto a examinar.	7 Con sarcasmo sus santas respuestas, sabias y prudentes, dulces sin igual; y a Pilatos, que es el Presidente, es llevado Cristo con perversidad.
8 En la augusta persona de Cristo Pilatos no encuentra materia penal, y a Herodes lo manda de nuevo para que lo juzgue a su voluntad.	9 Manda Herodes que a nuestro Maestro tras de aquella turba vuelvan a llevar. Y Pilatos, injusto y cobarde, Con duros cordeles le mandó azotar.
10 Azotaron a Cristo de suerte aquellos verdugos tan sin caridad, que rompieron sus sagradas venas por las que corría de sangre un raudal.	11 Los azotes que a Cristo le dieron nos cuenta la historia que cinco mil son; se los dieron por culpa del hombre porque Jesucristo no los mereció.
12 Pilatos, viéndose obligado, con temor y susto fue a su tribunal a formar una pública audiencia para luego, al punto, ir a ejecutar.	13 Mas no hallando en Él culpa alguna, al pueblo judaico le dice: mirad, este hombre no es bien castigarlo; no hay culpa alguna; tenedle piedad.
14 Respondieron los hombres blasfemos: “Si intentas el darle amplia libertad, perderás la opinión con el César, y si lo sentencias, mucho ganarás”.	15 Pilatos, entonces, temiendo perder sus honores y alta dignidad, entrégole el cordero a los lobos que gozan ansiando el verle expirar.
16 Al ver a Jesús desangrado, todo hecho una llaga, Pilatos creyó que por fieras que fueran los hombres habían de moverse así a compasión.	17 Pero aquel populacho, rabioso, en tono de burla también acordó: que le pongan corona de espinas, y en su santa cabeza clavada quedó.

18

Brotaron del cuerpo de Cristo  
la sangre a torrentes que da compasión;  
a la furia de aquellos malvados  
habría de moverles a dar el perdón.

20

Y Pilatos, malvado y medroso,  
firma la sentencia del mayor baldón,  
que autoriza clavarle en un palo  
sabiendo en conciencia ser el mismo  
Dios.

22

Entonces los fieros judíos  
le escupen el rostro, le dan 'bofetás',  
y le llenan de injurias y golpes  
todos a porfía, todos a cual más.

24

Su Madre le sale al encuentro  
cuando maltratado va por la ciudad.  
¡Ay! qué pena y dolor tan grande  
sienten estas almas sin poderse hablar.

26

Le mandan que tienda los brazos,  
le quitan la ropa con grande furor.  
Como estaba pegado a su cuerpo  
le arrancan las carnes con sumo dolor.

28

Levantán la Cruz con su cuerpo  
que en ella pendiente de clavos está,  
y al ponerse de golpe en el hoyo  
sus carnes divinas se le ven rasgar.

30

De tres clavos pendiente tres horas  
que no hay que le iguale tormento  
mayor;

todo lo soporta Jesús amoroso  
para conseguírnos el dulce perdón.

32

El último aliento de Cristo  
al dejar la vida y unirse a su Dios,  
es pedir a su Padre Divino  
perdone a los hombres por su  
redención.

34

El cielo y la tierra se agitan,  
el sol y la luna ninguno da luz.  
Y es muy justo se vistan de luto  
al morir Jesús clavado en la Cruz.

36

Contempla, cristiano, pendiente  
a tu Redentor; mira sin cesar,  
y a sus plantas acude ferviente  
y dile rendido: ¡Ya no más pecar!

19

Peor que las fieras entonces  
aquel populacho así se expresó:  
Que le claven de pies y de manos  
en ese madero sin más dilación.

21

Le preparan la Cruz al instante,  
Cruz grande y pesada, más que de metal,  
porque lleva las culpas del mundo  
que Jesús desea en ella borrar.

23

Le ponen la Cruz en sus hombros,  
al cuello una soga le atan también,  
y al marchar con la Cruz agobiado  
tiran de la soga y lo hacen caer.

25

Después de llegar al Calvario  
aquellos verdugos, y Jesús también  
obediente hace cuanto mandan  
que mayor martirio ya no puede haber.

27

Bañado de sangre su cuerpo  
en la Cruz que lleva lo hacen tender,  
y le clavan los pies y las manos  
que aun a los verdugos hace estremecer.

29

En medio de horribles tormentos  
pendiente de un leño está el Redentor,  
derramando su sangre divina  
que clama al Cielo por nuestro perdón.

31

Al ver que su vida se acaba  
y la muerte se acerca, clavado en la Cruz,  
a su Madre nos deja por madre  
al dejar el mundo el dulce Jesús.

33

Escucha, cristiano, este aliento,  
la dulce palabra, sublime expresión,  
que ofrece su sangre divina  
a su amado Padre por tu salvación.

35

Muerto Jesús en los brazos  
de su Santa Madre abrazado está,  
y no hay fuerzas humanas que puedan  
de sus santos brazos poderlo arrancar.

Se trata de una variante que repite *grosso modo* el *Reloj de la Pasión*, romance muy común en tierras del occidente salmantino, donde conocemos algunas



versiones de San Felices de los Gallegos<sup>91</sup> que toman de un modelo muy popular en los siglos XVII y XVIII –*Relox de la Pasión de Nuestro Señor Jesu-Christo*- difundido a través de pliegos de cordel y hojas volanderas<sup>92</sup> y recogido del jesuita Luis Ignacio Zevallos de 1727<sup>93</sup>.

Desde mediados del siglo XIX se generalizaron los denominados *Ejercicios del Vía Crucis* impresos bajo la forma de romances de las catorce estaciones<sup>94</sup> que servían de acompañamiento a la hora de realizar los Vía Crucis en Semana Santa. Es una literatura que caló en el pueblo, a raíz de la importante cantidad de pliegos sueltos y librillos que compilaban estos ejercicios cuyos principales difusores fueron los predicadores de las distintas órdenes religiosas, principalmente jesuitas y dominicos, quienes llevaron a cabo la Santa Misión en numerosas localidades salmantinas desde el tercer cuarto del siglo XIX hasta mediados de la centuria siguiente. Según se exponen en los manuales, estos ejercicios impresos de Vía Crucis servían de guía en la visita a cada estación donde tras detenerse y dar el monaguillo tres toques de campanilla, predicaba la estación (JUNQUERA, 1953: 104).

En el campo salmantino estos romances tuvieron gran difusión como podemos comprobar en algunos ejemplos que se recogieron en las *Hojas Folkloricas* editadas por el Centro de Estudios Salmantinos en los años 50 del pasado siglo, dando cuenta de una de las múltiples variantes que existieron en el territorio peninsular, publicadas en hojas sueltas y librillos de escaso coste y materiales deleznable, devocionarios e incluso manuscritos a modo de obritas de teatro infantiles decoradas con sencillos motivos de cruces dibujadas a tinta acompañando a cada estación del Vía Crucis. En los repertorios clásicos salmantinos hay dos versiones del romance *A la Cruz bendita* de Mogarraz que fue recogida por Dámaso Ledesma (1907: 168) y por Aníbal Sánchez Fraile en la fiesta de la Invención de la Santa Cruz (1943: 207):

---

<sup>91</sup> Tomado en las *Hojas Folkloricas*, nº 93 y 94 de agosto de 1953.

<sup>92</sup> Hemos consultado el pliego editado hacia 1780 en la imprenta valenciana de la viuda de Agustín Laborda.

<sup>93</sup> *Relox doloroso para el Jueves y Viernes Santo extraído de la Pasión de Nuestro Redemptor Jesu-Christo*. Imprenta de Gerónimo Roxo. Madrid.

<sup>94</sup> Consta de los siguientes romances: I. Al prendimiento de Cristo y la Virgen; II. A la Oración de huerto; III. A los azotes que dieron a Cristo nuestro Señor; IV. La corona de espinas; V. Al Ecce Homo; VI. Al llevar la Cruz a cuestras; VII. Al desnudarle la túnica; VIII. Al levantarlo en la Cruz; IX. A Cristo en la Cruz y las siete palabras; X. Al buen ladrón; XI. Al espirar en la Cruz; XII. Al Descendimiento de la Cruz; XIII. A la Soledad de Nuestra Señora y XIV. Al sepultar a Cristo.

Versión A. Sánchez Fraile	Versión de Dámaso Ledesma
<p>I Esta Cruz que veneramos tan hermosa y tan antigua, la hemos de venerar y tenerla por reliquia.</p>	<p>I Casimiro y su muger no <i>tuvon</i> hijo ninguno, la Cruz será la heredera, pa lo que viva en el mundo.</p>
<p>II En el llano <i>Los judíos</i>, Cruz, fuisteis apedreada; luego fueron y os trajeron a vuestra caja dorada.</p>	<p>II Esta Cruz que aquí tenemos es un leño milagroso, apenas pedimos agua, luego se llenan los pozos.</p>
<p>III Unas mujeres piadosas, movidas de compasión, trajeron esta reliquia al sitio del redentor.</p>	<p>III En el llanos los judíos, Cruz fuisteis <i>apalreada</i>, luego fueron y vos trajon a vuestra caja dorada.</p>
<p>IV Esta Cruz que aquí tenemos, todos la vienen a ver, porque no hay otra en el mundo no siendo en Jerusalén.</p>	<p>IV Cruz bendita, cruz bendita, más hermosa que las flores, y en ti murió en el Calvario, Cristo por los pecadores.</p>
<p>V Esta cruz que aquí tenemos, es un leño milagroso, que apenas pedimos agua, se nos enllenan los pozos.</p>	<p>V Unas mujeres piadosas movidas de compasión trageron estas reliquias del sitio del Redentor.</p>
<p>VI ¡Cruz bendita, Cruz bendita!, ¡más hermosa que las flores!, en el Calvario de Cristo murió por los pecadores.</p>	<p>(Incompleta)</p>
<p>VII Sois la espiga de aquel trigo que ciento por uno dio; con ciento cincuenta granos toda la tierra cundió.</p>	
<p>VIII ¡Cruz bendita, Cruz bendita, más alta que un ciprés! ¡Quién tuviera cuerpo y alma donde vos ponéis los piés!</p>	

Tabla 7. Versiones del romance *La Cruz Bendita de Mogarráz* de A. Sánchez Fraile y D. Ledesma.

En la parroquial de la localidad serrana de Mogarráz se venera una cruz de madera en altar propio, cruz que en principio debió de servir de deslinde<sup>95</sup>, mojón o crucero de caminos y que según la tradición fue apedreada por unos judíos, en el lugar conocido como *El Llano* que desde aquel momento pasó a llamarse *El Llano de*

<sup>95</sup> La documentación sobre los amojonamientos de Miranda aporta datos de cruces de madera en los años 1514, 1583 y 1685 (CEA, 1988: 162).

*los judíos*. En la fiesta de la Cruz el 3 de mayo, se canta este himno, basado según Cea en la antífona del Viernes Santo para el ritual de la adoración de la Cruz, data en torno al último decenio del siglo XV o primera mitad del siglo XVI (1988: 162):

En el llano los Judíos  
cruz fuisteis apedreada,  
luego fueron y os pusieron  
en esa caja dorada.

Casimiro y su mujer  
no *tuvon* hijo ninguno,  
la cruz será su heredero  
en lo que dure en el mundo.

En los procesos inquisitoriales se puede comprobar numerosas actitudes iconoclastas con especial aversión a la cruz de judíos y moriscos<sup>96</sup>. Los acusados podían ser apresados por no haberlas rendido culto antes o durante el juicio, por haberse burlado de ellas o incluso por destrozarlas. Los procesos recogidos en el Archivo Histórico Nacional, en su sección de la Inquisición (FRANCO LLOPIS, 2010: 90), iban desde los castigos por no tener “*ni ymagen ni cruz en casa*”<sup>97</sup> a las penas por la creación de imágenes y cruces para destruirlas deliberadamente, dejando patente la hostilidad de la población morisca a la ideología católica (*ibídem*, 95)<sup>98</sup>. En este sentido, uno de los períodos más intensos en acusaciones de profanaciones de crucifijos en España fue a finales del siglo XV, que podían ser de las más variadas formas desde arrojarlos al suelo, quemarlos o tirarlos a una letrina, por parte de conversos que seguían judaizando. Otros actos asociados que se consideraban prohibidos estaban además el encender velas los viernes por la tarde en honor al *Shabat* o sacrificar animales conforme al ritual judío (ESPÍ FORCÉN, 2009: 104).

Enlaza con este *thopos* de la cruz bendita que tras ser ultrajada por moros y judíos era venerada como milagrosas reliquias. En este sentido, podemos mencionar el episodio citado en el folio 400 del Manuscrito de la *Nueva Crónica y Buen Gobierno de Felipe Guamán Poma de Ayala* (1613-1615), donde un inca intenta quemar un crucifijo presente en el altar de una capilla y la leyenda: “*CONQVISTA/ MANGO INGA PEGA FUEGO AL CVIVS MANGO A LA SANTA CRUZ/ HIZO MILAGRO DIOS Y NO SE QUEMÓ*” (ALCALÁ MIRA, 1999: 115).

---

<sup>96</sup> Desde la Edad Media se documenta un prolongado conflicto entre cristianismo y judaísmo que se perpetuó hasta bien entrada la Edad Moderna, perfectamente reflejado en el arte. Consúltense los trabajos de ESPÍ FORCÉN (2009); RODRÍGUEZ BARRAL (2009) y PEREDA ESPERO (2007).

<sup>97</sup> El jesuita de origen morisco, Ignacio de las Casas, dictaminó la obligación de que todo habitante de la diócesis de Segorbe tuviera en sus aposentos imágenes o cruces como muestra de su devoción y adhesión a la doctrina cristiana (FRANCO LLOPIS, 2010: 94).

<sup>98</sup> Este autor expone el caso de un reo de origen musulmán que se dedicaba a realizar cruces con la paja e los colchones para pisotearla, o de otro condenado por llevar una cruz atada a una cinta que colgaba a la altura de la alpargata y arrastraba tras de sí cuando andaba (*ibídem*, 95).



Figura 8. Ilustración del Manuscrito Nueva Corónica y Buen Gobierno de Felipe Guamán Poma de Ayala (1613-1615).

Aparte del caso de Mogarraz, del que quedó memoria en la tradición oral, encontramos en Ciudad Rodrigo un suceso juzgado por el Auto de Fe de Llerena de 1570 en el que Antonio Ollero fue ajusticiado "(...) porque aviendo tropezado junto a una cruz la arrincó y arrojó al suelo y por aver dado de golpes a una imagen de un sancto y quebrado una lámpara que estava en una ermita a pedradas..." (SIERRO MALMIERCA, 1990: 78).

La tradición oral ha conservado multitud de canciones, plegarias y conjuros donde la cruz forma es protagonista. En este sentido, los papeles impresos como los existentes sobre la Cruz de Caravaca y la cruz contra la peste, así como la nominas o *dominas* con la oración de San Benito, formaban parte del complejo mundo de los rezos y plegarias cuyo origen se encuadra en fórmulas medievales en las que se invocaba a Jesucristo, la Virgen, la Santísima Trinidad o a algún santo para curar enfermedades, recetas que en muchos casos eran consideradas milagrosas (DÍEZ Y ACERO, 2008: 1077) y en las numerosas prácticas<sup>99</sup>, grimorios<sup>100</sup>, lunarios y

---

<sup>99</sup> La lista de libros de conjuros y tratados que circularon en la Edad Moderna es muy extensa, aunque sin duda alguna el más conocido fue la *Práctica de Conjurar en que se contienen exorcismo y conjuros contra los malos espíritus, de cualquiera modo existente en los cuerpos humanos: assi en mediación de supuesto, como de su iniqua virtud, por qualquier*

almanaques<sup>101</sup> impresos desde el siglo XV que generaron agrios conflictos con el Tribunal de la Inquisición por su carácter supersticioso y brujeril (GARI LACRUZ, 2007: 143) y contra los que se escribieron algunos tratados como los de Fray Martín de Castañega en 1529 (CASTAÑEGA, 1994) y el de Pedro Ciruelo pocos años después en 1538 (CIRUELO, 2003).

En este orden de cosas hay una serie de coincidencias en toda esta colección de romances, canciones, refranes, conjuros, etc. que nace de la unión esencial de palabras y hechos en un grado variable de pragmatismo, máxime en el caso de las oraciones y conjuros, en cuanto que de su asociación se pretende que se resuelvan situaciones deseadas (DÍEZ BORQUE, 1985: 49), en una clara función de *captatio benevolentiae*. Por ello algunas de las características formales de estos textos sean el modo retórico de repetición en que se formulan, el empleo de antítesis u otras variantes de la contraposición y una intencionalidad de invocación a través de las formas imperativas todo ello conducía a adquirir unas “*estrategias que favorezcan la memorización*” (*ibidem*, 71).

Otra de las características de estos textos es su polivalencia, debido a que una misma oración o conjuro puede utilizarse en contextos y con fines muy variados y que da como resultado la existencia de numerosas variantes de un mismo motivo (FRAILE GIL, 2001: 41). En este sentido, la pluralidad de fuentes en estas oraciones es amplia y documentan rastros de la tradición semita a través de ciertos conjuros o *aprecantes* judeo-conversos o de algunos romances, sobre todo de tipo piadoso, que sin mayores problemas podían servir como oraciones tan solo con ligeras variaciones modales y tonales (*ibidem*, 54).

En la oración tradicional religiosa tiene un lugar destacado la Pasión de Cristo, dejando casi de lado los episodios anteriores volcándose los poetas y recopiladores en los sucesos que darían lugar a la redención del mundo. Como apunta Fraile, buena parte de los romances de Pasión que luego dieron lugar a canciones y plegarias no eran más que un *contrafactum* de otros asuntos diametralmente opuestos, muchas veces tomados de la antigua tradición épica; en este sentido, este autor alude a algunos ejemplos como *El entierro de Fernandarias* que dio lugar a *El Monumento de Cristo* o el romance titulado *Roldán no admite*

---

*modo, y manera de echizos. Y contra langostas y otros animales nocivos y tempestades* compuesto por Fray Luis de la Concepción (1673) con numerosas ediciones.

<sup>100</sup> De todos ellos el más popular fue el *Ciprianillo* o *Libro de san Cipriano*.

<sup>101</sup> *El Non Plus Ultra de El Lunario y Pronóstico Completo* de Jerónimo Cortés. Esta literatura de carácter eminentemente popular tuvo enorme éxito en el mundo rural gracias al discurso predictivo con el que se acompañaba la exposición del orden del tiempo (VELASCO, 2000: 125), fundamental en las faenas del campo.

*parigual* que sirvió de base a *La misa de Jesucristo* (*ibídem*, 67), que por la variedad de sus temas, funcionalidad, ideología, sentido y pragmatismo Díez Borque los cataloga como una forma de la marginalidad poética barroca (1985: 50).

José Manuel Fraile Gil ofrece una extensa resma de conjuros y plegarias procedentes de todo el ámbito peninsular (2001 y 2013). De la amplia lista de temas que este autor establece<sup>102</sup> podemos dividir aquellas oraciones y conjuros en los que la cruz participa como en un encadenamiento de acciones: persignarse/ bendición/ persignarse (como ejemplo sirvan la bendición del pan o de la hornada, oración al salir de casa, bendición de los campos y de los ganados, etc.) de aquellas otras en que esta es protagonista indirecta a través de la serie de romances de la Pasión, como las numerosas variantes del romance titulado *La Virgen camino del Calvario* (FRAILE GIL, 2001: 272-277; 2013: 254-255), *La Pasión* (*ibídem*, 278-279), *La Gloria ganada* (*ibídem*, 286-287) o *tembló la Cruz de Jesús* (2013: 255).

---

<sup>102</sup> Fraile los agrupa en más de 85 familias las cuales se dividen en subfamilias dando lugar a dos centenas largas de tipos de oraciones y conjuros (2001: 77-83).

**III.- LA CRUZ EN LA CULTURA POPULAR DE EL ABADENGO A  
PARTIR DE LOS EJEMPLOS CONSERVADOS.  
ESTUDIO E INTERPRETACIÓN**





Tras haber efectuado un breve repaso por los diferentes aspectos que conjugan la antropología de la cruz, en sus vertientes material e inmaterial, pasamos a describir de forma pormenorizada la presencia y significado de esta en la comarca de El Abadengo. Lo hacemos con especial incidencia en el urbanismo y en la arquitectura, el espacio y soporte donde mejor se pueden inferir las diferentes motivaciones que, a través de los siglos, llevaron a los habitantes de la comarca a trazar cruces en sus casas, en los edificios religiosos o en sus pertenencias y levantar cruceros en el lugar donde hubo templos, en encrucijadas o remedando el camino del Calvario. Realizamos lo propio además con toda la extensa nómina de rituales que se practicaron en torno a las cruces y cruceros.

El presente capítulo ofrece, en primer lugar, una descripción pormenorizada de cada elemento (cruces en la arquitectura y cruceros) en los diferentes municipios que conforman la subcomarca del Abadengo (Ahigal de los Aceiteros; Bañobarez; Bermellar; Bogajo; Cerralbo; Fuenteliante; Hinojosa de Duero; La Fregeneda; La Redonda; Lumbrales; Olmedo de Camaces; San Felices de los Gallegos; Sobradillo y Villavieja de Yeltes). Todos los *ítems* detectados, a su vez, se han encuadrado en su momento histórico preciso en el que se erigieron; no obstante en ocasiones esta tarea ha ofrecido ciertas dificultades por la frecuente ausencia de contextos fiables (cruces elaboradas sobre piezas trasladadas o elementos reaprovechados...), casi siempre carentes de un apoyo documental. Finalmente, cruces y cruceros han sido analizados dentro del periodo histórico en el que fueron realizadas, apoyándonos para ello en la amplia bibliografía existente para las diferentes manifestaciones de la Religiosidad Popular en otros ámbitos peninsulares.

Esta triple vertiente descriptiva, de búsqueda de contexto e interpretativos de las cruces en la comarca del Abadengo, se ha visto afectada por una serie de problemas de carácter metodológico a los que debemos de volver a hacer referencia. Aunque en cierta medida han podido perjudicar al resultado final sobre todo porque somos conscientes de que no se han recogido en el catálogo todas las cruces que debieron de existir en la comarca, son cuestiones que han sido tenidas en cuenta a la hora de analizar e interpretar un fenómeno complejo y, sobre todo, enormemente cambiante. A grandes rasgos, son tres los principales problemas que encontramos a la hora de estudiar las cruces del occidente salmantino. En primer lugar, un relativo **escaso número de cruces** catalogadas en el transcurso del trabajo de campo, tal y como podemos observar en la siguiente tabla, recoge en dos grandes apartados los elementos que dan cuerpo al catálogo -las cruces que se encuentran en la arquitectura bajo diversas apariencias y formas y las diferentes clases de cruceros-:

<b>EL ABADENGO</b>			
<b>Municipio</b>	<b>Nº ítems</b>	<b>Cruces arquitectura<sup>103</sup></b>	<b>Cruceros<sup>104</sup></b>
Ahigal de los Aceiteros	42	26	16
Bañobárez	24	19	5
Bermellar	17	6	11
Bogajo	29	15	14
Cerralbo	46	31	15
Fuenteliante	6	--	6
Hinojosa de Duero	111	91	20
La Fregeneda	20	15	5
La Redonda	22	5	17
Lumbrales	25	18	7
Olmedo de Camaces	9	1	8
San Felices de los Gallegos	39	23	16
Sobradillo	32	14	18
Villavieja de Yeltes	16	1	15
<b>TOTAL</b>	<b>438</b>	<b>265</b>	<b>173</b>
	<b>100 %</b>	<b>60,5 %</b>	<b>39,5 %</b>

Tabla 8. Número total de cruces y cruceros documentados en El Abadengo.

Son variadas las causas del escaso número de elementos catalogados; es fácil de comprender en primer lugar que la transformación de las viejas formas urbanísticas y, más aún, de la paulatina desaparición de la arquitectura antigua va pareja a la mengua continuada del número de cruces, sobre todo de las que se disponen sobre los muros de la arquitectura doméstica. Se trata, por otro lado, de un fenómeno atestiguado desde, al menos, el comienzo de la Edad Moderna, momento en que los viejos barrios medievales comienzan a transformarse al calor de los gustos renacentistas primero y barrocos después. Aún así, la comarca del Abadengo ha conservado, en algunas villas, tal y como luego veremos, una secuencia urbanística y constructiva que permite aproximarnos a la imagen original de una villa castellana del Antiguo Régimen (LOZANO BARTOLIZZI, 2011).

Con todo, han sido en las últimas décadas del siglo XX cuando se produce la destrucción casi generalizada de las viejas formas urbanas, reflejada en la progresiva desaparición de la arquitectura popular, soporte de la mayor parte de los tipos de

<sup>103</sup> Englobamos en este apartado las cruces que se encuentran en la arquitectura religiosa y civil en la amplia variedad de formas y técnicas de fabricación, incluidas las cruces de Santa Misión o las que adornan fachadas y cubiertas de los templos.

<sup>104</sup> Este grupo acoge la diversa tipología de cruceros que podemos encontrar en el entorno rural. A la hora de realizar la cuantificación de los mismos, se han contabilizado de forma individualizada; así la doceava estación contaría como tres ítems y no como un único elemento.

cruces sobre las que se sustenta este estudio. Los nuevos usos de las construcciones populares y la adopción de determinadas estéticas de dudoso gusto, han venido a borrar de forma paulatina un elemento iconográfico que hace décadas había perdido la función para la que habían sido realizadas.

En segundo lugar, otro de los problemas con el que nos hemos topado es el relativo a sus **cambiantes grados de visibilidad**, no solo para aquellas cruces que se encuentran al exterior, las que lo hacen de puertas afuera, sino de los interiores de las unidades domésticas, aparentemente invisibles por evidentes motivos de privacidad de los contextos donde se encuentran. Evidentemente cada tipo de cruz presenta así una dificultad de análisis diferente; aunque las cruces que se localizan en el espacio exterior, en el espacio público, suelen estar bien visibles al espectador, en no pocos casos se nos muestran esquivas. Cambiantes condiciones de luz, alturas elevadas, localizaciones semi-ocultas o tras aditamentos, revocos o trampantojos de cronología más moderna, entre otras causas, son motivo suficiente para que las cruces pasen desapercibidas y, por tanto, a la detección fase previa a la realización del catálogo.

Una tercera cuestión viene determinada por la práctica ausencia, según se ha analizado, de **referencias bibliográficas y documentales**, sobre todo en el caso de las cruces que se disponen sobre la arquitectura doméstica las cuales han recibido, hasta la fecha, una escasa consideración en la literatura científica más centrada en determinados elementos de tipo monumental (los cruceros) que en estos humildes motivos dispuestos sobre los lienzos de la arquitectura popular. Al respecto, en fecha reciente, he tratado de aproximarme con desigual suerte al mundo de la cruz en las vecinas comarcas de El Rebollar (CRUZ SÁNCHEZ, 2009a y 2012) y Sayago (*ibídem*, 2013) en las provincias de Salamanca y Zamora respectivamente, espacios donde hemos podido documentar una importante variedad de tipos, todos ellos localizados en puntos muy específicos del paisaje urbano y del entorno natural. En ambas comarcas podemos apuntar la existencia de un espacio sacralizado que, en cierta medida, se encuentra estratificado por los usos y las costumbres en torno a las cruces. Se trata de temas que necesariamente tenemos que abordar a la hora de situar en su espacio, en su tiempo y su contexto nuestro objeto de estudio.

### III·1.- ESPACIOS PARA LA CRUZ

Todas las cruces que hemos documentado ocupan un lugar concreto en el **espacio físico** del Abadengo, tanto en el soporte donde se disponen como en el propio paisaje, bien si lo hace en el urbano o en el natural, lo que viene a determinar consecuentemente los diferentes significados que asignamos a la cruz en cada momento histórico. En este sentido, la mayor parte de nuestro trabajo trata de precisar los diferentes espacios donde la cruz se encuentra presente, ámbitos que como veremos se ubican, en cierta manera, estratificados ocupando distintas escalas dentro del marco urbano, la periferia que lo rodea y el espacio natural; en definitiva, lo que se ha venido englobando dentro del *ager* y del *saltus*, o lo que es lo mismo, el paisaje urbano y el cinturón peri-urbano y el campo abierto. Pero no solo tienen su espacio físico, sino también otro no menos importante, el **espacio mental**, necesario para comprender sus diferentes contextos de uso, tanto como gesto individual como en ciertos momentos en que participa la colectividad. Determinados mohínes como el acto de santiguarse a la salida/entrada de la casa, hacer la señal de cruz en determinados ritos de paso laboral (cruces en la plantas, en las cortinas, al arar, etc.), en todos los ciclos de la vida (nacimiento, matrimonio, muerte) y en algunos ritos del calendario festivo aparece la cruz, que en numerosas ocasiones incluso deja huella en el registro material. Se entremezclan de esta manera y de forma continuada los dos lugares definidos para la cruz –físico y mental-, ofreciendo los complejos palimpsestos que dotan de contenido al paisaje sagrado/sacralizado tradicional.

#### III·1·1.- *La cruz en el medio urbano y en el natural*

El trabajo de campo llevado a cabo en la comarca del Abadengo nos da pie a plantear la existencia de un ámbito urbano y natural cargado de símbolos y por tanto fuertemente sacralizado. Lo hace además de manera diacrónica, por acumulación de elementos (cruces principalmente pero también otros símbolos asociados, así como ciertas tradiciones relacionadas) a lo largo de los siglos. Este cúmulo de símbolos, tradiciones u otro tipo de rastros divinos conforma una especie de instantánea que es la que nosotros hemos podido captar en el momento de efectuar nuestra investigación.

La comarca del Abadengo aparece, en este sentido, estratificada en tres niveles netamente definidos: 1.- Urbano; 2.- Entorno de lo urbano y 3.- Espacio

natural, categorías establecidas en su día por Jesús Crespo Redondo con el fin de explicar la peculiar organización del terrazgo en “campos abiertos” y “campos cerrados” desde el siglo XVI del paisaje agrario de Las Arribes del Duero salmantinas y zamoranas (1968: 64-72). La existencia de esta organización básica del terruño se organiza en torno a una serie de hipotéticos cinturones concéntricos (PRADA LLORENTE, 2005: 343-372) dentro de los cuales se incluyen los diferentes componentes del paisaje agrario tradicional<sup>105</sup>. No obstante, en la formación de ciertas zonas del paisaje intensamente humanizado, sobre todo el de los campos cerrados, apenas se tiene en consideración determinados elementos de carácter sagrado que modelan, en cierta manera, lugares de agregación temporal (cruces de bendición de campos o rogativas) o ámbitos de paso (cañadas, itinerarios que conducen a ermitas, descansaderos del ganado...).

La cruz va a encontrar su máxima razón de ser en el **ámbito urbano**. Evidentemente el espacio habitado a lo largo de los siglos ha sido el principal soporte donde se plasman miedos, creencias o incluso determinadas pertenencias (a órdenes religiosas, estamentos, oficios, etc.), reflejadas en buena medida a través del símbolo de la cruz, erigiéndose en el más común si tenemos en cuenta que para una sociedad eminentemente iletrada ha sido el que mejor comprende y mejor asimila. Aunque queda fuera de toda duda su papel identificativo y protector, la variedad de contextos y soportes en los que se manifiesta le otorga lecturas e interpretaciones necesariamente distintas tal y como vamos a analizar en este capítulo. Atiende, además, a fenómenos acumulativos, por lo que asistimos a yuxtaposiciones y sustituciones que enriquecen la imagen de un paisaje urbano fuertemente sacralizado a través de las distintas generaciones.

En apariencia, los elementos con que se lleva a cabo esta sacralización no son muchos. En la comarca del Abadengo suelen estar concentrados en las cruces (grabadas, labradas, pintadas, etc.), cruceros, representación de elementos litúrgicos (ostensorios principalmente), elementos vegetales (ramos de laurel u olivo) y diseños geométricos tradicionalmente tenidos como mágicos. Signos que acompañan además a otros cambiantes en el tiempo (inscripciones, cifras, escudos, representaciones figurativas o determinados adornos, representativos de ciertos

---

<sup>105</sup> Según esta autora el esquema genérico de la organización de la propiedad arribeña, particularizada en el caso de las tierras zamoranas de Sayago, sería el siguiente: el núcleo central representado por el casco urbano, un cinturón periférico compuesto por eras, cortinas y huertos, todos ellos de propiedad privada; otro exterior ocupadas por las tierras del común cuyo objetivo es aprovechar el suelo, y el más periférico conformado por las dehesas, en las que se suele explotar el “vuelo” (PRADA, 2005: 351).

estilos artísticos) que en muchas ocasiones permiten datar de forma bastante precisa algunas cruces.

A grandes rasgos y en una escala decreciente, El Abadengo presenta un abanico bien estructurado de contextos y soportes donde comparece la cruz en las poblaciones que conforman la comarca. En primer lugar el propio urbanismo, en cuyo análisis se entrevé una compleja y dilatada evolución histórica, engloba los dos principales soportes en los que se acomoda la cruz que, en gran medida, aglutinan y modelan la forma urbana: los templos y la arquitectura doméstica; todo ello complementado, claro está, con otros componentes (alhóndigas, plazas, hospitales, etc.) que paulatinamente van agregándose a las diferentes villas a lo largo de los siglos (*cf.* MONTERO, 1996; LOZANO, 2011). En nuestro ámbito de estudio, encontramos tres tipos básicos de edificios: iglesia parroquial, humilladeros y ermitas localizados, por regla general, en una posición céntrica para las primeras, en el cinturón peri-urbano en el caso de los humilladeros y en el entorno de cortinas o en el campo para el caso de las ermitas, en consonancia con las advocaciones de carácter eminentemente agrarias y campestres (San Sebastián; San Roque o San Cristóbal, entre otros) de nuestra comarca. Los cruceros, como veremos, suelen ser el nexo de unión más común entre los edificios religiosos, tanto a través de los Vía Crucis como de las cruces en los atrios o las que marcan viejos templos desaparecidos. Pero no los únicos, si consideramos el hecho de que las cruces que por mandato litúrgico se disponían sobre las diferentes partes de las iglesias o ermitas, suelen ser la referencia básica sobre la que se articula toda una amplia gama de símbolos religiosos representados en la arquitectura civil y doméstica.

Se reproduce así un fenómeno que se viene documentando desde la Edad Media (GIORDANO, 1983) y que evoca en el mundo hispánico la tradición hierosolimitana de la cruz del Gólgota y del *Lignum Crucis*, transmitida a través de ciertos relatos como los de la monja Egeria y su peregrinación a Tierra Santa en el siglo IV (MARTÍN-LUNA, 1994) y que se materializará, de forma débil y tardía, en un simbolismo que se fue cargando de contenido de forma paulatina a través de sucesivas reinterpretaciones del mismo (MORÁIS MORÁN, 2011a: 16 y 2011b: 113-118).

Como apuntamos, los cruceros suelen ser el nexo de unión entre los paisajes propiamente urbanos y los **campestres**. Analizamos a partir de multitud de situaciones y significados que tienen, como son el vehículo que sacraliza (y humaniza) de forma efectiva el entorno agreste y por tanto inhóspito, a través tanto de la propia marca que supone la cruz como de las *vías sacras* que unen campo y

ciudad y los rituales que se desarrollan en torno a ellas. Su ubicación específica en el medio natural permite la creación de mapas mentales, de referencias en el paisaje, de cuya importancia habla la periodicidad con que se visitan, normalmente de forma colectiva y se aderezan, llegado el caso y si ello lo requiere, tal y como queda reflejado de forma precisa en los documentos municipales.

### **III·1·2.- La cruz como elemento de cohesión social**

Es evidente que no se puede entender el significado de la cruz sin analizar las motivaciones que llevaron a sus promotores a colocarlas en puntos muy concretos del paisaje urbano o natural. Trazar cruces o erigirlas es una práctica establecida desde los orígenes del Cristianismo ya que su presencia, a la vez que evocaba la muerte de Cristo, conseguía que el mal se alejase. La cruz, una vez que ocupó todos los ámbitos materiales y llega a toda la sociedad, lo que ocurre muy pronto (GIORDANO, 1983), se erige en un importante elemento de cohesión social gracias al elevado sentido simbólico que se le otorga; recordemos cómo determinados actos solemnes se realizaban con la cruz como testigo o se tomaba juramento bajo ella.

Y todo sin exceptuar el evidente valor que posee al erigirse en un ineludible referente iconográfico, perfectamente reconocible en el arte cristiano, siendo en la literatura donde encontramos abundantes ejemplos de una auténtica corriente *staurofilica* desde el siglo XV en adelante que podemos observar en autores como Tomás de Kempis, Benedictus van Haeften o Fray Luis de Granada, entre otros, verdaderos difusores en la Edad Moderna de la *Vita Christi*.

En la comarca del Abadengo, la cruz se encuentra en el centro de numerosas celebraciones de carácter individual, relacionadas en este sentido, con la puesta en escena de una serie de gestos, cotidianos, laborales o incluso solemnes (CRUZ, 2012: 331-333) que dan sentido a ciertas creencias profilácticas de la cruz (LORENZO, 2007: 33-46) y, sobre todo, colectivas que se llevan a cabo en determinados momentos del ciclo festivo (Semana Santa, las fiestas de la Invención y Exaltación de la Cruz), durante las bendiciones de campos y celebración de rogativas o en las visitas a las cruces situadas en los límites (*in campis*), lo que en algunos lugares, como el de la localidad palentina de Brañosera, dio en llamarse *Mojonera*, en clara alusión a las visitas periódicas a los mojones que delimitan su término (ALLENDE y MARTÍNEZ, 2011); una práctica de la que no se tiene constancia oral en nuestro ámbito de análisis. Todos ellos forman parte de una serie de recorridos tanto cívicos como sagrados que modelan a lo largo del tiempo los espacios urbanos y puntos muy concretos del territorio.

Con todo, cuatro grandes temas –Calvarios (o duodécima estación) y Vía Crucis, cruces en la arquitectura religiosa, cruces en el espacio doméstico y las que se encuentra en el campo y en el entorno urbano-, son los que conforman el capítulo principal de este estudio y los que engloban la práctica totalidad de las cruces documentadas en la comarca.



### III-2.- CALVARIOS Y VÍA CRUCIS

En todas las poblaciones que conforman la comarca del Abadengo encontramos Calvarios y Vía Crucis, bien completos o parte de ellos. Se trata de uno de los componentes más comunes de la zona y que mejor reproduce ciertas prácticas de la religiosidad popular aún vivas, al menos en ciertas localidades estudiadas, donde se reproduce anualmente un buen número de *Passio Christi*, auspiciadas desde la Edad Moderna por las diferentes cofradías de la Vera Cruz y entendidas como recorrido o “(...) *vía devocional, durante el cual se contempla la Pasión de Cristo*” (HOORNAERT, 1944: 35).

La historiografía de los Vía Crucis es dilatada y compleja, desde que en 1898 Castellanos publicara su *Historia y Liturgia del Santo Viacrucis*, obrita salida a la luz en la madrileña imprenta de Gregorio del Amo y que ofrece los primeros datos sobre la traída de los mismo a España por los padres franciscanos. Otros trabajos clásicos como los de P. Herbert Thurston<sup>106</sup>, Fassy<sup>107</sup>, C. Hoornaert<sup>108</sup>, Keppler<sup>109</sup> o los posteriores de Gil, Zedelguen, Huerga y Muñoz Jiménez<sup>110</sup> desarrollan una completa historia de los Vía Crucis, base de las investigaciones posteriores de A. Bonet Correa, Santiago Sebastián o de P. J. Pradillo Esteban<sup>111</sup>, Cerboni<sup>112</sup> o Mazzone<sup>113</sup>, entre los más destacados y quienes han realizado hasta la fecha el análisis más riguroso del origen y difusión de Calvarios y Vía Crucis en la Península Ibérica.

---

<sup>106</sup> HERBERT THURSTON, P. (1907): *Etude Historique sur le chemin de la Croix*. París. Del mismo autor *The Station of the Cross*, Londres.

<sup>107</sup> FASSY (1928): *Le Chemin de la Croix; origines, pratiques, dévotion*. Aix en Provence.

<sup>108</sup> HOORNAERT (1944): *El Viacrucis. Estudio histórico, canónico y práctico de esta piadosa devoción*. Santander.

<sup>109</sup> KEPPLER, M. (1926): *Die Stationen der heil kreuzwegs. Eine geschichtliche und Kunstgeschichte studie*. Friburgo

<sup>110</sup> GIL, C. (1951): “España ¿cuna del Vía Crucis?”, *Archivo Ibero-Americano*, 2ª época: 63-92. Madrid; ZEDELGUEN TEETAERT, A. (1958): *Historia del Vía Crucis*. Bilbao; HUERGA, A. (1981): *Escalacoeli*. Madrid; MUÑOZ JIMÉNEZ, J. M. (1989): “Yermos y Sacromontes. Itinerarios de Vía Crucis en los Desiertos Carmelitanos”, *IV Congreso Español de Historia del Arte*: 171-182. Santiago de Compostela.

<sup>111</sup> BONET CORREA, A. (1987): “El santuario de Las Ermitas”, en Bonet, A.; Carballo, Mª V. y González, A. *El Santuario de Nuestra Señora de las Ermitas*: 7-48. Xunta de Galicia. León; SEBASTIÁN, S. (1981): *Contrarreforma y Barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*. Alianza. Madrid; PRADILLO ESTEBAN, P. J. (1996): *Vía Crucis, Calvarios y Sacromontes: arte y religiosidad popular en la Contrarreforma (Guadalajara, un caso excepcional)*. Guadalajara.

<sup>112</sup> CERBONI BAIARDI, A. (2006): “La Via Crucis tra devozione e arte. Un percorso nella Provincia di Pesaro e Urbino”, en VV.AA. *Viae Crucis. Espressione artistiche e devozione popolare nel territorio di Pesaro e Urbino*. Bolonia.

<sup>113</sup> MAZZONE, U. (2006): “Nascita, significato sviluppo della Via Crucis”, en VV.AA. *Viae Crucis. Espressione artistiche e devozione popolare nel territorio di Pesaro e Urbino*. Bolonia.

Tal y como se ha señalado repetidamente, la práctica de hacer el camino mediante Vía Crucis es un fenómeno moderno promovido por ciertas órdenes mendicantes como la de los franciscanos, guardianes de los Santos Lugares, quienes ante la imposibilidad de hacer el camino original a causa de la inestabilidad en Tierra Santa al finalizar la Edad Media por la toma de Jerusalén a manos de los turcos, reprodujeron en sus fundaciones, a modo de la *imitatio Christi*, el camino al Gólgota, mediante las catorce estaciones de penitencia de la Vía Dolorosa (PRADILLO, 1996: 51). Aunque el primer Vía Crucis al que se hace alusión se encuentra en la ciudad de Bolonia a finales del siglo V, la generalización de los mismos data del siglo XV, tal y como confirman los ejemplos de Lubeck (1467), Nordlingen (1474), Berlin, Dusembach (ambos en 1484) o de Hochtät (1490), todos ellos en tierras alemanas (*ibídem*, 52-53).

La idea de que los Vía Crucis se encontraran a las afueras de las poblaciones, sobre un monte o teso imitando la silueta del Gólgota (SEBASTIÁN, 1981: 330), se debe al dominico español San Álvaro de Córdoba quien en 1420 funda en el Monasterio de Scala Coeli, a la salida de la ciudad (GIL, 1951: 63-92), un camino piadoso entre el claustro del convento y una capilla situada en un paraje conocido como *La Cruz del Campo* que quería recordar el río Cedrón, elemento importante en el pasaje de la Pasión de Cristo (BONET, 1987: 40). No obstante, otras hipótesis apuntan la fecha de 1524 como la del origen de las estaciones del Vía Crucis por obra de Fadrique Enríquez de Ribera, primer marqués de Tarifa y Adelantado de Andalucía, quien tras regresar de una larga peregrinación por Jerusalén erigió las 14 estaciones desde su residencia (denominada por ello *Casa de Pilatos*) hasta desembocar, fuera de la muralla de la ciudad de Sevilla, en la *Cruz del Campo* (RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, 2009: 9); conforme a los beneficios espirituales que se habían dado desde Roma al marqués y su familia, se promovió el Vía Crucis con varias estaciones desde el palacio a las iglesias del entorno, lugar donde en este momento se fundaron varias cofradías y corporaciones penitenciales (GARCÍA DE LA CONCHA, 1999: 73-74).

Como han apuntado estos autores, la devoción de la *Passio Christi* es moderna y se encuentra en relación con las nuevas formas religiosas nacidas en el norte de Europa a finales del siglo XV, propagadas por los franciscanos quienes difundieron, frente a otras órdenes que promulgaban una religiosidad compleja por lo abstracta y dogmática, una práctica de orden más sentimental, personal y afectiva (PRADILLO, 1996: 54; BONET, 1987: 40). Los franciscanos promovieron pues la Pasión de Cristo como el principal objeto de oración y meditación. La tabla de salvación

franciscana normalizó la construcción de Vía Crucis y Calvarios. El primero que establece el número y temas de las catorce estaciones será el español Fray Antonio Daza en 1625 en sus *Exercicios espirituales de las ermitas instituidos por Nuestro Seráfico Padre San Francisco para sus frayles* (PRADILLO, 1996: 55), quedando a partir de este momento fijadas las estaciones; es además el momento en que en Castilla se comienzan a generalizar estas *vías sacras* gracias por las cofradías penitenciales. Unos años antes, el holandés Christian van Adrichem<sup>114</sup> (también conocido por Andricomio Delpho) había configurado el itinerario penitencial de doce estaciones (a falta del Descendimiento y el Sepulcro), marcando incluso la distancia que debía de haber entre cada cruz (REGUERAS, 2009: 20).

Los Vía Crucis franciscanos pasaron de España a Italia. En una primera etapa llevaron sencillas cruces de madera que desde 1636 comenzaron a pintarse al fresco en capillas y oratorios, tal y como aparece en el Convento de Monteripido de Perugia, a mediados del siglo XVII. Gracias a numerosas indulgencias papales fechadas a lo largo de los siglos XVII (Inocencio XI en 1686, Inocencio XII en 1692) y XVIII (Benedicto XIII en 1726 y 1729), la orden franciscana promovió y difundió ampliamente las Vías Dolorosas, generalizándose por toda Europa. En este sentido, hacia 1731 ya se había universalizado esta práctica gracias al *Breve Exponi Nobis* de Clemente XII, quien fija definitivamente las catorce estaciones que hoy conocemos (SÁNCHEZ RIVERA y GONZÁLEZ FRAILE, 2003: 14-15), y permite consagrar *vías sacras* en iglesias, oratorios públicos, oratorios episcopales, seminarios, conventos, asilos, incluso, hospitales, cárceles y cementerios (CASTELLANOS, 1893: 46). En 1742 el Papa Benedicto XIV exhortaba a todos los sacerdotes a enriquecer sus iglesias con Vía Crucis, momento en que la práctica se generaliza gracias a que salen a la calle, a lo cual el pueblo lo comenzará a asimilar como algo suyo (PRADILLO, 1996: 56). En este sentido, los franciscanos colonizaron el paisaje con la erección de cruces dispuestas tanto en los ámbitos privados, domésticos y públicos, urbanos y rurales.

Francisco de Osuna apuntaba en 1528 en su *Primera parte del libro llamado Abecedario espiritual* cómo “Fuera de los lugares, entre los caminos, sobre las yglesias y quasi doquiera que vamos, encontramos con la cruz del Señor para renovar su memoria en nuestros coraçones” (PÉREZ GARCÍA, 2009: 618). Esta colonización es bien patente en las Indias donde los evangelizadores de la Orden llevaron a cabo un verdadero “apostolado crucífero” en palabras de Pérez García. El franciscano

---

<sup>114</sup> Tuvo gran difusión este autor a partir de sus dos obras principales *Jerusalem sicut Christi tempore floruit*, editada en Colonia en 1584, y *Theatrum terrea sanctae*, editada en la misma ciudad en 1590. La versión española data de 1603 y se tituló *Breve descripción de la ciudad de Jerusalén y sus lugares cincunvecinos*.

andaluz fray Francisco de Toral insiste en esta difusión de la cruz diciendo que *“Pónganse cruces a las entradas y salidas de los pueblos y a las entradas de la Iglesia y patios, y déseles a entender a los indios como en ella obró Cristo nuestro Señor el misterio de nuestra redención, y en llegando a la Cruz se hincen de rodillas y adoren en ella a nuestro Señor Jesucristo, alzando los ojos del alma a la contemplación de este misterio”*<sup>115</sup>. Las tierras del Nuevo Mundo, como las de la Península Ibérica, quedaban sacralizadas por medio de las cruces, tal y como también expresa el franciscano Toribio de Montolinía para el caso de las tierras mejicanas: *“Está tan ensalzada en esta tierra la señal de la cruz por todos los pueblos y caminos, que se dice que en ninguna parte de la cristiandad está más ensalzada, ni adonde tantas ni tales ni tan cruces haya”* (PÉREZ GARCÍA, 2009: 618).

La presencia de los franciscanos en Castilla está documentada desde, al menos, el siglo XIII. Los observantes, una vez escindidos de los conventuales se trasladaron en un primer momento a lugares apartados y solitarios, casi eremíticos, donde instalaron sus conventos. En tierras castellanas sus primeras casas y conventos se levantaron en Nuestra Señora de la Salceda, Nuestra Señora de Gracia en San Martín del Castañar, La *Domus Dei* de La Aguilera (1404), San Antonio de La Cabrera (1405) y la *Scala Coeli* del Abrojo (1415) (ANDRÉS MARTÍN, 1988: 465-479). Poco tiempo antes de este hecho, la provincia franciscana de España fundada en 1217, fue dividida en tres, creándose las provincia de Santiago –la cual incluye Galicia, Portugal y el antiguo Reino de León-, la de Castilla y la de Aragón (que incluye los conventos navarros), en el año de 1233 (RUCQUI, 1996: 68), tiempo en el que esta orden se asentó en las ciudades abriendo conventos, escuelas y *studia* con el fin de llegar a todas las capas de la sociedad.

Señalaba Adeline Rucquoi que los franciscanos se asientan plenamente en los reinos de León y de Castilla, no constando que en las provincias de Castilla y de Santiago tomaran parte activa en los debates teológicos que los van a tener sumidos a lo largo de los siglos XIII y XIV. Todo lo contrario, durante el siglo XIV los Menores del reino de Castilla se dedicarán a consolidar su posición frente a las autoridades eclesiásticas y las demás órdenes mendicantes, consiguiéndolo por medio de frecuentes privilegios. El surgimiento en Italia en el año de 1388 del movimiento de reforma de los Menores, conocido como “Observancia”, se notará en Castilla a lo largo de todo el siglo XV, momento en que se transformó profundamente la Orden; estas transformaciones no solo se hicieron notar en la observancia rigurosa de la

---

<sup>115</sup> TORAL PEÑARANDA, E. (2004): *Fray Francisco de Toral, apóstol de las Indias*. Alcalá la Real: 41.

Regla de San Francisco, sino también en las relaciones de los monjes franciscanos con el resto de la sociedad, desde la oligarquía hasta los más pobres e incluso con Roma. En este momento, retornará con fuerza la vida eremítica, gracias a lo cual se establecerá una tupida red de comunidades franciscanas regidas por un mismo estilo de vida (*ibídem*, 77). El siglo XV es el tiempo de los grandes reformadores franciscanos castellanos: Pedro de Villacreces (1362-1422), Pedro de Santoyo (✠ 1431), Lope de Salazar y Salinas, discípulo del primero, y Pedro Regalado, discípulo también de Villacreces, a quien sucedió al frente de La Aguilera y El Abrojo y quien siempre mantuvo la obediencia a los ministros de la Orden. Pedro de Villacreces se caracterizó por llevar a rajatabla la pobreza y desarraigo del cuerpo necesarios para fraguar las virtudes del alma. Para conseguir cierto grado de perfección eran necesarios superar varios grados de perfección a través de la renuncia de sí mismo, la pobreza extrema, el silencio, la clausura, la virginidad y castidad del cuerpo y del alma, la oración y la devoción, así como la obediencia perfecta.

Una serie de enfrentamientos entre observantes y conventuales, para lo cual tuvieron que acudir a varias concordias y capítulos (capítulos de Cuenca en 1417 y de Castilla de 1427, Concordia de Medina del Campo del mismo año) llevó a su escisión en 1446, consiguiendo así plena autonomía para ambos (*ibídem*, 81). Los conventos reformados por Pedro de Santoyo entraron a formar parte de los observantes *sub vicariis*, en tanto que las casas fundadas por Villacreces y por Lope de Salazar obtuvieron de parte del Papa Nicolás V la opción de ser observantes *sub ministris* (LÓPEZ, 1932: 108). Gracias a este hecho surgieron nuevas vicarías y nuevas custodias franciscanas (vicarías de Castilla y Santiago, custodias de Sevilla y Santoyo). En este sentido, se había conseguido que los reformadores se apartasen del mundo mientras que los observantes, viviesen en el mundo aunque volviendo a la Regla de San Francisco. Ambas modalidades trataban de aproximarse a un ideal de pobreza y perfección que pronto interesó a los laicos. En este sentido, el mayor o menor grado de observancia de la Regla de San Francisco por parte de las dos partes fue uno de los motivos del elevado fervor de los castellanos hacia los franciscanos, pero no el único. Los principales oradores de la Orden se sirvieron de *exempla* y comparaciones sencillas para atraer a los devotos, por medio además de una religión que trataba de despertar “*la ternura, el espanto, el amor, la compasión y la alegría*” en palabras de Íñigo de Mendoza (1425-1508). Por estas épocas circulaban por los conventos obras tales como la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, el *Arbor Vitae crucifixae* de Ubertino da Casale, así como obras de Santa Brígida, San Buenaventura, San Jerónimo, San Bernardo, San Agustín o Santa Clara. Así mismo los monjes

franciscanos propiciaron el culto a la Vera Cruz, las Cinco Llagas de Cristo y la Pasión de Cristo a través de la creación de numerosas hermandades (CHRISTIAN, 1990). Aquel franciscanismo de finales del siglo XV contaba con unos rasgos bien definidos, según Mihou; éstos se centraban en la devoción a San Juan Bautista, San Francisco, San Cristóbal, la Trinidad o La Inmaculada, así como la valoración de la humildad y la pobreza, el mito de la inocencia primitiva o adamismo, la visión escatológica y apocalíptica del mundo, la afición a las profecías y el mesianismo (MILHOU, 1983). Con todo, el éxito de la Orden franciscana en la Península Ibérica, en palabras de Adeline Rucquoi, estribaba en “*su capacidad de ofrecer a las inquietudes de grandes y pequeños respuestas que mezclaban temas sociales, rechazo de un mundo corrupto, esperanzas milenaristas, emociones y afectividad*” (1994: 86).

En 1499 Francisco Jiménez de Cisneros se hace cargo de la reforma de la Orden la cual ya pertenecía a la Regular Observancia. Pese a algunos intentos secesionistas por parte de la provincia de Santiago, por el capítulo general de Roma de 1517 y la bula *Ite vos* de León X, la orden pasaba a ser en su totalidad de los observantes bajo el nombre de *Ordo Fratrum Minorum*. Las primeras provincias en aparecer en España fueron la de Andalucía (1499), Burgos (1514), Los Ángeles y Mallorca (1517), La Concepción (1518), Cartagena (1520) y San Miguel (1548) (GARCÍA ORO, 1969: 11-134).

La provincia de San Miguel se funda a mediados del XVI. En 1548 se acuerda formar esta provincia franciscana dentro de la cual se incluían todos los conventos de la provincia de Santiago situados al sur del río Tormes. La provincia de Santiago, que a comienzos del siglo XV mostraba obediencia a Avignon, quedaba reducida a Asturias, Galicia, Zamora, Valladolid y parte de la provincia de Salamanca (terrenos al norte del Tormes) (CASTRO, 1971: 28-29). Así las tierras del Abadengo quedaban englobadas dentro de esta extensa provincia que alcanzaba territorio extremeño, tal y como describe J. de Santa Cruz en la *Chronica de la Sancta Provincia de San Miguel de N. S. P. San Francisco*, editada en Madrid en 1671. Por fin, en 1774 dicha provincia pasó a pertenecer a la denominada de *Supra Tagum* (BARRADO, 1959: 340).

Hubo dos conventos franciscanos en El Abadengo: Santa Marina la Seca en Sobradillo y Nuestra Señora de los Ángeles en Cerralbo, ambas fundaciones del siglo XVI poco tiempo después de que naciera la provincia, por parte de Luis de Ocampo en el caso del convento de Sobradillo y Don Rodrigo Pacheco, marqués de Cerralbo quien en 1571 hizo lo propio con el convento de Nuestra Señora de los Ángeles.

El Convento de Nuestra Señora de los Ángeles de Cerralbo aparece mencionado en la *Crónica de la Santa Provincia de San Pablo*, escrita por Fray Juan

de San Antonio en Salamanca en 1728, en que se basa Pinilla para llevar su descripción (1978: 105-109). Hasta recabar en la provincia de San Pablo, el convento de Cerralbo, entre 1561 y 1574, perteneció a la provincia de San Miguel, momento en que pasó a la de San Gabriel (hasta 1593), más tarde a la de San José (1594) y finalmente a la ya referida de San Pablo; la provincia descalza que abarcó la mayor parte de Castilla la Vieja, originada por el desmembramiento de la provincia de San José. Esta circunstancia permite que los cronistas de cada provincia lo mencionen en sus respectivas historias (SÁNCHEZ FUERTES, 2002: 493).

La azarosa vida de este pequeño convento, a la entrada de la villa de Cerralbo, comienza en 1570 cuando los marqueses don Rodrigo Pacheco y doña Ana de Toledo fundan el convento, ofrecido en un principio a los monjes de la Provincia de San Gabriel, quienes lo rechazaron por encontrarse muy lejos de su demarcación. Pasó así a la Provincia de San Miguel pero por poco tiempo, ya que considerando los padres de esta provincia que iría en detrimento de los conventos ya fundados, lo rehusaron, pasando así a la Provincia de San Gabriel en 1574 por decisión papal. Hasta 1593 permaneció en esta provincia pasando a la de San José, si bien en 1594 y hasta su desamortización, lo hará en la de San Pablo, aunque Fray Juan de San Antonio no llega explicar el porqué de este cambio. El convento se levanta sobre un pequeño oratorio o capilla en el que a finales del siglo XVI se realiza una nueva obra que no debió de ser muy grande, ya que en pocos meses (marzo de 1585) la iglesia ya servía de lugar de enterramiento. No obstante, en 1602 se decide trazar una nueva iglesia, según parece porque en aquel tiempo la existente estaba casi en ruinas. La nueva obra concluye en 1603, gracias al apoyo económico del alcalde de la fortaleza, Juan Rodríguez de Alarcón. Un siglo después se llevan a cabo algunas reformas (1722, 1737), de las que apenas hay rastro documental (*ibídem*, 493-495).

Igualmente escuetas son las noticias sobre el convento de Santa Marina la Seca de Sobradillo, solitaria construcción ubicada a unos dos kilómetros de la villa. Parece que fue fundado en 1502 entrando a formar parte de la Provincia de Santiago, en el solar de una vieja ermita dedicada a Santa Marina en la que vivían algunos franciscanos. Los señores de Sobradillo, Luis de Ocampo y su mujer Beatriz Mejía, obtuvieron los derechos sobre dicha ermita del Obispado de Ciudad Rodrigo, convirtiéndola así en convento que en 1547 pasaría a pertenecer a la provincia de San Miguel. Por aquellas fechas vivían en Santa Marina la Seca doce monjes (PINILLA, 1978: 128). A mediados del XVIII aún se encontraba ocupado por veintiseis religiosos según el Catastro del Marqués de la Ensenada. En 1774 la provincia de San Miguel, una vez trasladada a la de *supra Tagum*, contaba con veintiocho monjes

(1793), si bien a principios de la centuria siguiente descendió drásticamente a causa de los efectos de la Guerra de la Independencia. Poco tiempo después, en 1827, la comunidad constaba de diez sacerdotes, un hermano lego y tres donados, según A. Barrado autor de la principal recopilación de documentos de la provincia de San Miguel (SÁNCHEZ FUERTES, 2002: 474, nota 56).

La influencia de la Orden Franciscana debió de ser grande a la hora de promover la devoción del Vía Crucis en la comarca del Abadengo. Pero más importante aún si cabe, fue la que desarrollaron algunas de las cofradías locales más pujantes a lo largo de toda la Edad Moderna asentadas en las diferentes villas, como tendremos la oportunidad de analizar en el apartado correspondiente, a partir del siglo XVII, momento desde el que los cofrades encargarán la labra de la mayor parte de los cruceros penitenciales de nuestra área de estudio.

### **III·2·1.- Tipos de cruceros y de Calvarios**

Los trabajos de campo nos han permitido constatar la presencia de *vías sacras* en la práctica totalidad de los municipios que conforman la comarca del Abadengo. Tan solo en la villa de La Fregeneda no hemos documentado presencia física de Vía Crucis, solamente un crucero que se levanta en la actualidad en el centro del camposanto, si bien por su tipología deberíamos encuadrarla en el conjunto de cruces atriales; en este caso aunque parece que los diferentes informantes sí tienen constancia de haberse realizado la procesión de Semana Santa, su rastro se encuentra totalmente borrado o, como ocurre en determinados pueblos de la vecina comarca de Sayago (CRUZ, 2013), las diferentes estaciones se construyeron en madera, extremo éste que nos extrañaría por cuanto los Vía Crucis de la comarca son, en todos los casos, de piedra labrada.

Los Evangelios (Mateo 27, 22-61; Marcos 15, 1-47; Lucas 23, 1-56 y Juan 1-42), describen de la siguiente manera las catorce estaciones que componen el Vía Crucis<sup>116</sup>:

I	Cristo condenado a muerte	<i>Impie quid prodest palmas abstergere lymphis Imsontem et minibus trader carnificum? At mea damnarunt insontem criminal Iesum, Insequar, et summo in vertice commoriar</i>
II	Jesús cargado con la cruz	<i>Iamque iter ad feroale iugum iamque arma parantur,</i>

---

<sup>116</sup> La descripción de las estaciones las hemos obtenido de un *Vía Crucis* impreso en Venecia dibujado por Pietro Antonio Novelli y grabado por Antonio Baratti hacia 1778 (REGUERAS, 2009: 17).



		<i>Saucia verberibus iam Cruce membra premunt. Mille recrudescunt properato vulnera gressu, Et cruor immuneris fontibus usque fluit.</i>
III	Jesús cae por primera vez	<i>Genua labant Iesu, fessos tremor inculit artus, Et ruit inmenso pondere victus homo. Tolluntur fremitus; miles crudelius urget; O utinam in nostrum verteret arma caput!</i>
IV	Jesús encuentra a su madre	<i>Hanc amor obstantes inter iubet ire catervas; Provolat, et Natum constitit ante suum. Proh dolor; Illa videt Iesum videt ille parentem, Lumina luminibus figit uterque tacens.</i>
V	Simón Cireneo ayuda a Jesús	<i>Incedit duris religatus funibus artus, Dedecus insomtique auget uterque latro; His ego me adiungam socium nil crimine dispar; Ille meum moriens abluet omne scelus.</i>
VI	La Verónica enjuaga el rostro de Jesús	<i>Ut madidum sudore caput pia faemina tergat, Admoveret impatiens candida lina manu; Offitiumque probans Iesus sub imagine vera Linteolo pingit vultum oculosque suos.</i>
VII	Jesús cae por segunda vez	<i>Barbarus heu miles quid tam crudelia iactus Iurgia? Quid gravinus lánguida membra premis? Quis furor inmiti contemptus addere morti! Sin minus, at verbis parce nocere, precor.</i>
VIII	Jesús consuela a las mujeres de Jerusalén	<i>Desine flere meos propter, pia turba, dolores; Vestra magis largas damna petunt Lacrymas Nam veniet tempus quo matris nomen et ipsum Ingentis vobis causa dolores erit.</i>
IX	Jesús cae por tercera vez	<i>Spectantes vitae summo in discrimine Iesum Simonis ligno subiiciunt humeros; Felix vexillum nostrae cui ferre salutis Contigit, et Domino subsidium ese suo.</i>
X	Jesús despojado de sus vestiduras	<i>Virgineum nudant corpus; proh quantus amaror Dilaniat! quantusque inficit Ora pudor! Persolvit sic Ille meo pro crimine poenas, Et reparat lapsae damna pudicitiae.</i>
XI	Jesús clavado en la cruz	<i>Ergo crudeli tenebrantur cuspide ferri Innocuique pedes, munificaeque manus? Haccine pro meritis tam saeva rependimus? Heu quod. E caelo nobis inminet exitium!</i>
XII	Jesús muere en la cruz	<i>En tandem pressus paenarum pondere Summo Comendat moriens Seque, suosque Patri. Spectat acerba dolens abeuntem animam. Mater, quam Impatiens totis viribus insequitur.</i>

XIII	Jesús descendido de la cruz	<i>Quam dolet, et quanto curarum fluctuat aestu Tam cari partem corporis incolumem Perquirens aliquam frustra; nam sanguine membra Illius lato vulnere cuncta madent.</i>
XIV	Jesús es sepultado	<i>Exciso imper condit pia turba sepulchro Illacrymans sacras corporis exuvias. Hinc ego dimovear nusquam et suspiria ducam, Quippe fui tantae máxima causa necis.</i>

Por regla general, los Vía Crucis se componen de 15 cruces, una por cada estación salvo la duodécima que suele representarse con tres: la central de Cristo y los dos ladrones. Se trata de una constante que se va a repetir tanto en las vías dolorosas en el interior de templos y conventos, representadas en este caso por cruces pintadas, de madera y de escayola o representadas en grabados, como las que se encuentran al aire libre, generalmente de piedra (las que mejor soportan las inclemencias climatológicas y requieren por tanto de un mantenimiento menos costoso), aunque en algunos casos las hay de madera o metálicas.

Como hemos apuntado, todos los municipios del Abadengo conservan sus Vía Crucis, salvo La Fregeneda por motivos que desconocemos. La tabla que sigue a continuación ofrece el número de estaciones y Calvarios conservados en cada población:

EL ABADENGO				
Municipio	Estaciones	Calvario	Recorrido	Localización Calvario
Ahigal de los Aceiteros	13	3	Lineal	Plaza de la Paloma
Bañobárez	1	3	Lineal	Ermita del Cristo de la Salud
Bermellar	8	3	Lineal	Carretera a Barruecopardo
Bogajo	11	3	Circular	Ermita del Humilladero
Cerralbo	12	3	Circular	Convento de Ntra Sra de los Ángeles
Fuenteliante	1	-	Lineal	¿Cementerio?
Hinojosa de Duero	13	3	Circular	Ermita del Cristo
La Fregeneda	-	-	-	--
La Redonda	13	3	Circular	Ermita del Manso Cordero
Lumbrales	6	3	Lineal	Humilladero del Santo Cristo
Olmedo de Camaces	8	-	Circular	Ermita del Cristo Nazareno
San Felices de los Gallegos	13	3	Lineal	Ermita del Cordero
Sobradillo	13	3	Circular	Ermita de la Misericordia
Villavieja de Yeltes	12	3	Circular	Ermita de Ntra Sra de los Caballeros

Tabla 9. Número de cruceros conservados de los Vía Crucis.

Por regla general, las estaciones suelen estar incompletas: mientras que en Bañobárez y Fuenteliante se conserva una sola, Hinojosa, Sobradillo y San Felices de

los Gallegos mantienen las trece, una docena en Bogajo, Cerralbo y Villavieja o media docena en Bermellar y Olmedo de Camaces. Muestran, por tanto, una conservación muy desigual quizá determinada por el abandono de la realización del Vía Crucis en los municipios de menor tamaño y los cambios en los recorridos sagrados, muchas veces notablemente acortados, a causa de la avanzada edad de los habitantes de los pueblos que prefieren realizar una sencilla procesión en torno a la iglesia parroquial.

Frente a lo que ocurría tiempo atrás, cuando las cofradías se encargaban del mantenimiento de los Vía Crucis, realizando para ello el encargo de renovar las estaciones que se encontraban indecorosas, en la actualidad las cruces en mal estado o rotas no se suelen reparar, al menos en las poblaciones con un escaso número de habitantes (Fuenteliante, Bañobárez y Olmedo de Camaces), lo que acarrea la progresiva destrucción de los elementos que componen las *vías sacras* de las que, no obstante, se suelen conservar en buenas condiciones sus respectivas doceavas estaciones. Los Vía Crucis de Fuenteliante y La Fregeneda son los únicos que no ofrecen rastro de la estación que representa la Crucifixión por haber sido trasladada en el espacio que ocupan en la actualidad sus respectivos cementerios. En el caso de Fuenteliante apuntamos esta posibilidad a partir de la presencia de varios fragmentos de cruces de piedras arrumbadas dentro del camposanto, y en el caso de La Fregeneda a partir de un lugar cuyo hagiotopónimo –*Santo Cristo*, en las inmediaciones del cementerio-, posiblemente un humilladero, desaparecido en la actualidad, del que Pascual Madoz no ofrece noticia alguna (1984: 178), al igual que la tradición oral que tampoco conserva memoria de la existencia de Vía Crucis en la villa al menos en los últimos cien años.

Los Calvarios, por su monumentalidad y por ser el elemento de mayor simbolismo dentro de los Vía Crucis y gracias a que se localizan al pie de humilladeros o ermitas, han recibido una mayor atención desde el punto de vista de su conservación, en las diferentes poblaciones de la comarca, habiendo sido restaurados o sustituidos por otros más modernos (Bañobárez). Esta XII estación presenta ciertas diferencias morfológicas respecto al resto de los hitos del camino penitencial, siendo objeto en algunos casos de aderezos y representaciones teatralizadas, como luego veremos.

### **III·2·1·1.- Tipología de los cruceros**

A primera vista la tipología de cruceros de la comarca del Abadengo se reduce a un único modelo en el que, sin embargo, se pueden diferenciar numerosas variantes en función de las diferentes partes que los componen. Los cruceros se

forman a partir de cuatro partes principales: el *basamento* o *plataforma*, estructura de planta cuadrada o rectangular que suele tener de uno a tres escalones y sobre la que se alza la *basa* o *pedestal*, por lo general de aspecto cúbico; el *varal*, *fuste*, *esteo* o *columna*, sobre la que se levanta la cruz, que puede estar separada por medio de un capitel o directamente sobre el fuste, como su prolongación (GONZÁLEZ PÉREZ, 2003: 17).

Los escalones de las cruces de piedra ofrecen aquí un variado abanico que va desde el triple escalón a no contar directamente con ninguno. La mayor parte presentan un solo escalón, elaborado mediante sillares de granito que forman una amplia plataforma de planta cuadrada sin que sobre ella se disponga decoración alguna. Tan solo es un espacio que delimita la cruz y sirve de lugar de oración y punto donde el sacerdote se coloca en el momento de rezar la estación correspondiente.

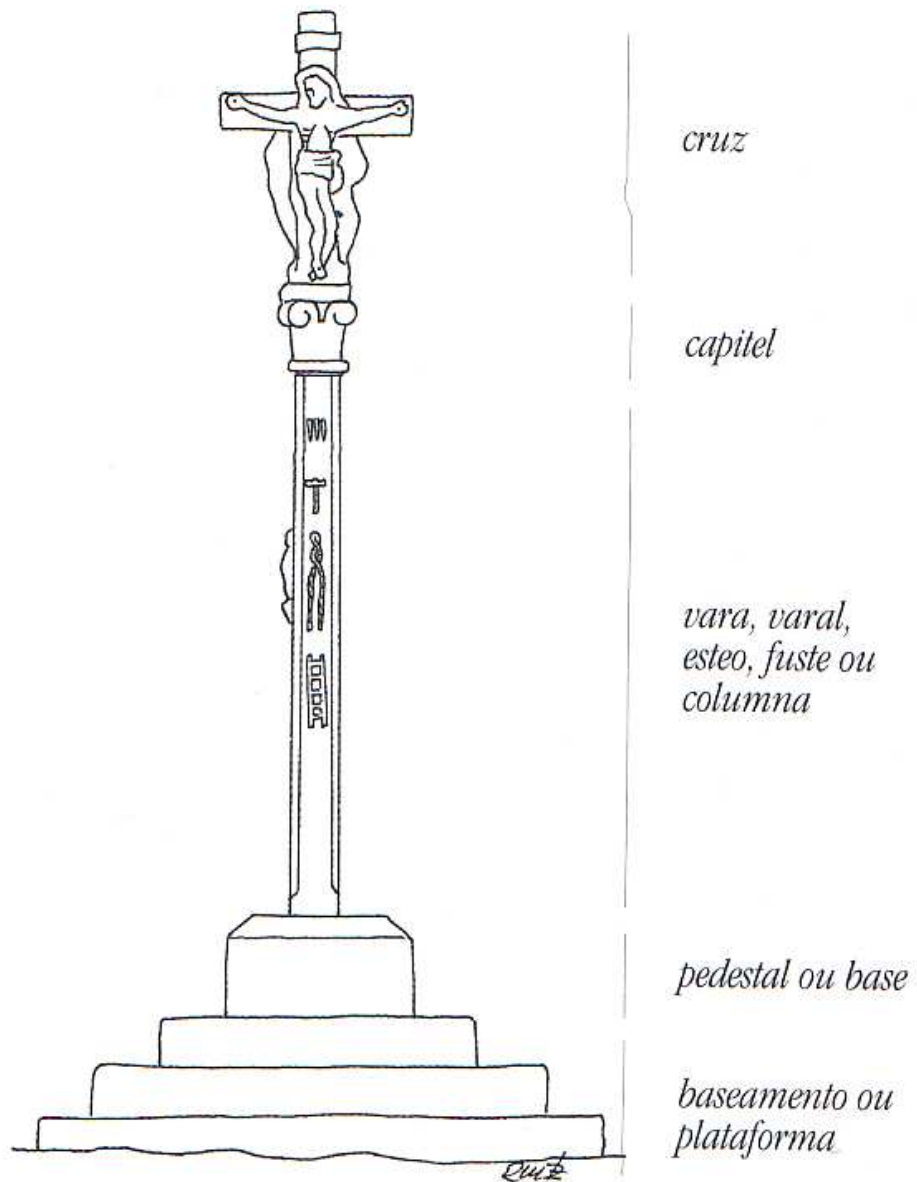


Figura 9. Partes de un crucero a partir de Clodio González Pérez, 2003.

Municipio	Escalones	Pedestal	Varal	Remates	Otros
Ahigal de los Aceiteros	1	Cuadrada con esquinas rebajadas	Ochavado	Medias bolas	Grapas metálicas
	2	Troncopiramidal	Ochavado	Botones aplastados	
Bañobarez	2	Cuadrada con esquinas rebajadas	Ochavado	Botones aplastados	
Bermellar	2	Troncopiramidal	Ochavado	Lisos	
	1	Cuadrada	Cuadrado	Lisos	Cruz actual
Bogajo	--	Troncocónica con las esquinas redondeadas	Ochavado	Botones aplastados	Cruz incisa en la basa
	2	Troncocónica con las esquinas redondeadas	Ochavado	Botones aplastados	
	2	Troncopiramidal con las esquinas redondeadas	Ochavado	Ensanchados	
Cerralbo	--	Cuadrada	Ochavado	Ensanchados	Inscripción 1761
	--	Cuadrada	Ochavado	Lisos	Dos protuberancias en los brazos
	--	Lápida reaprovechada	--	--	Estela 1886
	1	Cuadrada	Rectangular	Lisos	Cruz de cemento
Fuenteliante	--	Troncopiramidal	Cuadrado con las esquinas redondeadas	Lisos	
Hinojosa de Duero	--	Cuadrada	Ochavado	Botones aplastados	
	3	Cuadrada	Ochavado	Botones aplastados	
	1	Cuadrada	Circular	Lisos	Cruz sobre columna lisa y capitel de orden dórico
La Redonda	1	Cuadrada	Ochavado	Botones aplastados	
	1	Cuadrada con esquinas redondeadas	Ochavado	Botón aplastados	Pezuelo solo en extremo superior
Lumbrales	--	--	Circular	Lisos	
	--	Cuadrada	Cuadrado	Lisos	
Olmedo de Camaces	1	Cuadrada con baquetones rehundidos	Cuadrada con el centro rehundido	Medias bolas	Cruz incisa en la intersección de los brazos y el palo
	2	Cuadrada	Ochavado	Medias bolas	
	2	Cuadrada	Ochavado	Medias bolas	Media bola en el extremo superior
San Felices de los Gallegos	--	Cuadrada	Ochavado	Remate en extremos abalaustrados y medias bolas	Cruz inscrita en círculo en la intersección de los brazos
	--	Cuadrada	Ochavado	Medias bolas	
Sobradillo	1	Cuadrada	Ochavado	Lisos	
	3	Cuadrada	Ochavado	Lisos	
Villavieja de Yeltes	1	Cuadrada	Ochavado	Lisos	Escalón circular. Cruces grabadas en la basa.
	--	Cuadrada	Ochavado	Lisos	Nº de estación romano
	1	Cuadrada	Ochavado	Medias bolas	
	--	Cuadrada con bolas en las esquinas	Ochavado	Lisos	

Tabla 10. Tipología de los cruceros de Vía Crucis del Abadengo.

Con los dedos de la mano se cuentan los cruceros sobre triple orden de escalones (tan solo Hinojosa de Duero y Sobradillo ofrece algún ejemplo), el cual suele estar reservado a las doceavas estaciones y a las cruces situadas en los atrios o las que señalan templos desaparecidos, como luego veremos. No hallamos una razón para explicar de forma convincente la variedad de escalones utilizados en las estaciones de los Vía Crucis, ya que no hay correlación entre el número de escalones y una estación concreta; tal vez la irregular orografía donde se localizan algunas de ellas, llevó a los constructores a elevar la cruz para que fuera más visible a los devotos. Hay que tener en cuenta en este sentido que cada cruz, sobre todo cuando estamos ante recorridos de tipo lineal, conforma un paisaje sagrado entendido como un cuerpo unitario, de ahí que fuera importante contar con una perspectiva visual en la que se integrasen la mayor parte de las estaciones.

Aún cuando los pedestales o basas son sencillos cubos para elevar la cruz y suelen estar carentes de decoración, diferenciándolos así de otros tipos de cruceros (GONZÁLEZ PÉREZ, 2003: 20), aparecen ciertas variantes que amenizan la relativa homogeneidad de los del Abadengo. Se dan los siguientes tipos y subtipos, en función del grado de su acabado:

PEDESTAL	VARIANTE	DECORACIÓN
CUADRADO	Liso	
	Epigráfico <sup>117</sup>	Dedicación votiva y fecha
		Con cruces grabadas
	Esquinas biseladas	
	Bolas en las esquinas	
Decoración con baquetones rehundidos		
TRONCOPIRAMIDAL	Liso	
	De esquinas biseladas	

Tabla 11. Tipología de pedestales.

A estos tipos básicos, ha de sumarse una lápida funeraria reaprovechada como estación del Vía Crucis de Cerralbo, de forma irregular, cuyo centro aparece ocupado por una cruz latina en bajorrelieve sobre pie rectangular y los extremos ligeramente ensanchados. La cruz es el soporte para la inscripción funeraria grabada

<sup>117</sup> Si bien la mayor parte de las basas de los cruceros de Vía Crucis son anepígrafos, se puede establecer una familia de basas con inscripciones, a la que tan solo una de las estaciones de Cerralbo se puede incluir que se puede subdividir, a su vez, en función de sus leyendas en: 1.- votivas, 2.- dedicatorias a devoción de particulares y cofradías y 3.- estación de Vía Crucis. Del segundo tipo podemos citar las estaciones de Turégano (Segovia) y del tercero la basa de una estación de la localidad también segoviana de Etreros que reza: "AQVI CLAVA/RON A CHRIS/ TO EN LA CRVZ/ SE PVSO ESTA ✠/ AÑO DE 1769 (SÁNCHEZ RIVERA Y GONZÁLEZ FRAILE, 2009: 140).

en letra cursiva cuyo texto escrito de arriba abajo y de izquierda a derecha dice: AQUÍ FA [LLECI] O/ CANDIDO ROBLEDO/ DIA 6 DE MA/YO DE 1886. Se trata de un elemento claramente aprovechado colocado fuera de su contexto en la *vía sacra* de Cerralbo, posiblemente en sustitución de una cruz anterior. Encuentra pues dos intenciones, la oracional y penitencial y el recordatorio del fallecido en este lugar.

Las basas ofrecen cierta homogeneidad formal, solamente interrumpida por la inclusión de ciertos elementos ornamentales, obra seguramente de canteros locales con escasa pericia en el arte de la labra. Estos detalles decorativos se concentran en la talla a bisel de las esquinas, para suavizar la rotundidad del bloque granítico sobre el que se alza la cruz, o en la labra de series de tres baquetones rehundidos en perfil de media caña (Olmedo de Camaces) o la decoración de bolas en las esquinas (Villavieja de Yeltes), elemento muy interesante y que facilita la datación de las estaciones más antiguas. De carácter testimonial es la presencia de sencillas cruces grabadas (Bogajo) o inscripciones votivas (Cerralbo), que en este caso ofrece la fecha de 1761, data que está muy en consonancia con las del resto de las estaciones del Abadengo y de las comarcas aledañas, a partir de sus similitudes formales y estilísticas.

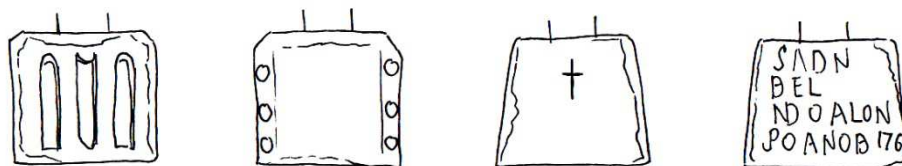


Figura 10. Tipología de pedestales de los cruceros de la comarca del Abadengo.

Las cruces del Abadengo presentan como tónica una escasa variedad formal. Como ocurre en buena parte del occidente salmantino, la mayor parte de los cruceros se acogen al tipo de varal de sección ochavada (76% de las cruces), en franca desventaja para las de sección circular (7%) y cuadrada (17%), de aspecto más ligero. Los cruceros ochavados suelen estar labrados mediante dos piezas, el palo (vertical) o *stipes* y la parte superior, en forma de T o cruz *commissa* invertida; ambas piezas aparecen unidas por grapas de hierro o simplemente machihembradas por una espiga, circunstancia que ha motivado que buena parte de las cruces aparezcan en la actualidad decapitadas. Aún cuando se trata de cruces carentes de toda decoración en las que no se llega a representar el *titulus* con el INRI, al



contrario de lo que ocurre con buena parte de los cruceros abulenses que suelen mostrar este elemento de forma habitual tanto las cruces desnudas como en los Crucifijos, encontramos algunas variantes relativas al remate de sus extremos.

Hemos podido documentar hasta cuatro variantes sobre este detalle: 1.- cruces con los extremos lisos; 2.- cruces con los extremos ligeramente ensanchados; 3.- rematadas en medias bolas y 4.- cruces cuya terminación lo hace en una especie de botones achatados más o menos desarrollados. En estos dos últimos casos botones y medias bolas se disponen tanto en remate del palo como en los brazos de la cruz, siendo la fórmula más frecuente en el Abadengo. Aunque la mayoría de las cruces del Vía Crucis de Cerralbo se corresponden con este tipo descrito, uno de ellos presenta una característica que lo diferencia; los brazos presentan dos protuberancias, una a cada lado, que parecen haber servido para “vestir” la cruz en Semana Santa por medio de la *toballa* o sudario en silueta de M con que se bajó a Cristo de la cruz y que forma *pendant* con las representaciones de la cruz que suele verse en las tallas y grabados de la Virgen de las Angustias.



*Figura 11. Tipología más común de fustes de los cruceros de Vía Crucis. De izquierda a derecha cruceros de Ahigal de los Aceiteros, Cerralbo y Lumbrales.*

Como venimos apuntando, el crucero de fuste ochavado es el tipo más habitual en buena parte del occidente del territorio salmantino y en ambas diócesis de Ciudad Rodrigo y Salamanca. Las estaciones de los Vía Crucis de las vecinas comarcas de El Rebollar (CRUZ, 2012: 322-325), Campo de Argañán, La Ribera o el Campo de Yeltes ofrecen características similares a las del Abadengo como partiendo de un patrón único en todo el territorio, seguramente promovidas desde la diócesis de Ciudad Rodrigo a través de la orden franciscana, que tuvo una enorme influencia en la región (SÁNCHEZ FUERTES, 2002: 457-514). Se trata, por tanto, de un tipo propio que se distribuye por una amplia franja de territorio que parece alcanzar a la Sierra de Francia (en La Alberca documentamos una cruz de esta misma tipología datada en 1726) hasta prácticamente los confines del Campo Charro, ya cerca de la ciudad de Salamanca<sup>118</sup>. Precisamente en las tierras llanas del oriente provincial los cruceros predominantes son los de tipo “abulense”, con fuste y brazos de sección circular coronados con el *titulus*, cuyo ejemplo más conocido es el humilladero de Rágama (SÁNCHEZ RIVERA y GONZÁLEZ FRAILE, 2009: 10).

Las cruces ochavadas aparecen también en la comarca zamorana de Sayago conviviendo con otros tipos de evidente sabor gallego, tal y como muestra de forma palpable el Vía Crucis de Fermoselle compuesto por algo más de media docena de tipos diferentes (CRUZ, 2013: 58).

La cronología de estas cruces no suele referirse en los documentos de archivo, ni tampoco a través de la datación directa pues en raras ocasiones están fechadas; en la mayor parte de las ocasiones la datación hay que realizarla de manera indirecta a través de determinados detalles estilísticos. Salvo una de las estaciones del Vía Crucis de Cerralbo que muestra su basa la fecha de 1761, las cruces del Abadengo carecen de esta información de ahí el valor que tiene este ejemplo a la hora de hacer extensible esta data a buena parte de los del resto que, como vimos, siguen el mismo modelo<sup>119</sup>.

No percibimos en la extensa diversidad de soluciones en lo relativo a basas y remates de los extremos de las cruces un motivo para otorgar a cada variedad una cronología diferente. Tan solo en una de las estaciones de Villavieja de Yeltes, decorada con las bolas características de tipo isabelino de cronología tardogótica,

---

<sup>118</sup> No es un tipo exclusivo de tierras salmantinas, ya que encontramos ejemplos iguales en tierras del centro de la provincia de Soria. En las canteras de Fuentelárbol a la vez que labraban piedras de molino se hacían por encargo cruces con estas mismas características.

<sup>119</sup> El Vía Crucis de Cuenca de Campos (Valladolid) fue mandado erigir en 1786 por Cayetano Francos Monroy, obispo de Guatemala (ALONSO *et alii*, 2003: 51). Por su parte, el de la localidad también vallisoletana de Mayorga de Campos es de 1727 (*ibídem*, 51), fechas que en ambos casos marcan el momento de mayor difusión de este tipo de cruces.

permite adelantar a finales del siglo XV o principios del siglo XVI (JIMÉNEZ y VILLANUEVA, 2011: 382) el momento de erección de los primeros Vía Crucis en esta comarca. La decoración es bastante común en tierras abulenses (cruceiros de Hoyos del Espino y Puerto Castilla y cruceiro del humilladero del Cristo de la Luz en la misma capital), en las salmantinas (Montemayor del Río y Los Santos<sup>120</sup>), en las vallisoletanas (Lomoviejo) o la sayaguesa *cruz de los Burbujos* en Carbellino (CRUZ, 2013: 50). Los recientes estudios sobre el cruceiro gallego de *Pena Corneira* o de Lamas, similar a los citados, sitúan este tipo de cruces con decoración isabelina a principios del siglo XVI (GONZÁLEZ, CONDE y MARÍN, 2011: 115-124), cronología que casa perfectamente con la propuesta para las estelas funerarias mudéjares de la ciudad de Ávila con este particular tipo de “bolas”, término empleado en la documentación de la época (JIMÉNEZ y VILLANUEVA, 2011: 382). Encontramos algún ejemplo gallego más, como la *cruz de Vilarello* en la Terra de Valga, a la cual se hacía una parada para rezar un responso en los entierros (LADRA, 2002: 195-195), y el portugués –*Cruzeiro Roquillo* de Almofala- de principios del XVI (BORGES, 2007: 221), que marca en este caso la presencia del ramal portugués del Camino de Santiago.

Atendiendo a este detalle y a la presencia de este mismo tipo decorativo en la torre de la iglesia parroquial de San Pedro *Ad Víncula* de Villavieja de Yeltes, del último cuarto del siglo XV (PÍRIZ, 1991: 75-79), haríamos extensible esta cronología a la basa del Vía Crucis de Villavieja, que ha permanecido como una especie de reliquia en consonancia con la morfología de su cruz, propiamente barroca como el resto de las estaciones.

A partir de los ejemplos conservados, se puede apuntar como la cronología de los cruceiros de Vía Crucis suele llevarse al siglo XVIII, momento que se encuentra en consonancia con el Breve emitido por Clemente XII en el año 1731, momento en que quedan fijadas de forma definitiva las catorce estaciones que hoy conocemos. Los tipos más antiguos, excepción hecha de las cruces tardogóticas anteriormente mencionadas, los encontramos en la provincia de Ávila desde el siglo XVII en adelante (cruceiro de fuste ochavado de la localidad de Manjabálado fechado en 1643) y en la provincia de Salamanca desde inicios de la centuria siguiente (cruceiro del mismo tipo de La Alberca fechado en 1726), fecha esta última que coincide con la de los cruceiros sayagueses (1715 en Fermoselle; 1761 en Záfara) (CRUZ, 2013: 53).

---

<sup>120</sup> El cruceiro de Montemayor se localiza en una de las salidas de la población, al pie de la ermita de San Antonio); el de Los Santos a la salida de la localidad, marcando el camino pecuario de la Cañada de la Plata. En ambos casos, la cruz se alza sobre triple orden de escalones y basa cuadrada.

Cronología que se afianza por la cruz del tipo de fuste ochavado que encontramos coronando el presbiterio de la iglesia parroquial de Sobradillo, el cual a partir de la inscripción que se encuentra en el dintel de la ventana, y que reza –SIENDO BENEFICIADO FERNANDO DE LA CONCHA/ AÑO DE 1789- (HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, 2008: 76), aunque ofrece una data más, bastante tardía, para este tipo de piezas.

Parece claro que los cruceros fechados, aún cuando se integren dentro de los Vía Crucis, son obras encargadas por distintos tipos de comitentes y, por tanto, diferentes del resto de las estaciones, obra encargada por las cofradías, habitualmente la de la Vera Cruz que son las que mandan reparar las que estaban “indecorosas” según expresan en sus libros de cuentas. De esta circunstancia derivará la relativa variedad de tipos que detectamos tanto en nuestra comarca como en las vecinas, tipos que marcan los diferentes momentos en que estas sustituciones se llevaron a cabo. Bermellar, Cerralbo, Hinojosa de Duero, Olmedo de Camaces o Sobradillo muestran, en este sentido, varios modelos de cruces en sus recorridos sagrados, que estarían capitalizados por las hechuras de sección ochavada, como las más antiguas, sustituidas por las de sección circular y las de sección cuadrada, de las que obtenemos una cronología amplia, desde el siglo XIX en adelante. En este sentido, las cruces de sección cuadrada son las más modernas, elaboradas en piedra o cemento y coetáneas en algunas ocasiones a las cruces de la Victoria de la etapa franquista, presentes en todas las poblaciones, y en ocasiones sustituyendo incluso a las cruces localizadas en los atrios.

### **III·2·1·2.- Tipología de la duodécima estación o Calvario**

El momento culminante del recorrido del Vía Crucis lo representa la duodécima estación, cuando Cristo es crucificado junto con los dos ladrones en el monte Gólgota, pasaje reproducido desde la Edad Media en numerosas representaciones pictóricas, grabados y estampas populares, muy comunes en la Moderna para propagar la doctrina de Trento. El espíritu de la Contrarreforma había llevado a la revisión de ciertos detalles iconográficos en la representación del Crucificado en el momento del suplicio máximo, de ahí que surgieran un buen número de tratados y debates, herederos todos ellos de ciertas fuentes literarias clásicas y patrísticas, como *Las Meditaciones* de San Anselmo de Canterbury (1033-1109) o *Las Meditaciones de la Pasión* atribuidas a San Buenaventura, el referente que más influyó en las representaciones bajomedievales y de los primeros compases de la modernidad (JIMÉNEZ MONTERERÍN, 2007: 229). Autores como Ludolfo de Sajonia (1295-1377) y Santa Brígida de Suecia (1302-1373) proporcionaron a los

artistas importantes detalles sobre la Pasión de Cristo, criticados siglos después, como la desnudez de Cristo o el modo en que fue fijado a la cruz, incluido el eterno dilema del número de clavos (*ibídem*, 236-238), los tipos de madera empleados en la cruz<sup>121</sup> e incluso su forma y dimensiones<sup>122</sup>.

De entre estos intensos debates, destacamos el relativo al lugar del Calvario que describe Sebastián Barradas en 1612<sup>123</sup>: “(...) *Algunos quisieron que se le llamó así porque en él fueron sepultados la calavera y el cuerpo de Adán, como refiere San Agustín en el sermón 71 de tempore: Por relato de los antiguos se cuenta que Adán fue por fin sepultado en el mismo lugar donde fue crucificado el Señor y por eso fue llamado lugar de la calavera, porque se cuenta que allí se encuentra sepultada la cabeza del humano linaje. Y para decir verdad no es inconveniente creerlo, porque allí se alzó el médico, Cristo, donde yacía el enfermo, Adán*” (*ibídem*, 234).

En el siglo IV la cruz del Gólgota era la reliquia más venerada. La piedad que transmite la monja Egeria en torno a la misma y la participación en toda una serie de rituales apotropaicos otorgados a través de su contacto ejemplifican uno de los pilares básicos de la mentalidad medieval que se divulgarán siglos después (MORÁIS MORÁN, 2011a: 29). En la descripción que hace la monja del *lignum crucis* y de los rituales de Viernes Santo, el elevado impacto que tendrá en las mentalidades a lo largo de los siglos<sup>124</sup>.

---

<sup>121</sup> Cedro para el *stipes* vertical, palmera para los brazos, ciprés para el palo transversal y olivo para la tablilla o *titulus*, materiales que, con ligeras variaciones, establecía la venerable Sor María de Ágreda a mediados del siglo XVII.

<sup>122</sup> Pedro de Medina expresa, en este sentido, que “*Por tanto, queda en esta primera parte concluso que la ínclita y sacrosanta cruz del Redemptor fue de quatro extremos y compuesta de cinco maderos, que son el mástil más largo y derecho, de quinze pies en largo [4,17 m]; otro estuvo en lo alto, travesado en forma de unos braços humanos estendidos, el qual tuvo ocho pies de travesía [2,22 m], según sienten algunos graves autores, sobre el qual excedía el mástil derecho, y formava una como cabeça de la misma pieça, donde estuvo clavado el título. Su pie descansava de encaxe en una piedra, afirmado y ligado a un tronco, que fue el palo cuarto, bien hundido y firme en la misma piedra çanjada en el suelo. El quinto fue el çoquete ensamblado y puesta en una muesca, que en el arte de ensamblar se llama mortaja, la qual se abrió en el medio del mástil, y en este fueron clavados los sanctos pies del Señor con un clavo*”, Victoria gloriosa y excelencias de la esclarecida cruz de Iesu Christo nuestro Señor. Granada, Fernando Díaz de Montoya, 1604.

<sup>123</sup> *Commentariorum in concordiam et historiam quattuor Evangelistarum. Tomus quartus et ultimus. Christi gesta, extremi ilius temporis, quo mortale vixit vitam, continens*. Lyon, Horatius Cardon: 341.

<sup>124</sup> En su *Itinerario* relataba uno de estos rituales de Semana Santa en Jerusalén: “(...) *en el Gólgota de tras de la Cruz; siéntase el obispo; (la cruz) es colocada ante él (...) es traído el relicario de plata dorada en el que está el santo leño de la cruz, es abierto y sacado (...). Después de colocado en la mesa, el obispo, sentado, aprieta con sus manos las extremidades del leño santo, y los diáconos hacen guardia. Se hace así la guardia, porque es costumbre que todo el pueblo vaya viniendo uno por uno, tanto los fieles como catecúmenos; e inclinándose ante la mesa besan el santo leño, y van pasando. Dícese que alguien, no sé cuándo, dio un mordisco y se llevó algo del santo leño*” (MARTÍN -LUNA, 1994).

Los intensos debates suscitados a lo largo de toda la Edad Media y Moderna, condujeron a que esta estación duodécima y la de los propios Crucifijos tuvieran un tratamiento sustancialmente diferente al resto del Vía Crucis y se levantasen, por comparación con los espacios geográficos en que se desarrolló la Pasión, en ubicaciones geográficas específicas, por lo común en lugares altos rememorando así el recorrido ascendente que sufrió Cristo hasta alcanzar la cima del Gólgota. Este espacio se erige, en un ámbito con claro sentido teatral donde por medio de ciertas representaciones litúrgicas y con el apoyo de la llamada “obra de quita y pon” (CEA, 2000: 127-143), como más tarde veremos, se transformará en escenarios donde regían ciertos principios de congregación (VV.AA., 1991: 263).

Vía Crucis y Sacromontes vienen a representar una de las manifestaciones más populares de la *devotio moderna* (BONET CORREA, 1989) cuya especial significación radicó en que a través de ellas se consiguió un “(...) espacio simbólico, ilusorio y ficticio” con ciertos elementos físicos y topográficos con los que se logró una suerte de reconstrucción de los Santos Lugares, lo que se ha dado en llamar en alguna ocasión una *Jerusalén Reedificada* (MUÑOZ JIMÉNEZ, 1996: 158). Los franciscanos fueron los principales promotores de Calvarios y Sacromontes, lo más fielmente posible a los de los Santos Lugares de Jerusalén para que el pueblo pudiera imitar de manera física y sensorial la Pasión de Cristo (*ibídem*, 160). Para ello, el ámbito urbano y rural se pobló literalmente de Vías Sacras penitenciales que llegaron incluso a transformar la traza urbana, como ocurre en la ciudad de Valladolid en la segunda mitad del siglo XVI momento en que se comienzan a levantar ciertos templos cuya función principal era la de acoger los pasos procesionales e iniciar y finalizar los recorridos de Semana Santa (MARTÍN GONZÁLEZ, 1981: 144).

Las modalidades de los Calvarios barrocos son, en este sentido, bastante extensas tal y como ha puesto de manifiesto José M. Muñoz. Este autor que distingue hasta cinco grandes familias en función de su localización (urbana, rural o conventual), su emplazamiento (en llano y en el monte), su extensión (topográficos, diseminados o abreviados y a la propia disposición de la vía de acceso (escalinata, rampa directa, cuesta en zig-zag) (MUÑOZ, 1996: 164-168):

**1.- Con cruces de piedra o madera** (calvarios), localizados en ámbito urbano, rural y conventual (Vía Crucis claustrales) y que responden al tipo más común en nuestro ámbito de estudio.

**2.- Con edículos-hornacina** (pequeños sacromontes), de los que a su vez se pueden subdividir en *mini-sacromontes urbanos en llanura* (Desierto de las Palmas)

y *sacromontes con subida en zig-zag* (Sot del Ferrer en Castellón o N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> del Castillo de Cullera).

**3.- Con capilla en cada paso** (sacromontes propiamente dichos), de los que el autor ofrece cuatro tipos: *topográficos* (N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> de las Ermitas), *diseminados* (La Salceda), *arquitectónicos* (Campione o Braga) y *urbanos* (Cruz del Campo), si bien se podrían diferenciar aún más tipos.

**4.- Con altares-cueva** (subterráneos), de posible sentido sepulcral (Sacromonte de Granada).

**5.- Con crucero** (calvarios abreviados) en los que se incluyen tanto las denominadas *cruces doctrineras*, situadas en los atrios de los conventos, como las *cruces monumentales* y los *humilladeros*.

Como es norma, los Calvarios del Abadengo se suelen ubicar en puntos diferenciados en lo topográfico en aquellas localidades en que la orografía lo permite (Hinojosa de Duero) o, dentro de los municipios en que predominan la orografía de penillanura, en los espacios del entorno situados a mayor altura (San Felices de los Gallegos o Sobradillo). No obstante, no es este uno de los aspectos que más hayan primado a la hora de erigir un calvario, ya que más de la mitad de los que se conservan en El Abadengo lo hacen en sitios indiferenciados topográficamente. Para ello se recurrió a la construcción de una plataforma artificial compuesta por triple orden de escalones (Bañobárez, Bogajo, Cerralbo, La Redonda, San Felices de los Gallegos y Sobradillo), predominante frente a los que tienen doble orden (Hinojosa y Villavieja) o a los que cuentan con plataforma de un único escalón (Ahigal de los Aceiteros) o no tienen ninguna (Lumbrales), trasunto del Gólgota conseguido a partir del perfil triangular de los escalones ascendentes. Imagen simbólica que se ve completada con las tres cruces, una central acompañada más las dos laterales, habitualmente de menor tamaño que aquella. En la práctica totalidad de los calvarios del occidente salmantino se levantaron cruces desnudas, de fuste liso que no portan más elementos que el *titulus*, apenas insinuado o ligeras decoraciones geométricas en el cuerpo del *stipes*. Las cruces del Abadengo se desmarcarían de los calvarios con la representación de las *Arma Christi* que aparecen en algunas poblaciones de la Sierra de Francia (San Martín del Castañar; La Alberca) o de los cruceros que, en bulto redondo, presentan las imágenes de Cristo y los dos ladrones de los calvarios abulenses, algunos de los cuales aparecen ya desde mediados del siglo XVII hasta bien entrada la centuria siguiente y difundidos por buena parte del tercio norte de la provincia, gracias al prestigio que tuvieron a lo

largo de toda la Edad Moderna los canteros de las villas de Cardeñosa y Mingorría, también autores de importantes trabajos en la catedral de Ávila.



Municipio	Localización	Entorno	Plataforma	Cruz central			Cruces laterales			Otros
				Pedestal	Fuste	Remate	Pedestal	Fuste	Remate	
Ahigal de los Aceiteros	Plaza de la Paloma	Urbano	1 escalón	Troncocónica con decoración de gotas	Ochavado	Medias bolas	Troncocónica, esquinas bisel	ochavado	Medias bolas	La cruz central tiene dos clavos en el brazo horizontal y <i>títulus</i>
Bañobárez	Ermita Cristo de la Salud	Urbano	3 escalones	Troncocónica	Cuadrado	--	Rectangular	Cuadrado	--	Cruces de cemento de cronología reciente
Bermellar	Carretera a Barruecopardo	Urbano	--	Cúbica	Cuadrado	--	Rectangular	Cuadrado	--	Cruces de cemento de cronología reciente
Bogajo	Ermita del Humilladero	Peri-urbano	3 escalones	Cúbica con esquinas biseladas	Ochavado	Botones	Cúbica	Ochavado	Botones	Una de las cruces laterales está arreglada
Cerralbo	Convento de Ntra Sra de los Ángeles	Peri-urbano	3 escalones	Cúbica	Ochavado	Ensanchado	Cúbica	Ochavado	Ensanchado	--
Fuenteliante	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--
Hinojosa de Duero	Parroquia de San Pedro (hoy Ermita del Cristo)	Peri-urbano	2 escalones	Troncocónica	Cuadrado	Botones	Cuadrada e irregular	Ochavado	Botones	La cruz central presenta una moldura rehundida
La Fregeneda	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--
La Redonda	Ermita del Manso Cordero	Urbano	3 escalones	Cúbica	Ochavado	Botones	Cúbicas con esquinas en bisel	Ochavado	Botones	La central conserva los tres clavos
Lumbrales	Humilladero del Santo Cristo	Urbano	--	Cúbica	Cuadrado	--	Cúbica y rectangular	Cuadrado	--	Las cruces laterales son actuales
Olmedo de Camaces	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--
San Felices de los Gallegos	Ermita del Cordero	Peri-urbano	3 escalones	Rectangular moldurada	Circular con basa y capitel	Brazos abalaustrados	Rectangular	Ochavado	Brazos abalaustrados	Cruces inscritas en un círculo en la intersección de los brazos
Sobradillo	Ermita de la Misericordia <sup>125</sup>	Urbano	3 escalones	Rectangular con esquinas biseladas	Ochavada	Botones	Troncocónica con esquinas en bisel	Ochavado	Botones	--
Villavieja de Yeltes	Ermita de Ntra Sra de los Caballeros	Urbano	2 escalones	Rectangular moldurada	Circular con basa y baquetón	Cruz ochavada con bolas	Cúbica con esquinas en bisel	Ochavado	Botones	El escalón muestra varios orificios para insertar velas

Tabla 12. Tipología de la duodécima estación de los Vía Crucis de las poblaciones del Abadengo.

<sup>125</sup> La denominación de La Misericordia -o Cristo de la Misericordia, en lugar de la Vera Cruz que resulta la más habitual en otros ámbitos salmantinos-, parece de influencia portuguesa donde es bastante frecuente ver, además, la imagen femenina tardomedieval de la virgen de esta misma advocación.

La morfología de las cruces que conforman la duodécima estación del Abadengo responde al tipo clásico en la comarca de cruz sobre basa de tendencia cúbica y fuste de sección ochavada, habitualmente rematada en medias bolas y botones de perfil cilíndrico. La diferencia respecto al resto de las estaciones estribaría, por tanto, en el rango que le otorga el estar situadas a mayor altura (aunque no siempre) gracias a la plataforma de doble o triple orden de peldaños a manera de esquemática *Scala Coeli*. Sirve de asiento además a un juego visual y simbólico de cruces de las que la central le corresponde el papel principal, de ahí que se diferencie del resto a través de una mayor altura, por medio de basas más esbeltas o de otro tipo de hechuras (fustes con basa y capitel, presencia del *titulus* o disposición de clavos para vestir la cruz en determinados momentos). Las cruces de los calvarios de Ahigal de los Aceiteros y de La Redonda, localidades muy próximas entre sí, se diferencian del resto por tener clavos de hierro de cabeza puntiaguda, dos en la cruz de Ahigal y tres en el de La Redonda.

El tema del modo en que Cristo fue fijado a la cruz suscitó intensos debates a lo largo de las Edades Media y Moderna, centrados en la forma exacta en que se llevó a cabo. En este sentido, Justo Lipsio a finales del siglo XVI ofrecía la forma verosímil en que Cristo fue amarró a la cruz por medio de cuerdas y clavos y el orden en que se llevó a cabo, primero las manos y luego los pies estando la cruz tendida en el suelo, dato éste que rebate Sebastián de Barradas al asegurar que la manos fueron claveteadas a la madera y los pies una vez estuvo alzada la cruz (JIMÉNEZ MONTESERÍN, 2007: 237).



Figura 12. Detalles de la cruz central de la duodécima estación de los Vía Crucis de La Redonda (izquierda) que conserva los tres clavos de hierro y de Ahigal de los Aceiteros (derecha) que presenta decoración de gotas en basamento y palo.

Este detalle abrió una interesante polémica en torno al número de clavos, a causa de la oposición existente entre la tradición eclesiástica y la pictórica, tratada en su día por Francisco Pacheco en su *Arte de la Pintura* (1638) (VV.AA., 1999: 86). Así, mientras que autores como el jesuita Alfonso Salmerón aseguraban que Cristo fue fijado a la cruz por medio de cuatro clavos<sup>126</sup>, teoría que volvió a contar con cierto predicamento a partir de la segunda mitad del siglo XVII. El mercedario Pedro de Medina (1604) amparándose en ciertos textos de la patrística, promulgaba la presencia de tres clavos, iconografía que fue ampliamente aceptada por pintores y escultores a lo largo de toda la Edad Moderna. Todo ello sirvió para la representación del Desenclavo, para lo cual se emplearon imágenes articuladas (MARTÍNEZ MARTÍNEZ, 2004 y 2009), descendimiento que aún en 1789 se celebraba en La Alberca, un año después de su prohibición por parte del obispado de Coria al cual pertenecía (CEA, 1987a: 36) y que aún se realiza en villas como Miranda del Castañar y Lumbrales. La distinción de la cruz de Cristo respecto de las demás se realizó, como apuntamos, a partir de ciertos detalles como es el empleo de elevadas basas rectangulares molduradas o cúbicas y troncocónicas con las esquinas rebajadas a bisel o decoradas con una especie de motivos de gotas (Ahigal de los Aceiteros), así como la diferente labra de fustes, con silueta de columna de orden dórico (Villavieja de Yeltes) que soporta una cruz *commissa* en forma de T invertida de sección ochavada y rematada en medias bolas o botones de sección cilíndrica.

Aunque no suele ser lo más habitual, sobre los fustes y basa de algunas cruces se grabaron otras cruces (Bogajo, Olmedo de Camaces y Villavieja de Yeltes) así como series de orificios (desordenados en Olmedo de Camaces y en una ordenada fila en el Calvario de Villavieja de Yeltes) que más que juegos, a modo de los alquerques medievales, parecen orificios destinados a colocar velas encendidas durante el ritual de adoración de la cruz, bien documentado en el ámbito salmantino de los siglos XVII y XVIII (CEA, 1987a: 33-35) y que encontramos, por ejemplo, en algunas cruces vallisoletanas, como en el crucero de la iglesia de Santa María de la Magdalena de Matapozuelos, practicados en la superficie plana de la basa.

En estas tierras del occidente salmantino, la tipología de los calvarios apenas varía, hasta el punto de que desde las tierras de la montañosa comarca de El Rebollar a la quebrada de La Ribera se ofrece una misma morfología apenas cambiante, hasta tal punto que se podría considerar como obra salida de un mismo

---

<sup>126</sup> *Commentarii in Evangelicam Historiam et in Acta Apostolum. Tomus decimus qui de Pasione et Morte Domini nostril Iesu Christi inscribitur.* Madrid, Luis Sánchez, 1601.

taller, seguramente comarcal, que distribuye sus acabados a la mayor parte de los pueblos que integran el Obispado de Ciudad Rodrigo. Marca la presencia de este tipo de cruces de fuste ochavado una amplia área que parece rebasar con creces la Sierra de Francia y las tierras de la penillanura del Campo de Yeltes y la Tierra de Ledesma, zona de contacto del área de influencia de las cruces de fuste cilíndrico, presentes en todo el oriente de la provincia. Se trata de un tipo, como veremos, empleado en las cruces de bendición de campos y cruces de encrucijada otorgando un panorama ciertamente monótono, tan solo cambiante gracias a la presencia de las cruces situadas en los atrios o las que señalan viejos templos desaparecidos. Se documenta, en este sentido, un doble orden de cruces -1.- de Vía Crucis y bendición de campos y 2.- atriales y señalizadoras de viejos templos-, que parecen responder a la necesidad de diferenciar de forma clara y comprensible por sus usuarios las cruces destinadas a unos y otras funciones (dualidad que posiblemente se refleje de forma manifiesta en la variedad de comitentes), en un paisaje tradicionalmente cuajado de cruces y símbolos religiosos acumulados a lo largo de los siglos.

Las *vías sacras* son, en todo caso, elementos de un paisaje sagrado que se ha de analizar a través de su elevado valor simbólico más evidente que por encima de su propia monumentalidad, comprendida como la acumulación de los elementos que la conforman: Vía Crucis, estación XII, templos (humilladeros, conventos, iglesias...), su ubicación en una topografía en ocasiones preeminente, así como otros componentes relacionados de los que destacamos por su importancia las fuentes de agua, aparece perfectamente ejemplarizado en el caso de los recorridos sagrados de Bermellar y de Bogajo. En otros ámbitos regionales encontramos, en este sentido, una clara relación de los cruceros con el elemento líquido, a veces conformando obras monumentales como ocurre en Becerril de Campos o Fuentespina (CADIÑANOS BARDECI, 1992: 33) en Palencia y Burgos respectivamente; en ambos casos la cruz, dentro de una estructura cubierta sostenida por cuatro columnas que recuerda la estructura de humilladero, está dispuesta sobre una fuente (Becerril) y un pilón (Fuentespina).



*Figura 13. Tipos de las principales duodécimas estaciones de los Vías Crucis del Abadengo. De arriba abajo: Cerralbo, Hinojosa de Duero y Villavieja de Yeltes.*

### **III·2·2.- Itinerarios sagrados**

Los Vía Crucis vienen a formar parte de una compleja red de recorridos de carácter sagrado que suelen compartir ámbito físico, cruces y protagonismo con los itinerarios que se llevan a cabo en la celebración del Corpus Christi, con los ciclos de bendición de campos y rogativas así como los que se desarrollan con motivo de la celebración de determinadas fiestas locales, habitualmente englobadas dentro del calendario litúrgico anual. Todos ellos suelen contar con espacios físicos propios, ámbitos en el que se desarrolla la procesión y los actos litúrgicos asociados, creando lo que se ha dado en llamar “territorios de gracia” que sacralizan el espacio de forma simbólica allá por donde discurren tanto los actores como las imágenes sagradas (MARCOS y BORREGO, 2006: 37). Estos *territorios de gracia* se extienden desde el templo donde parte la procesión y lugar de custodia de la imagen (la parte urbana) hasta el lugar donde se lleva a cabo el acto simbólico del Calvario (habitualmente la orla que bordea el casco habitado o el campo) así como todo el territorio que media entre ambos.

Los recorridos sagrados están íntimamente relacionados con la construcción de ermitas y humilladeros, sobre todo a partir del siglo XVI, de la mano de órdenes militares, los concejos, cofradías o incluso particulares (CHRISTIAN, 1976: 75), cuya consecuencia inmediata más palpable fue la generación de espacios urbanos específicos habitualmente fuera de las murallas medievales, lo que motivó el surgimiento de barrios extramuros así como un mayor uso litúrgico de estos templos frente a las parroquiales, gracias a la pujanza de las cofradías, sobre todo las de la Vera Cruz, que escogieron estas edificaciones como sede de sus actos (GUTIÉRREZ-CORTINES y GRIÑÁN, 1996: 55). Cruces e imágenes callejeras, tal y como ocurre en la Andalucía de la Edad Moderna (OLMEDO SÁNCHEZ, 2003: 219-238), configurarían no solo el espacio físico cristiano sino también un entorno simbólico e intelectual (CORRAL LAFUENTE, 1987: 136).

Aunque en puridad los recorridos suelen ser circulares, podemos apuntar la existencia de un subtipo de marcada tendencia lineal. En todo caso, el circuito sale de la iglesia en dirección a la ermita o humilladero, donde se disponen las cruces de la duodécima estación, punto intermedio en el camino de retorno a la parroquial. En la comarca documentamos a partes iguales recorridos lineales y circulares, sin que podamos asignar una de las modalidades así definidas unas características orográficas, históricas o urbanísticas determinadas.

En este sentido, los itinerarios marcadamente **lineales** se desarrollan por lo común en orografías apenas quebradas, aunque para su erección aprovecharon

ciertos accidentes geográficos, cabezos o altozanos, ámbito donde se levantó la ermita o humilladero, a imitación del Monte Calvario o *mons sacrum* bíblico. Los Vía Crucis de Bañobárez, Bermellar, Lumbrales o San Felices de los Gallegos erigieron las tres cruces de la estación XII en puntos situados a mayor altura que las iglesias parroquiales, adoptando la forma de un camino ascendente a imitación de la vía dolorosa de Jerusalén.

Todos los recorridos lineales del Abadengo<sup>127</sup> suelen ser de tipo ascendente, en donde partiendo de la iglesia se toma un camino recto hasta la ermita o humilladero, lugar de cierta altura donde se ubica el Calvario, aunque la vuelta puede hacerse por el mismo circuito o por otro diferente. Por su parte, en Ahigal de los Aceiteros se realizan dos itinerarios de Semana Santa que discurren por distintos lugares del casco urbano. El primero de ellos, el más corto, parte de la iglesia parroquial de San Sebastián y llega hasta la ermita del Humilladero o de Jesús Nazareno, construida en 1752 (GONZÁLEZ ROBLES, 2007: 37), ubicada en el confín septentrional del núcleo habitado para retornar por una calle paralela hasta la Plaza de la Paloma, donde se localiza la estación duodécima. Desde este punto se vuelve a la iglesia. El circuito largo discurre por los dos barrios de Ahigal separados por un arroyo que divide el casco urbano en dos mitades. Este itinerario parte de la iglesia y va al humilladero. Desde aquí, en dirección suroeste, se cruza el arroyo y se hace la procesión por la calle del Sol hasta enlazar, una vez cruzado de nuevo el regato por un puente de piedra, con la calle Ave María y volver de nuevo a la iglesia. Estamos ante un itinerario que une los dos barrios de Ahigal y lo hace además por una zona liminar en el confín del núcleo habitado y la zona de boiles y cortinas que lo delimitan. Se trata así mismo de un camino “hitado”, esto es marcado por medio de cruces que se disponen en dinteles, lienzos y ventanas de varias casas a lo largo de la calle Sol y Ave María. Este segundo camino se encuadraría dentro de los itinerarios de **tipo circular**, que suelen contar con recorridos más variados ya que ofrecen, por su parte, tres modalidades bien definidas en nuestro territorio:

**Variante 1.** Circuitos que discurren entre el límite del casco urbano y el paisaje de cortinos que lo rodea. Esta variante se documenta en espacios de orografía plana, sin apenas relieve, en donde el punto de partida (la iglesia) y el de llegada (la ermita o humilladero) suelen estar dentro y en el entorno del núcleo habitado respectivamente. Se trata de un itinerario flanqueado por cruces, en sus dos variantes ascendente y descendente, que parte del núcleo urbano (*in mundum*) y

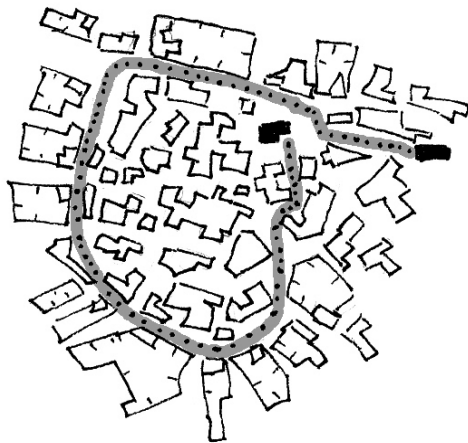
---

<sup>127</sup> Ahigal de los Aceiteros, Bañobárez, Bermellar, Fuenteliante Lumbrales y San Felices de los Gallegos.

termina en el paisaje agrario o incluso natural (*extra mundum*), separación impuesta por determinadas órdenes religiosas en tiempos de la Contrarreforma y que permitió el fortalecimiento de numerosos itinerarios de peregrinación y devoción ya en la Edad Media (CHRISTIAN, 1976). En El Abadengo son los más comunes, documentándolos en La Redonda, Olmedo de Camaces, Sobradillo y Villavieja de Yeltes.

Los mejor conservados se encuentran en La Redonda y Sobradillo. La primera de las poblaciones cuenta con un Vía Crucis prácticamente completo que discurre entre la iglesia de San Martín y la ermita del Manso Cordero, sencilla construcción del siglo XVII, delante de la cual se levanta la estación XII; este recorrido se completa hasta llegar a la parroquia que custodia la milagrosa imagen de Nuestra Señora de los Rayos. El itinerario discurre por el límite de la parte habitada y el cinturón de cortinas y boíles que la rodea describiendo un círculo en sentido de las agujas del reloj. Aunque el circuito de Sobradillo ofrece un itinerario perimetral similar al anterior, localizado hacia el cuadrante sureste de la población y siguiendo el mismo sentido que el de La Redonda, se adentra en un entorno de boíles y se solapa, en parte, con el trazado del Camino de Santiago procedente de San Felices de los Gallegos. Parte de la iglesia de Santiago Apóstol, construcción levantada entre los siglos XVI y XVIII (HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, 2008: 74-82), en dirección a la ermita de Jesús Nazareno o del Manso Cordero edificada hacia 1680 (*ibídem*, 95-97), situada en el extremo oriental de la población, lugar donde se erigió el Calvario datado según este autor hacia 1730 (*ibídem*, 95). El camino procesional sigue hacia el mediodía hasta la ermita de San Sebastián, sencillo edificio de planta cuadrada al que se accede a través de un arco de medio punto enfrente del cual encontramos una estación con doble función de estación/cruz de atrio. En este punto el recorrido procesional conecta también con el Camino de Santiago y toma dirección norte hacia la ermita del Santo Cristo de las Eras de la Cuesta, obra del siglo XVII y cuya festividad se celebra cada 14 de septiembre (*ibídem*, 97-101). Entrambos templos el camino aparece acompañado por varias estaciones en una zona de boíles, por tanto en un espacio liminar entre el campo de cortinas y un paisaje de construcciones de uso agrario. En el camino de retorno a la iglesia parroquial se dispone un crucero de encrucijada de sabor gallego con los estigmas de la Pasión de Cristo y la imagen del crucificado en la cruz, pieza-testigo que junto con la de San Felices de los Gallegos es única en la comarca, como veremos en el apartado correspondiente.



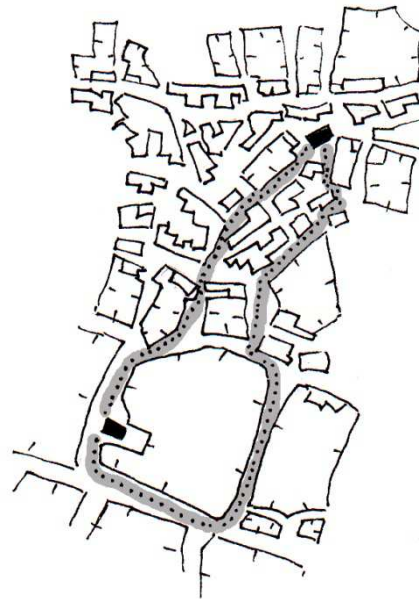


*Figura 14. Representación de un recorrido circular a partir de la esquematización de la trama urbana de La Redonda.*

**Variante 2.** Circuitos que parten del núcleo urbano y se adentran en la zona de cortinas o espacios agrarios sin delimitar. En este caso la ermita o humilladero suele estar a cierta distancia del núcleo urbano. En Bogajo y Cerralbo se documenta este tipo de circuitos; mientras que en el primero de ellos la duodécima estación se alza al pie del humilladero, en Cerralbo lo hace en las inmediaciones del Convento de Nuestra Señora de los Ángeles, sobre una elevada plataforma al pie del camino que une la villa con el convento. Aunque Sobradillo podría entrar en esta variante, Cerralbo y sobre todo Bogajo representan los mejores ejemplos de itinerarios que se adentran en el campo gracias a que los humilladeros se localizan precisamente en este ámbito. El de Cerralbo es fiel ejemplo de circuito circular; es llamativo porque el Vía Crucis se realiza en la periferia de la villa debido a que la iglesia se localiza en el extremo oriental de la misma. Parte de la iglesia tardogótica de Nuestra Señora del Rosario y, en sentido contrario a las agujas del reloj, toma dirección del Calvario, situado sobre un altozano al pie del camino que conduce al convento de Nuestra Señora de los Ángeles, situado éste en una zona apartada con abundancia de agua, tan del gusto de la orden franciscana.

El de Bogajo ofrece notables concomitancias con el anterior ya que se localiza en el extremo oriental, espacio donde se encuentra la iglesia parroquial de Nuestra Señora del Peral situada en un altozano en el que se dispuso un amplio atrio perimetral que sirvió, como vimos, para realizar un recorrido corto en torno a la iglesia. El largo que parte de la parroquia va al este a la ermita del Humilladero, ubicada en un espacio con abundante agua rodeado de cortinas, ámbito que la procesión circunda hasta volver a la iglesia, en sentido contrario a las agujas del reloj.

*Figura 15. Representación de un recorrido circular por el entorno de cortinas del casco urbano. A partir del plano de Bogajo.*



**Variante 3.** Recorridos circulares en los que aparecen ciertos accidentes orográficos tipo tesos o cerros. En este caso y dada la especial característica del terreno, la ermita se suele situar en la cima del cabezo y el recorrido se realiza con un trayecto circular de ascenso/descenso, salvando en cierto modo dicho accidente geográfico. A este tipo se acoge el Vía Crucis de Hinojosa de Duero, que conforma uno de los itinerarios sagrados más originales de la comarca al ascender hasta la cima del *Cabezo de San Pedro*, en cuya cima se dispone la ermita del Cristo de la Misericordia la cual, hasta las primeras décadas del siglo XVI momento en que se consagra la nueva iglesia parroquial, había funcionado como la parroquia de la villa siendo denominada en los documentos como *Parroquia Vieja* o *iglesia de San Pedro*. Como la mayor parte de los analizados, se lleva a cabo un itinerario largo ascendente desde la parroquia y en sentido contrario a las agujas del reloj, descendiendo el cerro donde se erige un Sagrado Corazón conocido como el “Cristo Rey” de las primeras décadas de la centuria pasada, por otro itinerario paralelo.



Figura 16. Representación de un recorrido circular en un espacio de orografía destacada. A partir de la planta de Hinojosa de Duero.

Uno de los aspectos más interesantes a la hora de analizar los Vía Crucis de la comarca es el relativo a la localización de las tres cruces que componen la XII estación dentro del propio itinerario, ya que determina el desarrollo de las procesiones. Por regla general, estas estaciones suelen localizarse en las inmediaciones de los humilladeros, tal y como ocurre en la mayor parte de los conocidos. La edificación a partir del siglo XVI de este tipo de templos, casi siempre promovidos por las cofradías de la Vera Cruz, suelen realizarse y adoptan similares características en casi todos ellos. Como los de la Sierra de Francia, son construcciones de pequeñas dimensiones de planta cuadrada o rectangular cubiertas a cuatro aguas, con las paredes prácticamente sin vanos, salvo los que se abren en la fachada, en este caso una puerta adintelada y dos ventanas enrejadas a ambos lados con poyos a sus pies, así dispuestos para orar desde el exterior. La ermita se arropa delante de la fachada con un pequeño tejadillo sostenido por columnas con sus zapatas formando un pórtico que acoge sendos bancos en los dos lados. En el interior aparece el retablitto con la hornacina que guarda la imagen titular y su mesa de altar, casi siempre de labor “a la romana”; se cubre con sencilla armadura y el suelo es por lo común de pizarra o enchinarrados (CEA, 1987b: 80). En el caso de los humilladeros segovianos (SÁNCHEZ RIVERA Y GONZÁLEZ FRAILE, 2009) o vallisoletanos (*ibídem*, 2003), el tipo de construcción suele englobarse en dos grandes grupos, unos de tapial o adobe y otros a base de sillares (ALONSO *et alii*, 2003: 116-120), hecho que ha afectado a su estado de conservación, deleznable en el caso de los primeros, circunstancia que motivaba el frecuente traslado de las imágenes a la iglesia parroquial, previo mandato del obispo en las *Visitas Pastorales*,

que en El Abadengo es habitual en las ermitas de mayor antigüedad<sup>128</sup>, en cuyo lugar se solía erigir una cruz conmemorativa.

Frente a las ermitas que suelen estar acompañadas por sencillos cruceros alzados en el espacio del atrio, habitualmente obra de cuadrillas de *canteiros* pontevedreses u orensanos, documentados en la Sierra de Francia (*ibídem*, 80-81) y que también aparecen en Sanabria procedentes de las localidades de Viano do Bolo y La Rúa (ALONSO GONZÁLEZ, 1991: 39), los humilladeros hacen lo propio con las cruces de la estación XII que se dispone tanto en el frente<sup>129</sup> como en su lateral<sup>130</sup>, tanto en el lado del Evangelio como de la Epístola<sup>131</sup>, sin que podamos determinar una regla fija en esta disposición. En Ahigal de los Aceiteros, Bermellar y Cerralbo se disponen en una plaza dentro del casco urbano, a medio camino de la ermita y en las inmediaciones del convento respectivamente, circunstancia ésta que debe relacionarse en el caso de Ahigal y Bermellar, con traslados por la realización de obras o reposición de cruces de hechura relativamente moderna, bien patente en Bermellar. Seguramente en Cerralbo fueron los frailes franciscanos quienes mandaron erigir el Vía Crucis en las inmediaciones del convento en los primeros momentos (siglos XVI y XVII).

En el análisis de los Vía Crucis del Abadengo se define la sustitución de unas cruces por otras, evidentes en el caso de destrucción o estado indecoroso a lo largo del tiempo. En este sentido, las cofradías muestran una preocupación por mantener los recorridos penitenciales encargando a canteros locales o itinerantes, habitualmente procedentes de tierras gallegas y el arreglo de la labra de nuevas cruces cuando era preciso. Se comprueba en la mayor parte de los Vía Crucis analizados que, seguramente poco tiempo después de que se erigiesen los primeros se reparasen o encargasen nuevas cruces, fenómeno que llega hasta la actualidad, como observamos en Bañobárez, Bermellar, Lumbrales o San Felices de los Gallegos, entre otros. No es nada infrecuente, por tanto, que las estaciones de los Vía Crucis se vean habitualmente sustituidas por otras de la misma morfología, aunque como comprobamos en Hinojosa de Duero o Cerralbo –dos de las villas donde este hecho

---

<sup>128</sup> Se trata de un fenómeno muy generalizado en la comarca donde los ejemplos son abundantes, sobre todo en el caso de devociones “antiguas”, como las de San Sebastián, Santa Lucía o San Roque (CHRISTIAN, 1976), cuyas imágenes han pasado en la mayor parte de los casos a formar parte de los retablos laterales de las parroquiales de cada villa.

<sup>129</sup> Bañobárez, Bogajo, La Redonda y Sobradillo.

<sup>130</sup> Hinojosa de Duero, Lumbrales, San Felices de los Gallegos y Villavieja de Yeltes.

<sup>131</sup> No suelen ser frecuentes en el Abadengo las cruces delante de su atrio, habitualmente reservadas para las iglesias parroquiales y algunas ermitas. Las encontramos en Bermellar con la doble función de cruz atrial/ estación de Vía Crucis, San Felices de los Gallegos y Sobradillo (ermita de San Sebastián).

es más patente-, las cruces suplantadas sean de diferentes hechuras e incluso reaprovechando piezas de otra naturaleza como ocurre con la estela funeraria fechada en 1886, localizada en plena *via sacra* cerralbesa. La sola representación de una cruz parece que sirvió a unos fines para los que no estaba labrada en origen.

En los recorridos penitenciales del Abadengo documentamos, además, cruces que cumplen funciones dúplex de cruz de atrio/estación caso de Bermellar, Olmedo de Camaces y Sobradillo o cruz de remate/estación nuevamente en Bermellar, fenómeno éste que hemos observado en la vecina comarca de Sayago donde los cruceros ofrecen esta doble función de estación de Vía Crucis-cruz de encrucijada, estación-cruz de bendición de campos y estación-cruz de mayo (CRUZ, 2013: 58).

Resulta interesante la relación entre el Vía Crucis y el agua<sup>132</sup> a través de la presencia de fuentes en los recorridos sagrados o en las inmediaciones de los humilladeros, documentándose de forma palpable en Bermellar, Bogajo, La Redonda, Sobradillo y Villavieja de Yeltes. La vía sagrada de Bermellar discurre por la población y alcanza la ermita del Cristo, situada a las afueras de la localidad. En las inmediaciones se localiza una fuente, dotada de un alargado pilón, coronada por un frontón en silueta de tronco de cono que muestra una inscripción que lo data -AÑO DE 177[...]/AÑO DE 1835- rematado con una cruz de sección ochavada que reproduce la tipología más frecuente de los Vía Crucis del Abadengo. Es precisamente en el punto donde se localiza la fuente el lugar en el que se localiza una encrucijada, contando con la triple función de cruz de encrucijada/cruz de Vía Crucis y posiblemente, como ocurre en Fermoselle (*ibídem*, 2013) cruz de bendición de campos. Sacralizaría a su vez el agua, un bien necesario para los ganados que aún hoy en día beben en su pilón.

El recorrido urbano de Villavieja discurre por sus calles conectando de manera simbólica la parroquial de San Pedro Ad Víncula, la ermita de San Sebastián y la ermita de Nuestra Señora de los Caballeros, lugar donde se erige el Calvario. En el tramo que discurre entre las ermitas (calle Conejar), encontramos la quinta estación que se sitúa al pie de una fuente de tipo abovedado (ESPARZA *et alii*, 2007), hecho que no creemos fortuito, ya que en el recorrido circular de La Redonda se alza

---

<sup>132</sup> Lo estudios del agua como elemento simbólico tienen en Carmelo Lisón Tolosana a uno de sus principales investigadores. Hemos de destacar los trabajos en tierras gallegas en torno al agua y a sus rituales, muchos de los cuales se desarrollan en las cercanías de iglesias y ermitas (LISÓN TOLOSANA, 2010: 259-286). Por su parte, Ángeles Valencia aporta en fecha reciente interesantes referencias sobre de la relación del agua con la religiosidad popular, a través de las ermitas dedicadas a las Fuentes (2006: 209-340 y 2009: 211-236), tema este de las *aguas santas* bien conocido en tierras gallegas (RODRÍGUEZ LÓPEZ, 1910: 121-127).

una de las cruces en las inmediaciones de otra fuente de similares características, y que marca la separación entre el espacio urbano y el cinturón perimetral de cortinas.

Por su parte, el Vía Crucis de Bogajo discurre por la calle del Regato, paralelo al arroyuelo de este nombre en dirección al humilladero a través de un viejo camino empedrado que, una vez salvado por medio de un primitivo puente o *pasil*, llega a la ermita del Humilladero, construida en una elevación de superficie plana donde a pocos metros de la cabecera aparecen otra fuente abovedada y un pilón de generosas dimensiones de planta cuadrada construido con piedra de cantería de granito.

Existe una relación que no parece casual y que documentamos, por ejemplo, en Fermoselle, donde una de las cruces del Calvario fechada en 1715, se levanta sobre una fuente adintelada en la Plaza Vieja, un punto donde se realizaba la bendición de campos en dirección a una de las hojas del término (CRUZ, 2013 59). Al respecto, las fuente abovedadas tal y como veremos en el apartado correspondiente, fueron frecuentemente sacralizadas por medio de cruces, tanto sencillas como con silueta de Calvario y con sus fechas (ESPARZA *et alii*, 2007: 139-140). En la localidad abulense de Cardeñosa se encuentra, por su parte, una de las fuentes de la villa, de tipo adintelado, coronada por un crucero, el cual viene a definir además uno de los barrios que conforma la población<sup>133</sup>.

Aunque los circuitos procesionales transitan determinados espacios de los núcleos habitados y de su periferia, éstos se ven acompañados de otro itinerario a menor escala en torno a los templos, en un sentido determinado, del mismo modo que se realizaban los primeros Vía Crucis franciscanos dentro de los conventos (SÁNCHEZ HERRERO, 1987: 33-36), práctica que aún llevan a cabo hoy en día algunas órdenes de clausura. En este sentido, en la villa asturiana de Llanes los Vía Crucis en tiempos de lluvia se realizaban alrededor de la iglesia o en su interior (CEA, 1996a: 200-201; CASTELLANOS, 1893: 50), evidenciado en la presencia de Vía Crucis pintados en los atrios de algunas iglesias de la comarca burgalesa de Las Merindades pintadas con almagre y datadas en el siglo XVII o compuestas por sencillas cruces de madera en los atrios de algunas iglesias maragatas, semejantes a las que encontramos en Chana de Somoza, y que podríamos relacionar con las “*cruces para gobernar las procesiones*”, posiblemente de madera, a las que hacen mención los documentos de

---

<sup>133</sup> La mayor parte de las fuentes de Cardeñosa, tanto las urbanas como las que se localizan en el campo están acompañadas de cruces, habitualmente grabadas en las paredes laterales. Una de estas se ubica en las proximidades del humilladero en disposición que recuerda la de Bogajo.

la Sierra de Francia<sup>134</sup> y de las que se conocen referencia en numerosos documentos novo-hispanos donde se suelen mencionar la presencia de “cruces viejas de madera, cruces para gobernar las procesiones y crucecitas en cuerpo de la iglesia para andar el Vía Crucis”<sup>135</sup>.



*Figura 17. Dos ejemplos de Vía Crucis dentro de los atrios de los templos. Chana de Somoza (arriba) y Las Merindades (abajo).*

---

<sup>134</sup> En una Santa Visita de Miranda del Castañar fechada en 1732 se dice que "no habiendo quien lleve las treze [cruces para gobernar las procesiones] que ai echas por ser como son bastantes las seis para el gobierno de las prozesiones de semana santa" (APM. *Cofradía de la Vera Cruz de 1732*. Santa Visita del año 1746, s.f.). Agradecemos al Dr. Antonio Cea Gutiérrez el habernos facilitado esta referencia.

<sup>135</sup> Inventario de 14 de marzo de 1748 de la iglesia de Guatire (Venezuela). [http://www.pasadoyhora.blogspot.com/2007\\_04\\_01\\_archive.html](http://www.pasadoyhora.blogspot.com/2007_04_01_archive.html) [Consulta 08/03/2013].

Este particular tipo de “micro-recorridos” se encuentra generalizado en todos los templos de la comarca, los que aparecen flanqueados de cruces, si bien no de la misma manera. Lo habitual es que las cruces se repartan por los muros del templo, apoyadas sobre ellos o a escasa distancia, por lo común en los lados de la Epístola, en la del Evangelio, a la cabecera o a los pies, todas ellas en número variable aunque nunca más de seis. La otra modalidad presente en El Abadengo es la de las cruces alzadas formando parte de un particular tipo de atrio que rodean completamente el templo y de las que encontramos ejemplos en Olmedo de Camaces (aunque en este caso mal conservado) y, sobre todo, en Bogajo. Las cruces de esta última localidad aparecen integradas en un muro de sillares graníticos, decorado con sencillos balaustres rematados en bolas y dotado de poyo, que bordea la plataforma conformando un espacio atrial empedrado que deja la iglesia en medio. En este espacio se documentan seis cruces del tipo de fuste ochavado sobre basa cúbica, repartidas en grupos de a dos en los flancos sur, este y oeste. Conforman un recorrido circular que, al igual que se realiza en la primitiva parroquia de San Pedro de Hinojosa, se lleva a cabo en sentido inverso a las agujas del reloj.

El tercer tipo lo localizamos en la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción de Lumbrerales, imponente construcción clasicista de los siglos XVI y XVII levantada en la parte más alta de la villa y desde donde parte el Vía Crucis, en sentido descendente en un tramo y ascendente en otro hasta alcanzar el humilladero. En los lienzos exteriores de la cabecera y en los lados del Evangelio y de la Epístola encontramos, a cierta altura seis cruces latinas<sup>136</sup> en bajorrelieve, inscritas en un círculo que forman parte, como en Bogajo, de un recorrido circular en torno al templo. Se trata de una modalidad de la que hemos hallado ejemplos en localidades sayaguesas como la iglesia de Santiago Apóstol de Carbellino de Sayago, esta vez simplemente grabada (CRUZ, 2013: 113) o en tierras gallegas, donde en algunas iglesias de reducido tamaño “(...) tenían marcado el recorrido con cruces grabadas en las cuatro paredes de la Iglesia” (CERRATO ÁLVAREZ, 2008: 131).

Es un recorrido más que podríamos relacionar con la celebración de los denominados *ejercicios*<sup>137</sup>, una especie de teatralización litúrgica que iba precedida del rezo o canto de la Corona y concluía con la toma de disciplina de los hermanos cofrades como en el caso de la *Tercera Orden* de San Francisco, consistente en la

---

<sup>136</sup> Repartidas una en el lienzo sur, tres en la cabecera y tres más en el lienzo norte.

<sup>137</sup> En el *Diccionario de Autoridades* se describen como “[...] los actos de Oración y penitencia que en ciertos días del año executan los individuos de algunas Congregaciones y otras personas devotas, juntándose a este fin en Capillas particulares u Oratorios públicos”.



colocación de seis altares efímeros o pasos situados en la tribuna hasta el presbiterio, con una temática en la que se sigue la secuencia de la Pasión en los que se disponen luces y las *Arma Christi*, perfectamente descritos en el Libro de la Tercera Orden de la parroquia de Santa María del Concejo de Llanes de 1690 (CEA, 1996a: 201). Estos seis ejercicios desarrollados en otros tantos *pasos* eran los siguientes: Paso 1. El *Juicio* y la *Vanitas*; Paso 2. La *Oración del Huerto*; Paso 3. Los *azotes a la columna* o *flagelación*; Paso 4. La *Coronación de espinas* o *vir dolorum* o *Eccehomo*; Paso 5. La *Crucifixión* y Paso 6. La *muerte* o *el pensamiento sobre las postrimerías* (*ibídem*, 202-203). Aunque no hemos hallado documentación al respecto<sup>138</sup>, creemos posible asociar la presencia de seis cruces en los lienzos de los templos o en sus inmediaciones seguramente destinadas al pueblo llano, como una especie de recorrido paralelo al que se localizaba en el interior de la iglesia.

Sobre el particular, también en las tierras portuguesas es común tropezar con cruces grabadas en las esquinas de los atrios de las iglesias, Torre de Moncorvo es un buen ejemplo, donde en una serie de cartelas grabadas coronadas por cruces se lee la inscripción ADRO (atrio), aunque en este caso delimitan simbólicamente un espacio en el que además se impedía el acceso de animales a través de cancelas (CASTELLANOS, 1893: 50).

Conviven además con los *Vía Crucis* que se localizan en el interior de las iglesias<sup>139</sup>, según se apunta en las *Advertencias* de Clemente XII, donde se dicta además la norma de que para ganar las indulgencias era preciso que la primera estación se localizase al lado del Evangelio y la última al lado de la Epístola. Según consta en el Ritual Romano y en los Decretos de 2 de junio de 1838, de 22 de agosto de 1842 y de 14 de junio de 1845 se precisaba que la hechura de estas cruces fuera de madera, sin que importe que estén doradas, plateadas o pintadas y aún que tengan molduras de metal aunque, según el uso de la iglesia, no deberían de representar la imagen de Cristo. No se ganaban las indulgencias si las cruces estaban pintadas en la pared (esto se reserva para las cruces de consagración), ni si son de "*calcografía, de yeso, mármol, marfil, hierro, plata, oro, madreperla ni de cualquiera otra materia que no sea madera, a imitación de la Cruz del Salvador*". A mediados del siglo XIX se podían acompañar, no obstante, de imágenes o cuadros para mayor

---

<sup>138</sup> En este sentido, en el *Libro de la Tercera Orden de San Francisco* de 1753-1768 de la villa de Hinojosa de Duero (ADCR. 1.01.01, 34.1) no hemos hallado referencia expresa a estos ejercicios.

<sup>139</sup> Según expresa el padre Castellanos "*En estos Vía Crucis se colocan las cruces, de ordinario, en la parte exterior, sobre las cornisas o capitel de las columnas, como estaban en el grandioso Vía-crucis del Coliseo de Roma*" (CASTELLANOS, 1893: 50).

adorno o para el caso de las personas que no sabían leer, servir de guía en el ejercicio del Vía Crucis (*ibídem*, 54-55).

La creciente generalización de este tipo de *vías sacras* interiores<sup>140</sup>, a partir de mediados del siglo XIX, irá en detrimento de las exteriores, algunas de las cuales se abandonarán (como ocurre en La Fregeneda y Fuenteliante donde la información oral certifica que el Vía Crucis no se realiza desde hace muchos años) o se reducirán a un solo recorrido que se lleva a cabo en Viernes Santo. Así los cruceros de piedra irán perdiendo el protagonismo que habían tenido siglos atrás. El siglo XIX, en este sentido, supone un tiempo de cambio en el mundo de las mentalidades religiosas populares debido a la reforma de Carlos III de 1783 en la que se promulga la extinción de las cofradías (SÁNCHEZ HERRERO, 1987: 64), la Guerra de la Independencia (aunque en El Abadengo apenas se dejó sentir) y los nuevos usos en el desarrollo y liturgia del Vía Crucis. Tan solo algunas localidades han conservado, a modo de fiesta-testigo, algunos retazos de las viejas procesiones y rituales de Semana Santa.

### **III-2-3.- Recorridos penitenciales. Protagonistas y rituales**

Los recorridos penitenciales de Semana Santa en el ámbito rural apenas han variado a lo largo de varios siglos. Tan solo a partir de la segunda mitad de la pasada centuria y en parte como consecuencia de una torcida interpretación del Concilio Vaticano II y de la fuerte emigración que sufrió buena parte del occidente salmantino, la celebración de la Pasión comienza a languidecer. La principal consecuencia de todo ello fue la paulatina desaparición de ciertas procesiones, el relativo abandono de las estaciones de Vía Crucis y el escaso poder de unas cofradías que antaño gobernaban buena parte de las celebraciones religiosas de prácticamente todo el año. Lo que han sobrevivido en el momento de realizar nuestro trabajo es pálido reflejo de lo que fue, habiendo quedado como testigo una mínima parte de los rituales de Semana Santa que se celebraron en el pasado.

Los siglos XIV y XV marcan el punto de partida del fervor hacia la Pasión de Cristo que se reflejará, entre otros elementos, en la dramatización de la muerte de Cristo por medio de la celebración de la Semana Santa origen, como vimos, de los Vía

---

<sup>140</sup> En la comarca encontramos de varios tipos: de bulto redondo, de los conocidos talleres de la localidad de Olot, cuadros litográficos de procedencia francesa (Turgis, Bouasse Level, etc.), madrileña (Imprenta de los Cojos) o malagueña (Mitjana; Doblás y Fuertes), sencillas cruces de madera o piezas de factura contemporánea que vienen a sustituir a las anteriores. Por su parte, en el área valenciana y andaluza se generalizó el uso de placas devocionales cerámicas (PLEGUEZUELO, 1995: 126-131).

Crucis y Calvarios en toda la Península. Cristo y la cruz serán, a partir de este momento, la referencia en torno a los cuales gira buena parte de las actividades piadosas de las cofradías, principalmente las de la Vera Cruz (TORRES JIMÉNEZ, 2006: 462-464) o las de las Cinco Llagas de Cristo (LABARGA, 1999: 381-392), las principales organizadoras de los rituales de Semana Santa. Promovidas desde Trento, Paulo III concedió en 1536 importantes indulgencias a las cofradías de la Vera Cruz, impulsando los actos de flagelación pública (SABE ANDREU, 2000: 219-240). Tras la celebración de Trento, la vida católica se teatraliza de forma paulatina, especialmente en el mundo de los ritos, de la liturgia, del culto, de las ceremonias e incluso del arte, tal y como proponía la Iglesia militante, llegando a su apogeo en la etapa barroca (GONZÁLEZ SÁNCHEZ, 2012: 404).

En territorio salmantino, las cofradías de la Vera Cruz, la del Santísimo Sacramento, la de las Ánimas y la del Rosario marcaron con sus celebraciones buena parte del calendario religioso anual, compartiendo dicha dedicación con una importante labor caritativa. Las cofradías de la Vera Cruz capitalizaban en mayor medida que las demás los rituales en los que participa la cruz; aparte de la Semana Santa, organizaban además las celebraciones de la Cruz de Mayo y la fiesta de la Exaltación en mayo y septiembre respectivamente (CEA, 1987b: 80; BRISSET, 2009: 109-114). También fue importante al respecto la labor de la Venerable Orden Tercera franciscana (VOT), la cual en muchas regiones castellanas se encargaba de realizar los Vía Crucis y Calvarios no sólo en Semana Santa sino también durante toda la Cuaresma. En la Tierra de Campos vallisoletana la VOT de villas importantes, como la de Villalón de Campos, se encomendaba de reponer las cruces de madera y en ocasiones los “cabrios” de piedra para asentar las que componían el Vía Crucis. En Cuenca de Campos o Melgar de Abajo, por mencionar otro par de ejemplos, los hermanos de la VOT manifestaban a sus vecinos la necesidad de que “(...) los domingos de Adviento y Cuaresma por la tarde (...) salgan todos los hermanos Terceros con el pueblo que les quisiere acompañar, a visitar los pasos de el calvario; y si alguna tarde no hiciere buen tiempo para salir al campo pueden hacerse en la iglesia”<sup>141</sup>.

Son bien conocidos los ciclos de Semana Santa en la provincia de Salamanca, especialmente en la Sierra de Francia espacio donde Antonio Cea ha desarrollado buena parte de sus investigaciones. Hasta el Concilio Vaticano II los rituales que se desarrollan en torno a la Pasión de Cristo habían permanecido sin aparentes

---

<sup>141</sup> Archivo General Diocesano de Valladolid, Melgar de Abajo, Venerable Orden Tercera, fol. 3 (citado en ALONSO *et alii*, 2003: 50).

cambios; al menos para el caso de las representaciones litúrgicas de carácter teatral. Oficio de Tinieblas, Adoración de la Cruz, Desenclavo y Procesión del Encuentro eran los principales momentos del ciclo, contando cada uno de ellos con una serie de rituales propios en escenarios que van desde la iglesia al Calvario y al propio casco urbano, que mostraba una particular arquitectura efímera compuesta a base de adornos vegetales y textiles (CEA, 1987a: 38-40). A grandes rasgos, describimos estos cuatro hitos que mantienen la esencia de la piedad medieval: la *Adoratio*, *Depositio*, *Visitatio Sepulchri* y la *Elevatio* (*ibídem*, 31). El oficio de Tinieblas se celebraba el martes y miércoles por la tarde y en algunos pueblos de la Sierra durante el siglo XVIII el viernes por la tarde. El ritual descansaba en la lectura de las lamentaciones proféticas tras lo cual se procedía a rezar y apagar cada una de las velas del tenebrario, situado éste en la zona del presbiterio. Cuando tan solo resta la vela central, también conocida como *vela María* o *vela Pastora*, el sacerdote la escondía encendida detrás del altar mayor; en este momento en que el templo quedaba totalmente a oscuras se tocaban matracas y carracas<sup>142</sup>, momento que era conocido por el de los “grandes tormentos” por recordar los suplicios que sufrió Jesús y los sucesos prodigiosos tras su muerte.

La Adoración de la cruz y el Desenclavo ocurren el viernes y finalizan con la citada adoración de la cruz. Esta pieza del ritual, tal y como se describe en la mayor parte de los pueblos de la Sierra de Francia, consta de dos partes, una primera dentro de la iglesia y otra que varía de escenario –el Desenclavo–, que se hacía dentro de la iglesia, en el atrio o en el campo, en el lugar donde se levantaba el Calvario. La teatralidad de la adoración de la cruz era grande; con un crucifijo, a ser posible de tamaño natural, cubierto por un paño morado que el oficiante destapaba poco a poco (cabeza primero, brazos y piernas después) mientras canta tres veces el *Ecce lignum crucis in quo salus mundi pependit*. En este momento el coro canta los *improperios* el *Popule meus* o *remembranzas* (*ibídem*, 33). Por la tarde del viernes se escenificaba en el presbiterio, atrio o Calvario el Descendimiento o Desenclavo, ritual que ha permanecido en algunas poblaciones del Abadengo como Lumbrales. En esta representación dos sacerdotes, del mismo modo que José de Arimatea y Nicodemo, quitaban la corona de espinas y los clavos a un Cristo de tipo articulado, acompañado a veces por una Dolorosa también articulada. La práctica medieval de representar el desenclavo con imágenes articuladas (MARTÍNEZ MARTÍNEZ, 2004 y 2009) comienza a languidecer hacia mediados del siglo XVIII, sustituidas por una

---

<sup>142</sup> En el coro de la iglesia parroquial de La Redonda se conserva una matraca de las de tipo circular también llamada “pascualeja” (SUÁREZ Y ORTÍZ DEL CUETO, 2010).

función sin imágenes de las que sí permanecen, por el contrario, algunos de los elementos de la Pasión como son los clavos, esta vez fijos, en la cruz del Calvario.

La procesión del Encuentro, la mañana de Pascua es, en la actualidad, una de las pocas que han pervivido en la comarca del Abadengo. La procesión discurre con los hombres, por un lado, llevando la imagen del Resucitado en actitud de bendecir por una calle y las mujeres con la Soledad de luto por otra. En el momento del encuentro la imagen de la Soledad realiza tres reverencias a Cristo y una persona (la *muñidora* en la Sierra de Francia) retira el velo negro para dejar visible el paño blanco que se encuentra debajo. Tras cantar, las imágenes discurren juntas en procesión de retorno a la iglesia, lugar donde era habitual celebrar danzas y paloteos (*ibídem*, 37-38)<sup>143</sup>. Las celebraciones que se desarrollan en el mundo rural distan, como cabe suponer, de las de las ciudades (CARO BAROJA, 1979: 65), siendo aquellas más modestas en lo que respecta a los recorridos, a los participantes y a las propias las imágenes que salen en procesión (CASQUERO, 2009: 54-55). El papel de las cofradías, principalmente la de la Vera Cruz (LORENZO PINAR, 2010: 50), fue primordial para mantener este ciclo festivo hasta nuestros días, renovando los cargos de forma periódica y llevando a cabo la función para la que se habían creado, como la mortificación personal, pero también una labor asistencial a lo largo de todo el año (GARCÍA FERNÁNDEZ, 2009: 447-482).



*Figura 18. Fotografía antigua de la procesión del domingo de Resurrección de Hinojosa de Duero. Foto cortesía de Carmen Corral.*

---

<sup>143</sup> En algunas localidades salmantinas es la efigie del Niño Jesús y no la del Resucitado o “Aleluya” la que aparece en la procesión del Encuentro la mañana de Pascua.

La Semana Santa de las poblaciones del Abadengo, dentro del panorama provincial, no ofrece rasgos que permitan diferenciarlas de las de su entorno. Todo lo contrario, paulatinamente desde, al menos, mediados del siglo pasado las cofradías han ido perdiendo fuerza lo que queda reflejado en la reducción de recorridos y en la relativa monotonía de los que aún perduran. La pérdida de población de las distintas localidades que conforman la comarca han activado, como ocurre en buena parte de la franja occidental de la provincia, un proceso de empobrecimiento de ritos y prácticas piadosas que además ha contado con el visto bueno de la autoridad eclesiástica, muy en línea con las consecuencias del Concilio Vaticano II y que, como vimos, se encuentra perfectamente reflejado en la deficiente conservación de buena parte de los Vía Crucis estudiados. En este sentido, hemos documentado a modo de celebración-testigo los recorridos de Hinojosa de Duero, Lumbrales, San Felices de los Gallegos y Sobradillo que ejemplifican, en cierto modo, lo que venimos apuntando.

Las celebraciones que se desarrollan en Hinojosa de Duero en la actualidad se reducen a dos –la denominada *Carrera* del Jueves Santo por la tarde y el Vía Crucis del Viernes por la mañana-, habiendo menguado la celebración de *Las Velitas* la noche del viernes y desaparecido la del domingo de Resurrección. En Lumbrales, por su parte, aún se celebra un Desenclavo el Viernes Santo dentro de la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción, seguido de la procesión del Entierro. En este día discurre la procesión entre la parroquial y la ermita del Cristo en la que salen cuatro pasos –Vía Crucis, Dolorosa, Cristo yacente y la Soledad-.

La de San Felices de los Gallegos y Sobradillo, como ocurre en numerosas localidades portuguesas (GERALDES, 2004: *passim*), ofrece la particularidad de que los recorridos de Semana Santa “visitan” no solo las cruces del Vía Crucis sino también los templos que se encuentran dentro del ámbito urbano y de su cinturón perimetral, adaptando de esta manera los itinerarios a la presencia de recintos sagrados, como queda patente también en Sobradillo donde uno de los recorridos “largos” de Semana Santa visita la ermita de la Misericordia, lugar donde se levanta el Calvario, para continuar hacia la ermita de San Sebastián, camino del Convento de Santa María la Seca donde se llevaba a cabo otra procesión, para posteriormente ir hacia la ermita del Cristo de la Cuesta y regresar a la parroquial. La creación de estos recorridos modelará, en buena medida, el urbanismo de las villas creando una especie de “caminos sacralizados” que reforzarán este carácter por medio de la presentación de símbolos sagrados (cruces, custodias, emblemas o las *cifras* de Cristo y la Virgen), tema que aunque tratamos en el apartado correspondiente (§

apartado III-6-2-2), no queremos dejar pasar para mostrar un par de ejemplos castellano-leoneses que reflejan de forma evidente el refuerzo de las *vías sacras* por medio de símbolos (cruces grabadas con silueta de Calvario, viriles) o, en este caso, escrituras expuestas que hacen alusión a la Pasión de Cristo. Aunque son escasos los ejemplos, podemos mencionar sendas inscripciones del tipo *siste viator*, localizadas una en la toza de una casa hidalga de Cebreros<sup>144</sup> (CRUZ, 2011b: 89) y otra en una construcción popular del siglo XVIII de la Ribera del Duero Burgalesa<sup>145</sup> (MARTÍN CRIADO, 2008: 158) y que se pueden relacionar con las filacterias localizadas en el oratorio o humilladero barroco de la torre exenta de la parroquial de La Redonda, que acoge en un doble orden la imagen del Crucificado dentro de un arco flanqueado por toscas columnas salomónicas y coronado por una ingenua *Vera Efigie* pintada. A ambos lados las cartelas en pergamino clavadas a la pared presentan la siguiente inscripción:

[Lado izquierdo del Santo Rostro]  
“Para Salir De este fuego  
Espero Tu CHARIDAD  
Mira la Ne zessidad  
Si [...] Obligues Al fuego.”

[Lado derecho del Santo Rostro]  
“YConsidera Algo más  
Por que tu Limosna des  
Que me Bi Como te bes  
YComo Yo Te verás.”



Figura 19. Cartelas del oratorio situado dentro del campanario de La Redonda.

<sup>144</sup> “TV Q PASSAS SIN MIRARME DETENTE VN POCO/ MIS LLAGAS Y VERAS QVAN MAL ME PAGAS/ LA SANGRE Q DERRAME. AÑO 1667”.

<sup>145</sup> “TV Q EPASAS S MIRAME/ CONTENPLA VN POCO EN MIS/ LLAGA Y BERAS QVE [...]” flanqueando una cruz con pie triangular.

Por su parte, en una cornucopia de hechura del siglo XVIII, localizada en el lado del Evangelio de la iglesia de San Felices de los Gallegos, sobre un Crucificado barroco, se lee la inscripción:

“Quando pases mírame  
Contempla mis cinco llagas  
Y verás que mal me pagas  
La sangre que derramé”.



Figura 20. Cornucopia de la iglesia de San Felices de los Gallegos.

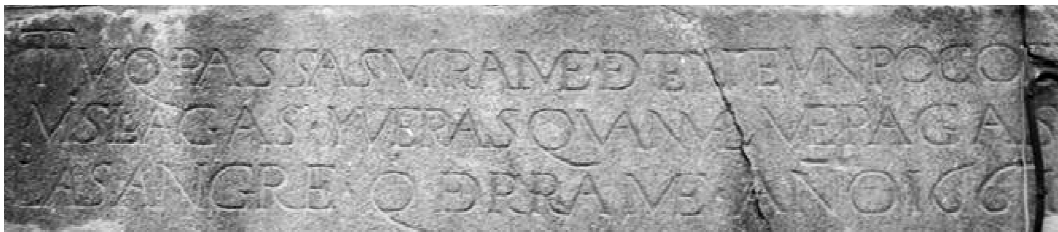


Figura 21. Inscripción de tipo “siste viator” en la toza de una casa de Cebreros (Ávila).

Se catalogarían estas oraciones rimadas dentro de la extensa familia de la literatura sobre la Vida y Pasión de Cristo, popularizada a partir del siglo XVIII en pliegos y coplas de cordel (CEA, 2001: 109-132), de entre los que se pueden destacar la *Relación mística y contemplativa que refiere la Sagrada Pasión de Cristo* de Lucas del Olmo, la *Historia del Nuevo Navegador* o *El Rastro Divino*, herederos de los tratados que sobre Cristo se publican a lo largo de los siglos XVI y XVII y, sobre todo, de la *Regia Via Crucis* o *Camino Real de la Cruz*, publicada en Amberes en 1635, obra



de Benedicto van Haeften (1588-1648), encuadrada en la tradición *staurofilica* barroca por la que el alma llamada *Staurofila* (amante de la cruz) era guiada por el amor divino personificado en la figura del Niño Jesús (PRAZ, 1989: 162). Este libro, que tuvo un notable éxito, contando con numerosas ediciones<sup>146</sup>, fue un modelo importante para las representaciones artísticas de la época (GARCÍA SANZ, 2010: 308), incluidos los versos que encabezaban cada grabado.

Este tipo de emblemas conectan de forma directa con la tradición barroca del *finis gloriae mundi* del que la pintura ofrece interesantes ejemplos próximos al nuestro, como el conocido cuadro pintado en 1653 de la alegoría del Árbol de la Vida, obra de Ignacio de Ríes, para la capilla de la Concepción de la Catedral de Segovia (SEBASTIÁN, 1981: 123) que muestra unas didascalias o inscripciones recogidas en San Mateo que dicen: “MIRA QVE TE AS DE MORIR/ MIRA QVE NO SABES QVANDO/ MIRA QVE TE MIRA DIOS/ MIRA QVE TE ESTA MIRANDO”. Tema que se repite en un cuadro de Juan Francisco Carrión, obra de 1672 y custodiado en la Universidad de Indiana titulado *Memento mori* que presenta junto a un reloj de arena, una calavera y unos libros los siguientes versos (IZQUIERDO, 2011: 59-60):

O tú, que me estás mirando  
Mira vien y vivas bien  
Que no çabes como o cuando  
Te veras así tanvien  
Mira vien con atención  
Este retrato o figura  
Todo para en sepultura.

Se trata de textos, por otro lado, que acompañan con cierta frecuencia a los cruceros situados en caminos y encrucijadas o aquellos que se encuentran emplazados en determinados espacios arquitectónicos religiosos. Del primer tipo la cruz de la Igrexa *o de Chao*, localizada en tierras gallegas de Viveiro y que data de 1675 presenta una inscripción en su pedestal que reza lo siguiente (FERNÁNDEZ LLANO *et alii*, 1996: 67):

CONSIDERA ALMA PERDIDA QUE EN  
LA CRUZ PASÓ TAN FUERTE PASIÓN/ Y  
VENCÍÓ/ POR TI LA MUERTE EL  
REDENTOR DE LA VIDA.

En este sentido, son más frecuentes, si cabe, aquellos epitafios de carácter funerario que encontramos en cementerios, santos desiertos o en el entorno de algunas ermitas. El crucero a la entrada del Desierto de Nuestra Señora de Belén de

---

<sup>146</sup> Hemos consultado la edición vallisoletana de 1721, salida de la imprenta de Juan Godínez.

Córdoba de los Carmelitas Descalzos muestra bajo la representación de una calavera la ya mencionada didascalia:

“COMO TE VES, YO ME VI  
COMO ME VES TE VERÁS  
TODO PARA EN ESTO AQUÍ  
PIÉNSALO Y NO PECARÁS”.

Un ejemplo más. En la localidad burgalesa de Mazueco de Lara encontramos un humilladero de sillería de planta cuadrada y cubierta abovedada, en cuyo frente se abre un pequeño ventanuco que permite acceder a una imagen pintada, actualmente desaparecida, que se custodiaba en su interior. Todo el conjunto se encuentra coronado por un crucero compuesto por un varal estriado que remata en una cruz con la representación del Crucificado en bulto redondo, muy desgastado por las inclemencias del tiempo. A ambos lados de la abertura encontramos una inscripción que reza (CADIÑANOS BARDECI, 1992: 38):

LOS QUE PASAIS POR EL CAMINO  
MIRAD SI AI DOLOR SEMEJANTE A SU DOLOR  
ESTA CAPILLA PUSO AQUÍ A COSTA SUIA  
EL CURA MATHEO DE MARÍA  
DIOS PERDONE SU ANIMA, AMEN 1641.

### III-3.- LAS CRUCES EN LA ARQUITECTURA RELIGIOSA DEL ABADENGO

Como hemos visto, los recorridos sagrados en unos tiempos litúrgicos determinados por las estaciones de los Vía Crucis, parten de la iglesia parroquial y alcanzan humilladeros y ermitas, los edificios sagrados que concentran buena parte de los rituales, tanto los programados por la autoridad eclesiástica (fundamentalmente dentro del templo) como los que lleva a cabo el pueblo de forma espontánea (fuera del templo) en determinados momentos de los ciclos festivos anuales. A lo largo de buena parte de la Edad Media y de todo el Antiguo Régimen las construcciones sagradas se erigen en la referencia visual y por ende iconográfica por antonomasia; no solo visual y espiritual, sino también sonora, lúdica, agregativa y protectora. La iglesia parroquial es la sede de los patronos colectivos de la villa (EGIDO, 1984: 169-172; 1996: 35-36), función compartida en el mundo rural con las ermitas, los humilladeros y los santuarios, tanto los locales como los comarcales. No nos debe extrañar que incluso desde el templo se organice no solo la vida espiritual de sus feligreses, sino incluso los ritmos temporales a través de los toques de las campanas (*ibídem*, 36-37; CEA, 2012a: 406-408) y organice la propia trama urbana a través de la creación en la Edad Media de parroquias y colaciones y su posterior evolución dentro de la denominada ciudad barroca contrarreformista conformada por la acumulación diacrónica de elementos de naturaleza sagrada (PAREJO, 2003: 113-119), muy acorde con la mentalidad de la época, donde el espacio urbano, como lugar de devoción y de diversión, se encontraba medido casi siempre bajo la óptica de la referencia sagrada (EGIDO, 1984: 161).

Esta referencia visual y sagrada se evidencia en la presencia de cruces en los templos que sirven a su vez de modelos que van a ser reproducidos por las clases subalternas en la arquitectura civil y también en la doméstica, en los más variados soportes, como tendremos oportunidad de analizar en el apartado correspondiente. Tal y como marca la liturgia cristiana, las cruces debían rematar los puntos culminantes del templo –campanarios, veletas, torres, espadañas-; en este sentido, la cruz proclama desde las alturas las virtudes del símbolo, convirtiéndose así en estandarte y blasón<sup>147</sup> (AZCÁRATE, 1932: 46), de ahí que toda arquitectura sagrada, por pequeña que fuese, se dotó de estas cruces de remate que servían, además como referencia visual, de modelos iconográficos para los cruceros.

---

<sup>147</sup> Algunos textos medievales hacen referencia a estas coronaciones: “*Fecit etiam ibi campanile, et posuit campanam cum malleo aereo, et cruce, exaurato*” (citado en CIRERA PRAT, 1929: 79-82).

La propia planta de algunos templos, en forma de cruz latina o griega, había llevado a crucificar de forma simbólica el espacio urbano en la Edad Media (CORRAL LAFUENTE, 2005), mensaje reforzado por las cruces arquitectónicas, escultóricas, alzadas, pintadas o de cualquier otro tipo, incluidas las de los ornamentos sagrados (PEÑA VELASCO, 2002: 529-531), se disponían en las iglesias y ermitas en los sitios más visibles según las normas del Concilio de Trento. Hasta tal punto que templos como la Vera Cruz de Valladolid ofrece una verdadera estratigrafía de cruces a lo largo de toda la fachada en varios órdenes que actúan a modo de *scala coeli* ascendente.

El lenguaje de la cruz en la arquitectura religiosa ofrece códigos bien diferenciados, entre los que destacan el estético, el litúrgico –cruces de consagración, de asilo, vías sacras, devocionales, etc.- y el que marca la pertenencia a determinadas órdenes religiosas, símbolos todos ellos reproducidos, a su vez, por el pueblo a través de las escrituras expuestas de carácter popular que se solían plasmar de manera constante en los muros de iglesias y ermitas, habitualmente posteriores a la propia construcción y que podemos encontrar además en la arquitectura doméstica compartiendo un mismo sentido profiláctico, ritual e incluso de pertenencia a una determinada cofradía u orden religiosa; algunas de ellas vienen a reproducir, incluso dentro de una especie de “micro-arquitectura” (MORÁIS MORÁN, 2011a: 15), los modelos originales que se localizan en los templos.

Dentro de la arquitectura sagrada las cruces se encuentran distribuidas *intra ecclesiam*, en altares, capillas o sacristías, representadas en retablos, esculturas, ornamentos o en las cruces parroquiales e incluso de la Santa Misión. También en el exterior –*extra ecclesiam*- en el cuerpo de fábrica de la obra, como remates de fachadas, adornos de ventanas, coronaciones de torres, cúpulas y campanarios y en los propios lienzos, en ámbitos muy concretos donde caben ser entendidos como *graffiti* espontáneos pero con lecturas muy complejas. Así mismo en el contorno del templo –atrios y cementerios fundamentalmente- donde los cruceros y los propios Vía Crucis dan lugar a complejos paisajes sagrados que forman una suerte de ámbitos liminares en donde lo sagrado/profano y de la vida/muerte permiten al pueblo entrar en el campo de la divinidad a través de una serie de prácticas específicas.

Los templos de la comarca de El Abadengo, en apariencia, no son ricos en estos tipos de representaciones aparte de las cruces parroquiales algunas de ellas dadas a conocer hace ya bastantes años (MARTÍN RODRÍGUEZ, 1969; GÓMEZ MORENO, 1967) y forman parte como cruces alzadas en procesiones, rogativas y bendiciones

del campo (SÁNCHEZ DEL BARRIO, 1998: 21-29). Los muros de iglesias parroquiales, ermitas y humilladeros ofrecen, en este sentido, cierto “recato decorativo” que las hace relativamente sencillas, como ocurre con ermitas y humilladeros levantados en el siglo XVII y con iglesias, casi la mitad de ellas de entre finales del siglo XV, dentro de la corriente tardogótica<sup>148</sup> (PÍRIZ PÉREZ, 1991) y del XVI, momento de una serie de importantes maestros de obra, con sede en San Felices de los Gallegos donde ejecuta la remodelación de la iglesia. En este sentido, la villa de San Felices hacia la segunda mitad del siglo XVI se erigió en el foco arquitectónico más importante de todo el noroeste salmantino (MARTÍN SÁNCHEZ, 2004: 200).

En toda la arquitectura arribeña no son infrecuentes los añadidos posteriores de capillas y calavernios que transforman parcialmente su aspecto original, cuyas fábricas apenas si muestran elementos decorativos que Píriz achacaba al empleo del granito como materia prima con motivos de bolas, follajes y figuras humanas y temas geométricos y heráldicos (PÍRIZ, 38-39), modelos que se repiten en la arquitectura del resto del territorio de la Diócesis Civitatense y que permanece en las centurias siguientes.

Aunque las fábricas de los templos del Abadengo son parcas en cruces, éstas se representan en puntos muy específicos, tal y como marca la liturgia y la propia tradición constructiva que dictan la forma y lugar y el estilo ornamental cuando se trata de elementos de bulto o bajorrelieves. Encontramos hasta siete familias de cruces dispuestas en iglesias, ermitas y humilladeros de la comarca del Abadengo: 1.- cruces de consagración; 2.- cruceros situados en los atrios; 3.- cruces como emblemas; 4.- cruces en campanas y campanarios; 5.- *graffiti*; 6.- cruces cementeriales y de calavernio y 7.- cruces de quita y pon (de Santa Misión) que conforman, en conjunto, un universo particular en el que no solo participan los *domini* representados sobre todo por los miembros del estamento eclesiástico y nobiliario sino también las clases subalternas a través de las manifestaciones propias de las epigrafías populares que se muestran en determinadas partes del muro como respuesta a ciertas prácticas rituales espontáneas cuya génesis y finalidad trataremos de deslindar en el capítulo correspondiente.

---

<sup>148</sup> En esta comarca de la Diócesis de Ciudad Rodrigo las iglesias de Bañobárez, Bogajo, Cerralbo, La Fregeneda, Hinojosa de Duero, San Felices de los Gallegos y Villavieja de Yeltes presentan estructuras o partes correspondientes a este estilo constructivo.

### **III·3·1.- Cruces de consagración**

Desde los primeros tiempos de la Iglesia, los templos se dedicaron con solemnidad, sobre todo después de Constantino, teniendo la facultad de consagrar los obispos. La consagración de una iglesia se celebraba con gran ceremonia, con una solemne vigilia y discursos al tiempo que se materializaba el rito, fijado desde el siglo IV. Hay que apuntar como desde el punto de vista antropológico la consagración, en palabras de Fredberg, no es nada. Aunque esta tiene una finalidad, un alcance, visualiza lo posible y deseable, aunque no equivale a decir que la consagración es lo que vuelve a una imagen, es este caso las cruces, eficaces y operativas (FREDBERG, 2010: 123).

Tal y como se describe en algunos escritos de los Padres de la Iglesia, fuera de la iglesia y en un altar iluminado se colocaban en la antigüedad las reliquias de los santos que se dispondrían después en el altar mayor del nuevo templo; el obispo revestido imploraba la misericordia de Dios y pide su gracia. Una vez efectuadas estas acciones previas, se rociaba con agua bendita los muros, dando tres vueltas alrededor del nuevo edificio y otras tres más por dentro. Después se rociaba el suelo con ceniza y arena en sentido a los cuatro puntos cardinales (en forma de cruz), introduciendo por la puerta las reliquias unguadas con el crisma sagrado, donde el obispo decía "*Paz a esta casa*". Se unguían doce columnas o doce sitios equivalentes con el óleo santo, colocándose además otras tantas velas en recuerdo de los doce Apóstoles y finalmente el local se exorciza, purifica y consagra para que no queden vestigios del mal (CIRERA PRAT, 1929: 65-69).

Cuando se consagraba el altar, por su parte, se celebraba un rito que consistía en hacer cruces en las esquinas del mismo en alusión a las cuatro direcciones del orbe a las que se debía de dirigir la caridad y otra en el centro recordando la Pasión de Cristo. Lo mismo ocurría en cada ángulo del sepulcro del ara, aludiendo a las cuatro virtudes, tras lo que se colocaba la reliquia y en el centro se grababa la cruz (PEÑA VELASCO, 2002: 529).

Azcárate en su manual de liturgia apunta cómo antes de comenzar la fábrica de un edificio religioso se bendecía el solar, los cimientos y lo que se denomina la *pedra fundamental* localizada bajo el altar, la cual se rociaba con agua bendita y se inscribía en ella una cruz (*ibídem*, 529). A la consagración solemne y *dedicación de una Iglesia*, era una de las más pomposas de las celebraciones litúrgicas conmemoradas cada año con una fiesta de primera clase y con un rezo especial.

En la denominada *Consagración* se utiliza además del agua bendita el Santo Crisma con el cual el obispo unge cada una de las doce cruces grabadas o pintadas

sobre los muros o sobre los pilares. Tal y como apunta Azcárate hay que diferenciar las iglesias consagradas de las simplemente bendecidas; escribe que la mayor parte de las iglesias modernas se encuentran solamente bendecidas. En cambio, la mayor parte de las iglesias antiguas, caso de las iglesias románicas, estaban todas consagradas (AZCÁRATE, 1932: 43). Recoge C. Peña un texto de Durando en el que afirma que:

En muchos lugares colocan en medio de la iglesia una cruz triunfal para significar que desde el centro de nuestro corazón amamos a nuestro Redentor quien, imitando a Salomón, abatió su cuerpo por medio de la caridad en favor de las hijas de Jerusalén, y para que todos, al ver el signo de la Victoria, puedan decir: 'Salve, salvación de todo el mundo, árbol salútfero; y para que jamás entreguemos al olvido el amor de Dios, quien por redimirnos a nosotros sus siervos, entregó a su único Hijo, y para que imitemos al Crucificado. La cruz se pone en lugar elevado con lo que se significa la victoria de Cristo (PEÑA VELASCO, 2002: 529).

El tratado titulado *Rationale divinatorum Officiorum* o el libro de las *Partidas* se hacen eco de la complejidad de ritos a la hora de consagrar un templo. En la Primera Partida (1256-1263) se exige<sup>149</sup>:

(...) que aquellos que quisieren fazer [consagración] la que ayan dos cosas pora seer derechamente fecha, seer iglesia complida: La una que la fagan con otorgamiento de su obispo; la otra que sea consagrada. E en la consagración deuen seer fechas ocho cosas.

La primera que han de fazer doze cruces aderedor de la iglesia en las paredes de dentro. tan altas que las no pueda ninguno alcanzar con la mano. tres aparte de oriente & tres a occidente. & tres faza medio dia & otras tres a septentrión.

La segunda que deuen sacar de la iglesia; todos los cuerpos & los huessos de los muertos quier sean de sanctos o de otros quando esto finieren.

La tercera que deuen açender doze candelas & poner en las cruces en sendos clauos que deuen estar ficados en medio de la cruz.

La quarta que deue tomar ceniza & sal & vino & agua & boluer lo todo en uno con las oraciones que dize el obispo & esparzer la por el iglesia pora lauar la.

La quinta que deue escreuir el obispo con su blago sobre la ceniza que esparcieron por el suelo de la iglesia. el abeçe de los ladinos & de los Griegos & deuen seer fechos de luengos & de trauiesso de la iglesia de guisa que se ayunten en medio cuemo en manera de las fazer los clerigos missacantanos.

La ley XVI por su parte, vuelve a referir a la práctica de consagrar iglesias:

Otras cosas segund costumbre de sancta iglesia demas aquellas que sobredichas son en las leyes antes desta assi cuemo quando consagran iglesias que ungen las paredes faziendo cruces con la crisma en ellas; en

---

<sup>149</sup> Tomamos la edición de Lloyd A. Kasten y John, J. Nitti, del Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison. 1995.

logares contados. E otrossi ungen los altares & las aras quando las consagran & los calizes quando los beneyzen. E esto auemos por eixemplo de la uieia ley o mando dios a moysen que fiziesse olio pora ungir el tabernáculo & el archa del testamento & la mesa & los uasos en que fazien el sacrificio.

Como hemos visto en estos textos, las cruces de consagración se disponen en tres lugares concretos: 1.- en las columnas que separan las naves laterales de la central o directamente en los muros cuando se trata de templos de una sola planta en número de doce, distribuidos en dos grupos de seis en el lado de la Epístola y seis más en el del Evangelio y dispuestas por lo común a unos dos metros de altura; 2.- en el ara del altar y 3.- en la *pedra fundamental* localizada bajo el altar, la cual suele quedar oculta la mayor parte de las veces por el retablo situado en la cabecera. En todo caso, la tipología de las cruces es notablemente reducida con tan solo tres modelos básicos:

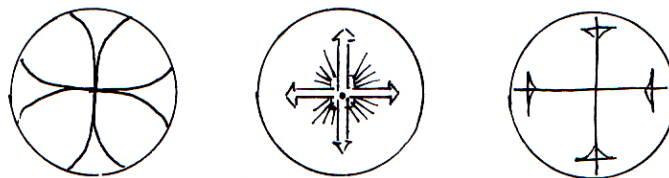
*Tipo 1.- Cruz patada inscrita dentro de un círculo.* Es el tipo más habitual entre las cruces de consagración de los templos románicos de los siglos XI a finales del siglo XII y de los que conocemos innumerables ejemplos en toda la Península Ibérica, desde los Pirineos hasta la Submeseta Norte, datadas en los primeros compases del siglo XI (ARNÁIZ ALONSO, 2008: 139-140). Por lo general, se obtienen trazando con un compás una cruz patada inscrita dentro de un círculo que posteriormente se pinta con rojo almagre en cuyo centro, apoyo de uno de los pies del compás con que se trazó el símbolo cruciforme, se colocaba un pequeño cerillo que deja la huella del humo sobre la pintura del mismo. Este modelo de cruces de consagración se siguió empleando con cierta frecuencia en iglesias rurales hasta bien entrado el siglo XVI, se fueron sustituyendo por otras más sencillas, de brazos iguales.

*Tipo 2.- Cruces de brazos iguales inscritas dentro de un círculo.* Catedrales e iglesias de los siglos XVI al XVIII siguieron siendo consagradas por el obispo bajo los mismos rituales que se desplegaban durante la Edad Media. Estas cruces presentan cierta evolución estilística, motivada por el hecho de que la mayor parte de los edificios consagrados suelen encontrarse en ciudades y villas de cierto rango; los templos rurales cuando conservan sus cruces, suelen corresponderse con el perfil anteriormente descrito, aunque en esta ocasión grabado o labrado en bajorrelieve. El tipo de cruz más común en los edificios de este periodo se elabora con una plancha circular de mármol o alabastro que acoge en su centro una cruz de metal, bronce u otra aleación, de brazos simétricos, en cuyo centro se representa un resplandor en cada cuadrante. Bajo el círculo de piedra sobresale un pequeño candil



del mismo material que la cruz que la ilumina cuando el obispo ejecuta el ritual. Hay magníficos ejemplos en las iglesias de las importantes villas castellanas de Alaejos (Santa María, San Pedro), Medina de Rioseco (Santa María de Mediavilla) o incluso en la catedral de Valladolid, todas ellas de la misma tipología, con ligeras variaciones, de materiales y morfología.

*Tipo 3.- Cruz griega con trazos secantes perpendiculares dentro de un círculo.*  
El último tipo que documentamos es una variante de la primera y aparece en pequeñas iglesias rurales. Se trata de cruces grabadas de trazo desigual e irregular muy próximas a las epigrafías de las clases populares cuya autoría queda más que evidente a la vista de los escasos ejemplos conservados.



*Figura 22. Principales tipos de cruces de consagración. Las de Cerralbo son del primer tipo; las de La Redonda del tercero.*

Cabe suponer que todos los templos de las poblaciones del Abadengo fueron consagrados. No obstante, sobre los muros de las iglesias apenas si cuentan con un par de ejemplos en los que aparecen este tipo de cruces.

La iglesia parroquial de San Martín en la localidad de La Redonda presenta algunos rasgos tardogóticos, sobre todo en su cabecera y en la puerta de entrada occidental, decorada con bolas isabelinas y acoge en su retablo mayor la talla románica de Nuestra Señora de los Rayos situada en la hornacina central del sencillo retablo barroco, flanqueada por un San Antonio de Padua a su derecha y un Sagrado Corazón olotino a su izquierda. Bajo el retablo se sitúa un espacio al que se accede a través de una portezuela situada a espaldas de éste, destinado a guardar las arcas con vestimentas y adornos sagrados (camarín). En el frente del recinto y bajo la imagen, encontramos la *pedra fundamental* un sillar de granito de color blanquecino que muestra grabada una cruz de consagración inscrita en un círculo trazado a mano alzada que la acoge, de brazos iguales rematada en trazos secantes y que podemos incluir entre los más populares del *tipo 3*.

Dentro de los muros de la iglesia tardogótica de Nuestra Señora del Rosario de Cerralbo documentamos algunos restos de sus cruces de consagración, en este

caso no más de media docena desigualmente repartidas por el lados de la Epístola y del Evangelio; en este caso, las cruces se corresponden con el modelo de cruz patada inscrita dentro de un círculo en bajorrelieve sin aplicación de pintura. Estamos ante un modelo que volveremos a encontrar de forma recurrente en la arquitectura doméstica, donde acompaña a tozas y jambas de algunas casas arribeñas, tanto en el mismo casco urbano de Cerralbo<sup>150</sup> como en Hinojosa de Duero<sup>151</sup>, Vilvestre<sup>152</sup> y Saucelle<sup>153</sup> estas dos últimas villas de la comarca de La Ribera o incluso en tierras portuguesas<sup>154</sup>.

Este tipo de cruces son muy similares a las que emplea la Orden de los Trinitarios como divisa, a las de invocación que encabezan los documentos (FLORIANO CUMBREÑO, 1946: 264-266) o a las de los limbos de algunos tipos de crucifijos, por poner varios ejemplos de uso de este modelo, y que suele ser el empleado en lugares bien visibles para señalar las casas parroquiales o rectorales de los núcleos rurales, habitualmente acompañados de otros emblemas como anagramas de Cristo y de María, las llaves de San Pedro, ramos de azucenas, o piezas del ajuar litúrgico (ostensorios, vinajeras, etc.), algunos de ellos estudiados por Mercedes Cerón (CERÓN PEÑA, 2002: *passim*); en ellos se percibe una evolución paulatina de las cruces patadas de Edad Moderna a las flores hexapétalas de los siglos XIX y XX. Este tipo de ornatos ha sido interpretado incluso como cruces de la Inquisición, tal y como se propone para el ejemplo de la localidad cercana de Barruecopardo (SÁNCHEZ NORATO, 2010: 62), si bien sin apenas fundamento.

### **III·3·2.- Cruces y cruceros en los atrios**

La propiedad de la iglesia y, por extensión, el ámbito de lo sagrado excede en muchas ocasiones la edificación, abarcando un espacio más o menos amplio que solía estar delimitado por cadenas, columnas o más comúnmente por un muro de piedra rematado con cruces o abalaustrado. Se accede a través de una puerta o una cancela, en cuyo suelo se abre una especie de zanja con barrotes que impide la

---

<sup>150</sup> En la jamba de una ventana en la calle Cuesta, nº 13.

<sup>151</sup> Lo mismo que en Cerralbo en la toza de una ventana situada en una casona de dos plantas de la calle Oscura.

<sup>152</sup> Trazada en bajorrelieve en la dovela de una casona del siglo XVI localizada en la calle Castillo, 61.

<sup>153</sup> Localizada en la toza de una casa situada en la calle Camino Frejo, 19; en este caso se trata de una cruz patada en altorrelieve, muy tosca, que no se inscribe en círculo.

<sup>154</sup> Encontramos una cruz de este tipo en la toza de una ventana de una construcción de hacia mediados del siglo XVIII, en la localidad de Freixo de Espada a Cinta.

entrada de animales al recinto sagrado<sup>155</sup>. Conformaba un espacio –también conocido como “recinto” o “campo de la iglesia”- que en ocasiones tenía el derecho de asilo, del que gozaron durante la Edad Moderna algunas iglesias, ermitas, conventos y cementerios, acogiendo al perseguido incluso con alojamiento y comida (SÁNCHEZ AGUIRREOLEA, 2003: 597; EGIDO, 1984: 163).

Era común que estos espacios privilegiados tuvieran señales de demarcación que identificaban esta protección (PEÑA VELASCO, 2002: 531), colocadas en lugares bien visibles incluso en la puerta principal del templo, como ocurre en Asturias con la cruz de asilo de la iglesia de la Asunción, conocida oficialmente como Santa María del Concejo de Llanes<sup>156</sup>, labrada en bajorrelieve con silueta de Calvario dentro de una hornacina rematada en arco apuntado, que podemos datar en el siglo XVI. Está localizada en el lateral derecho de la portada meridional, es un ejemplo que en otros templos ubicados en ámbitos rurales suelen ser más modestas –cruces en los lienzos del tipo de Calvario sobre gradas escalonadas obtenidas mediante profundas incisiones- que mantienen, por tanto, los mismos caracteres tipológicos que los ejemplos de obra.



*Figura 23. Cruz de asilo de Santa María del Concejo de Llanes.*

Algunas iglesias gallegas de la comarca de Limia, datadas la mayor parte de ellas como de los siglos XVII y XVIII, conservan en las esquinas (en cada punto cardinal) de los atrios la inscripción “ESTA IGLESIA ES DE REFUGIO Y SAGRADO”, acompañada de otros tantos cruceros que delimitaban de forma efectiva el espacio donde cualquiera podía refugiarse de la justicia, de las venganzas personales, de la

---

<sup>155</sup> Se hace referencia a este particular en algunas Santas Visitas por parte de la autoridad eclesiástica: “*Que por quanto el adrio de la dch<sup>a</sup> Yglesia [se haya arruinado], por cuya causa entran muchos ganados, mayores y menores, a profanar el lugar sagrado (...), se mandó a los feligreses levantasen dch<sup>o</sup> muro y pusiesen cancelas en las entradas p<sup>a</sup> que no entrase dch<sup>o</sup> ganado (...), que no abran sino para entrar la gente*” (citado en CEA, 1990: 202).

<sup>156</sup> El dr. Antonio Cea Gutiérrez nos puso sobre la pista de esta cruz, a quien agradecemos la información sobre el templo.

Inquisición o de cualquier circunstancia adversa tanto en tiempos de paz como de guerra (ÁLVAREZ CERRATO, 2009: 43-44).

En ciertos ámbitos, como el portugués, los *alpendres*, cabildos o atrios de las iglesias aparecen delimitados también por cruces grabadas en las esquinas que coronan una especie de cartela en la que se puede leer la palabra ADRO (atrio), como podemos observar en la iglesia de Torre de Moncorvo, cuyo atrio se vio recrecido además en varias ocasiones para acoger mejor a los peregrinos jacobeos (CAVALHEIRO Y REBANDA, 1998: 21). Según los prescritos establecidos en el Concilio de Trento, en el punto más visible de todo el atrio se debía de erigir un crucero (PEÑA VELASCO, 2002: 531), habitualmente en el espacio que se desarrolla delante de la puerta de acceso, si bien esta norma fue cambiando en función tanto de la disponibilidad de espacio como, sobre todo, de compatibilidad con las estaciones del Vía Crucis, circunstancia por la cual estos cruceros cumplieron en más de una ocasión la doble función de cruces de atrio y cruces propias de los recorridos penitenciales.

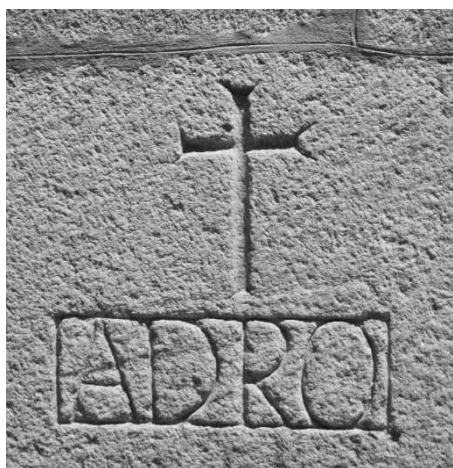


Figura 24. Cruz grabada en el atrio de la iglesia matriz de Torre de Moncorvo.

Doble función que aparece también en los atrios de los conventos americanos donde las denominadas *cruces doctrineras* servían a la vez como señal simbólica de la labor de los misioneros españoles, y foco de atracción de numerosas procesiones penitenciales (MUÑOZ JIMÉNEZ, 1996: 167). En México estas cruces atriales a la vez que símbolo que representa la fe, espacio donde habitualmente se aprendía el catecismo, se erigieron además como la principal insignia de los cementerios hasta bien entrado el siglo XX (RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, 2001: 59-60).

El atrio o *Sancta*, tal y como lo denominaban los antiguos según San Isidoro de Sevilla<sup>157</sup>, es un espacio íntimamente ligado a los templos hispánicos que contaba con varias finalidades entre las más importantes la funeraria, asamblearia, litúrgica y lugar de esparcimiento (BANGO TORVISO, 1975: 175-188); Martínez Tejera, en fecha reciente, acota su función al tratarse de un espacio muy difícil de conceptualizar, debido a que desde la época clásica, este servía tanto para delimitar un ámbito arquitectónico determinado como la antesala del templo o una simple franja de terreno situada en el entorno de las construcciones sagradas (MARTÍNEZ TEJERA, 2008: 201). En la Edad Media el término *atrium* hacía referencia a un espacio arquitectónico intermedio, porticado, localizado a los pies del templo o bien en uno de los laterales que incluso podía contar con ciertas dependencias eclesiásticas. Tal y como los encontramos en nuestro ámbito de estudio estos espacios se corresponden con el término *dextrum*, una zona propiedad de la iglesia que solía aparecer con frecuencia en las donaciones y que cuenta con una extensión aproximada de varios pasos o *dextros*, de ahí su denominación medieval (*ibídem*, 203).

El atrio de las iglesias de la comarca del Abadengo articula la transición del espacio público y profano al sagrado del templo, por medio de un cerramiento más o menos delimitado que al tiempo que sirve para la entrada a la iglesia, es un lugar donde se celebran ceremonias tanto religiosas como civiles (SAN JOSÉ ALONSO, 1994: 131). A través de esta gradación el ámbito de lo sagrado se va haciendo cada vez más restrictivo hasta llegar a alcanzar el templo; en este orden simbólico el atrio es el ámbito de recepción de fieles que asisten al culto, lugar donde se celebran ciertos rituales como los recorridos de los Vía Crucis que coexisten con otros relacionados con el ciclo festivo religioso o centro de determinadas reuniones celebradas en el entorno concejil. El escalón intermedio entre el atrio, lugar donde se erigen los cruceros y el templo es el pórtico, un espacio dentro de aquel habitualmente cerrado formando un recinto con columnas que en los templos más primitivos era, a su vez, lugar de enterramientos *ad ecclesiam*, asambleario y protector (MARTÍNEZ TEJERA, 2008: 216-227).

Aunque atrios y pórticos suelen tener orientación sur, con el fin de aprovechar un mayor soleamiento que permita una estancia más agradables de los fieles es un ámbito que se habilita en función no solo de la orografía sino también de la propia traza urbana, de sus viales y las construcciones aledañas, así como de otras propiedades colindantes. Ello viene a determinar no solo su planta –circular,

---

<sup>157</sup> Apuntaba que los atrios eran edificaciones, amplias y espaciosas (“*magna aedes est, sive amplior et spatiosa domus...*”).

rectangular o irregular de los que tenemos varios ejemplos en la comarca del Abadengo- sino, en ocasiones la propia localización del templo dentro del casco urbano (BENITO MARTÍN, 2000). El templo requiere de un espacio horizontal para lo cual se crea, cuando el terreno es quebrado, una plataforma catalogada por algunos autores como “arquitectura aterrazada” (SAN JOSÉ ALONSO, 1994: 135), a través de la cual se pueden crear ámbitos apropiados para la construcción, por medio de bancales que vienen definidos por un muro de mampostería de piedra y al que, como apuntábamos líneas arriba, se impedía la entrada de animales domésticos a través de angarillas de las que apenas se conservan ejemplos en la actualidad. Frente a la relativa riqueza de cruceros de los recorridos penitenciales que cuenta la comarca del Abadengo, las cruces en los atrios son menos abundantes, circunstancia que se puede achacar a que algunas de las cruces de los Vía Crucis cumplieron en muchas ocasiones una doble función de cruceros penitenciales y de atrio. La tabla que sigue a continuación ofrece la escasa nómina de esta tipología de cruces:

Municipio	Templo	Situación de la cruz	Tipología		
			Basa	Varal	Remate
Bermellar	Ermita del Cristo	Delante de la portada	Cúbica lisa	Ochavado	Ensanchado
Bogajo	Ermita del Humilladero	Delante de la portada	Cúbica	Ochavado	Botones
Cerralbo	Iglesia parroquial	Delante de la portada (cruz desplazada)	Cúbica; fechada 1761	Ochavado	Ensanchado
La Redonda	Ermita del Manso Cordero	Lado derecho de la ermita	Cúbica sobre doble escalón	Ochavado	Botones
Lumbrales	Iglesia de N. S.de la Asunción	Atrio, lado del Evangelio	Cilíndrica	Circular	Recto
Olmedo de Camaces	Iglesia parroquial	Cabecera lado de la Epístola	Cúbica con decoración	Cuadrada	Botones
San Felices de los G.	Ermita Manso Cordero	Delante de la portada <sup>158</sup>	Cúbica	Circular	Brazos liriformes
Sobradillo	Ermita de San Sebastián	Delante de la portada	Cúbica con escalón	Ochavado	Recto
Sobradillo	Ermita de Ntra Sra. de la Cuesta	Delante de la portada	Cúbica con doble escalón	Circular	Recto
Villavieja de Yeltes	Ermita de San Sebastián	Cabecera (posiblemente desplazada)	Cúbica con grabados de otras cruces	Ochavada	Ensanchado
Villavieja de Yeltes	Ermita Ntra. Sra. de los Caballeros	Lateral, lado del Evangelio	Cúbica con bolas	Ochavada	Recto
Villavieja de Yeltes	Iglesia de San Pedro <i>ad Víncula</i>	Lateral, lado de la Epístola	Cúbica con un escalón	Ochavada	Recto

Tabla 13. Cruceros atriales de los templos del Abadengo.

<sup>158</sup> Este crucero sirve también como Cruz de Mayo en la actualidad; se adorna con una corona de laurel en forma de resplandor, cuando sale el Manso Cordero en su procesión parroquial en la fiesta llamada “Pobre”.

Una de las primeras observaciones que podemos apuntar a partir de la esquemática descripción que hacemos de la escasa docena de cruces que se alzan en los atrios de los templos del Abadengo es que la mayor parte actúan como cruces pertenecientes de los recorridos penitenciales y como cruces de atrio y eso no en todos los templos, desaparecidas por su mala conservación o la retirada a causa de reformas urbanísticas, patente en el desplazamiento de algunas de su posición original.

Con todo, la propia tipología de las cruces que interpretamos como de atrio son las mismas que forman los Vía Crucis –fustes ochavados sobre basa cúbica lisa y remates ensanchados o lisos, raramente terminados en botones o pezuolos-, formando parte de aquellos, como hemos tenido oportunidad de analizar en el apartado correspondiente. Tan solo las cruces de Olmedo de Camaces y la que se localiza en el atrio de la ermita del Manso Cordero de San Felices de los Gallegos parecen corresponderse con verdaderas cruces atriales aunque no fuesen muy diferentes en el aspecto formal de las estaciones de los Vía Crucis.

En primer lugar el crucero de Olmedo de Camaces, posiblemente desplazado de su posición original, responde a un modelo que aúna caracteres de los cruceros más comunes en la comarca, evidenciado en la decoración de pezuolos o medias bolas en los remates, ligeramente ensanchados, con la particularidad de la decoración del varal, acanalada, que le otorga una mayor estilización y de la basa, ornada con una serie de acanaladuras verticales en grupos de a tres en cada cara, que se complementa además con una docena de orificios en la base (también en grupos de tres) destinados a alojar, con toda probabilidad, otros tantos cirios quizá como una suerte de *etimasía* o glorificación de la cruz por medio de su engalanamiento. La intersección del palo con el travesano se acompaña de una cruz grabada que refuerza su valor simbólico. Se trata de un modelo que no parece responder, por tanto, a una tipología particular de cruces de atrio, sino más bien una variante local de los tipos propios del occidente salmantino, de los que conocemos otros similares en Aldea del Obispo, en Las Uces (SÁINZ SÁIZ, 1993: 117 y 129) o en Robleda (CRUZ SÁNCHEZ, 2012: 323-324), todos ellos datados, *grosso modo*, hacia mediados del siglo XVII, coincidiendo con el momento en que se levantaron la mayor parte de los humilladeros de la diócesis de Ciudad Rodrigo.

Mayor interés muestra el crucero localizado en el atrio de la ermita de Jesús Nazareno de San Felices de los Gallegos, construcción de finales del siglo XVI (MARTÍN, MUÑOZ Y PÉREZ, 2004: 238-239), a las afueras de la villa, en el solar donde en el siglo XV se encontraba la ermita de la Vera Cruz, sede de la cofradía del mismo

nombre (TORIBIO DE DIOS, 1999: 231-234). El crucero, ya descrito en el apartado correspondiente, presenta dos partes netamente diferenciadas, a la correspondiente a la basa y el fuste, cilíndrico rematado en capitel liso, y el remate en cruz de brazos abalaustrados o flordelisados que rematan en pezuelos, una silueta bastante común en la provincia de Salamanca y que encontramos con cierta frecuencia en numerosas villas de la Sierra de Francia y las tierras de Ledesma. Cabe mencionar la que se encuentra en el atrio de Nuestra Señora de los Reyes (SÁINZ SÁIZ, 1993: 146), erigida en 1701 en la suma de 194 reales (RUANO RAMOS, 1981: 33).

En la Sierra de Francia este tipo de cruces y cruceros de brazos de perfil abalaustrado se encuentra presente como divisa dentro de orlas barrocas en silueta de cornucopia o como un motivo rehundido que se plasma en algunas tozas de construcciones del siglo XVIII de La Alberca y Mogarraz y que habitualmente se acompañan de fechas, de Avemaría y de anagramas de Cristo. El crucero de San Felices de los Gallegos parece deudor de un modelo que en la Sierra encontramos en los atrios de las iglesias –parroquial de la villa de San Martín del Castañar (DÍAZ ELCUAZ, 1995: 55-64)-, ermitas –Humilladero de Mogarraz- y santuarios –Nuestra Señora de la Peña de Francia-, de brazos algo más esbeltos y elevados sobre varales de fuste liso (San Martín del Castañar) o estriado (Mogarraz y Peña de Francia), rematados en capitel liso (santuario de la Peña de Francia) o de orden compuesto decorado con motivos vegetales y calaveras (San Martín y Mogarraz), orientadas cada una de ellas en dirección a los cuatro puntos cardinales. Por su parte, el crucero de la iglesia parroquial de la iglesia de Villamayor de Tormes, levantado sobre varal liso fechado en 1778 (SÁINZ SÁIZ, 1993: 143), viene a poner una data *post quem* a toda éste particular conjunto de cruceros, aunque posterior a esta documentamos algunos que siguen en general este esquema compositivo –como ocurre con el de la iglesia de San Pelayo Mártir en Mata de la Armuña-, si bien los extremos de silueta abalaustrada de la cruz se han transformado en dados romboidales que parten de un dado central decorado con una cruz de tipo patado en un lado y con una rosácea en el otro.

Sin duda esta familia de cruces está en relación con la Orden de los dominicos presentes en Salamanca desde al menos el año 1222, asentados primero en la iglesia de San Juan el Blanco, extramuros de la ciudad, construcción muy castigada por las frecuentes avenidas del río, circunstancia que llevó al obispo Pedro Pérez a concederles en 1256 la iglesia de San Esteban (MORALES Y DOMÍNGUEZ, 2005: 15-16), donde se levantó el magnífico convento con un importante papel en la evangelización de la provincia donde fundaron los conventos de San Domingo en



Ciudad Rodrigo, el de San Juan de Letrán de San Felices de los Gallegos, el de Nuestra Señora de la Piedad de Béjar, el llamado Convento Bajo o *Casa Baja* de la Peña de Francia en la localidad de El Maíllo y caserío en Masueco, sin olvidar los que erigieron en la misma ciudad (Santa María de la Consolación también conocido por *Las Dueñas*; Santo Domingo de Sotomayor y el propio de San Esteban). Precisamente, los parteluces de los ventanales del segundo cuerpo del Convento San Esteban, en forma de columnillas torneadas abalaustradas en silueta de cruz renacentista (RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, 1987: 92), debieron de servir de inspiración a toda esta extensa familia de cruceros que, de forma nada casual, encontramos mayoritariamente en los espacios donde está documentada la presencia de conventos y otro tipo de posesiones de la Orden Dominicana.

Las cruces de atrio tal y como las conocemos en otros ámbitos geográficos, muestran unas características formales específicas: basamento o plataforma de tres escalones, un pedestal o basa sobre el que se erige el varal que remata en un capitel liso o decorado y la cruz propiamente dicha (GONZÁLEZ PÉREZ, 2003: 17-26). Prácticamente ausentes en la comarca del Abadengo no faltan, por el contrario, en las comarcas vecinas de La Ribera -Mieza, Vilvestre, etc.- ni en la zamorana de Sayago<sup>159</sup>.

---

<sup>159</sup> En la comarca de Sayago he llevado a cabo un análisis sistemático de este tipo de cruceros, localizados en el entorno de iglesias y ermitas, en el que he establecido la existencia de varias familias (CRUZ SÁNCHEZ, 2013: 47):

**1.- Cruceros simples.** Los cruceros más comunes suelen ser, al menos en todo el occidente no solo salmantino sino también de la provincia de Zamora, elementos obtenidos a partir de una pieza monolítica de granito, apenas desbastada, sin pedestal o escasamente desarrollado. Es el modelo base para toda una serie de variantes, obra de canteros locales en los que el despiece -basamento, pedestal, varal, capitel y cruz-, suele mostrar escasa variedad formal, casi siempre centrada en la sección de los brazos de la cruz, circular, cuadrada u ochavada.

**2.- Cruceros decorados.** Una segunda gran familia de cruceros ofrece algún tipo de adorno, habitualmente la representación del Crucificado en la cara y la Soledad en la espalda, con una serie de diseños en la basa y el capitel. En este grupo incluiríamos los cruceros decorados con bolas isabelinas de los que ya hemos hablado al tratar la cruz de Villavieja de Yeltes.

**3.- Cruceros con la representación de las Arma Christi.** Esta tipología, que entendemos como variante de la anterior (no documentada en nuestra zona de estudio), es muy común en otras comarcas, como las sierras salmantinas de Francia y Béjar donde suelen estar relacionados con las cofradías de Ánimas y de la Vera Cruz. Se representan en este tipo de cruces los *improperios* o estigmas de la Pasión, habitualmente a lo largo del palo y de los brazos, ejemplarizado en el conocido crucero de La Alberca.

**4.- Cruceros con silueta de cruz-joya.** Como ocurre con el grupo que sigue después, estos tipos los podemos incluir como variante de la familia de los cruceros decorados. La cruz de este primer tipo muestra ciertas concomitancias con las cruces de la joyería tradicional, reflejadas en la presencia de *pezuelos* o medias bolas en los remates de los brazos o el empleo de la sección apanalada en los brazos de la cruz, habitualmente rematadas en esquemáticos florones o lises de cuatro hojas.

**5.- Cruceros con silueta de cruz parroquial.** Aunque son menos abundantes, en el grupo de las cruces con perfil de cruz parroquial se incluye la variante de los cruceros decorados en



*Figura 25. Cruceros atriales de brazos abalaustrados. De izquierda a derecha y de arriba abajo cruces de Mogarráz, Peña de Francia, Villamayor y Mata de la Armuña.*

los que la cruz sigue un esquema similar a las cruces de orfebrería –remates trebolados, travesaños de perfil flordelisada de estilo renacentista-, sostenidas por esbeltos varales terminados en capiteles de orden compuesto o corintio. Dentro de esta familia incluimos las cruces enramadas, si bien este tipo se encuentra presente sobre todo en la decoración en bajorrelieve de fachadas y lienzos de algunos templos.

**6.- Cruceros de extremos trebolados.** Como variante de los anteriores hacemos mención a las cruces lisas de extremos trebolados o trinitaria, muy presente en la simbología del Antiguo Régimen, no solo en cruces grabadas y cruceros, sino también en blasones e incluso en las conocidas “Marías” de Carlos II (1661-1700), momento de mayor esplendor del culto a la Inmaculada.

Resulta significativo que en la comarca del Abadengo, las cruces localizadas en los atrios de los templos se corresponden con los mismos perfiles que de los recorridos penitenciales, característica común a todo el territorio de la diócesis de Ciudad Rodrigo, que en las tierras vecinas de La Ribera o en la Sierra de Francia y Sayago zamorano queda matizada, gracias a la presencia de cruces propiamente atriales. En el caso de las sayaguesas –cruces de brazos de sección apanalada con los extremos abiertos en flores de cuatro hojas-, fueron elaboradas por canteros itinerantes, de origen gallego a tenor de las innegables concomitancias de las cruces zamoranas con las pontevedresas de la comarca de Santa María de Oia (FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, 2003: 115), siguiendo una vía de entrada por la que arribaron canteros gallegos que se documentan en todo el occidente salmantino. Fueron artífices de la mayor parte de los cruceros figurados que encontramos en este territorio, y que hay que encuadrar en un intenso intercambio artístico entre Galicia y Salamanca hasta finales del siglo XVI, momento en que la interdependencia diocesana entre Compostela y Salamanca se extinguió con la creación de la Diócesis de Valladolid, datada en 1595, cuando pasó a depender la salmantina de la vallisoletana (RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, 2005: 135).



*Figura 26. Detalle del parteluz de una ventana del Convento de San Esteban siguiendo un perfil de cruz de brazos abalaustrados.*

No es frecuente que la presencia de canteros gallegos se encuentre contrastada en los documentos; en tierra de Salamanca encontramos una de estas escasas menciones a maestros artesanos gallegos en la localidad serrana de Casas del Conde, lugar donde se cita a Juan Carballo como artífice del crucero del

humilladero de dicha localidad<sup>160</sup>. El crucero de Casas del Conde se corresponde con el modelo de cruz de brazos abalaustrados, sobre capitel de orden compuesto decorado con motivos vegetales que se alza sobre columna estriada, muy similar al del humilladero de Mogarraz, al cual hemos hecho referencia anteriormente. La presencia de Juan Carballo en la Sierra de Francia aparece contrastada documentalmente en varias ocasiones. Curiosamente en unas aparece mencionado como cantero<sup>161</sup> y en otras como albañil<sup>162</sup> en 1618 y 1621 respectivamente, datos que nos lleva a pensar que debió de establecerse en la zona de forma más o menos permanente, donde llevó a cabo obras de arreglos y mejoras en las parroquiales, como la construcción de cruceros cuyos comitentes, a tenor del documento de Casas del Conde fueron las cofradías.

Las referencias escritas a la construcción de cruces suelen ser escasas ya que, en la mayor parte de las ocasiones, los libros de cuentas de las parroquias y de las cofradías no consignan este gasto<sup>163</sup>. Este tipo de documentos es relativamente excepcional incluso en tierras gallegas donde apenas se cuentan las referencias escritas, aunque podemos citar la de la parroquia de San Miguel en Valga<sup>164</sup> o las que incluye Clodio González Pérez en su estudio sobre los cruceros gallegos (2003: 32),

---

<sup>160</sup> "20.000 maravedíes que costó una cruz de piedra al umilladero, que pagó a Juan Carballo [el mayordomo del año, Antonio Gutiérrez Mogarraz, 1655-1656] el mayordomo vezino de San Martín". Archivo Parroquial de Casas del Conde (Archivo Diocesano de Salamanca), *Libro de Fábrica, 1636-1669*. Años 1665-1656. Signatura 177/20, sin foliar. Agradecemos esta cita al Dr. Antonio Cea Gutiérrez.

<sup>161</sup> "(...) a Juan Sánchez y Juan Carballo, canteros, a quenta de los que los susodichos y Bartolomé y Diego, carpinteros, ande aver por la manufactura de cantería y carpintería dela sacristía, que todos juntos se obligaron a hacer en 36.000 maravedíes [como consta] por sus cartas de pago". Archivo Parroquial de san Martín del Castañar. *Libro de Fábrica, 1618*, sin foliar.

En 1628 aparece de nuevo Juan Carballo mencionado en las obras del Convento del Zarzoso: "90 ducados que se pagaron a Juan Carballo por la portada que hyço de cantería a la puerta del campo, de que mostró carta de pago". AHN, 111-52. Sección Clero, *Libro de Cuentas, 1627*. Datos ofrecidos por el Dr. Antonio Cea.

<sup>162</sup> "Item 2057 mrs a Juan Carballo, Albañil, por encubrir y enlucir la sacristía, mostró carta de pago. It empedrar la sacristía 12 rs. It 206 mrs que gastó en cerrar la ventana de la capilla mayor y en traer barro y Arena y cernir cal y aguarla y traer arcilla y otras cossas para la obra de la sacristía, 816 mrs (...)". Archivo Parroquial de San Martín del Castañar. *Libro de Fábrica, 1618*, sin foliar.

<sup>163</sup> A modo de ejemplo, en los últimos años he desarrollado un intenso programa de estudio patrimonial de varias iglesias castellano y leonesas (Villarcayo en Burgos, Basardilla en Segovia, Matapozuelos en Valladolid, etc.), en el que se ha llevado a cabo el vaciado documental de cada templo. Es significativo que en ningún caso se menciona el gasto de construcción, reparación o traslado de los cruceros situados en sus atrios.

<sup>164</sup> "417 rs, unos Maestros de Cantería, llamados Gregorio y Matheo de Portas, vezinos desta feligresía, por hazer un cruzero nuevo de cantería por quenta de las arcas desta iglesia". Archivo Parroquial de Valga. *Libro de Fábrica, 1761*. 1783, fol. 54v. Dato cortesía de los doctores Juan Manuel Castaño y Antonio Cea.

las cuales suelen estar fechados principalmente a partir de las datas que dejan plasmadas los comitentes en basas y pedestales.

\* \* \*

Las cruces que se levantan en los atrios de los templos, como hemos apuntado anteriormente, cumplen varias funciones tanto de demarcación, según los cánones de Trento, como pastorales y funerarias, tal y como ocurre con las cruces atriales de Nueva España. Dentro del recinto sagrado de las iglesias surgió la necesidad de erigir un elemento central que otorgara no solo unidad al espacio arquitectónico, sino que también fuese centro de determinados rituales y símbolo propagandístico y expiatorio (*ibídem*, 44). En este sentido, la sesión XXV del Concilio de Trento relativa a la veneración de reliquias e imágenes sagradas expresaba que:

Enseñen también con cuidado los Obispos que por medio de las historias de los misterios de nuestra Redención, expresada en pinturas y en otras representaciones, se instruye y afirma el pueblo en los artículos de la fe que deben ser recordados y meditados continuamente; y añádase que de todas formas las sagradas imágenes se saca mucho fruto, no solo porque recuerdan los fieles los beneficios y dones que Jesucristo les ha dado sino que Dios ha obrado por medio de los santos, y se exciten á adorar y amar a Dios y a practicar obras de piedad (MACHUCA DÍEZ, 1903: 357).

Los cruceros eran un eficiente vehículo para la cohesión comunitaria (RÍO BARRERO, 2008: 208-209) a través de las celebraciones colectivas en momentos puntuales del ciclo festivo, como los Vía Crucis o las Cruces de Mayo momento en que se engalanaban y se realizaban ofrendas (GARCÍA FERNÁNDEZ, 2004: 21-56). También con función particular a través no solo del refugio que ofrece sino como ámbito de reposo, meditación y socorro espiritual que emanaba de su función protectora (BURGOA FERNÁNDEZ, 2003: 281).

La vista de Alcalá de Henares de Antón Van den Wyngaerde en 1565 recoge una instantánea, muy gráfica, de la forma en que los devotos imploraban protección o manifestaban su fe a través de una gestualidad pautada, de rodillas y con los brazos en cruz, actitud que a lo largo de todo el Antiguo Régimen se va a reflejar en estampas populares y lienzos devotos donde los penitentes se acogen bajo el lema clásico del *ad lucem per crucem* (CEA GUTIÉRREZ, 1997: 109).

### **III-3-3.- Cruces como divisa: entre el símbolo identitario y el ornato**

Ya hemos apuntado anteriormente que la liturgia explicita cómo en la consagración de un templo, en las partes cimera del edificio –campanarios y veletas principalmente- debían estar rematadas con una cruz, una veleta o un gallo con el fin de proclamar desde las alturas las evidentes virtudes del símbolo sagrado convertido en estandarte y blasón de los cristianos (AZCÁRATE, 1932: 46). Por su parte, los lienzos de la construcción eran inmejorables soportes para que el símbolo de la cruz, acompañado de escudos e inscripciones, cumpliera una función eminentemente representativa que proyectaba no solo la *auctoritas* de quien promovía la construcción sino también establecía formas específicas de pertenencia a un determinado estamento y enunciaba formas concretas de poder social (CASTILLO GÓMEZ, 2006: 240-242), conformando un universo simbólico que alcanza su máximo apogeo en el Barroco (RODRÍGUEZ DE LA FLOR, 2012), perfectamente reflejado en la arquitectura doméstica del momento (CEA GUTIÉRREZ, 2012a: 413-414).

Veletas, remates de espadañas, capillas, escudos, tozas y portadas son los puntos más frecuentes en los que se representarán cruces, solas, formando parte de adornos más complejos, motivos heráldicos o emblemas, elaboradas en el momento de la construcción del edificio y por consiguiente contempladas en los programas decorativos. Contrastan, por el contrario, con aquellas otras que de forma espontánea se grabaron o piquetearon en los lienzos exteriores y en las puertas y que representan una peculiar manifestación de la religiosidad popular sobre la que volveremos después. En un estadio intermedio se encuentran lo que hemos dado en llamar “cruces aplicadas”, una suerte de cruces de colgar, prácticamente “de quita y pon”, conjunto representado por las cruces de Santa Misión que los misioneros daban como recuerdo espiritual y memoria de sus predicaciones.

La arquitectura religiosa del Abadengo ofrece un pequeño conjunto de cruces sobre sus muros, reducido a la presencia de veletas, remates de espadañas y capillas más algún diseño asociado, por lo común, a divisas de cofradías y emblemas de órdenes religiosas. Este panorama, un tanto desalentador, se repite en el interior de los templos, cuyos lienzos se encuentran en la mayoría desprovistos de adornos. La tabla que mostramos a continuación ofrece la parquedad tipológica y decorativa de la cruz en la arquitectura sagrada del noroeste salmantino:

Municipio	Templo	Descripción	Localización
AHIGAL DE LOS ACEITEROS	Ermita	Cruz de sección apanalada sobre pie triangular	Remate espadaña
	Iglesia	Cruz-veleta de hierro	Remate torre
BAÑOBÁREZ	Iglesia	Cruz de hierro	Remate de la nave central
		Cruz latina de sección circular	Remate de la espadaña de la torre
BERMELLAR	Ermita	Cruz latina de sección circular	Remate de la espadaña
	Iglesia	Cruz-veleta de hierro	Remate de la espadaña
BOGAJO	Iglesia	Cruz latina de sección cuadrada	Remate de la espadaña
		Cruz-veleta de hierro	Remate de la cabecera
	Ermita	Veleta de hierro	Remate de la torre
CERRALBO	Iglesia	Calavera coronada con una cruz	Toza exterior del calavernio
		Cruz de hierro	Remate de la espadaña
	Ermita	Cruz latina sobre pedestal cúbico	Remate de la puerta de acceso
FUENTELIANTE	Iglesia	Veleta de hierro	Remate de la espadaña
		Cruz labrada en el remate del arco conopial	Puerta de acceso
HINOJOSA DE DUERO	Iglesia	Cruz-veleta de hierro	Remate de la nave y espadaña
LA FREGENEDA	Iglesia	Cruz-veleta de hierro	Remate de la torre
LA REDONDA	Iglesia	Cruz-veleta de hierro	Remate de la torre
	Torre/capilla	Cruz con pie triangular flanqueada por tibias, hexapétala y luna	Toza de entrada a la capilla
	Ermita	Cruz de hierro con resplandor	Nave de la ermita
LUMBRALES	Iglesia	Cruz-veleta de hierro	Linterna de la torre
		Cruz de fuste ochavado y extremos flordelisados	Remate de la portada
	Humilladero	Cruz-veleta de hierro	Remate de espadaña y nave central
	Ermita de San Blas	Cruz-veleta de hierro	Remate de la espadaña
OLMEDO DE CAMACES	Iglesia	Cruz-veleta de hierro	Linterna de la torre
	Ermita	Cruz-veleta de hierro	Remate de espadaña y nave central
SAN FELICES DE LOS GALLEGOS	Iglesia	Cruz-veleta de hierro	Linterna de la torre
		Cruz latina dentro de hornacina	Calavernio situado en la cabecera
	Humilladero	Cruz latina de sección plana sobre pie triangular	Remate de la espadaña
	Capilla	Cruz latina de sección plana y cruz-veleta	Remate de la espadaña y cabecera respectivamente
SOBRADILLO	Iglesia	Cruz latina de sección plana	Remate de la espadaña
		Cruz-veleta de hierro	Nave central
	Ermita	Cruz latina de sección ochavada	Capilla lado Evangelio (1789)
		Cruz latina de sección plana	Coronación de la portada
		Cruz latina sobre pie cúbico	Remate de la espadaña
Convento	Cruz latina de sección apanalada sobre orbe	Coronación de hornacina en la fachada	
	Cruz franciscana	Escudo de la portada	
VILLAVIEJA DE YELTES	Iglesia	Cruz-veleta de hierro	Remate de la torre
	Humilladero	Cruz latina de sección ochavada sobre basa cuadrada	Remate de la espadaña
		Cruz-veleta de hierro	Coronación de la nave central
	Ermita	Cruz-veleta de hierro	Coronación de la nave central

Tabla 14. Remates decorativos en cruz en la arquitectura religiosa.

La arquitectura religiosa del Abadengo, como hemos visto, no despunta por su riqueza decorativa, circunstancia que la aleja, a pesar de la proximidad geográfica y de las innegables relaciones existentes a lo largo de la Edad Media y Moderna, de la portuguesa donde el estilo manuelino se dejó sentir con mayor incidencia en la

arquitectura doméstica, así como en algunas villas de la comarca vecina de La Ribera (Vilvestre ofrece algunas muestras de interés). Lo cierto es que, como apunta Píriz, los templos urbanos de esta comarca se erigen en imponentes moles de granito<sup>165</sup> en las que apenas si encontramos algunas sencillas decoraciones, sobre todo de bolas en el caso de construcciones tardogóticas y escasos motivos heráldicos que animan algunas partes del edificio. Por tanto la comparecencia de cruces de labra en los remates de las fachadas, calavernios y espadañas y las cruces-veleta de las partes cimera del edificio sagrado son los únicos elementos que adornan sus fábricas.

El parco número de cruces en piedra que documentamos suelen coronar casi con exclusividad las espadañas de humilladeros y ermitas, cuya mayor parte se pueden encuadrar entre los últimos años del siglo XVI y mediados del XVIII. La variedad formal, acorde con la que encontramos en Vía Crucis y cruceros, es bastante corta, predominando las cruces latinas con o sin pedestal, con los brazos de sección cuadrada, circular u ochavada. Tanto estas cruces de piedra como las de forja suelen rematar, como es la tónica general, en las construcciones de esta naturaleza de buena parte de la provincia, en una sencilla espadaña de medio punto que acoge la campana ubicada sobre la puerta de acceso. En el caso de la iglesia de Santiago de la villa de Sobradillo la cruz de la capilla que se adosa en la nave de la Epístola, obra de 1789, resulta más esbelta que las que podemos encontrar en los pequeños humilladeros a las salidas de las poblaciones, alejándose estilísticamente de la hechura popular que manifiestan aquellas.

Dentro de esta familia de cruces, los ejemplos se completan con las cruces que señalan la ubicación del osario o calavernio (San Felices de los Gallegos y Bogajo), sobre los que entraremos en el apartado correspondiente, las cruces como adorno y las que manifiestan un orden de pertenencia a órdenes religiosas y cofradías, y que encontramos en el convento franciscano de Santa Marina la Seca de Sobradillo y en la torre exenta de la iglesia parroquial de La Redonda. En la fachada del convento franciscano, fundado en 1502 (PINILLA, 1978: 127), se abre la puerta, de arco rebajado, en cuya clave se dispone una ménsula decorada con un diseño figurado de dudosa interpretación. La flanquean dos pilastras dobladas que rematan en un frontón partido curvo, en cuyo tímpano se aloja el escudo ovalado de la Orden Franciscana orlado de pergaminos. Sobre éste se dispone una hornacina con arco de medio punto rematada en una cruz de sección apanalada sobre orbe (*ibídem*, 130). Es bien conocida la iconografía del escudo franciscano compuesto por dos brazos

---

<sup>165</sup> Los templos de algunas villas como Bañobárez o Villavieja de Yeltes, cuentan con sólidas torres abarbacanadas de clara funcionalidad defensiva.



cruzados en tau (uno el de Jesucristo y otro el de San Francisco con los estigmas) dispuestos sobre la cruz, motivo heráldico que surge hacia 1475, bajo el generalato de Francisco Sansón (1475-1499), quien los mandó labrar en varias iglesias italianas (Asís, Padua, Florencia, Brescia...), siendo una divisa pronto difundida a través de la creciente expansión de la Orden por toda Europa.

En el caso de la toza de entrada al interior de la torre exenta de la iglesia de La Redonda, readaptada como capilla dedicada a Cristo, a tenor de la huella de un gran arco de medio punto tapiado, encontramos un motivo de factura eminentemente popular constituido por una cruz con silueta de Calvario ubicada en el centro y flanqueada por sendas tibias a ambos lados en cuyos extremos aparece una hexapétala (el sol) y la luna, a izquierda y derecha respectivamente. En este caso, el motivo combina una sucesión de símbolos cristológicos –la cruz del Gólgota, las tibias de Adán y el sol y la luna-, que habitualmente encontramos en altares dedicados a Cristo y que en La Redonda se muestra como una popularización de una iconografía que se generaliza tras la celebración del Concilio de Trento.



*Figura 27. Toza del campanario de La Redonda con representación de cruz con pie triangular y flanqueada por sendas tibias y un motivo solar y lunar a izquierda y derecha.*

Por su parte, la puerta de acceso a la iglesia del agustino convento de la Pasión, de San Felices de los Gallegos, se remata en un escudo dieciochesco en silueta avenerada en que va dispuesto el emblema de la Orden: las cinco llagas de Cristo dispuestas en cruz, el corazón atravesado por flechas y la mitra y el báculo, todo ello coronado por capelo y bordura (MARTÍN SÁNCHEZ, 2004: 216), siendo uno de los escasos emblemas que encontramos en El Abadengo.

Habitualmente las cruces de piedra que coronan espadañas y frontones suelen formar parte de un esquema compositivo puramente barroco que combina la presencia de estas, dispuestas a modo de motivo central, flanqueando una especie

de pináculos troncopiramidales lisos rematados en bolas, formando un conjunto que resulta el más habitual en los templos del Abadengo<sup>166</sup>. Encontramos una variante (no presente en los templos de nuestra comarca), en la que los remates en silueta de pináculo son sustituidos por roleos en espiral que la flanquea y que no solo se encuentra presente en los ornamentos arquitectónicos barrocos, sino que lo hace en la arquitectura popular, donde aquellos motivos sinuosos son sustituidos, como ocurre en la toza de una casa de la localidad sayaguesa de Záfara (Zamora), por sendas serpientes afrontadas a los pies de la cruz no solo buscando un efecto decorativo sino también protector (CRUZ SÁNCHEZ, 2013: 39).



Figura 28. Toza de la ventana de una casa de Záfara con la representación de una cruz flanqueada por dos serpientes.

Se trata de un diseño muy común en la rejería con cierta presencia en los coronamiento de las rejas de ventanas y puertas, como el de la ermita humilladero de la cofradía de la Vera Cruz en San Martín del Castañar, fechada en 1557 (GALLEGO DE MIGUEL, 1977: 205), e incluso en los remates de los portalámparas de los que cuelgan las lámparas votivas. La de la iglesia de la Vera Cruz de Salamanca, datada hacia mediados del siglo XVI, sustituye estos roleos por bichas afrontadas a ambos lados de una cruz decorada con clavos (*ibidem*, 108), motivo que sin duda alguna debió de servir de lejana inspiración a los motivos serpentiformes como los de la localidad sayaguesa.

Si las cruces decorativas y los emblemas resultan elementos meramente testimoniales en los templos de la comarca del Abadengo, no ocurre lo mismo con las veletas o, más bien, cruces-veletas que coronan la práctica totalidad de las iglesias, ermitas y humilladeros<sup>167</sup> presentes en las cúspides de espadañas, torres,

<sup>166</sup> Los encontramos en las ermitas de Bañobárez, Bermellar, Bogajo, Lumbrales, San Felices de los Gallegos y Villavieja de Yeltes.

<sup>167</sup> En los casos en que no se encuentran presentes, esta circunstancia es achacable a la conservación del inmueble o a accidentes motivados por rayos, fuertes vientos o por el

linternas y las partes cimeras de la nave central. Las veletas de los edificios religiosos<sup>168</sup> presentan dos componentes principales: la placa giratoria móvil que indica la dirección del viento y la cruz propiamente dicha y que es el eje vertical sobre el que rota la placa horizontal<sup>169</sup>. Aunque parece que las veletas ya se encontraban presentes en el Imperio Romano, fue Gregorio I (540-604) quien las empezaría a utilizar en las iglesias al considerar que el gallo era el mejor símbolo del cristianismo y emblema de San Pedro, aparte de representar la vigilancia del clero sobre el pueblo. No obstante, no será hasta el siglo IX cuando Nicolás I ordena que la colocación de la veleta en los campanarios de todos los templos.

Aunque estas piezas, cuya función simbólica es compartida con la meteorológica para indicar el viento y las tormentas, suelen ser obra de herreros locales, con un extenso elenco de adornos –volutas, puntas de flecha, resplandores, lises, etc.- y motivos figurados<sup>170</sup>, entre los que destacan por su elevado valor simbólico algunos de los *improperios* de la Pasión, principalmente los clavos que suelen rematar los extremos de la cruz, y el gallo, representación simbólica que encontramos a modo de *espantabrujas* y *espantademonios* con frecuencia en ciertos espacios de la casa como chimeneas e incluso en la propia indumentaria, trasunto de las *pájaras* o *cuecos* de la artesanía serrana salmantina. Herreros, herradores y cerrajeros, habitualmente al servicio de la Iglesia, se establecieron en gremios en algunas villas de la provincia y en la propia ciudad donde tuvieron una notable importancia a lo largo de toda la Edad Moderna tal y como se desprende de la consulta del Fuero de Salamanca, en el que se exigía la calidad de los productos.

---

inoportuno posado de un ave de cierto porte. Estas suelen ser las causas más frecuentes por las cuales a las veletas les faltan, en numerosas ocasiones, alguno de sus componentes.

<sup>168</sup> Las diferenciamos de las veletas en los edificios civiles, donde la tipología ofrece una mayor variedad formal. Cabe mencionar el conocido *Peromato*, popular veleta que representa un guerrero portando la “seña bermeja”, bandera de nueve tiras conmemorativa de otras tantas victorias y *La Gobierna*, veleta que representa la fama obra del siglo XVIII y que estuvo colocada en el chapitel de la torre que defendía la entrada del puente de piedra sobre el Duero, ambas en la ciudad de Zamora (GARCÍA ROZAS, 2006: 84 y 91; CEA GUTIÉRREZ, 1992: 137).

<sup>169</sup> Rocha Peixoto publicó en la revista *Portugalia* (1907) un interesante estudio sobre los *cataventos* portugueses en el que ofrece una extensa variedad de siluetas de templos y palacios del país vecino; en las páginas 253-256 y 257 encontramos una interesante recopilación de veletas (PEIXOTO, 1995: 249-261).

<sup>170</sup> La variedad de ornatos excede los objetivos de nuestra tesis. No obstante, no podemos dejar de apuntar algunos de los motivos más comunes entre los que encontramos por un lado las figuras zoomorfas -leones y gallos parecen ser los más frecuentes- y por otra los anagramas de Cristo o de María. Dentro de la extensa variedad de figuras humanas, destacan las imágenes de santos –San Miguel- y de ángeles, de entre cuyos ejemplos sobresale el ángel-veleta bajomedieval de la Almudaina de Mallorca de claro sentido protector (LLOMPART, 1982: 218-220).

Buena parte de los monumentos salmantinos ofrecen importantes vestigios de este arte desplegado además de en las veletas sobre todo en rejas, balaustradas y balconadas, con unas pautas decorativas similares, heredadas de la forja medieval. Las principales poblaciones salmantinas contaron con maestros cerrajeros para abastecer los encargos locales, siendo éstos los que además ayudaban a los maestros campaneros a fundir y colocar las campanas. Cantalapiedra, Cepeda y San Martín del Castañar tuvieron a lo largo de los siglos XVI y XVII importantes maestros cerrajeros donde destaca la familia Sánchez, que dejaron obras destacadas repartidas por las distintas villa de la Sierra (CEA GUTIÉRREZ, 1985: 50-53). Estos artesanos, al mismo tiempo que elaboraban rejas y balconadas, muchas de ellas rematadas con cruces, fundieron las veletas las bocallaves y todos los herrajes de las puertas, espacios en que es habitual la presencia de cruces, a veces en lugares tan poco visibles como los herrajes interiores de las puertas<sup>171</sup>. Toda esta tradición la retomaron los herreros locales de los siglos XIX y XX para desplegar un amplio abanico de diseños litúrgicos –cruces, ostensorios, cirios, siluetas de espadañas, etc.-, dispuestos en las bocallaves no solo de los templos sino también de la arquitectura doméstica (MARTÍN CRIADO, 2008: 271-274).

A veces las veletas aprovecharon incluso los *yamures* musulmanes que remataban el alminar de las mezquitas. Se trata de una veleta formada por varias bolas dispuestas en tamaño decreciente rematada por una media luna; tras su expulsión, una vez reconquistadas las tierras a aquellos fueron tomadas como trofeos sustituyendo la media luna por un remate en cruz, intercalando en ocasiones una veleta, aunque son muy pocos los ejemplos que han llegado hasta nosotros<sup>172</sup>.

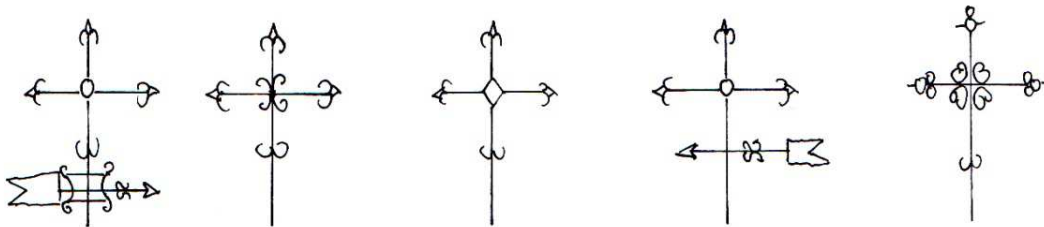
Las veletas que encontramos en El Abadengo ofrecen las características propias de de la herrería de los siglo XVI al XVIII donde predominan las cruces, habitualmente sobre orbe, rematadas en lises y puntas de diamante, roleos y resplandores en la intersección de los palos vertical y horizontal. Por su parte, la placa móvil que indica la dirección del viento suele rematar en silueta de estandarte o banderola siendo obra, en todo caso, de maestros locales que se alejan un tanto de las obras artísticas de los artífices más reputados en los siglos XVI al XVIII la mayor

---

<sup>171</sup> Destacamos en este sentido, la representación de un crucero grabado en un cerrojo del convento de Santo Tomás de Ávila que muestra con todo detalle el basamento de piedra y la cruz.

<sup>172</sup> Las más conocidas son los *yamures* cristianizados de las iglesia de San Pablo y el convento de Santo Tomás en Valladolid y Ávila respectivamente, o el no menos conocido de la Torre del Gallo de la Catedral Vieja de Salamanca; no obstante, se conocen algunos ejemplos más que en la actualidad son objeto de estudio por parte de Javier Jiménez Gadea, conservador del Museo de Ávila, a quién agradecemos las referencias a estas particulares veletas.

parte de ellos llegados de la villa del Barco de Ávila. Este contraste se percibe en las rejas de la Capilla de San José y de la Capilla de los Corral, en la parroquial de San Felices de los Gallegos, obras de mediados del siglo XVII (GALLEGO DE MIGUEL, 1977: 202-203). Precisamente la segunda de ellas, un cerramiento formado por 28 balaustres, dividido en tres calles, aparece coronado por el escudo del fundador (águila pasmada de sable con cinco flores de lis) y la cruz del ministerio eclesiástico del promotor de la capilla, dispuesto entre dos roleos ornados con adornos menudos diseño, como veremos, recurrente a lo largo de toda la Edad Moderna en la arquitectura de carácter popular.



*Figura 29. Perfiles de algunos remates de forja de los templos del Abadengo.*

### ***III·3·4.- Cruces como graffiti en puertas, suelos y muros***

Una de las manifestaciones más particulares de la religiosidad popular es la de las escrituras expuestas en lienzos, puertas e incluso los suelos de los templos a través de la presencia de las cruces que se grabaron, como espontáneos vótores, desde el mismo momento en que estos se erigieron. Abordamos una cuestión que, aunque cuenta con cierta tradición en los estudios arqueológicos y antropológicos en los últimos años, no ha ofrecido hasta el momento una interpretación plenamente satisfactoria sobre la finalidad de estas epigrafías populares, más allá de la mano pastoril que Fortea atisba en la autoría de los grabados que se dispersan por iglesias y canchales rocosos. Lo cierto es que estos documentos ofrecen las mismas características estilísticas y formales, incluso cronológicas, para algunos ejemplos, que de la arquitectura doméstica y sobre los que, en la actualidad, se ha comenzado a interpretar de forma satisfactoria como veremos en su momento.

A la hora de analizar las cruces como graffiti en los muros de la arquitectura religiosa hemos de atender a cuatro cuestiones principales: las relativas a los soportes, a sus técnicas, a su cronología y a sus posibles significados; todo ello para deslindar los momentos en que se grabaron, sus autores y la finalidad para la que se hicieron, poniendo de manifiesto la necesidad de visibilizar y marcar unos límites entre lo sagrado y lo profano con el fin de configurar el espacio comunitario y asegurar la cohesión social a través de ciertos ritos compaginados con los que establece el calendario litúrgico anual.

Las epigrafías de carácter popular que se plasman en el soporte de la arquitectura sagrada se realizan para ser observadas en ciertas condiciones de visibilidad, en función de cómo incida la luz sobre ellas, realizándose en lugares muy específicos del templo, tanto en el exterior donde encontramos la mayor parte de ellas (portadas, cabecera y lado de la Epístola) como en el interior donde, aunque son menos frecuentes, aparecen en las columnas que separan las naves del templo. Comparte con las cruces que se representan en la arquitectura doméstica ambas características: grados de visibilidad y ubicaciones específicas dentro del marco arquitectónico. No obstante es importante señalar la circunstancia de que si en la arquitectura religiosa las cruces fueron trazadas por y para una colectividad determinada (la parroquia, un grupo social concreto, una cofradía, etc.), las que se realizan en el ámbito doméstico pronto adquirieron un sentido más individual y familiar, aunque aparezcan dispuestas en el exterior de los templos. Ello vendrá a determinar los diferentes significados que unas y otras tengan, aun cuando la forma sea, en ocasiones, la misma.

Si bien la cuestión de la elaboración de las cruces no parece revestir mayor interés que el derivado de su técnica: grabadas a punta de navaja, en el caso de las que se plasman en las puertas de madera y piqueteadas o incisas por medio de la abrasión en el caso de las que se dibujan sobre los muros de granito, resulta interesante señalar cómo el diferente grado de aplicación de esa técnica que deja una huella más o menos profunda, dando lugar a marcas con distintos niveles de visibilidad, nos permite plantear la hipótesis de que unas se realizaron en momentos puntuales, mientras que las otras (evidente en el caso de las cruces que encontramos en la arquitectura doméstica), fueron resultado de una visita frecuente, repasando su trazo e incluso pintándolo para que fuera más visibles y se reforzara de forma patente la finalidad de la cruz para la cual se trazó. Refuerzo que resulta evidente en aquellas cruces que presentan una superficie patinada, resultado de la manipulación continuada.

Enlaza con la cuestión clave de la cronología de estas manifestaciones, tema éste sobre el que la mayor parte de los autores no se han puesto aún de acuerdo, sin duda alguna debido a que a lo largo de los casi dos mil años de antigüedad de este fenómeno la iconografía del símbolo cruciforme apenas ha cambiado, aún cuando ciertos tipos de cruces pueden ser datadas con cierta exactitud, sobre todo las que se emplazan en la arquitectura doméstica, más proclive a dejar patente el momento en que la cruz se dibujó que las que tapizan los muros de los templos.

En función de todo lo apuntado anteriormente, los significados y funciones de las cruces que se plasman en la arquitectura sagrada son diversas y en ocasiones complementarias entre sí. Las interpretaciones que ofrece la bibliografía no son, como veremos, lo suficientemente precisas como para poder concluir nada concreto, aún cuando contamos con notables esfuerzos por parte de algunos autores quienes las catalogaban como una representación de arte parietal menor, realizados en fecha relativamente moderna y que revestían un mínimo interés frente a los grabados prehistóricos. Tal vez el desinterés entre los historiadores y antropólogos por las manifestaciones de la religiosidad popular, salvo algunas excepciones, ha provocado su abandono; incluso buena parte de las mismas han ido desapareciendo o simplemente, se han ocultado bajo revocos y restauraciones, cuando no se ha escrito encima de ellas.

Un detenido análisis de la arquitectura religiosa de la comarca del Abadengo permite dar cuenta de estas manifestaciones que si bien no son tan abundantes como las de la arquitectura doméstica, muestran un innegable interés a la hora de analizar ciertas pautas devotas colectivas e individuales de sus habitantes a lo largo

de los siglos. Las tablas que siguen a continuación rinden cuenta de las cruces representadas en los muros, suelos y puertas de los templos de nuestro ámbito de estudio:



ANÁLISIS Y SIGNIFICADO DE LA CRUZ EN LA CULTURA POPULAR DEL OCCIDENTE SALMANTINO: EL ÁBADENGO  
Estudio e interpretación

Municipio	Edificio	Ubicación	Nº de cruces	Técnica	Tipología	Descripción
AHIGAL DE LOS ACEITEROS	Iglesia de San Sebastián	Cabecera	3	Piqueteado	Cruces latinas simples	Localizadas a la altura de los ojos
		Lado Epístola	17	Piqueteado	Cruces de tipo simple (8) y con pie cuadrado (9)	Acumulación de cruces en varias alturas. De tamaño desigual.
BAÑOBÁREZ	Ermita del Cristo de la Soledad	Puerta de entrada	16	Grabado	Hoja izquierda: 3 cruces de Calvario con pie triangular; 2 simples	5 cruces hoja izquierda y 11 cruces lado derecho
					Hoja derecha: 6 cruces con pie triangular; 1 con pie cuadrado y 4 cruces latinas simples	
BERMELLAR	Iglesia de Santa María Magdalena	Pórtico	3	Piqueteado	2 cruces latinas simples 1 cruz latina con los extremos ensanchados	Localizadas en el lado derecho según se accede
BOGAJO	Iglesia de Ntra. Sra. del Peral	Pórtico	4	Incisa	2 cruces de Calvario con el pie triangular y los extremos ensanchados	Localizadas dentro del pórtico meridional, por su lado izquierdo. Asociadas a una fecha grabada (1778) que presenta la misma factura que las cruces
					2 cruces latinas realizadas mediante una profunda incisión.	Ubicada en el exterior del pórtico por su lado derecho
		Lienzo meridional	2		2 cruces latinas de pie triangular	Situada en el lienzo por el lado de la Epístola
CERRALBO	Iglesia de Ntra. Sra. del Rosario	Cabecera	22	Incisa	Cruces latinas (9); la mayor parte con trazos secantes en sus extremos (13)	Cruces asociadas a alquerques
		Lado Epístola	4		Cruces de tipo simple	Cruces apenas visibles, pero de buen tamaño
		Pórtico	1		Cruz de Calvario de pie triangular	Localizada en el lado izquierdo. Cruz poco visible.

ANÁLISIS Y SIGNIFICADO DE LA CRUZ EN LA CULTURA POPULAR DEL OCCIDENTE SALMANTINO: EL ÁBADENGO  
Estudio e interpretación

Municipio	Edificio	Ubicación	Nº de cruces	Técnica	Tipología	Descripción
HINOJOSA DE DUERO	Iglesia de San Pedro	Cabecera	1	Incisa	Cruz latina simple	Ubicada hacia el centro de la cabecera a media altura
	Ermita del Cristo	Suelo, portada W	1	Piqueteada	Cruz de Calvario con pie triangular	
		Lienzo occidental	1	Piqueteada	Cruz de Calvario con pie semi-circular	Situada a la izquierda de la puerta
		Arcosolio lienzo N	1	Incisa/pintada	Cruz de Calvario con pie triangular	Grabada y pintada de blanco posteriormente
		Puerta lienzo S	5	Piqueteada	3 cruces latinas y dos de Calvario	Cruces simples en el lado izquierdo y las del Calvario a la derecha
		Puerta lienzo N	3	Piqueteada	Cruces de Calvario de pie triangular	Localizadas en el salmer derecho (2) e izquierdo (1)
LA FREGENEDA	Iglesia de San Marcos Evangelista	Contrafuerte de la cabecera	1	Piqueteada	Cruz latina sin pie con los extremos rematados en trazos secantes	La cruz se encuentra ubicada en el contrafuerte del lado de la Epístola
LA REDONDA	Iglesia de San Martín	Cabecera	2	Incisa/piqueteada	1 cruz de doble travesa y otra más de Calvario con el pie triangular	Cruces apenas visibles en la actualidad a causa de encontrarse encaladas

ANÁLISIS Y SIGNIFICADO DE LA CRUZ EN LA CULTURA POPULAR DEL OCCIDENTE SALMANTINO: EL ÁBADENGO  
Estudio e interpretación

Municipio	Edificio	Ubicación	Nº de cruces	Técnica	Tipología	Descripción
LUMBRALES	Ermita de San Sebastián	Puerta de acceso	7	Incisa	Lado izquierdo: 3 cruces de Calvario de pie semi-circular Lado derecho: cruces de Calvario con pie triangular (2) y pie cuadrado (2)	
OLMEDO DE CAMACES	--	--	--	--	--	--
SAN FELICES DE LOS GALLEGOS	Iglesia de Ntra. Sra. de la Asunción	Acceso occidental	1	Incisa	Cruz griega con los extremos levemente ensanchados	Cruz localizada en la base de la arquivolta, en el lado izquierdo
	Convento de las MM. Agustinas	Portería	1	Incisa	Cruz con perfil de Calvario	Cruz grabada a punta de navaja en la puerta. Acompaña de un anagrama de María y una fecha AÑO DE 1778
SOBRADILLO	Ermita de San Sebastián	Cabecera	3	Piqueteada	1 cruz latina sencilla y 2 con silueta de Calvario con pie semi-circular	Visibles con determinadas condiciones de luz
	Ermita del Cristo de la Cuesta	Puerta de entrada	6	Incisa	4 cruces de Calvario con pie triangular y 2 con pie cuadrado	Grabadas en la única hoja de la puerta a punta de navaja
VILLAVIEJA DE YELTES	Ermita de San Sebastián	Cabecera	1	Incisa	Cruz de Calvario con pie triangular flanqueada por las letras IS [cruz] I	Localizada a media altura en la esquina de la cabecera, por el lado de la Epístola

Tabla 15. Graffiti en los templos del Abadengo.

La práctica totalidad de los edificios religiosos que hemos analizado presentan algún signo trazado sobre sus muros acompañando a las cruces que se disponen coronando portadas, rematando espadañas, veletas y campanas. Normalmente documentamos dos tipos de cruces que muestran, a su vez, diversas variantes: 1.- sencillas cruces latinas obtenidas mediante la realización de un trazo vertical y otro secante horizontal y 2.- con silueta de Calvario, con una serie de subtipos en función de su pie triangular, cuadrado o semicircular. Completa el cuadro otros tipos cuya presencia resulta meramente testimonial, como las cruces griegas y las de doble travesa o patriarcales, de las que en ambos casos tan solo contamos con escasos ejemplos.

Conforman todas ellas un universo iconográfico, a priori bastante reducido, que se vio enriquecido con las cruces que de forma espontánea y a lo largo del tiempo se grabaron o piquetearon sobre muros, jambas, puertas y suelos de los templos de la comarca del Abadengo. Buena parte de sus iglesias<sup>173</sup> y ermitas<sup>174</sup> ofrecen en mayor o menor medida alguna cruz grabada, a veces acompañadas de otros símbolos como iniciales o anagramas, alquerques u otros de difícil interpretación.

Se trata de graffiti que podemos encuadrar como *escrituras expuestas* (PETRUCCI, 1999: 60) o, mejor aún *epigrafías populares* (CRUZ, 2011: 86), nacidas de la necesidad de transmitir por parte de la clase iletrada o subalterna ciertos estados de ánimo, o de dejar constancia de determinadas acciones en el marco de las prácticas sociales. Así este tipo de símbolos entrarían a formar parte del conjunto de escrituras *rituales* o de carácter sagrado (CRUZ y MONTEAGUDO, 2011: 395). La relativa abundancia y el escaso conocimiento que tenemos de las mismas, nos ha de llevar al análisis en profundidad de estas particulares manifestaciones parietales que, hasta no hace mucho tiempo, llegaron a ser catalogadas simplemente como “arte de pastores” (FORTEA, 1971: 153).

A la hora de analizar el complicado palimpsesto que supone toda la extensa nómina de cruces grabadas en los edificios religiosos, debemos atender a varios aspectos, entre los que subrayamos su tipología, la localización dentro del edificio, su cronología y por fin, su función y posibles significados.

---

<sup>173</sup> Están presentes en las iglesias de Ahigal de los Aceiteros, Bermellar, Bogajo, Cerralbo, Hinojosa de Duero, La Fregeneda, La Redonda y San Felices de los Gallegos, en un abanico temporal entre los siglos XV al XVIII.

<sup>174</sup> Ermitas de Bañobárez, Hinojosa de Duero, Lumbrales, Sobradillo y Villavieja de Yeltes.

Respecto a la primera de las cuestiones, el de su **tipología**, cabe constatar en la arquitectura sagrada del Abadengo varios tipos principales que se pueden subdividir, a su vez, en algunas variantes ya referidas:

1.- Uno de los más recurrentes es el que presenta silueta de *cruz latina simple* (supone un 46,2 %). Existen a su vez ligeras variantes respecto a la forma de rematar sus extremos -ligeramente ensanchados o con trazos secantes-; testimoniales son, por su parte, las cruces de doble travesa (un ejemplo en la iglesia parroquial de La Redonda) y de tipo griego (portada de la iglesia de San Felices de los Gallegos), de ahí que no representen en la muestra más allá del 1,5 % del total de cruces de este tipo documentadas en la arquitectura del Abadengo.

2.- Las más representativas son, ningún género de dudas, las *cruces con pie triangular* o de Calvario, las cuales suponen más de la mitad de las registradas en nuestro ámbito de estudio. Encontramos tres variantes a tenor de la solución que se otorga a sus bases: 2.1.- cruces de pie triangular (38 casos que suponen el 35,8 %); 2.2.- con pie cuadrado (14 casos que representan el 13,2 %) y 2.3.- de pie semi-circular (otros 6 ejemplos que representan otro 5,6 %). Las modalidades con que se resuelven estas variantes son infinitas, tal y como expone la ya clásica tabla tipológica de Javier Fortea que reproducimos a continuación (FORTEA, 1971: 155):

A	B	C

Figura 30. Tabla tipológica de cruces de Fortea, 1971: 155.

Se encuentran prácticamente ausentes, sin embargo, las cruces sobre orbe o pie circular, un tipo que como veremos está presente en la arquitectura doméstica, espacio que algunos autores vienen interpretando como símbolos de cripto-judíos o de conversos (FONSECA MORETÓN, 2004: *passim*), cuya localización en el entorno urbano viene a coincidir en general con los espacios en los que se levantaban las juderías.

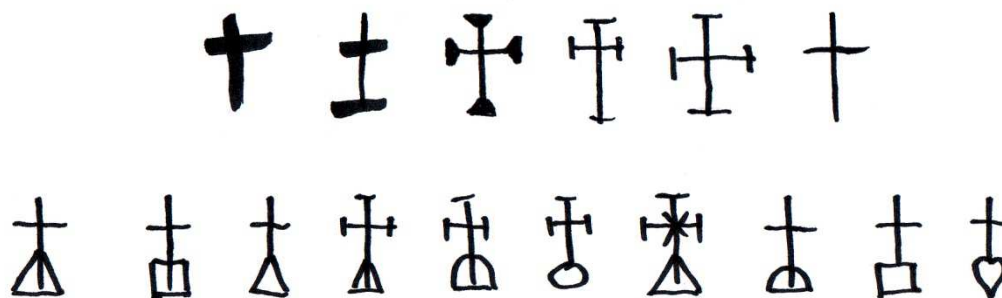


Figura 31. Principales tipos de cruces grabadas en los templos que se documentan en El Abadengo.

Tal y como se desprende de la abundante bibliografía existente sobre los graffiti de naturaleza religiosa en el contexto de la arquitectura religiosa y doméstica o como los que aparecen en rocas, hitos y mojones, todo este extenso abanico tipológico de cruces ha sido considerado desde un mismo significado sacralizador (GIORDANO, 1983), si bien hay autores que otorgan además una evidente finalidad exorcizadora y protectora (CRESSIER, 1986: 273-291). No obstante, estamos firmemente convencidos de que no todas las cruces sobre los muros de iglesias y ermitas significan lo mismo; más aún los diversos tipos representan, en función de su morfología, fenómenos en ocasiones bastante distintas entre sí.

En primer lugar, las cruces latinas de silueta sencillas son, como hemos de ver más tarde, las marcas más habituales que encontramos no solo en las jambas de puertas y ventanas, sino en ciertos accidentes naturales (abrigos rocosos), mojones, las que se trazan en los molinos (CRUZ SÁNCHEZ, 2013b: 102-104) o a las entradas de los chozos pastoriles, las que se dibujan en el pan al amasarlo o en la boca del horno cuando se realiza una hornada (LORENZO LÓPEZ, 2007: 38-43). Son precisamente *marcas* -señal de Cristo- sobre las que se realiza el gesto de persignarse en las entradas/salidas de la casa, que se encuentra en la génesis de todo un extenso

catálogo de rituales asociados a la misma, como hemos visto en el capítulo correspondiente.

Aunque las cruces de pie triangular comparten similar significado, en función de sus ubicaciones son a la vez *divisa* y símbolo del Vía Crucis y más concretamente de la duodécima estación, al que imita y representa. En este sentido, la presencia de estas cruces –grabadas, pintadas o de bulto-, suelen ser *emblemas* de determinadas cofradías (las más común es la de la Vera Cruz) y motivo de la Pasión, sustituyendo en determinadas ocasiones a las estaciones en estos recorridos pasionales o complementándolos por donde éstos discurren. En este sentido algunas representaciones de cruces de basa cuadrada, lisa o moldurada (presentes en algunas poblaciones de la Sierra de Francia, caso de Mogarraz y de la Sierra de Béjar, como Candelario) parecen querer imitar por medio de la esquematización de la silueta de los cruceros exentos de los Vía Crucis.

Las cruces de pie semi-circular o circular son, sin duda, los diseños de mayor complejidad en cuanto a su origen y función concreta por cuanto no solo las detectamos en las jambas de las casas de los cripto-judíos (BALESTEROS Y SARAIVA, 2007), sino que en la Edad Media es emblema cristológico a través de la representación de las cruces sobre orbe, que encontramos además en colofones y emblemas de libros<sup>175</sup> o lienzos de temática religiosa<sup>176</sup>.

Por su parte y como hemos tenido oportunidad de observar, las **localizaciones** de todas estas cruces no se ubican al azar, sino que muestran unas preferencias claramente establecidas. En primer lugar, las zonas en torno a las aberturas –jambas, dinteles y puertas-, suelen concentrar buena parte de las cruces, por lo común una por jamba aunque no es infrecuente que se grabe alguna más, sobre todo en el lado derecho según se accede al templo. En este sentido, la cruz en la arquitectura doméstica parece ser un trasunto de las de la arquitectura religiosa, donde ésta se encuentra difundida y aceptada por parte de la autoridad eclesiástica; en algunos templos clasicista del área vallisoletana (BUSTAMANTE GARCÍA, 1983: *passim*), como los de Santa María de Mediavilla de Medina de Rioseco y los de San Pedro y Santa María en Alaejos, se dispusieron a ambos lados de las puertas de acceso, a media altura, sendas placas de alabastro con una cruz grabada en su interior destinada precisamente a ser tocada al entrar y al salir de la iglesia, por lo

---

<sup>175</sup> La portada del libro *Dieta Salutis a beato Bonaventura editat: noviter ipssus ac emendat incipit felinter*, editado por el impresor pamplonés Arnao Guillén en 1497 presenta una de estas cruces sobre orbe con los extremos bífidos.

<sup>176</sup> Cristo bendiciendo, óleo sobre tabla de Fernando Gallego (1466-1507). Museo del Prado.

que su superficie está notablemente desgastada, detalle que también encontramos en las cruces que se graban en los dinteles de las puertas de las casas.

Aunque no es muy frecuente, conocemos algunos ejemplos de este tipo de cruces que se disponen en las entradas de los templos, acompañadas de extensas inscripciones que dan cuenta del poder salvífico rezando delante de ellas. En la iglesia de Santo Domingo de Silos, en la localidad segoviana de Turrubuelo, se conserva una de estas; la jamba izquierda, según se accede, presenta una cartela grabada en cuyo centro en bajorrelieve aparece una cruz en silueta de Calvario rodeada por la inscripción: “TODOS LOS/ QUE ADO/ RAREN ES/ TA CRUZ Y/ REZAREN UN/ PATER NOS/ TER I/ UNA ABE/ MA RI/ A GANAN XL DI/ AS DE PERDON/ OTORGADOS POR EL OBISPO/ DE TROYA [...]”.



*Figura 32. Inscripción situada en la jamba de entrada a la iglesia de Santo Domingo de Silos de Turrubuelo.*

Los muros son un excelente soporte para dibujar cruces, erigiéndose en un ámbito en el que desde la Edad Media se han marcado cruces protectoras y cruces de asilo. Es una constante en buena parte de los templos peninsulares esta panoplia de trazos, formando a veces abigarrados campos de cruciformes, localizados casi con carácter de exclusividad en el lado de la Epístola, lugar casi siempre reservado al atrio y en la cabecera, sin salirse casi nunca estos espacios. Los ejemplos del Abadengo siguen casi a rajatabla una práctica normalizada que se documenta tanto en los templos parroquiales o como en las ermitas y humilladeros y que se sigue, por



poner algunos ejemplos, en templos castellanos y leoneses tan distantes entre sí como la ermita de Nuestra Señora del Valle de Vallespinoso de Cervera (Palencia) o la iglesia de San Andrés de Ortigosa del Río Almar (Ávila), construcción románica del siglo XIII y otra edificación tardogótica del XVI, por no mencionar los casos sorianos analizados en su día por Gómez Barrera (1993: 433-448).

Aunque pueda parecer infrecuente la localización de cruces en el suelo, ya que solamente hemos documentado una en la iglesia vieja de San Pedro, de Hinojosa de Duero, seguramente hubo más antes de que se arreglasen los solados de los templos, lugar donde corren el evidente riesgo de ser pisadas<sup>177</sup>, siendo una tradición que se documenta desde los primeros tiempos del Cristianismo (CABROL y LECLERQ, 1913 [III]: 3090-3091). Habitualmente se encuentran en ermitas campestres, tal y como recoge Carlos Muntión para el caso riojano, asociadas a determinados rituales de noviazgo (MUNTIÓN, 2012: 43-49). Cerca de nuestro ámbito de estudio las ermitas zamoranas de Nuestra Señora de Fernandiel en Muga de Sayago, la de Nuestra Señora de Gracia, en la raya entre Almeida y Villamor de Cadozos, y el humilladero del Santo Cristo de la Agonía de Záfara conservan algunas de estas cruces de suelo (CRUZ SÁNCHEZ, 2013: 29). En la primera de ellas se disponen las cruces en la zona del pequeño atrio de acceso y en el umbral de la puerta, todas ellas de tipo griego, notablemente desgastadas. La cruz con pie circular del humilladero del Santo Cristo de la Agonía de Záfara se ubica, como en Fernandiel, en la zona del atrio, en tanto que la gran cruz patada de la ermita de Nuestra Señora de Gracia de Villamor de Cadozos lo hace en el interior de la nave, hacia su centro, poco antes de alcanzar el arco de Gloria, mostrando semejante disposición a la de los ladrillos milagrosos de la ermita de San Blas de Estollo (La Rioja) o a la ermita de Santa Sabina de Labastida (Álava); eran frecuentemente visitadas por las mozas, en un sencillo ritual consistente en dar nueve pasos desde la puerta hasta pisar el ladrillo grabado, así encontrarían novio de inmediato (*ibídem*, 45). Podemos relacionar esta práctica con la documentada por José M. Fraile a lo largo de toda la geografía peninsular y relacionada con el rezo de determinadas fórmulas romanceadas en diversos actos litúrgicos, de los que nos interesan aquellas que se realizaban en el umbral de la iglesia o al pasar por el mismo (FRAILE GIL, 2001: 194-196), seguramente acompañadas de la representación en suelo y paredes de cruces.

---

<sup>177</sup> En el *Diccionario de Autoridades* se hace mención a cruces que no pueden ser pisadas: “mandamos que ninguno faga figura de Cruz, ni de Sancto ni de Sancta, en sepultura, ni en tapete, ni en otra cosa; para poner en lugar donde se pueda hollar con los pies”.

Puertas de ermitas y humilladeros o de conventos como la que da acceso a la portería del de las Madres Agustinas de San Felices de los Gallegos, vieron como los devotos grababan a punta de navaja cruces, del tipo de pie triangular las más frecuentes y latinas sencillas, a veces acompañadas de fechas (1778 en el de San Felices) y anagramas. Se trata de una práctica, documentada a lo largo de toda la Península Ibérica sobre la que no se tiene, hasta la fecha, una interpretación convincente. En este sentido, la puerta marca el límite entre el espacio semi-sagrado acaparado por el atrio y pórtico y el ámbito sagrado del interior del templo; se trata pues de un espacio crítico, de tránsito, que al igual que sucede con las jambas se sacraliza con un símbolo que en ocasiones, tal y como sucede en algunas localidades leonesas de La Maragatería, se cubre con grandes cruces pintadas de color rojo (iglesia parroquial de Chana de Somoza). No obstante, frente a las “cruces de persignación” que se encuentran en las jambas de las parroquiales, los cruciformes grabados en las hojas de las puertas parecen responder, como los que se disponen en los paramentos, a determinados rituales periódicos si tenemos en cuenta la cantidad de trazos que en ocasiones encontramos en algunas construcciones (16 en la ermita de la Soledad de Bañobárez).

Una de las cuestiones más interesantes es el de su **cronología**. Desde que Fortea llevara a cabo, a principios de la década de los años 70 del pasado siglo, su estudio sobre los grabados rupestres esquemáticos de la provincia de Jaén (FORTEA, 1971: 140-159), los hallazgos se han multiplicado. Estos descubrimientos, asociados a veces a manifestaciones prehistóricas y otras sobre edificios históricos, siguen siendo objeto de gran interés por parte de los investigadores (Cressier, Solo de Zaldívar, Gilotte y González Cordero, Montenat y Guiho-Montenat, etc), quienes las interpretan algo más que como obra de pastores o peregrinos (*ibídem*, 153). No obstante, el camino aún es largo ya que, aunque se acepta como un fenómeno bastante generalizado de un intento de sacralización de espacios paganos (GILOTTE y GONZÁLEZ CORDERO, 2002: 257-258); dista aún de ser conceptuado de forma satisfactoria. Más aún, se trata de una práctica cuya cronología, bascula en un arco temporal de bastantes siglos.

Es comunmente aceptada la hipótesis de que la práctica de grabar cruces en lugares muy específicos del campo, tiene una imprecisa cronología medieval y moderna, mostrando cierta marginalidad a partir del siglo XVI (FERNÁNDEZ y LAMALFA, 2005: 265). Desestimando la posibilidad de interpretación como grabados antropomorfos prehistóricos, así se llegó a sugerir en alguna ocasión (FORTEA, 1971: 153), Patrice Cressier la coloca, una vez analizados una serie de monumentos

islámicos andaluces sacralizados de mediados del siglo XV, en el preciso momento en que llega a su final la rebelión morisca (CRESSIER, 1986: 141-142). Generalmente estas manifestaciones grabadas no suelen estar datadas, por lo que su cronología se otorga a partir de referencias indirectas o a través de las fechas de su soporte, siendo este un sistema que deja cierto margen de maniobra, llevando a algunos autores a catalogar estas manifestaciones como “representaciones rupestres de época histórica” (FERNÁNDEZ y LAMALFA, 2005: 265), con el consiguiente problema de indefinición de este fenómeno de larga duración.

Actualmente existe consenso entre los especialistas en datar estas manifestaciones dentro de un amplio abanico temporal, desde la Edad Media -para el caso de algunos graffiti de ciertas iglesias románicas sorianas o de ciertos eremitorios alaveses (GÓMEZ BARRERA, 1993: 442)- hasta prácticamente nuestros días, tal y como documenta P. Solo de Zaldívar en tierras andaluzas (1991: 3-14). Los graffiti de los edificios religiosos, tanto del Abadengo como de otras comarcas vecinas como la de Sayago comparte esta dilatada cronología; en este sentido, no podemos dejar de señalar que tales símbolos grabados son especialmente abundantes en iglesias y ermitas de los siglos XII y XIII, tal y como ocurre en buena parte de las románicas sorianas (GÓMEZ BARRERA, 1993) y posiblemente antes, si datamos como anteriores a lo románico las cruces grabadas sobre los muros del templo de San Pedro de la Nave (CABALLERO y ARCE, 2004: 122-140). En este sentido, la investigación se ha aproximado con mayor intensidad a los edificios antiguos, dejando de lado la arquitectura post-románica, también rica en este tipo de manifestaciones grabadas. Valgan como ejemplo, las acumulaciones que encontramos en la iglesia vieja de San Pedro de Hinojosa o en las iglesias de Ahigal, Cerralbo y Bogajo, como ejemplos tal vez un tanto opuestos de cruces en iglesias modernas y cruces en templos rurales de origen medieval.

Aún a pesar de que la cuestión cronológica es de difícil resolución por el momento, no podemos dejar de mencionar la presencia en uno de los lienzos de la iglesia de Bogajo de la fecha de 1778 que parece datar las cruces grabadas en virtud de que su similar técnica, fenómeno que ocurre en la parroquia de Escudro (Zamora), en este caso en 1693 y aparentemente grabada con la misma técnica e idéntica pátina que las abundantes cruces dispersas por el lado de la Epístola y en la cabecera (CRUZ, 2013: 31). Aunque no deja de ser una hipótesis de partida, abre la posibilidad de datación directa en este caso concreto un fenómeno hasta ahora casi atemporal. No obstante, no somos partidarios de hacer extensible esta data a todos los documentos del occidente de la Submeseta Norte. Antes bien, es preciso llevar a

cabo una correcta lectura para situar en su contexto preciso manifestaciones *a priori* bastante distintas.

Finalmente son numerosas las **interpretaciones** que se han dado sobre este fenómeno, desde que el mencionado Fortea, una vez desestimada la posibilidad de que se tratara de grabados prehistóricos, la relacionara con marcas de pastores, como referíamos anteriormente. Los hallazgos de este tipo de manifestaciones rupestres, grabadas sobre rocas al aire libre, en templos y en la arquitectura doméstica han llevado a los diferentes autores a un consenso a la hora de interpretarlas como objeto de prácticas rituales protectoras frente a ciertos peligros externos. A este respecto, las cruces grabadas en recintos funerarios, aljibes y rábitas de origen musulmán de la Andalucía Oriental, documentadas hace tiempo por Patrice Cressier, se interpretaron como práctica de exorcismos cristianos, en un intento de defenderse de posibles influencias maléficas de espacios anteriormente ocupados por gentes de ascendencia islámica. En este sentido, las cruces serían marcas de apropiación del espacio mediante estos ritos purificadores (CRESSIER, 1986: 144; GILOTTE y GONZÁLEZ, 2002: 257-258).

Existe unanimidad a la hora de asignar un sentido ritual a la práctica de grabar cruces en piedras y en paredes. Este comportamiento ritualizado se observa de forma patente y reiterada a lo largo del tiempo, en ciertas rocas al aire libre que pasaran inmediatamente a ser sagradas. Se documentan numerosos ejemplos castellano-leoneses, algunos interpretados como *piedras de los responsos*, bien tratados en la bibliografía reciente (ALMAGRO, 2006; ÁLVAREZ VIDAURRE, 2010; FABIÁN, 2010; PLAZA, 2010), de los que podemos destacar en la provincia de Zamora algunos ejemplos como el de la denominada *Peña Redonda* en Villardiegua de la Ribera o *La Peña del Perdón* de La Redonda (ALMAGRO GORBEA, 2006: 35). Muchas de estas piedras adquieren el carácter sagrado, tanto por erigirse en referencias del paisaje, como por la práctica de grabar cruces y visitarlas de forma periódica, según ocurre con las cruces de término (FERRO COUSELO, 1952; FERNÁNDEZ y LAMALFA, 2005) y al mencionarse en numerosos documentos sobre amojonamientos y apeos medievales y modernos (FLORIANO, 1934).

Mientras que la práctica de visitas anuales a las cruces de término para reafirmar los límites de una comunidad aparece perfectamente establecida en los documentos, tal y como podemos comprobar en los relativos a la *Usadía de Brañoseira* de 1590 (ALLENDE y MARTÍNEZ, 2011: 30-33), el grabar cruces en los lienzos de determinados templos se nos muestra opaca, aún cuando sea un hecho sincrónico a las mojoneras y a la aparición de cruces en jambas y dinteles de la

arquitectura doméstica. Ello es bien evidente en la simple comparación de los cruciformes grabados en las iglesias y en las viviendas, idénticos en ambos casos<sup>178</sup>. Las cruces en los templos se encuentran a medio camino entre las representadas en las arquitectura doméstica y las de rocas al aire libre, formando en ocasiones abigarrados y caóticos documentos como los paneles del pago denominado *Molino Nuevo*, a caballo de las localidades burgalesas de Ura-Covarrubias (ABARQUERO, GARCÍA y PALOMINO, 2003), de *Las Cañadas* en Valverde del Fresno (Cáceres) (GILOTTE y GONZÁLEZ, 2002: 284) o los de *Rocafort* en Bages (Lérida) (CASANOVAS Y ROVIRA, 2003: 826), por citar tan solo algunos casos mejor conocidos.

Como en los paneles al aire libre, los lienzos de los templos se grabaron de forma repetitiva, aunque no podemos por el momento determinar su periodicidad, patente en el dimorfismo de los signos lapidarios. Se trazaron además en unos espacios muy concretos en las zonas de abertura (puertas, ventanas y umbrales, circunstancialmente en hastiales) y en las cabeceras y lado de la Epístola, en un intento de proteger, como ocurre con la arquitectura doméstica, su interior y de grabar, definir el espacio próximo al atrio y su parte más sagrada (la cabecera). Con todo, una cuestión planea en el aire ¿para qué se grabaron? Como hemos apuntado de forma reiterada a lo largo de este capítulo, parece que la función protectora queda fuera de toda duda. Alguna interpretación coge el testigo de una tradición antigua. El Concilio de Toledo (681) en su décimo canon permitía a los que se refugiaban dentro de las iglesias moverse libremente en una distancia aproximada de 30 pasos a contar desde la puerta, creándose así un hipotético perímetro protector que en los concilios de Coyanza, Trijulas y Palencia de los años 1055, 1065 y 1129 respectivamente, se mantuvo de forma casi invariable. Incluso en las Partidas de Alfonso X se ampliaba esta distancia inicial de 30 pasos. Se creaba así un *ambitus* con clara función de asilo, bajo la jurisdicción directa del obispo. Esta ley la recoge San Isidoro de Sevilla, asignándole el término *contornus*, un espacio en el que se podía deambular libremente (MARTÍNEZ TEJERA, 2008: 225-227).

Sin olvidar la función protectora de todos estos abigarrados conjuntos de cruces, no podemos dejar de plantear otros posibles significados. En primer lugar, es preciso apuntar que se trata de una práctica continuada en el tiempo y, en cierto sentido, pautada. Los grupos de cruces en los templos se formaron a lo largo de un determinado periodo de tiempo, casi siempre difícil de datar a causa de la

---

<sup>178</sup> Los tipos que encontramos con mayor profusión son aquellos que hemos bautizado como "cruces con pie", en este caso con pie triangular y pie circular. Algunos autores las catalogan como cruces de Calvario.

inexistencia de fechas (el caso de Escuadro también podría ser único en Sayago) y de la indefinición estilística de los tipos representados. Nos encontramos ante una práctica notablemente ritualizada que se efectúa en momentos muy determinados del año. En torno a los templos se desarrollan numerosas prácticas devotas, desde los rituales de Semana Santa a las romerías o los ciclos de rogativas, por citar tan solo las más habituales, las cuales dejaron huella material en forma de ramos (GONZÁLEZ, GARCÍA-BARRIUSO y AMICH, 2011: 381-382), de pequeñas cruces de madera (CRUZ, 2009a: 15) y, con toda seguridad, el trazado de cruces en los lienzos, en las piedras o incluso en los árboles. En este sentido, no podemos dejar de mencionar el denominado *ritual de la pía*, practicado en el municipio gallego de Begonte; se trata de una práctica consistente en dar un número impar de vueltas, casi siempre 7 o 9 por encima de la *pía*, una piedra que se sitúa al pie del santuario de las Pías en Sobrado de los Monjes. Encima de la *pía* hay un *carballo* con una cruz grabada que los devotos besan después de cada vuelta o al concluir el rito (BLANCO PRADO, 1989: 400)<sup>179</sup>. Por su parte, en Benaoján (Ronda) es costumbre que sus habitantes pinten cruces con cal sobre una pared rocosa situada en un punto destacado del paisaje, a modo de exvoto, cada vez que se superaba una enfermedad o circunstancia adversa (SOLO DE ZALDÍVAR, 1991: 14).

Las cruces de los templos del Abadengo, como ocurre en otras comarcas de Zamora deben de ser interpretadas dentro de unas prácticas rituales de carácter comunitario y transgeneracional, asociadas a determinados acontecimientos, como los derivados de las fuerzas de la naturaleza o como actos de agradecimiento a la imagen titular, según ocurre en la localidad rondeña. Tal vez las cruces grabadas sean *presentes*, ofrendas o actos de gracia ante la mediación de la imagen frente a una tormenta. No olvidemos que ciertos templos, sobre todo los campestres, actuaban como conjuraderos o exconjuros de las mismas (HERNANDO, 2009: 26-27) y a las ermitas se acudía en procesión de rogativas, donde tenían lugar curiosos rituales como las *mojas* de santos (CRUZ, 2010a)<sup>180</sup>.

Las inmediaciones de los templos fueron hasta la pragmática de Carlos III, en el año 1787, lugar habitual de enterramiento, tal y como observamos en un buen

---

<sup>179</sup> Nos recuerda, en la distancia, la denominada *moralá* de la Plaza de Villar de Buey (GALLEGO y GALLEGO, 2008: 75), árbol sagrado enfrente de la iglesia y que ha fagocitado en su base una lancha de granito en cuya superficie aparece una cruz pintada en rojo.

<sup>180</sup> A la ermita de San Miguel de Pinilla de Fermoselle se subía el lunes de Pascua llevando el santo en procesión desde la iglesia. Así mismo, se hacía otra procesión cada 8 de mayo, día que también se subía a la Virgen del Rosario, para realizar, tras la misa, la bendición de campos. Y en los momentos de escasez de agua, una rogativa con la misma Virgen del Rosario (COLINO, 2001: 229-230). Las cruces grabadas sobre el encalado de sus paredes ¿pueden corresponder al agradecimiento por el agua recibida?

número de pueblos sayagueses, incluidas las ermitas campestres, lo que se expresaba por escrito en las mandas testamentarias, siguiendo viejas prácticas medievales, sobre todo ante el deseo de ser sepultado cerca de determinadas imágenes de gran veneración. En ciertas ocasiones los contornos de estas construcciones se vieron saturados de enterramientos, que debían de sanearse por medio de limpias y traslados de huesos a los osarios o *calavernios*, mencionados ya en la documentación bajomedieval, situados en construcciones anejas a la iglesia marcados con la cruz sobre la calavera y las tibias cruzadas o en simples hoyos abiertos en los atrios. Estas limpias, poco selectivas, exhumaban los huesos de mayor tamaño (calaveras, fémures, tibias, etc.) y se depositaban en los lugares anteriormente mencionados, no pocas veces acompañados de platos cerámicos (CRUZ, 2008a: 5-14), monedas, trozos de indumentaria y también crucifijos. En algunas comarcas leonesas como la Maragatería era práctica común hasta hace no muchos años, clavar cruces de madera, a veces con la efigie del Crucificado en los lienzos de la iglesia, en el espacio perimetral que ocupa el cementerio, imagen que semeja la pléyade de cruces grabadas que hemos tratado anteriormente. ¿Estaremos ante marcas que identifican antiguos enterramientos? En este sentido son similares a las denominadas *cruces tumulares* o *tumularias* –cruces sobre pie triangular-, denominadas así en virtud de la semejanza de la silueta del pie con los túmulos *funerarios* que se grababan en determinados lugares, como los exteriores de las iglesias, como señal de la muerte de los caballeros batidos en duelo y por tanto excomulgados, según los cánones dictados en el Concilio de Trento<sup>181</sup>. Claro está que estas cruces, de las que se han dado a conocer un buen número de ellas en fecha reciente en la ciudad de Toledo, se encuentran dispersas por los lugares más recónditos, en espacios que se han interpretado, tal vez un tanto a la ligera, como los puntos donde el difunto se había retado en duelo<sup>182</sup>.

Independientemente de la finalidad que tuvieran estas cruces, parece que se encontraban generalizadas en todos los rincones del ámbito urbano, unas veces por devoción y otras para evitar que en las inmediaciones de las mismas no se tiraran inmundicias o se hicieran necesidades fisiológicas. Hasta tal punto abundaban que la autoridad eclesiástica tuvo que poner freno en más de una ocasión a este tipo de

---

<sup>181</sup> “*Extermínese enteramente del mundo cristiano la detestable costumbre de los desafíos (...). Los que entraren en el desafío, y los que se llaman sus padrinos, incurran en la pena de excomunión y de la pérdida de todos sus bienes, y en la infamia perpetua, y deben ser castigados según los Sagrados Cánones, como homicidas; y si muriesen en el mismo desafío, carezcan perpetuamente de sepultura eclesiástica*”.

<sup>182</sup> A pesar de estas interpretaciones, un tanto peregrinas, la prensa local se ha hecho eco de la notable cantidad de cruces grabadas que se dispersan por el casco histórico de Toledo.

prácticas. Las Constituciones Sinodales del Obispado de Lugo y Orense de 1622, en su Libro III, Título XVI “*De Reliquiis et veneratione Sanctorum*”, expresaban:

Que no se pinten, ni esculpan Cruces en el suelo ni en los rincones. Porque de la costumbre que hay de poner ó pintar Cruces en los rincones, portales y paredes de las Iglesias de la parte de afuera, y de algunas calles y casas, por evitar que en aquellas partes no se echen inmundicias, por la veneración que les deben tener, no solo no se consigue el fin que se pretendía, más se da ocasión a mayor irreverencia y desacato de tan sancta insignia; ordenamos y mandamos en virtud de Sancta Obediencia, y so pena de excomunió mayor y otras penas a nuestro arbitrio, que ninguna persona ponga Cruces de bulto, ni pintadas en las dichas partes y lugares para el mismo efecto; y si las quieren poner por su devoción, estén levantadas más de un estado [7 pies = 2 metros] de la superficie del suelo. Yo so la dicha pena mandamos que las Cruces e Imágenes que estuvieren puestas en las dichas paredes, se quiten dentro de un mes<sup>183</sup>.

### ***III·3·5.-Cruces cementeriales***

La evolución de los cementerios, desde los que se localizan *in plein champ* a los que se ubican en la misma parroquia, *ad sanctos*, es compleja tal y como se ha puesto de manifiesto desde hace ya algún tiempo y discurre pareja a la paulatina formación de los paisaje urbanos (AZKÁRATE, 2002: 115-139). En este sentido, parece que todos los autores están de acuerdo en situar en la Alta Edad Media el origen de la mayor parte de los cementerios parroquiales los que, hasta finales del siglo XVIII (en algunos casos hasta 1830), se encuentran en pleno funcionamiento. Con todo, parece que a partir del siglo XVI la práctica de enterrar en el entorno de las iglesias (*extra ecclesiam*) se sustituyó en España por las inhumaciones en el suelo de las iglesias o en las criptas (*intra ecclesiam*), dejando a los pobres los cementerios al aire libre que, a pesar de los problemas higiénicos que suscitaba esta práctica, se mantuvo hasta finales del Antiguo Régimen, momento en el que los ilustrados comenzarán a plantearse seriamente esta cuestión. Alcanzó especial relevancia en aquellas poblaciones que contaban con una sola parroquia y un alto número de feligreses. Así es como las primeras disposiciones tendentes a corregir este problema arrancan de una epidemia acaecida en Pasajes en 1781 y que se atribuyó al hedor que despedían las sepulturas localizadas dentro de las iglesias (QUIRÓS LINARES, 2009: 319), lo que llevó a Carlos III a disponer en la Real Cédula de 1787 a

---

<sup>183</sup> Citado en FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA, 2003: 45-46.



sacar fuera de las poblaciones y a cierta distancia los cementerios. Uno de los primeros fue el camposanto extramuros del Real Sitio de San Ildefonso<sup>184</sup>. Aún así esta disposición fue al principio muy limitada además de suscitar problemas económicos en su construcción, provocó no pocos recelos por parte de los feligreses que preferían, y así lo dejaban por escrito en las mandas testamentarias, ser enterrados al lado de un altar o imagen concreta. Aunque los viejos cementerios parroquiales siguieron funcionando con aparente normalidad, en la década de 1845-1850 apenas encontramos algunos en uso en localidades con escaso número de feligreses, esto es, en las poblaciones de menor tamaño (*ibídem*, 321). La epidemia de cólera de 1834, ayudó en el definitivo establecimiento de los nuevos camposantos introducidos en España desde el continente europeo solamente un año antes.

En el ámbito rural la elección de los nuevos cementerios solía coincidir con la ubicación de ermitas ya existentes, localizadas por lo común a no excesiva distancia del núcleo urbano. Ello permitía aprovechar no solo lugares bastante frecuentados, gracias a que ya existían perfectamente trazados caminos “sagrados”, sino que evitaba la construcción de nuevos templos asociados al camposanto (*ibídem*, 325). Aunque lo normal es que estos cementerios estuvieran acotados por una tapia, en ocasiones las cercas pronto se derribaban y provocaban, tal y como manifiesta Madoz en alguna ocasión, que entrasen las alimañas y otros animales inmundos, lo que llegaba a “inspirar a horror”, tal y como sucedía en el de Denia.

Antes del definitivo establecimiento de los camposantos fuera de las poblaciones, los cementerios en el Antiguo Régimen revelan y reflejan las evidentes desigualdades de la sociedad; mientras que los poderosos se mandaban enterrar en las capillas más suntuosas de las iglesias, el resto de los mortales lo hacían dentro de las parceladas calles de las fábricas parroquiales (GARCÍA FERNÁNDEZ, 1996: 117; 2004: 105), cuando podían pagar los derechos de las sepulturas, o más comúnmente en los cementerios adosados a los templos. Estos espacios, de los que nos han llegado algunos ejemplos en ciertas localidades de la vecina comarca de Sayago (CRUZ SÁNCHEZ, 2013a: 73-76), eran ámbitos donde se acumulaban toda clase de desperdicios y las inhumaciones, a veces cubiertas por una fina capa de tierra, eran exhumadas de forma violenta por las remociones de los animales, sobre todo los perros que manifestaban una especial predilección por los huesos humanos o de los propios enterradores en su tarea de abrir nuevas fosas. Esta estampa debía de ser

---

<sup>184</sup> *Noticia del establecimiento y uso del cementerio extramuros de Real Sitio de San Ildefonso*. Impreso en Madrid en la Imprenta Real, 1787 (he consultado la edición *facsimilar* a cargo de la tipografía El Laberinto de la Granja, 1998).

más frecuente de lo que podamos pensar precisamente en una sociedad que daba tanta importancia a la muerte y a la cuestión de la Resurrección y el descanso eterno. Ello llevó con bastante frecuencia a tomar cartas en el asunto como manifiestan las Constituciones Sinodales. En este sentido las constituciones del obispado de Segorbe ordenaban que “(...) *los cementerios estén de tal suerte cerrados, que en ellos no pueda entrar animal alguno, en especial perros y estén cerrados con su puerta y llave y encima de la puerta una cruz*”. Se mandaba, así mismo, la retirada de los montones de piedras encima de las fosas y se mandaba la construcción de osarios para depositar los restos procedentes de la limpieza de las sepulturas con el fin de tenerlos todos juntos (GARCÍA HINOJOSA, 2013: 166-167).

En el Antiguo Régimen los templos eran territorios de enterramiento en los que los muertos habían comenzado a invadir los espacios más insospechados; de ahí que se hiciera necesaria la limpieza periódica de criptas y sepulturas (las que se encontraban dentro de las naves) para dejar espacio libre a nuevos enterramientos, uno de los medios necesarios para el mantenimiento de la iglesia y evitar así la acumulación de huesos. La osamenta de los muertos dejó de inquietar a los vivos, perfectamente familiarizados con ellos, no así de la propia muerte que nunca dejó de inquietar. Era bien sabido, incluso por las clases más poderosas, que en un momento determinado los huesos de los antepasados debían de ser desplazados para alojar otros nuevos; tan solo se hacía imprescindible que tales restos fuesen depositados en sagrado para lo que se habilitaron unos sitios específicos –los osarios o *calavernios*- (ARIÈS, 2000: 40), que aliviaran la enorme cantidad de restos que se amontonaban, tal y como reflejan las constituciones sinodales, problema que aún en el siglo XVIII permanecía vigente.

Las constituciones de Málaga de 1671 expresaban “(...) *que tengan gran cuydado en que se recojan allí todos juntos, sin permitir ni consentir que anden rodando por otras partes de la iglesia, ni fuera de ella, pena de doze reales a cada uno de dichos beneficiados y sacristanes, aplicados para missas por las ánimas del Purgatorio* (GARCÍA HINOJOSA, 2013: 167-168).

La totalidad de los municipios que conforman la comarca del Abadengo tienen sus cementerios fuera del casco urbano a cierta distancia del mismo gracias a lo cual, como expresaba Pascual Madoz para el caso del cementerio de Sobradillo “(...) *en nada perjudica a la salud pública*” (MADOZ, 1984: 422), aunque el de Bermellar, por el contrario, parece que a juicio de este autor “(...) *perjudica a la salubridad*” (*ibídem*, 92). De una detenida lectura de su *Diccionario* se desprende que todos los cementerios de nuestra zona de estudio se habían construido entre finales

del siglo XVIII y durante el primer tercio de la centuria siguiente, una vez superada la traumática Guerra de Independencia. Aunque la mayor parte de los nuevos camposantos se planificaron en terreno baldío, en algunas poblaciones se estableció en el solar de viejas ermitas y templos, como es el caso de Hinojosa de Duero (FRUTOS GAMITO, 1984) y La Fregeneda, hoy desaparecidas.

Los cementerios extramuros de las villas del Abadengo, son recintos relativamente anodinos, con muros de mampostería de pizarra o sillarejo de granito, por lo general encalados, cuyo único alarde decorativo lo hallamos en las portadas, que coronadas con cruces de piedra sobre basas lisas de perfil cúbico y sección circular, ochavada o cuadrada, siguen los modelos propios de la comarca y labrados, con toda probabilidad, por los canteros locales que aparecen mencionados en las villas de La Fregeneda o de San Felices de los Gallegos. En algunos casos (cementerios de Bogajo y La Fregeneda) se alza una cruz de piedra en cada esquina del recinto, siguiendo una tradición constructiva presente en otras comarcas vecinas como Sayago (CRUZ, 2013) y Sanabria (SAN JOSÉ ALONSO, 1994: 143), donde los cementerios suelen estar adosados a los templos. Aunque en El Abadengo los camposantos se fundan *ex novo*, algunos de ellos aprovechan el solar de viejas ermitas, como ya hemos apuntado para Hinojosa y La Fregeneda o en lugares específicos de naturaleza sagrada, como ocurre en Bogajo donde su cementerio se alza junto a un crucero de bendición de campos tal y como confirma la información oral que data de 1623 a partir de la fecha grabada en la basa pétreo del mismo, sustituido en la actualidad por una cruz moderna de forja, sobre la que volveremos más tarde.

Por su parte el cementerio de La Fregeneda se sitúa en un altozano cuya denominación toponímica -*Santo Cristo*- no resulta nada casual, no muy lejos de la *Cruz de San Pedro*, localizada en el viejo camino que une Lumbrales y La Fregeneda, ramal del camino jacobeo en esta parte de la provincia, por cuanto parece que en su solar se levantó una ermita o humilladero. En el centro del recinto se alza un crucero de piedra berroqueña formado por una basa cúbica sobre la que se dispone el varal, liso de sección ochavado rematado en un esquemático capitel sobre el que se alza la cruz propiamente dicha, también de sección ligeramente ochavada. Nos interesa destacar sobre este crucero dos cuestiones: por un lado, la relativa a la tipología – cruz separada del varal- que la desmarca de los tipos de cruceros más comunes en la comarca, en los que no existe tal despiece y por otro, no menos interesante, por a su función.

Este tipo de cruceros, que podemos catalogar como un modelo un tanto simplificado de aquellos con silueta de *cruz parroquial*, para las que encontramos notables concomitancias con buena parte de los cruceros gallegos situados en el entorno de parroquias y encrucijadas (entre otros FERNÁNDEZ DE LA CIGONA, 2006; LADRA, 2002; CERRATO ÁLVAREZ, 2009; ARRIBAS Y BLANCO, 2004), con muchos de los sayagueses ubicados dentro de los cementerios (CRUZ, 2013a: 74) y, sobre todo, con los que se encuentran marcando la existencia de ermitas desaparecidas (cruces de Santa Bárbara y San Roque, ambos en Hinojosa de Duero) con los que comparte similares caracteres formales. A través de esta innegable parentela con los cruceros demarcadores de templos desaparecidos de Hinojosa de Duero asignamos al crucero del cementerio de La Fregeneda esta misma función, asentada además en la posible ubicación de un humilladero, que aunque parece Madoz no llegó a conocer, según los libros de cuentas de la *cofradía del Santísimo Cristo del Humilladero*<sup>185</sup> debió de estar en pie hasta mediados del siglo XIX.

Por otro lado y aunque su presencia es meramente testimonial, en nuestro ámbito de estudio encontramos dos osarios o *calavernios* adosados a las respectivas parroquiales de Bogajo y San Felices de los Gallegos<sup>186</sup>. El primero de ellos se corresponde con una pequeña dependencia rectangular cubierta a un agua, adosada a la nave de la Epístola, a la cual se accede a través de una toza decorada con una calavera coronada por una cruz y unas tibias cruzadas en aspa bajo ella. El calavernio de San Felices se nos muestra como un espacio a cielo abierto habilitado entre dos contrafuertes de la cabecera de la iglesia, al cual se accedería desde el interior; la cerca del osario aparece coronada por una sencilla hornacina rectangular con la parte superior truncada, que aloja una cruz de tipo latino en bajorrelieve.

---

<sup>185</sup> *Libro de Cuentas de la cofradía del Santísimo Cristo del Humilladero, 1779-1840*. Archivo del Obispado de Ciudad Rodrigo.

<sup>186</sup> Existe alguna referencia imprecisa sobre el osario de la iglesia de Sobradillo con ocasión de una visita pastoral del obispo de Ciudad Rodrigo a la villa en 1739. En estas ocasiones se mantenía la costumbre de rezar tres responsos, uno en el presbiterio, otro en el cuerpo de la iglesia y el tercero en el osario, que parece se encontraba adosado al templo por el lado de la plaza del castillo (HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, 2008: 80).



Figura 33. Calavernios de Bogajo (izquierda) y San Felices de los Gallegos (derecha).

Ambos ejemplos son representativos de los dos tipos más habituales de osarios que encontramos en Castilla y León: cerrados, entre los que podemos destacar el de Mieza, el de la iglesia de San Lorenzo de Sahagún (León) o Maderuelo (Segovia) y abiertos, como el osario de La Alberca o el de Cardeñosa en Ávila. Presentan en prácticamente todos los casos los emblemas que definen su función: calavera y tibias cruzadas asociadas a una cruz<sup>187</sup>, calaveras formando una cruz con silueta de Calvario<sup>188</sup>, emblemas de la cofradía de Ánimas<sup>189</sup> o cruces con inscripción indicativa de la presencia del osario<sup>190</sup>. Los osarios representan de forma magnífica la muerte y el culto a los muertos de la sociedad rural del Antiguo Régimen a través de toda una serie de rituales pautados –preparación del cadáver, entierro y misas post-mortem, ofrendas y misas de cabo de año o añales (POLANCO MELERO, 2001; LORENZO PINAR, 1991)-, en las que jugaron un papel destacado las cofradías de Ánimas<sup>191</sup>, todas ellas detectadas documentalmente en la comarca del Abadengo al menos desde el siglo XVII. En La Alberca, por ejemplo, el recuerdo diario de los

---

<sup>187</sup> De este tipo son los osarios de Maderuelo donde se acompaña de una cartela con el REQUIESCAT IN PACE AÑO DE 1865; en el de La Alberca dos calavera flanquean un farol al que se puede acceder por un escalón de piedra y el Cardeñosa presenta una calavera con dos tibias cruzadas, conjunto coronado por una cruz.

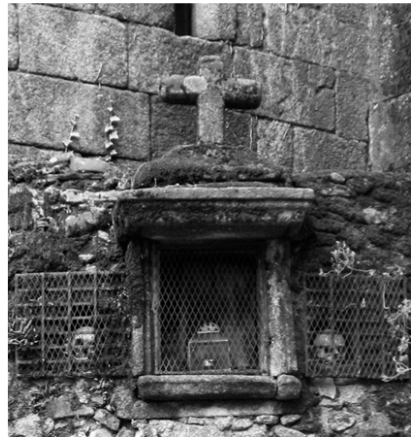
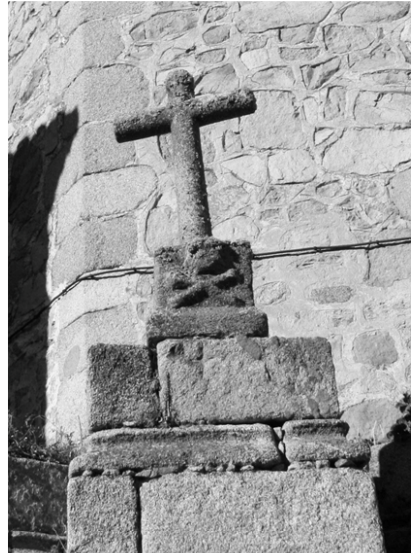
<sup>188</sup> Iglesia parroquial de Gordaliza del Pino (León).

<sup>189</sup> Iglesia de Mieza (Salamanca), donde se acompaña además de un escapulario.

<sup>190</sup> Cruz labrada de la Iglesia parroquial-basílica de Santa María del Concejo de Llanes, en cuya travesa se puede leer: AQUÍ EST AN SE/ PULTADOS HUE/ SOS DE LA SOSERAS/ 1761 (Información del Dr. Antonio Cea Gutiérrez).

<sup>191</sup> Ahigal de los Aceiteros (1632-1846); Bañobárez (1662-1757); Bermellar (1674-1817); Bogajo (1708-1793); Cerralbo (1782-1870); La Fregeneda (1727-1840); Hinojosa de Duero (1633-1744); Lumbrales (1711-1843); Olmedo de Camaces (1679-1862); San Felices de los Gallegos (1722-1907); Sobradillo (1724-1929); Villavieja de Yeltes (1674-1811). Archivo del Obispado de Ciudad Rodrigo.

difuntos se refleja a través del ritual de la *esquila*, un rito que se inicia al atardecer y finaliza en el calavernio de la iglesia tras recorrer todas las calles de la localidad (CEA GUTIÉRREZ, 1985b: 21).



*Figura 34. Osarios castellanos y leoneses. De arriba abajo y de izquierda a derecha: Maderuelo; Cardeñosa, Gordaliza del Pino y La Alberca.*

### **III·3·6.- La cruz en el espacio del campanario**

No queremos finalizar este capítulo sin hacer mención a otras cruces que aparecen de forma habitual en la arquitectura sagrada distribuidas de forma nada casual en ámbitos muy concretos de los campanarios de las parroquias. Aunque campanas y veletas son las partes donde más visibles se hace la presencia de la cruz, encontramos otras menos evidentes en lugares específicos de campanarios y espadañas que parecen referir a determinados rituales protectores actualmente desaparecidos. En este sentido, las torres de los edificios religiosos no solo nacieron con una finalidad monumental, simbólica y reguladora de la sociedad urbana sino que conjugaron estas funciones con otras no menos importantes en el medio rural como la referencia sonora a través de los distintos toques de campanas y un uso mágico como conjuradero de las tormentas, para el sacerdote, *nubero* o *tempestarii* hacía sonora su presencia (BELDA NAVARRO, 1995: 52).

Las campanas sacralizan el espacio urbano y son una foco de atención en el desarrollo de la vida tanto cotidiana como durante el tiempo de las fiestas o de ciertos acontecimientos extraordinarios (muertes, fuegos, rogativas...) (EGIDO, 1984: 169-172). La campana es un elemento importante del paisaje sagrado y suelen contar con un ritual de bendición (lustración, ablución sagrada e incensación), acompañado de oraciones y cantos propios (DÍAZ-CARBONELL, 1955). No vamos a incidir en estas páginas en el tema de las inscripciones y advocaciones reflejadas en las campanas ya que lo encontramos perfectamente tratado en la bibliografía científica. Sí es necesario apuntar, no obstante, cómo el motivo de la cruz en efígie o en inscripción es, junto al donante y la data, elemento imprescindible.

La representación de cruces en las campanas está bien documentada desde la Edad Media (MOLLÁ, 2001), acompañadas casi siempre por frases y divisas de carácter protector del tipo *IN HOC SIGNO VINCES*, aunque también son habituales en laudas más complejas (PALACIOS SANZ, 2007: 101-101). Tampoco es infrecuente la presencia de la Cruz de San Benito, formada por la larga retahíla que forman las conocidas abreviaturas<sup>192</sup>.

Los campanarios sirven en momentos críticos, como *exconjuros* o conjuraderos donde los *reñuberos* o *tempestarios* eran disipados a través de

---

<sup>192</sup> *“Crux Sanctissimi Patris Benedicti (CSPB). Crux Sancta Sit Mihi Lux (CSSML). Non Draco Sit Mihi Dux (NDSMD). HIS. Vade Retro Satana Numquam Suade Mihi Vana. Sunt Mala Quae Libas Ipse Venena Bibas (HIS VRSNSMVSMQLIVB)* y que se traduce como “Cruz del Santísimo Padre Benito. La Cruz santa sea para mí la luz. No sea el dragón mi guía. IHS. Vete lejos de aquí Satanás. Jamás me aconsejes cosas malas. Es malo lo que me ofreces. Bebe tú mismo el veneno (ALONSO y SÁNCHEZ DEL BARRIO, 1997: 69).

determinados medios efectivos caso de las cruces de Caravaca, la cruz parroquial o la reliquia de Santa Bárbara (HERNANDO, 2009: 26-27), sin olvidar el agua bendita, la sal y la crisma, el cirio Pascual, las velas de la Purificación, las palmas del Domingo de Ramos o los carbones del Sábado Santo, remedios todos ellos que se utilizaron a lo largo del Antiguo Régimen por ejemplo en la huerta murciana (BELDA NAVARRO, 1995: 58), acompañados de los rituales que contenía el *Rituale Romanum* del Papa Pablo V<sup>193</sup>. Por medio de la *signatio nubium* o bendición de las nubes, realizada cruz en mano, se ordenaba retroceder a los espíritus (o lo que es lo mismo tormentas, granizo, borrascas, torbellinos, *putaciegas* o remolinos y demás inclemencias atmosféricas), invocando si era necesario a los santos de cada iglesia (*ibídem*, 60-61) donde además nunca faltaba, por consiguiente, una Santa Bárbara.

Las cruces en las campanas resultaban pues, inmejorables detentes contra las tormentas. Formaban parte, además, del ajuar litúrgico dado su poder ahuyentador de las fuerzas maléficas presentes durante las tempestades, a los que la misericordia divina había transformado en seres invisibles ya que su contemplación haría imposible la vida de los humanos, creencias generalizadas a lo largo de toda la Edad Media y que contó con grandes defensores entre los padres de la Iglesia (San Ambrosio, San Pablo, Santo Tomás, etc. (RIGHETTI, 1954: 1074-1080).

En la comarca del Abadengo<sup>194</sup> hay dos variantes de la cruz de pie triangular o de Calvario; la más común, rellena de estrellas de cuatro u ocho puntas, motivo que a veces da lugar a una cruz de palos festoneados, una modalidad propia del último tercio del siglo XVIII. La otra, más sencilla, ofrece cruz lisa con los extremos trebolados, un modelo propio de finales del siglo XIX o principios del XX; variante reproducida en crucifijos y papeles volanderos.

En algunas torres este poder protector de las campanas se vio reforzado con la colocación de cruces unas veces de metal (iglesia parroquial de Villamayor) y otras veces simplemente pintadas (iglesia de Nuestra Señora de la Asunción de la palentina localidad de Villanueva de los Nabos) en el espacio que media entre los huecos de las campanas. En otras ocasiones estas cruces, habitualmente grabadas y acompañadas de cartelas en las que se explicita la fecha, se disponen en los hastiales

---

<sup>193</sup> *Exorcismus contra imminentem tempestatem fulgurum et grandinis*. Hemos consultado la edición del *Rituale Manuale Romanum* de 1650, salido de la Imprenta Regia de Madrid.

<sup>194</sup> Con todo, hemos de apuntar que las campanas de los edificios religiosos de esta comarca han sido analizado de forma muy parcial, debido a lo difícil que suele ser el acceso.



de las espadañas<sup>195</sup>, tradición que encontramos igualmente en la arquitectura doméstica.



*Figura 35. Cruces en los campanarios de las iglesias de Villamayor (izquierda) y de Villanueva de los Nabos (derecha).*

Para finalizar, no queremos dejar de mencionar la presencia habitual de graffiti en el interior de los campanarios, concretamente en el cuerpo de campanas, ámbito privativo del sacristán o del campanero. Encontramos en estos lugares, cuando la materia prima así lo permite, interesante palimpsestos sobre la piedra que hacen referencia a ciertos episodios climáticos, traslados y colocaciones de campanas, etc. Aunque fuera de nuestro territorio de estudio, traemos el caso de la iglesia de Santiago en la localidad burgalesa de Castrillo de Murcia<sup>196</sup> donde a lo largo de más de trescientos años se han grabado sobre la caliza fechas, momentos tan significativos como la nevada del 22 de mayo de 1622, la traída de las campanas en 1770 o la publicación de la constitución de 1812, todo ello acompañado de anagramas, avemarías y representaciones de custodias o de la propia espadaña de la iglesia y su juego de campanas. En este sentido, repite una práctica que se documenta en otros ámbitos peninsulares como la Colegiata de Santa María la Mayor de Alcañiz en cuyo campanario se despliega un abanico de motivos similar al burgalés y que se data entre los siglos XVII y XVIII (CASANOVA Y ROVIRA, 2002: 40-44).

Para nosotros resulta muy interesante la presencia de un buen número de cruces todas ellas con silueta de Calvario y extremos ensanchados que, con cierto grado de detalle, representan en algunos casos los tres clavos de Cristo y en otras la

---

<sup>195</sup> La arquitectura popular del Pirineo Aragonés es muy rica en este tipo de manifestaciones (BIARGE Y BIARGE, 2000).

<sup>196</sup> Agradecemos estos datos al Dr. José Ignacio Sánchez Rivera, profesor de la Escuela de Arquitectura de la Universidad de Valladolid los datos e imágenes que nos proporcionó sobre la existencia de estas epigrafías, que se suelen datar entre los siglos XVII y XVIII.

tela con la que se descendió a Jesús colgada sobre la cruz desnuda. Como podemos observar, las referencias iconográficas no dejan lugar a duda y nos permiten establecer una familia de cruces grabadas realizadas durante la Semana Santa en conmemoración de la Pasión, alejándose un tanto de aquellas otras dispuestas en las cabeceras y lienzos exteriores de los templos.



*Figura 36. Cruces grabadas dentro de la torre de la iglesia de Santiago de Castrillo de Murcia (Burgos). Foto cortesía del Dr. José I. Sánchez Rivera.*

### **III·3·7.- Cruces de Santa Misión**

Las cruces de las misiones populares o *Cruces de Santa Misión*, colocadas tras la visita de ciertas Órdenes religiosas a partir del último tercio del siglo XIX en atrios, portadas e interiores de las iglesias de la diócesis de Ciudad Rodrigo nos muestran la particular manifestación de una religiosidad que comienza a languidecer poco antes del Concilio Vaticano II. Lamentablemente en El Abadengo no se conservan en las iglesias todas las cruces de Santa Misión; a partir de algunas de ellas podemos definir los rasgos propios de su hechura, sin apenas adornos, casi siempre con los extremos trebolados, similares a las cruces de la Orden de los Pasionistas, en los que se exponen algunas Arma Christi o *improperios*, policromados y acompañados de frases como *SANTIFICAD LAS FIESTAS*. Aunque las cruces de madera suelen ser las más habituales<sup>197</sup>, encontramos en toda esta comarca ejemplares realizados en mármol o alabastro de similares características<sup>198</sup>. En conjunto, no eran sino el remate visible de los esfuerzos, reflexiones y prácticas de los misioneros en cada población (RESINES, 2007: 35).

De los escasos ejemplos conservados, las cruces de madera son las más anodinas; las que hemos podido analizar de primera mano son piezas sencillas –dos simples tablas claveteadas para el caso de La Redonda, ubicada en el exterior de la torre exenta-, que en ocasiones presentan los extremos decorados con pezuolos (cruz en la sacristía de la localidad de La Redonda, fechada en 1941) o trebolados (Bogajo, Lumbrales). Las realizadas en mármol o alabastro son más comunes y han aguantado mejor las inclemencias del tiempo que aquellas otras de madera, gracias a lo cual podemos ofrecer algún dato algo más preciso acerca de la fecha y la Orden que llevó a cabo la Santa Misión. Las cruces de Ahigal de los Aceiteros, Bermellar, Mieza y Saucelle (estas dos últimas pertenecientes a la subcomarca de La Ribera), presentan similar hechura –de mármol blanco con los extremos trebolados-, en recuerdo de las misiones hechas por los padres de la Compañía de Jesús entre 1906 (Saucelle), 1908 (Ahigal de los Aceiteros) y diciembre de 1917.

Entre los años 1891 y 1932 se llevaron a cabo numerosas Misiones, bajo preceptiva solicitud al obispado de Ciudad Rodrigo<sup>199</sup>. Mostramos la *solicitud de*

---

<sup>197</sup> La cruz de Santa Misión más antigua de la que tenemos constancia se localiza en el atrio de la iglesia de Aguilera, en el campo de Berlanga de Duero (Soria), y data de 1886; modelo que pervive sin apenas cambios hasta la década de los años 50 del siglo pasado.

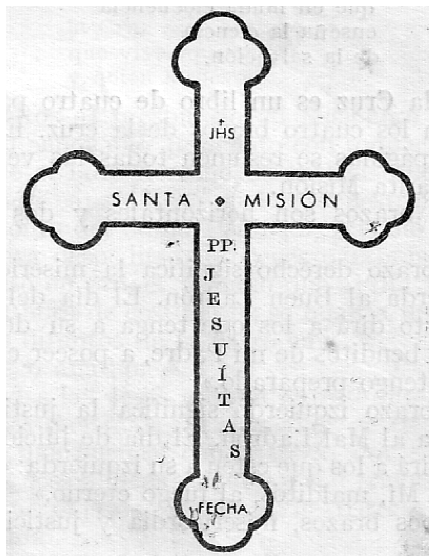
<sup>198</sup> En las comarcas salmantinas de El Abadengo y La Ribera se conocen ejemplos de estas cruces de piedra fechadas en los primeros años del siglo XX.

<sup>199</sup> En El Abadengo se tiene constancia escrita de las Misiones de 1928 (Cerralbo), 1929 (Hinojosa de Duero) y 1930 (Sobradillo), según un listado manuscrito conservado en el Archivo del Obispado de Ciudad Rodrigo.

*Santa Misión* de Aldea del Obispo, según una carta manuscrita a dicho obispado, fechada el 7 de noviembre de 1915:

Ilustrísimo señor Obispo de esta Diócesis de Ciudad Rodrigo:  
Los que al final firman este documento vecinos de este pueblo de Aldea del Obispo a su Ilustrísima acuden exponiendo:  
Que desean verse favorecidos con la gracia de la Santa Misión en esta localidad, los vecinos que suscriben veríanse complacidos y agradecerían muy mucho con que uno de los reverendos padres designados para ello fuera el Padre José María Fernández de la Congregación del Inmaculado Corazón de María, hijo de este pueblo, estimadísimo de todos sus paisanos y cuya labor apostólica se espera con fundamento los mejores frutos para la moralidad y regeneración espiritual de todo el pueblo, comprometiéndose a sufragar todos los gastos que tal misión ocasionase las familias del mencionado padre; para cuyo acto desean los firmantes el oportuno permiso de S. Y.  
Gracias que expresa alcanzar de su Ilustrísima cuya vida guarde Dios muchos años.  
Aldea del Obispo, 7 de noviembre de 1915.

[firmas]



*Figura 37. Silueta más habitual de las cruces de Santa Misión, según Junquera, 1953: 115.*

Las misiones parroquiales tienen su origen en el Concilio de Trento, en labor llevada a cabo fundamentalmente por los jesuitas en un primer momento y por otras órdenes como la de los Redentoristas, Pasionistas o Lazaretistas a lo largo de los siglos XVII y XVIII (FLORISTÁN, 1988: 292; HERRERO, 1997: 55-56), con la finalidad de recuperar para el catolicismo aquellas regiones ganadas por los protestantes. A mediados del siglo XVIII el jesuita Pedro Calatayud llevó a cabo en numerosos

puntos de España una serie de misiones con gran aparato escénico, en las que destacaban sus predicaciones seguidas por ingentes masas de población. En el siglo XIX destaca la labor de Fray Diego José de Cádiz y, sobre todo, de Antonio María Claret quien durante los años 1840 a 1849 se dedicó a recorrer Cataluña como misionero itinerante. En estas fechas las principales órdenes de misioneros fueron los jesuitas, capuchinos, claretianos, paúles y redentoristas, destacando las misiones del claretiano Ramón Saravia y las del jesuita Eduardo Rodríguez (RESINES, 2007: 31-32). Mediante las misiones, cuyos contenidos tenían un marcado carácter cristocéntrico, difundía una serie de prácticas cristianas que debían de vertebrar la vida cotidiana. A través de los grandes espectáculos misionales, unidos a la catequesis infantil, la predicación de las doctrinas o los mismos confesionarios, se pretendió una nueva religiosidad que dejase a un lado el viejo modelo devoto de las congregaciones (RICO CALLADO, 2006: 354).

Las misiones, en palabras de W. Christian suponían "(...) *un intenso fin de semana de sermones, confesiones y comuniones, realizándose normalmente durante el invierno, cuando la gente tiene menos trabajo*" (CHRISTIAN, 1978: 124), desarrolladas aquí en tiempo de Cuaresma o de Adviento. Estos días de vivas celebraciones litúrgicas organizadas por jesuitas<sup>200</sup>, capuchinos o Padres del Corazón de María, entre otros, eran ofrecidos y pagados por un feligrés de la parroquia que encargaba al sacerdote su planificación (BLANCO PRADO, 1989: 171). El párroco llamaba entonces a uno o más predicadores de fuera quienes resaltaban la necesidad de arrepentimiento y avisaban de los peligros del infierno empleando para ello numerosos ejemplos. De todo ello quedaba como recuerdo la cruz de madera o piedra, situada en un lugar bien visible, generalmente a los pies de la iglesia, y en numerosas ocasiones pequeños folletos editados en imprentas locales titulados precisamente *Recuerdo de la Santa Misión*<sup>201</sup> o *Tesoro del Pueblo*, que contenía el *Catecismo de Astete* así como una serie de apéndices doctrinales como los modos de confesarse, de rezar el rosario, de ayudar a la misa y los ya mencionados anteriormente (RESINES, 2007: 45). Tal y como apunta José Manuel Blanco, las misiones parroquiales suponían en el contexto rural en el que se celebraban con cierto sabor festivo y religioso, sino también un sentido de integración de la

---

<sup>200</sup> Los jesuitas fueron los que más empeño pusieron en llevar a cabo esta labor misional por toda España. Contaban incluso con manuales propios (JUNQUERA, 1953) en los que se explicitaba de forma detallada toda la Santa Misión.

<sup>201</sup> Dentro del contenido de uno de estos librillos podemos encontrar tanto oraciones y confesiones, Vía Crucis y Cánticos de Misión, como capítulos relativos al Corazón de Jesús o a la devoción a la Virgen e incluso reflexiones para antes y después de la muerte.

comunidad y otro más propagandístico por medio de la difusión de las órdenes que acudían a celebrar estos actos a través de estampas, grabados y libros piadosos gracias que fueron difundiendo de forma paulatina las nuevas devociones, como la de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, cuya imagen decoró durante décadas un buen número de las alcobas de las casas castellanas (*ibídem*, 172).

### **III-3-8.- Otras cruces en el interior de los templos**

No queremos dejar de mencionar, aunque sea de forma breve, la presencia de otros tipos de cruces en iglesias, ermitas y humilladeros. Al tiempo que representan un importante patrimonio artístico, forman parte de ciertos rituales colectivos y festividades que aún hoy en día se encuentran plenamente integradas en el calendario festivo y forman parte de la identidad de esta comarca como corresponde a celebraciones que aún permanecen vivas. Imágenes de bulto redondo, sobre todo con la representación del Crucificado, cruces procesionales y ornatos litúrgicos conforman una extensa familia que dentro del templo se encuentra perfectamente jerarquizada (PEÑA VELASCO, 2002: 525); cada una de ellas con una función no solo litúrgica sino también simbólica y decorativa, evidente en los elementos de naturaleza sagrada<sup>202</sup>.

El crucifijo es el elemento más presente en la liturgia, y el centro de los altares flanqueado por velas y candeleros, por lo que debía de ser grande y bien visible para el celebrante y el pueblo (AZCÁRATE, 1932: 75). En el Antiguo Régimen las imágenes sagradas y en especial los crucifijos se habían convertido en un recurso auxiliar de suma eficacia para llevar a cabo una religión participativa, al tiempo que introspectiva, tal y como habían promulgado algunas Órdenes religiosas. Como vimos, desde finales de la Edad Media se había puesto mucho empeño en ensalzar las virtudes del crucifijo; así Ludolfo de Sajonia (1314-1378), en su *Vita Christi* promovía la colocación de estas imágenes en los retablos para ayudar a las imaginaciones estériles. Tomás de Kempis (1380-1471) en su popular *Imitatio Christi* expresaba que “*ponte delante de la imagen del Crucifijo y medita devotamente en la vida y pasión santísima del Señor*”. Otros autores, como el español Francisco de

---

<sup>202</sup> Vestiduras sagradas, custodias, ostensorios, copones, píxides, portapaces, cálices, cetros procesionales, relicarios, frontales de altar, rejas y demás objetos se remataban con una cruz o se representaban mediante un motivo grabado (PEÑA VELASCO, 2002: 530). La joyería de las imágenes, por su parte, ofrece también interesantes ejemplos; los rosarios son en este sentido una joya-testigo de la que podemos obtener interesantes datos sobre las diversas advocaciones, su valor simbólico y su carácter protector a lo largo del tiempo (CEA GUTIÉRREZ, 1996b).

Osuna, en su *Primer Abecedario Espiritual* (1528) decía que no había “*ymagen de mayor veneración y frequentación que el crucifixo*” (GONZÁLEZ SÁNCHEZ, 2012: 391). A partir de Trento, este tipo de imágenes reforzarán de forma notable tanto la devoción colectiva como la privada, de ahí que los inventarios de bienes del siglo XVII en adelante recojan la presencia en las casas de cruces y crucifijos, con hechura de barro o representados en estampas (CEA GUTIÉRREZ, 1993: 231) o crucifijos de plata o de otros metales en las casas más acaudaladas (CASTAÑO BLANCO, 2001: 117, 123-124).



Figura 38. Crucifijo de hechura popular, del siglo XVII procedente de la ermita del Manso Cordero de La Redonda.

No podemos olvidar tampoco la extensa gama de imágenes barrocas sagradas de naturaleza realista que a modo de *vera efigie* (RODRÍGUEZ DE LA FLOR, 2011: 217) encontramos formando parte de procesiones, *desenclavos* y todo tipo de rituales que conforman la manera de entender la *devotio* moderna.

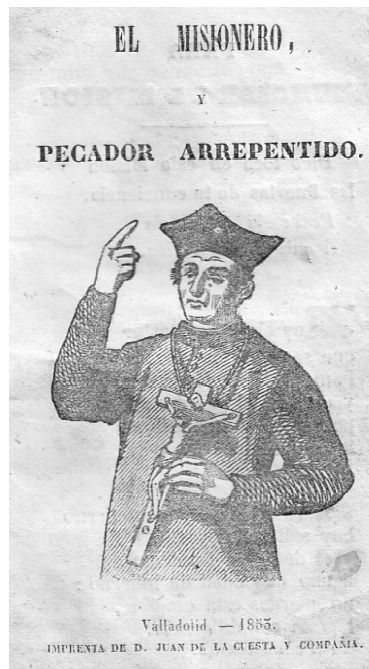
Aunque apenas se conservan ejemplos en la actualidad, en los púlpitos se colocaba, en la pared a espaldas del predicador, entre el cajón y el tornavoz o *sombrero*, un crucifijo del que se echaba mano en los momentos de mayor exaltación del sermón con el fin de inducir al dolor y arrepentimiento a los asistentes<sup>203</sup>, adoptando una pose de tal teatralidad e impacto visual entre los asistentes que se llega incluso a representar en algunos papeles piadosos<sup>204</sup>, donde se muestra al

---

<sup>203</sup> Agradezco esta referencia al Dr. Antonio Cea Gutiérrez quien nos ha puesto sobre la pista de algunas de estas cruces conservadas en unas pocas localidades de la Sierra de Francia y que hemos visto en algunas iglesias vallisoletanas, como la de la iglesia de Cogeces del Monte.

<sup>204</sup> *El Misionero y Pecador Arrepentido*. Imprenta de D. Juan de la Cuesta y Compañía, 1853. Valladolid.

clérigo en actitud exaltada crucifijo en mano. En este sentido, algunos teólogos que en la Edad Moderna, con ironía erasmiana, criticaban abiertamente a los seguidores de las falsas devociones de ciertos cristianos “cerimoniáticos” de Vía Crucis, ayunos, cruces e imágenes a las que se profesaba culto idolátrico (PASTORE, 2010: 300) que llegó a su máximo esplendor en el Barroco.



*Figura 39. Portada de El Misionero y Pecador Arrepentido, obrita piadosa salida de la Imprenta de Juan de la Cuesta y Cía, 1853. Colección particular.*

Por otro lado, las cruces parroquiales o alzadas encabezan los cultos solemnes de la comunidad, presidiendo todas las procesiones y entierros. Ocupa por tanto, un lugar primordial en todos los ceremoniales religiosos asentado en el elevado valor simbólico de la cruz como elemento visible y reconocible de la parroquia. En este sentido y a modo de ejemplo, la cruz parroquial de Hinojosa de Duero representa la importancia de este tipo de cruces en el ámbito rural que estamos estudiando. Salida de un taller salmantino o posiblemente zamorano, en el último tercio del siglo XVI, nos encontramos ante una cruz de brazos abalaustrados o perfil flordelisado cuya macolla muestra una rica decoración en la que destaca la representación de los apóstoles enmarcados en motivos renacentistas (AZOFRA, 1999: 408-411; 2000: 80-81); encabeza la procesión del Cristo de la Misericordia que se celebra el último domingo de abril, la procesión del Viernes Santo, las que se ofician con motivo del fallecimiento de algún vecino o las bendiciones de los campos



en San Isidro y la celebración del Corpus<sup>205</sup>. Todas estas festividades periódicas forman parte de unos recorridos determinados, habitualmente de sentido circular, donde se sigue un orden perfectamente establecido que encabeza la cruz alzada, tras la que se encuentra las imágenes –de Cristo con la cruz a cuestas y Crucificado y de la Dolorosa- y los celebrantes. Aún cuando en la actualidad estas manifestaciones festivas han perdido parte de su solemnidad, se conservan ciertos ritos a través de los cuales se conecta lo viejo con lo nuevo, o lo que es lo mismo, la tradición con la modernidad, palpable en determinados rituales antiguos, como el de cambiar de portador de la imagen en cada encrucijada de calles que podemos enlazar con el extenso folklore existente sobre las encrucijadas (TABOADA CHIVITE, 1975).

---

<sup>205</sup> El calendario festivo de Hinojosa, como ejemplo del que encontramos en las demás localidades del Abadengo era, hasta hace no mucho tiempo muy rico. A las celebraciones propias de Semana Santa, el Santísimo, el Cristo y la bendición de campos, se unían la procesión al Cristo Rey, la celebración de La Purísima, San Juan, Santa Teresa y San Luis Gonzaga y las hogueras o los *jumbrios* de San Sebastián (que actualmente todavía se realizan en Sobradillo y La Fegeneda, al pie de la ermita del santo titular). Información de Mavi Viñuela (encuestada el 29 de marzo de 2013 en Hinojosa).

### III-4.- CRUCES EN EL ÁMBITO URBANO Y DOMÉSTICO

Las cruces que encontramos en la actualidad en el urbanismo, tanto los propios cruceros como los símbolos que se plasman en los muros de las casas y edificios públicos, en buena medida, son resultado de la evolución de las formas urbanas desde la Edad Media y de los diferentes agentes sociales que actúan en ellas y que se encuentran representados bajo la etiqueta de los *domini* o clases dominantes y el resto de la escala social, en su sentido más amplio. Unos y otros muestran el deseo de dejar huella sobre el soporte arquitectónico de sus miedos, creencias, pertenencias a una determinada religión o cofradía, etc., otorgando así al paisaje urbano cierto aire de escenario donde conviven prácticas religiosas y culturales diversas. La cruz en la arquitectura, al tiempo que informa y que avisa, modela el ámbito de lo urbano, creando una suerte de paisajes sagrados escalados (CARO BAROJA, 1981: 27-28) que se solapan a lo largo de los siglos.

La concepción del paisaje sacralizado aparece ordenado en torno a una serie de retazos, a veces inconexos, de otros paisajes que en el momento de conformarse se encontraban entrelazados a través de un orden social, religioso y cultural concreto y cuyos nexos de unión son, a falta de documentos escritos o de otra naturaleza, las cruces que han permanecido fosilizadas a modo de símbolos-testigo. Aunque aparentemente estos elementos del espacio sagrado han quedado en nuestros días vacíos de contenido, hay en ellos una lógica interna, una razón de ser, por la que podemos comprender la cuestión del cuándo, el quién y el porqué de unos elementos que en el entorno tradicional de la comarca del Abadengo son manifestaciones culturales y religiosas muy diversas.

El presente apartado parte del análisis no solo de los vestigios más evidentes presentes en el ámbito urbano y peri-urbano –los cruceros y otras cruces bien visibles-, sino también de aquellos otros menos aparentes –las cruces grabadas en puertas y ventanas- por razón de conservación o por motivos culturales, que documentamos en las diferentes poblaciones de la comarca del Abadengo. También las razones por las que se llevaron a cabo y, enlazando con esto, las causas por las cuales encontramos unos tipos determinados en unos ámbitos y no en otros, así como el desigual reparto en la distribución espacial de los mismos en toda la comarca.

A la hora de estudiar estas evidencias específicas que forman parte de los diferentes contextos en los que se enmarcan los paisajes sagrados del Abadengo, hemos de tener en cuenta una serie de cuestiones de enorme importancia:

1.- Nuestra recopilación tan solo se ha realizado sobre un pequeño porcentaje, en razón del estado de conservación, de los soportes donde se disponen las cruces.

2.- Se trata de evidencias que no tienen reflejo en la documentación escrita y por tanto, han pasado casi totalmente desapercibidas hasta el momento a la investigación.

3.- Algunos de estos símbolos únicamente son visibles en determinadas condiciones de luz, pasando en buena medida desapercibidas salvo en condiciones determinadas.

4.- Por razones distintas, las cruces en el interior de las casas tampoco han podido ser visitadas en la mayor parte de los casos, de ahí que la categoría de lo que hemos dado en llamar *cruces de puertas adentro* se sustenta sobre el conocimiento directo de una mínima parte de las que realmente existieron o se han conservado hasta nuestros días.

Este capítulo se encuentra organizado, por lo tanto, en tres grandes apartados que en escala descendente se aproximan a la configuración del espacio urbano del Abadengo como soporte de las diferentes manifestaciones en torno a las cuales hace acto de presencia la cruz en el paisaje y los elementos significativos que lo protagonizan y modelan: los cruceros, por un lado, como la evidencia visible del poder político (cruces de villa y picotas, cruceros demarcadores de barrios), religioso (cruces como señal de templos desaparecidos) y concejil (cruces de dirección, de encrucijada, de término, de bendición de campos), etc., muestra de la religiosidad colectiva y las cruces dispuestas bajo distintas modalidades de factura y tipología en la arquitectura doméstica.

#### ***III·4·1.- Configuración del urbanismo del Abadengo como contexto de lo sagrado***

Hacia la segunda mitad del siglo XIII se consolida la Diócesis de Ciudad Rodrigo, titular de un importante dominio rural al norte de la sede del Obispado centrado en los lugares pertenecientes al Abadengo cuya autoridad directa estaba en manos de la cúpula eclesiástica civitatense (BARRIOS GARCÍA, 2002: 199). Fue el obispo Martín (1190-1211) quien estableció de manera efectiva los límites de la diócesis, llevando a cabo una serie de acuerdos con la Orden de los Hospitalarios para que le cedieran terrenos y vinculando a su obispado las iglesias de los lugares de la comarca mediante la implantación de censos y diezmos. A este prelado se le confirmaron además los lugares de Hinojosa, Lumbrales y Bermellar, de los que recibía la tercera parte de la moneda regia que allí se tributara. Hacia 1191 Martín

llevó a cabo una ocupación castrense del territorio así como una repoblación con fines sociales y económicos. En este sentido, el sistema de propiedades episcopales en este momento se asentó en el control territorial por medio del establecimiento de fortalezas siguiendo un eje norte-sur, así como el dominio de las vías de comunicación y la explotación agropecuaria de la comarca de la que el cronista Gil González Dávila expresaba en 1645 que se “*coge con abundancia vino, azeite, trigo, toda manera de frutas, críase ganado mayor y menor y mucha caza*” (SÁNCHEZ ORO-ROSA, 1997: 98). Hasta el definitivo asentamiento del poder concejil, El Abadengo se encontraba inmerso dentro de un sistema económico, documentado en otras regiones castellanas y leonesas, que se explotaba como zona de pastos invernizos y que alternaba con la zona de Monsagro, cuyos pastizales y riqueza forestal era explotada en el periodo estival.

La Repoblación de estos territorios hacia 1161 permitió la llegada de un importante contingente poblacional<sup>206</sup> que dejó su huella no solo en el paisaje agrario, sino en la distribución de las poblaciones, su red viaria e incluso la trama urbana (BARRIOS, 2002: 185). Ello llevó a la necesidad de crear instituciones locales – el concejo- que organizaran y controlaran el nuevo poblamiento de los núcleos cabeceros; en este sentido el *Fuero de Ciudad Rodrigo* deriva directamente del de Alfaiates. Los importantes problemas de la Diócesis de Ciudad Rodrigo con la de Salamanca y el reiterativo acoso portugués, acrecentados con los que ya existían entre los reinos de León y Portugal, provocaron que ya en el siglo XII se creara una fuerte institución concejil así como la aceleración de las jefaturas tanto civiles como eclesiásticas (*ibídem*, 198).

Otro de los hechos más trascendentes para comprender la configuración espacial de la comarca fue la instalación en la diócesis de toda una serie de monasterios, sobre todo en Ciudad Rodrigo (convento de San Francisco, cluniacenses de Santa Águeda, premostratenses de Santa María de la Caridad, influencia de la Orden Cisterciense de Santa María de Aguiar y de San Juan de Pereiro...), así como la implantación de algunas órdenes militares –Orden de Santiago y del Hospital de San Juan de Jerusalén<sup>207</sup>- relacionadas con el control de los caminos que conducen a Santiago, vía Portugal.

---

<sup>206</sup> A estas tierras llegaron pobladores gallegos, castellanos, riojanos, caballeros ruanos abulenses e incluso repobladores ultrapirenaicos (BARRIOS GARCÍA, 2002: 186).

<sup>207</sup> Aún hoy en día se mantiene en una nebulosa la presencia de la Orden del Temple –se citan las villas de Bogajo y Lumbrales como posesiones de esta Orden en 1311 y 1312 respectivamente-, de la cual existen menciones en El Abadengo desde al menos 1218, donde existía una encomienda (MARTÍN FERNÁNDEZ, 2010: 50).

Uno de los hechos más destacados para entender la compleja configuración de la trama urbana de algunas villas del Abadengo es la presencia de población judía desde al menos finales del siglo XIII<sup>208</sup>, cuando una serie de documentos de carácter fiscal fechados entre 1290 y 1491 hacen numerosas menciones a la *judería* de Hinojosa de Duero<sup>209</sup> y a la *aljama* de San Felices de los Gallegos (GARCÍA CASAR, 2004: 99-101), existiendo también algunas menciones indirectas a la presencia de judíos en Sobradillo (CARRETE PARRONDO, 1981: 142), así como en Lumbrales y Villavieja de Yeltes (SIERRO MALMIERCA, 1990: 29). No obstante, la presencia de judíos en El Abadengo, como ocurre en otros espacios de la denominada *Raya Seca*, fue fluctuando en función de la actividad represora de la inquisición portuguesa, tras la orden de expulsión de 1496 (FERRO TAVARES, 2008 Y 2009), la cual empujaba a importantes contingentes poblacionales semitas de Trancoso, Celorico da Baira, Castelo Rodrigo, Covilha, Penamacor, Pinhel o Guarda a pasar la Raya y establecerse en las villas situadas en la frontera<sup>210</sup>, dispuestos en todo momento a volver a sus lugares de origen en cuanto las cosas se calmasen.

Desde el punto de vista del urbanismo, la conversión al cristianismo de los judíos llevó a transformar no solo el nomenclátor de las calles, muchas denominadas a partir de este momento como *calle de la Cruz* o *calle de la Fé*, tal y como ocurre en las viejas juderías gallegas (ANTONIO RUBIO, 2006: 380), sino que condujo a la transformación de las sinagogas en unas ermitas que se solían consagrar a la Vera Cruz (CALVO GÓMEZ, 2011: 39-40), adaptando aquellos templos a las necesidades litúrgicas de la nueva confesión.

A través de la presencia judía en algunas poblaciones del Abadengo se puede plantear una triple distinción entre los territorios *interiores* de la comarca (Ahigal de los Aceiteros, Bañobárez, Bermellar, Bogajo, Cerralbo, Fuenteliante o La Redonda) los *fronterizos* (La Fregeneda, Hinojosa de Duero y San Felices de los Gallegos) y otros que catalogamos como *intermedios* que comparte características de ambos (Lumbrales, Sobradillo y Villavieja de Yeltes), donde no solo se percibe una neta

---

<sup>208</sup> A través de un documento fechado el 2 de enero de 1291, Sancho IV concedía un mercado franco semanal a la villa de San Felices de los Gallegos, manteniendo esta merced en años posteriores (CARRETE PARRONDO, 1981: 142).

<sup>209</sup> Durante el siglo XV los judíos de Hinojosa contribuían al impuesto para el sostenimiento de la Guerra de Granada, si bien es este tiempo no llegaron a consolidar una aljama propia. En 1485 y 1486 aparecen pagando 8.730 y 3.439 maravedíes respectivamente, junto con los judíos de Fuenteguinaldo, San Martín de Trevejo y Robledillo. En 1489 y 1490 lo harán con los judíos de Fuenteguinaldo y con la aljama de Ciudad Rodrigo con sendas sumas de 30.840 y 48.292 maravedíes (CASTAÑO BLANCO, 2011: 139; CEA GUTIÉRREZ, 1988: 152-154).

<sup>210</sup> La Fregeneda, Hinojosa de Duero, Lumbrales, San Felices de los Gallegos, Villavieja de Yeltes, Aldea del Obispo, Gallegos de Argañán, Fuentes de Oñoro, Fuenteguinaldo, La Alberguería de Argañán o Ciudad Rodrigo (SIERRO MALMIERCA, 1990: 87).

distinción en cuanto a su orientación económica, de corte agrario en el caso de los territorios de interior que viene determinada por la plana orografía, sino sobre todo en cuanto al urbanismo y la arquitectura que presenta, como veremos, unas características específicas que la ponen en relación con la arquitectura de las juderías portuguesas y gallegas, espacios donde la cruz se encuentra muy presente.

Las localidades que se encuentran en aquellos espacios fronterizos e intermedios, ofrecen un entramado urbano netamente medieval bien conservado en el que se puede seguir de manera bastante exacta su evolución a partir de la presencia de varios componentes urbanísticos –fortaleza, iglesia, espacio de la judería, plaza sede del organismo municipal, conventos, hospitales, arrabales y otros edificios del común-, que siguen muy de cerca, como ya se ha apuntado en alguna ocasión (CEA Y CASTAÑO, 2009: 2), el esquema establecido por Juan de Salisbury en su obra titulada *Polycraticus*, a través del que la estructura urbana se erige en una alegoría del cuerpo humano (SALISBURY, 1984: 347-348). Frente a la racionalidad que encontramos en el urbanismo del siglo XIX, la ciudad en la Edad Media aparece regida por una *cabeza* representada por la Iglesia, es punto de apoyo para todo el desarrollo urbano, ya que en torno a una o varias de ellas se planificó la trama general. Cabeza que puede estar compartida con el poder temporal representado por el príncipe y las fortificaciones. Para que un cuerpo funcione necesita un *corazón*, que equivale al senado o a los organismos municipales, unos *ojos, oídos y lengua* (jueces y gobernantes), correspondiendo las *manos* a los soldados. Los comerciantes y administradores los compara Caro Baroja a *estómagos e intestinos* y los *pies* serían los labradores, necesitados de atención y protección, sobre los cuales se sustenta el cuerpo.

Se trata de una norma que se ajusta a buena parte de las ciudades y villas de la Europa occidental: en los puntos de mayor altura se concentraba la fuerza o poder temporal, expresado en un castillo que con el tiempo perderá el significado para dar paso a la iglesia que se dispone en un lugar central, no necesariamente en altura, y de mayor interés para la población, ya que en torno a ella se dispondrán las mansiones de las personas más representativas y con mayor poder ejecutivo y económico. De forma gradual se dispersan las calles de los mercaderes y artesanos y en la periferia los labradores. En los barrios extramuros y en los arrabales, tal y como describe Caro Baroja se localizarán las juderías, a veces pegadas al castillo por interés de los señores a cuyo amparo se encuentra esta minoría, las morerías, los hospitales y lazaretos, etc. (CARO BAROJA, 1984: 173). En El Abadengo las localidades de Hinojosa de Duero y San Felices de los Gallegos ejemplifican de forma magnífica

este modelo del que también participa, en menor medida, Sobradillo y Cerralbo, villas en las que se levanta también una fortaleza; en el resto de las localidades que conforman la comarca suelen ser las iglesias parroquiales las que organizan no solo la trama urbana sino también parte de los viales, así como los propios recorridos sagrados que nacen de ella en dirección a los humilladeros y ermitas. Mientras que los primeros se encuentran en el entorno urbano, las ermitas campestres dedicadas a ciertos santos protectores, como los de la peste -San Sebastián, San Roque y San Fabián<sup>211</sup>-, San Jorge, espejo de caballeros<sup>212</sup>, San Gregorio<sup>213</sup> o un reducido número de santas, como Santa Bárbara y Santa Lucía (Hinojosa de Duero), prácticamente todas ellas de altura que servían, a falta de una práctica médica eficaz, de protección contra los peligros diarios o en las calamidades (CEA GUTIÉRREZ, 2013: 22). Por la especial relevancia que tiene para nuestro estudio de la cruz, nos centramos en el urbanismo de Hinojosa de Duero y San Felices de los Gallegos por cuanto encontramos rasgos propios no solo del urbanismo medieval sino también moderno (contrarreformista) y contemporáneo (tradicional), reflejado en la arquitectura, soporte de una rica muestra de cruces grabadas.

Hinojosa y San Felices se fundaron en el siglo XII como respuesta a una necesidad de colonizar y ocupar un espacio geográfico relativamente marginal pero estratégico, ya que se encontraban en la misma frontera con Portugal (BENITO MARTÍN, 2000: 88). Para ello se levantó una fortaleza con sus cercas; precisamente esta muralla reafirmaba no solo el territorio de forma efectiva sino también la condición urbana del espacio murado. Alfonso X el Sabio define la ciudad en Las Partidas (VII.33.6) como "(...) *todo aquel lugar que es cercado de muros, con los arrabales e los edificios que se tienen con ellos*" (LADERO QUESADA, 2010: 100). Al amparo de la fortaleza y de su señor se establecieron las respectivas juderías, regularizadas en el caso de San Felices en una aljama que regularizaba la ordenación interna de la comunidad, contando incluso con representantes generales nombrados por el rey como jueces superiores para asuntos de su Ley. La aljama de San Felices y la judería de Hinojosa se ubican dentro de la traza urbana en una posición topográfica parecida –en una ladera de empinadas cuestas, formando un abigarrado y compacto bloque de viviendas organizadas a varias calles principales que se ramifican en otras de menor rango que las cortan en sentido perpendicular. El resto

---

<sup>211</sup> Las documentamos en Sobradillo y Villavieja (San Sebastián) e Hinojosa (San Roque).

<sup>212</sup> Hasta 1900 se encontraba en pie una ermita bajo esta advocación, en lo alto del *Sierra* que se encuentra en el término de Olmedo de Camaces. Actualmente la imagen se encuentra en la iglesia parroquial de dicha localidad.

<sup>213</sup> Situada en el campo de Lumbrales.

del caserío medieval se organizará en torno a la iglesia, mostrando una traza similar, destacando la presencia de *exidos* que testimonian la presencia de viejas puertas de las cercas; se trata de amplios espacios abiertos situados en origen extramuros donde se solían localizar una fuente o abrevadero y en ocasiones la fragua del concejo<sup>214</sup> (MUÑOZ GARCÍA, 2004: 80-81) que en Hinojosa, en número de seis, nacen otras tantas calles dibujando una trama en “tela de araña” o *radioconcéntrica* (MEDIANERO HERNÁNDEZ, 2004: 99), las cuales organizan además las procesiones, los entierros y otras celebraciones de carácter lúdico (CEA Y CASTAÑO, 2010: 3-5). La importancia que tuvieron estas localidades en la Edad Media queda reflejada en la presencia de hospitales, como el de Rocamador (hoy “Roque Amador”) en San Felices, dotado de ermita, localizado hacia el extremo septentrional de la cerca vieja el cual se viene datando en el siglo XV estando abandonado ya en el siglo XVIII (MARTÍN SÁNCHEZ, 2004: 244-245).

El entramado urbano de Hinojosa se expandirá en época Moderna hacia los antiguos arrabales medievales y espacios antaño ocupados por huertas y boiles, solapándose parcialmente con la judería, ocupada con toda probabilidad a partir del siglo XVI por conversos, formando un entramado de planta ortogonal. En el caso particular de San Felices lo hace hacia el espacio llano situado a naciente, adaptándose el caserío al trazado de varias calles principales paralelas entre sí<sup>215</sup>, que lo organizan en grandes manzanas en las que se abren una serie de plazas, antiguos *exidos* en los que se levantan tanto edificios públicos (alhóndiga y hospital de la Misericordia), como religiosos (Ermita del Rosario) y que vienen a desembocar en la ermita de la Vera Cruz o de Jesús Nazareno (humilladero). Nos encontramos ante un modelo puramente barroco que pretende romper el intrincado dédalo del urbanismo medieval por medio del uso de ejes visuales, injertándolos en plazas que le otorgaban un cierto sentido teatral a los espacios, modelo que se había desarrollado ya con notable éxito en Italia (BONET CORREA, 1966: 83).

Uno de los condicionantes que definen mejor el urbanismo de la comarca del Abadengo es, sin duda alguna, la orografía muy presente a la hora de construir no solo las fortalezas de frontera de Hinojosa, San Felices y Sobradillo (GARCÍA GIRÓN, 2009), sino los templos, a partir del siglo XVI en guía visible (a la vez que espiritual) de la comunidad, de ahí que las iglesias de Lumbrales, Bogajo o Fuenteliante, por ejemplo, se levantasen en los puntos más elevados de su entorno. En otros casos, la

---

<sup>214</sup> En San Felices están reconocibles en varios puntos del entramado urbano (puertas de la Alhondiga y de los Lagares).

<sup>215</sup> De norte a sur, calles Eras del Cordero (ramal del Camino de Santiago), de Enmedio, Albañales y Ermita Nueva.



presencia de cursos de agua provocó la segmentación de la trama urbana en varios núcleos –también denominada formación *polinuclear* (MEDIANERO HERNÁNDEZ, 2004: 93)- a veces formando barrios (Ahigal de los Aceiteros, Cerralbo, Lumbrales), un fenómeno frecuente también en la comarca de Sayago, estableciendo extensas poblaciones en las que el templo suele estar descentrado respecto de un hipotético espacio central. La localización de los templos en estos sectores del interior de la comarca establece en cierta medida el trazado del callejero y de los caminos que nacen de los núcleos urbanos, adoptando en ocasiones una planta circular y una disposición radial de los viales (La Redonda; Olmedo de Camaces; Fuenteliante; Bañobarez; Villavieja de Yeltes; Bogajo; La Fregeneda), fijando además la forma en que se realizan los recorridos sagrados, tal y como vimos en el apartado correspondiente a los Vía Crucis.

La distinción que hemos establecido entre espacios *fronterizos*, *intermedios* y de *interior* y que se basa en criterios no solo geográficos sino también económicos y culturales, nos ha permitido aproximarnos con una base relativamente sólida a las particularidades que presenta el urbanismo en cada uno de los espacios individualizados que se manifiestan de forma neta en la arquitectura presente en unos y otros.

La arquitectura, en este orden de cosas, pasa a ser reflejo fiel no solo de la adaptación a los materiales del entorno y de la consiguiente tradición constructiva, sino que ofrece la posibilidad de rastrear influencias estilísticas que se encuentran en un entorno más o menos próximo, pero también las que proceden de ámbitos culturales más alejados aportados por el trasiego constante de personas y mercancías, al menos durante todo el Antiguo Régimen que no solo van a traer las formas arquitectónicas sino todo un mundo de creencias y prácticas rituales que enriquecieron las tradiciones arquitectónicas propias.

ANÁLISIS Y SIGNIFICADO DE LA CRUZ EN LA CULTURA POPULAR DEL OCCIDENTE SALMANTINO: EL ÁBADENGO  
Estudio e interpretación

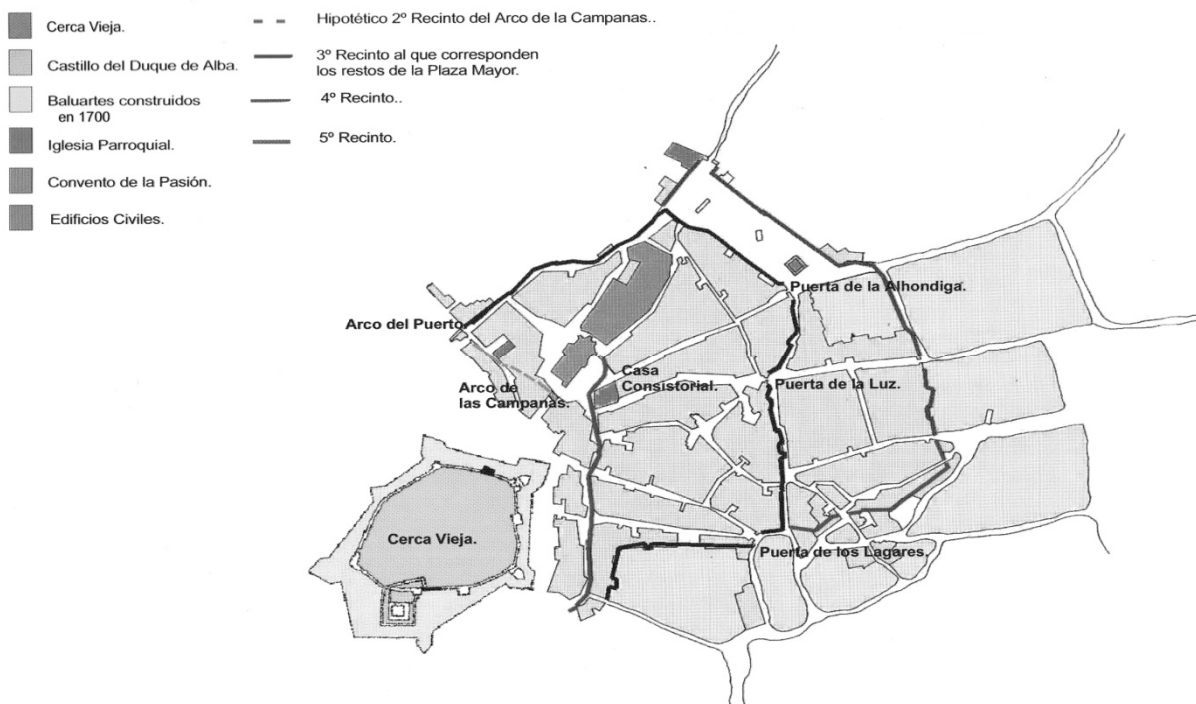


Figura 40. Trama urbana de Hinojosa de Duero (tomado de Cea y Castaño, 2009) y San Felices de los Gallegos (apud Muñoz García, 2004).

### **III·4·2.- Características de la arquitectura de la comarca**

Entre 1465 y 1467 el noble y diplomático León de Rosmithal y Blatna, cuñado del rey Jorge de Bohemia, se encontraba viajando por España motivado por el deseo de conocer las cortes y su disciplina militar, así como las costumbres de los países por él visitados. Su intención era la de adquirir conocimientos con el fin de aplicarlos a la profesión de armas, la principal ocupación de la nobleza en aquellos tiempos. En tierras de Salamanca, según la *Relación de Shascheck*, uno de los secretarios del ilustre viajero, una vez visitada la capital puso camino a Ciudad Rodrigo, desde donde condujo sus pasos a San Felices de los Gallegos e Hinojosa (*Hinosiozam*), siguiendo uno de los recorridos occidentales del Camino de Santiago. De Hinojosa, lugar grande según expresa, le llamó la atención la presencia de "(...) *casas de piedra y cubiertas de teja*" (GARCÍA MERCADAL, 1999 [I]: 254), diferentes a las que habitualmente se levantaban en la provincia y a las que en las Ordenanzas de La Alberca se describían en 1678 como "*casitas de piedra y barro*" (CEA GUTIÉRREZ, 1990: 195). Aunque se trata de una referencia un tanto lacónica, que al noble bohemio le llamara la atención precisamente este detalle, manifiesta la importancia de estas villas fronterizas, seguramente muy diferentes a las construcciones de otros espacios rurales donde con seguridad las cubiertas serían en su mayor parte vegetales o incluso de piedra.

A pesar del interés que presenta la arquitectura de las localidades del occidente salmantino y, en particular, las de las comarcas situadas más al noroeste (El Abadengo y La Ribera), no existe aún hoy en día un estudio en profundidad sobre la arquitectura de las Arribes y, en particular, de la vivienda, y eso que contamos con ejemplos que se pueden llevar al siglo XV. Sí contamos, no obstante, con algunas aportaciones parciales relativas a ciertos tipos presentes en la comarca, como es el caso de las denominadas *casas de corral delantero cerrado* (ORTIZ, REGO Y CAÑAS, 2001: 21-25), presentes en todo el occidente salmantino y que hacen referencia, sin embargo, a unos conjuntos muy específicos representados en El Abadengo por los *boíles*, construcciones compactas de carácter agrario que forman conjuntos localizados en el entorno urbano<sup>216</sup>.

Por otro lado, los estudios basados en las diferencias comarcales, herederos de los trabajos pioneros de Luis Feduchi o Carlos Flores, tampoco han supuesto una aportación relevante a la hora de definir las construcciones de la comarca del

---

<sup>216</sup> La Redonda, Sobradillo e Hinojosa de Duero ofrecen interesantes ejemplos de estas edificaciones especializadas, equiparables a los denominados *pajeros* de la vecina comarca de La Ribera.

Abadengo que algunos autores incluyen dentro del Campo de Vitigudino y Campo Charro (PONGA Y RODRÍGUEZ, 2000:198-203) o de forma más genérica dentro de la casa de penillanura (MATA, 1997: 20-21). Con mayor nivel de detalle analiza Félix Benito la arquitectura del Abadengo, que relaciona con la de la Ramajería y la del Campo de Vitigudino, ámbito donde se desarrolla un tipo edificatorio específico basado en:

(...) la existencia de edificios compactos, sin corral, aunque en los bordes de esta área, sobre todo en el occidental y parte del meridional, este tipo de edificación coexiste con parcelas con corral delantero o posterior, que no alcanza a ser mayoritario. Los edificios suelen ser de una planta con baja altura de fachada y cubierta a doble vertiente de grandes faldones. La fachada principal, construida con muros de fábrica granítica o en algún caso pizarrosa, frecuentemente encalada, dispone de un pórtico saliente o rehundido ante la puerta principal y flanqueado por dos huecos que corresponden en el interior de las salas (BENITO, 2003 [II]: 668-669).

Un elemento común en todos estos estudios es el análisis de la arquitectura vernácula, la propia de los siglos XIX y las primeras décadas de la siguiente centuria, dejando por tanto de lado aquellas construcciones de origen tardomedieval y las de los siglos XVI al XVIII, que son precisamente las que mejor definen la personalidad de la arquitectura de la comarca. Se echa en falta en los mismos un estudio diacrónico de la arquitectura que en otros ámbitos de la provincia, como la Sierra de Francia o de Béjar, por el contrario, sí se tiene en cuenta, aún cuando los tipos arquitectónicos de uno y otro espacio provincial sean coetáneos.

En este sentido, la aproximación más certera a la arquitectura de la comarca del Abadengo es la de José Manuel Castaño quien, a través del análisis de una serie de construcciones significativas de Hinojosa y San Felices de los Gallegos, establece tres tipos con sus subtipos correspondientes (2011: 142-152):

1.- **Arquitectura de carácter primitivo**, algunas de cuyas muestras son de origen tardomedieval. A su vez cuenta con dos variantes:

1.a.- De tipo primitivo, una sola planta y pequeñas proporciones que se levanta con muros de mampostería de granito o cuarcita sin tratar. Se accede a través de una puerta adintelada y ventanuco lateral. Cubierta de teja al exterior y vegetal al interior a una vertiente y chimenea de perfil cónico de ladrillo.

1.b.- En esta familia el autor incluye la arquitectura que bautiza como **casa hidalga o hacendada**, presente en El Abadengo en numerosas localidades donde se conservan bastantes piezas-testigos, que se pueden datar entre finales del siglo XIV, tal vez un poco antes en virtud de algunos detalles decorativos sobre los que luego

volveremos, y finales del siglo XVIII, abarcando en todo este periodo de tiempo multitud de subvariantes en función de su cronología y por ende de los estilos decorativos con que se adornan ciertas partes exteriores de la casa y de su localización geográfica, mostrando en su fisonomía evidentes préstamos de otras regiones, como el Douro o las Beiras portuguesas e incluso las lejanas tierras gallegas de Orense y Pontevedra, a través de los canteros que trabajaron a lo largo de toda la Edad Moderna en la provincia de Salamanca.

2.- **Vivienda rural burguesa castellana**, de carácter más ecléctico que se datan entre el siglo XIX y la primera mitad del XX y que presenta, frente a las anteriores, un módulo diferente, perceptible en el mayor número de vanos y en la altura, gracias a la inclusión de *sobraos* o desvanes. Tal y como apunta este autor, en este momento encontramos frecuentes reutilizaciones de edificaciones anteriores (*ibídem*, 150), así como una personalísima adaptación de la arquitectura *Art-Nouveau* y *Art-Decó* a estas construcciones rurales, de mano de maestros de obra (Eugenio Alburquerque en Hinojosa es un buen ejemplo), ofreciendo variantes en que encontramos pilastras, entradas en arco de triunfo y balaustradas, así como elementos ornamentales de mascarones, cartelas, urnas, etc. destinadas a una emergente burguesía nacida del comercio y de la llegada a estas tierras del ferrocarril (a partir de 1863) y favorecida, un siglo después, por la actividad económica que generó la construcción de la presa de Saucelle. En este momento se deja sentir además cierta influencia portuguesa (en verdad nunca lo ha dejado de hacer desde el siglo XV) en la arquitectura de las quintas, algunas de ellas decoradas con los mismos azulejos que adornan las edificios más notables del país vecino.

Con todo, el estudio de la arquitectura del Abadengo encuentra una serie de problemas de base que impiden, a pesar de los notables esfuerzos de autores como Castaño, una aproximación de cierto calado:

En primer lugar, los ejemplos de las construcciones conservadas, soporte del mayor número de cruces grabadas, son muy escasos. Si bien es cierto que San Felices de los Gallegos o Hinojosa de Duero cuentan con bastantes de estas “edificaciones-testigo” (quince en el caso de la segunda localidad para el tipo de casa hidalga y un número algo mayor para San Felices), la tónica general es que las construcciones más antiguas (Lumbrales es un buen ejemplo de lo que venimos apuntando) apenas representan una mínima parte.

Hasta cierto punto, la transformación<sup>217</sup> de los usos de las casas ha provocado con bastante frecuencia la mutación de volumetrías en otras nuevas. Ello lleva a conservar de las viejas edificaciones tan solo las piezas consideradas de mayor valía: tozas decoradas, columnas, capiteles, piedras con inscripciones o partes de la casa que por estética, a ojos actuales, se mantienen para otorgar a la nueva construcción un mayor 'caché'. Se trata, de todas formas, de un fenómeno de siempre. El maestro Correas comentaba en un conocido refrán aquello de que "No hay palmo de tierra que no haya sido quicial de puerta" y explicaba al respecto que "Véase esto también en Salamanca en las nuevas mudanzas de casas y calles y dice la continua mudanza de las cosas" (CEA GUTIÉRREZ, 1990: 198).

Estos fenómenos diacrónicos de sustitución de arquitecturas ha provocado que nuestro objeto de estudio, las cruces, hayan desaparecido (se trata de una evidencia a veces poco visible) o en el mejor de los casos, se encuentren en unos contextos que no son los suyos.

A pesar de todo, la arquitectura del Abadengo frente a otras comarcas, ofrece una generosa muestra de cruces grabadas, pintadas y esculpidas en tozas y jambas, aplicadas sobre puertas y ventanas o directamente representadas sobre los lienzos de las casas y construcciones del común de la comarca. Forman parte además de un lenguaje simbólico que cambia a lo largo de los siglos, por lo que antes de adentrarnos en el complejo mundo de la cruz en las construcciones domésticas, se hace preciso analizar con cierto detenimiento los contextos donde ésta se localiza. Para ello hemos establecido una cuádruple división de base cronológica y estilística que sigue, *grosso modo*, la propuesta por Castaño: 1.- arquitectura de origen tardomedieval; 2.- arquitectura quinientista; 3.- arquitectura de los siglos XVII y XVIII y 4.- arquitectura de los siglos XIX y XX. Se corresponde con una división que sirve para definir una serie de grandes familias de edificios, en ocasiones caracterizados tan solo por mostrar ciertos detalles decorativos o simplemente por ofrecer una fecha de construcción, piezas-testigo de la compleja interferencia de estilos, propios e importados, y de tradiciones constructivas variadas.

---

<sup>217</sup> Para el caso de la Sierra de Francia apuntaba Antonio Cea que "El contacto entre arquitectura y hábitat genera un triple proceso: creación o repoblación y adaptación de las formas naturales, desarrollo y despoblamiento o transformación" (1990: 193), perfectamente aplicable a nuestra zona de estudio.

### **III·4·2·1.- Retazos de la arquitectura de origen medieval**

La presencia de la arquitectura medieval en El Abadengo se documenta en estas poblaciones que hemos definido como “fronterizas”; La Fregeneda, Hinojosa de Duero y San Felices de los Gallegos conservan una serie de construcciones fosilizadas dentro de su trama urbana cuyos rasgos permiten su datación entre finales del siglo XIII y principios del XV. Las viviendas más antiguas de las que tenemos constancia en el Abadengo ofrecen unos rasgos poco definidos, como corresponde a una arquitectura en constante cambio; de ahí que tan solo a partir de ciertos detalles, como la presencia de arcos ojivales en las puertas de acceso (tres ejemplos en San Felices de los Gallegos), emparentados morfológicamente con los arcos de entrada de la cerca medieval de la villa o de la existencia de un par de tozas en Hinojosa decoradas mediante series de arquillos ojivales -de a tres en la Casa del Grifo y de a cuatro en la bodega de los Silva-Pata-, siguiendo modelos presentes en el monasterio cisterciense de Santa María de Aguiar (CASTAÑO, 2011: 143). Con ligeras variaciones encontramos algunos ejemplos más en la comarcas de la Beira interior y del Douro Internacional: en la casa conocida como *del Judeu*, localizada en la villa portuguesa de Mata de Lobos (BORGES, 2007: 229), en Miranda do Douro o en Mesquitela (*Casa do Padre*), cerca de Celorico da Beira, donde los triples arquillos ciegos aparecen decorados con bolas (VASCO RODRIGUES, 1992: 152), detalle que nos permite llevar esta solución ornamental prácticamente hasta finales del siglo XV, momento en que documentamos en este espacio de frontera un estilo común.



*Figura 41. Toza de la bodega de los Silva-Pata (Hinojosa de Duero) decorada con arquillos ojivales que toma modelos de la arquitectura monástica portuguesa.*

### **III-4-2.2.- Arquitectura de estilo Quinientista en El Abadengo y su relación con la portuguesa**

La escasez de viviendas construidas en los últimos compases de la Edad Media en El Abadengo contrasta, sin embargo, con la presencia generalizada entre los siglos XV y XVI de un buen número de construcciones que afortunadamente se han conservado en las principales poblaciones<sup>218</sup>, algunas de las cuales incluso han permanecido habitadas hasta nuestros días. La arquitectura de este momento que, en el caso de algunos ejemplos, se puede relacionar con el modelo de casa hidalga propuesto por Castaño<sup>219</sup>. Representa un periodo de cierta prosperidad en los territorios de la diócesis que perduró hasta 1640, fecha de la Guerra de Secesión con Portugal (SENDÍN CALABIUG, 1986: 16), en el que se documenta además un constante trasiego de judíos procedentes de Portugal, especialmente de la zona de Trancoso, sobre todo a partir del edicto de expulsión dictado en diciembre de 1496, donde precisamente encontramos referencia a algunos judíos de San Felices de los Gallegos (FERRO TAVARES, 2008: 391). La movilidad de esta minoría era una constante a ambos lados de la frontera, donde se establecían como comerciantes, médicos o artesanos (zapateros, tejedores, herreros, alfayates...), circunstancia que aunque argumentaban por motivo de negocio, sirvió realmente como fórmula de divulgación y perpetuación de la religión judía incluso entre los *cristaos novos* o conversos (*ibídem*, 395), muchos de ellos descendientes de judíos castellanos<sup>220</sup>. Ello provocó la constante presencia de la Inquisición en estas tierras, documentándose visitas de los inquisidores procedentes del Tribunal de Llerena, al que pertenecía la Diócesis de Ciudad Rodrigo, en numerosas ocasiones entre 1584 y 1623 (SIERRO MALMIERCA, 1990). Al otro lado de la Raya, aunque los cuatro tribunales portugueses entre 1540 y 1770 persiguieron los mismos delitos que los españoles se centraron con particular intensidad en los derivados de la cuestión del criptojudasmo (SCHWARTZ,

---

<sup>218</sup> Aunque solamente Ahigal de los Aceiteros, La Fregeneda, Hinojosa de Duero, Lumbrales, San Felices de los Gallegos, Sobradillo y Villavieja de Yeltes han conservado piezas-testigo de este periodo, no dudamos de que en el resto de las localidades de la comarca también se levantaron este tipo de construcciones que en la vecina comarca de La Ribera son muy frecuentes (Aldeadávila, Masueco, Saucelle o Vilvestre, por citar tan solo unos pocos, conservan notables ejemplos).

<sup>219</sup> La define como construcciones “*De volúmenes potentes y con fachada que se acerca a veces a los 18 metros de longitud, se eleva sobre muros de mampostería, sillarejo y sillares en las partes más nobles (portada, vanos y esquinas). Esta tipología es de una sola altura más sobrado y generalmente con cubierta paralela a fachada. Se caracteriza por su portada labrada y por la prestancia de jambas (con señales de cruces y otras marcas de cantería), y toza, con esquinas biseladas*” (2011: 142).

<sup>220</sup> La mayor parte procedentes de la judería de San Felices de donde provenía André Gonçalves, zapatero o João Rodrigues Ferro, escudero y rentero (FERRO TAVARES, 2009: 110).



2010: 142), tema que aludía en su día Fernando del pulgar en la *Crónica de los Reyes Católicos* cuando describe el “litigioso caos” que reinaba en el interior de algunas casas toledanas (PASTORE, 2010: 72)<sup>221</sup>.

La arquitectura de este periodo, que podemos situar a medio camino entre la popular del momento y la propiamente hidalga, presenta unas características netamente marcadas, como apuntaba Castaño, en las que destaca el empleo diferencial de mampostería y sillares en edificios cuyos volúmenes no encuentran en muchas ocasiones su reflejo en la fachada, el elemento más visible de la casa. Esta suele mostrar unos rasgos comunes con la arquitectura de las juderías portuguesas, gallegas y extremeñas todas ellas participantes de un estilo tardogótico en el que se emplea de forma constante un léxico común perceptible, sobre todo, en la decoración de las fachadas, más o menos recargada directamente proporcional a la posición social de su poseedor; en ellas no solo se plasma el estatus sino también un lenguaje simbólico específico desplegado en dinteles de puertas y ventanas y en el que de forma recurrente encontramos la cruz.

Tal y como anota P. Dias, en España y Portugal “(...) *se practicou uma arquitectura idéntica, quer no se respeita á concepção que aos elementos básicos das estruturas, que ainda quanto á decoração, mas entre nos, o naturalismo tene un desenvolvimento e uma exuberância que ultrapassou as fronteiras do Gótico*” (DIAS, 1988: 32), perfectamente visible en las construcciones rurales en las que los maestros de obra interpretaron con mayor libertad las pautas del arte gótico manuelino. Puertas y ventanas recogen la presencia de arcos quebrados, ojivales, conopiales o mixtilíneos, asentados sobre dinteles y jambas en chaflán, solución que también se lleva a las esquinas de las construcciones y que en algunos casos no son sino reinterpretaciones populares de modelos eruditos (*ibídem*, 70-72). La influencia portuguesa también se deja sentir en nuestra zona de estudio en la multiplicidad de tipos de decoraciones de dinteles de puertas y ventanas<sup>222</sup> que se suelen decorar con bolas, veneras, aspas o cruces (elemento muy común en La Fregeneda). En ciertos espacios, como la vecina localidad de Vilvestre, la influencia

---

<sup>221</sup> Según apunta Fernando del Pulgar “(...) *E fallóse en algunas casas el marido guarda algunas çerimonias judaycas, y la muger ser buena christiana, e el un jijo e hija ser buen christiano, y otro tener opinión judayca. E dentro de una casa aver diversidad de creencias, y encubrirse unos de otros*” (PULGAR, *Crónica de los Reyes Católicos*. Edición de Juan de Mata Carriazo: 210).

<sup>222</sup> Las más comunes son: 1.- arcos ojivales; 2.- arcos conopiales y 3.- arcos compuestos o mixtilíneos, habitualmente asentados sobre ménsulas cóncavas o, en menor proporción, semi-circulares o de media caña, de perfil achaflanado.

del arte manuelino queda perfectamente reflejada en su picota o rollo de justicia<sup>223</sup>, sobre el que luego volveremos, o la fachada de una casa profusamente decorada con motivos de sogas y cadenas y zoomorfos (PÍRIZ PÉREZ, 1991: 89), lo que nos acerca a los ornatos de las construcciones del siglo XVI de Freixo<sup>224</sup>. Transferencias que se dejan sentir, en un sentido inverso, en el empleo de arcos de medio punto con grandes dovelas (ejemplos en Freixo), propios de la arquitectura tardogótica castellana (DIAS, 1988: 72).

Se trata de una arquitectura presente en otras zonas fronterizas como el norte de Extremadura (GARCÍA MOGOLLÓN, 2009) o en tierras gallegas (FONSECA MORETÓN, 2004: 433-434; IGLESIAS ALMEIDA, 2005), donde se vuelven a documentar las interferencias de la arquitectura manuelina, a través de una serie de variantes locales, tardogótica y renacentista que conforma un característico tipo de vivienda de dos plantas en cuya fachada se abre una amplia portada, aunque en ocasiones se accede a través de una doble puerta que permite suponer una neta segregación de espacios privado/comercial<sup>225</sup>. En el piso superior se abre una ventana bajo la cual se dispone una repisa<sup>226</sup> que algunos autores han interpretado como soporte de la *januká* o lámpara de nueve brazos judía (FONSECA, 2004: 433-434). Este detalle, unido a la presencia en algunas construcciones portuguesas de huecos en las jambas de las puertas de acceso, destinadas a colocar la *mezuzá* (*ibídem*, 442-454)<sup>227</sup>, ha servido a algunos autores para asignar una filiación judía a este tipo de edificaciones que, a lo largo de los siglos XVI y XVII siguieron perteneciéndoles, esta vez ya como conversos o cripto-judíos<sup>228</sup>, los cuales en los tiempos convulsos en los que les tocó vivir asumieron la actitud práctica de “(...) *adoptar una apariencia exterior cristiana*” (AMELANG, 2011: 131) por medio, tal y como veremos en su momento, de la

---

<sup>223</sup> En el libro de Luis Cortés titulado *Arte popular salmantino*, encontramos una magnífica fotografía de la picota de Vilvestre en la que se puede analizar con detalle el desarrollo de su decoración (1992: 156).

<sup>224</sup> La ventana de una casa de la localidad de Freixo, coronada mediante un arco mixtilíneo, presenta la inscripción “ERA DE 1552” que permite poner una fecha más o menos exacta a estas construcciones.

<sup>225</sup> En las villas del Abadengo donde encontramos estas construcciones la doble puerta – habitual en tierras portuguesas-, se sustituye por una ancha portada que da acceso a un zaguán que distribuye, a su vez, el espacio interior (CASTAÑO, 2011: 145).

<sup>226</sup> Junto a los ejemplos portugueses (Freixo, Castelo Rodrigo...), aparecen este tipo de repisas en la vecina localidad de Vilvestre.

<sup>227</sup> En el Abadengo tan solo documentamos un posible caso en San Felices de los Gallegos en una casa de origen medieval.

<sup>228</sup> La bibliografía sobre los moriscos y judeoconversos es muy extensa. El reciente estudio bibliográfico de James Amelang (2011: 183-347) recoge de forma exhaustiva y comentada los principales trabajos de los últimos años.

representación de cruces de puertas afuera, de las que la comarca del Abadengo y en especial las villas fronterizas cuentan con una magnífica variedad tipológica.



*Figura 42. Tres ejemplos de arquitectura "Quinientista" del Abadengo. San Felices de los Gallegos (arriba a la izquierda); Hinojosa de Duero (arriba a la derecha) y La Fregeneda (abajo).*

### **III-4-2-3.- La casa hidalga de los siglos XVII y XVIII**

Tal y como ocurre en otros espacios peninsulares, en este periodo se consolida una hidalguía rural de clara orientación campesina, cuya representación simbólica se percibe a través de la casa solariega, sede de la hacienda y de la compleja maraña de relaciones sociales y de parentesco<sup>229</sup>. Compartirá espacio en el Abadengo con las casas quinientistas, muchas de ellas todavía habitadas por conversos, gracias a la llegada a tierras del occidente salmantino, a finales del siglo XVI de una importante oleada de emigrantes portugueses cuyos orígenes, en algunos casos, se encontraban precisamente en algunas villas como San Felices de los Gallegos.

La arquitectura hidalga de este momento, a imagen de la que manda construir la oligarquía salmantina y mirobrigense, se acerca a un tipo de mansión de sabor palaciego, alejado pues de las casas-fortaleza de períodos anteriores, levantadas en piedra, con presencia de ventanas y balconadas así como blasones o escudos familiares como seña de identidad del linaje al que se pertenece. La nueva mentalidad renacentista ayudó a asentar la idea de independencia y de afirmación de la individualidad, transmitida en el deseo de "*estimación de la casa propia*" (MARAVALL, 1973: 319). Ello trajo la doble consecuencia de conseguir, por un lado, una casa propia y mantenerla y, por otro, lo mejor alhajada posible (LÓPEZ BENITO, 1991: 64), asentado todo ello en un cambio de costumbres que algunos autores documentan a partir de la segunda mitad del siglo XVI (ARRAIZA, 1952: 171).

Si hasta 1587 la población de Las Arribes del Duero había mostrado una tendencia de crecimiento, la centuria siguiente ofrece un panorama diametralmente opuesto, causado sobre todo por la Guerra de Secesión, lo que llevó a una despoblación del territorio que no se recuperó hasta bien entrado el siglo XVIII<sup>230</sup>. Este hecho, unido a la pobreza de suelos, dedicados casi con carácter de exclusividad al cultivo de trigo y centeno cuya productividad era insuficiente para las necesidades de la población, al igual que ocurre con los plantíos de viñedo, olivar y frutales (CRESPO REDONDO, 1968: 34-55) impidió la plena consolidación de una minoría hidalga hasta bien entrado el XVIII, afectando por consiguiente a la generalización de una arquitectura de cierto prestigio que sí encontramos en otras regiones, como la

---

<sup>229</sup> La vivienda de este periodo cuenta con una fuente de información ineludible en el Catastro del Marqués de la Ensenada. Una buena recopilación bibliográfica sobre el interés de éste lo encontramos en Hernández Luis (2012: 237-252).

<sup>230</sup> En 1636 Hinojosa, Sobradillo, Ahigal y San Felices habían perdido 3.396 habitantes respecto a 1594. La recuperación poblacional se hizo efectiva, no obstante, hacia 1752 (CRESPO REDONDO, 1968: 25-26).

Sierra de Francia, comarca de suelos pobres pero que contó con cierta especialización económica, como la arriería<sup>231</sup>, la industria chacinera y otras industrias. A pesar de que la mayor parte de la población tenía una dedicación eminentemente agraria, en algunas poblaciones hay presencia de comerciantes y profesiones liberales, abogados, funcionarios o artesanos, cuyo número oscilaba entre el 5 y el 11 por 100 de la población<sup>232</sup>.

Estos factores se encuentran en la génesis de la escasez de casas de tipología hidalga o solariega en El Abadengo, del estilo de las que encontramos en algunos puntos de la Llanada Alavesa (BEGOÑA AZCÁRRAGA, 1986), de Asturias (RAMALLO ASENCIO, 1978) o de la provincia palentina (ALCALDE CRESPO, 1988), en favor de un modelo *mixto* en el que se pueden distinguir las casas de aspecto noble de extensa fachada (CASTAÑO, 2011: 164). Se trata de construcciones de dos plantas con presencia de balconadas y blasones, portadas adinteladas dotadas de barrocas ménsulas de perfil en S o en media caña convexa y tozas en las que se suele trazar la fecha, cruces, anagramas y en ciertas ocasiones divisas de pertenencia a Órdenes religiosas, estamento eclesiástico, etc. Diferenciadas de aquellas otras de aspecto más popular, en las que predominan los materiales pobres en su construcción y donde los ámbitos de trabajo, como el corral, aparecen como un elemento destacado del conjunto. Entre ambos tipos media toda una serie de subvariantes con rasgos de unos y otros y que dan lugar a arquitecturas híbridas, cuya disposición en altura y anchura varía en función del ámbito geográfico en el que nos movemos (frontera, intermedio e interior) y sobre todo en función de la dedicación económica de sus poseedores, hecho que da lugar a la presencia de casas con bodega y lagares, casas con corral, etc.

Una de las principales características que mejor definen las edificaciones de este momento es la presencia de fechas, anagramas, divisas y cruces<sup>233</sup> bien visibles en tozas de puertas y ventanas y que cuentan por encima de todo con una clara finalidad propagandística. La elección de las tozas, frente a otros espacios de las viviendas que eventualmente también se eligen en virtud de diferentes necesidades, resulta evidente por cuanto es el soporte material de mayor calidad. Por ello se

---

<sup>231</sup> En Las Arribes el número de arrieros era muy bajo. Por el contrario, no dejó de crecer a lo largo de toda la Edad Moderna el tráfico fraudulento de sal, aún a pesar de que Felipe II lo había legalizado creando un puerto en Hinojosa de Duero (CRESPO, 1968: 64).

<sup>232</sup> En La Fregeneda suponía el 7 %, en Hinojosa el 7,4 %, En Sobradillo el 5,2 % y en San Felices el 11,6 % tratándose en la mayor parte de los casos de zapateros, tejedores o herreros (CRESPO, 1968: 65).

<sup>233</sup> En la Sierra de Francia se conservan incluso algunos anuncios comerciales que se datan de este momento (CEA, 2012a: 396-397).

encargó a canteros locales la labra de todas estas epigrafías que buscaban además de lo dicho dejar en la memoria colectiva la pertenencia a un estamento determinado, ciertos logros conseguidos en vida o el recuerdo, sin olvidar por supuesto la finalidad como detente que contaban estos símbolos sagrados.

En este sentido, el papel que tuvo la popularización de ciertas festividades como la Inmaculada o el Santísimo Sacramento (OLMEDO SÁNCHEZ, 2002: 165), incrementadas a raíz de las disposiciones tridentinas, permitió un amplio despliegue simbólico que perduró hasta bien entrado el siglo XIX. En algunas zonas como la Sierra de Francia, incluso se erige en un *thopos* que define la arquitectura popular de este periodo. Aunque la arquitectura de la comarca del Abadengo participa de esta práctica, encontramos cierta reticencia a manifestar las nuevas devociones o el surgimiento de nuevas cofradía en favor de la continuidad de tradiciones exteriorizada en la práctica de dibujar cruces en jambas y dinteles, tal y como se había realizado siglos atrás y que en la centuria siguiente aún permanecerá sin cambios aparentes.

La arquitectura de la comarca manifiesta su propia personalidad a través de ciertos elementos decorativos de naturaleza barroca, tales como las orlas que rodean vanos y ventanas en silueta de estandarte, deudoras de la decoración de los camarines zamoranos o salmantinos, como los de las iglesia de San Martín, de Nuestra Señora de los Caballeros, Veracruz o San Isidro (CASTAÑO, 2011: 148) y sobre todo de la Catedral de Ciudad Rodrigo, datados hacia la segunda mitad del siglo XVIII. Este motivo tuvo su continuación a lo largo de la centuria siguiente cuando se popularizó a través de su factura mediante la técnica del encalado (un caso en Cerralbo), empleándose además como trampantojo de las arquitecturas efímeras de las fiestas del Corpus, tal y como podemos observar en una ventana de la localidad de Lumbrales datada en la tardía fecha de 1881 (CERÓN PEÑA, 2002: 141).



*Figura 43. Muestra de arquitectura barroca del Abadengo. De arriba abajo y de izquierda a derecha: construcciones de Ahigal de los Aceiteros y San Felices de los Gallegos y tozas de San Felices y Lumbrales.*

#### **III-4-2-4.- Los siglos XIX y XX: arquitectura burguesa y propiamente rural**

Al tiempo que la arquitectura de marcado carácter popular se generaliza a través de una amplia variedad de construcciones cuya disposición exterior e interior se encuentra adaptada a las condiciones naturales y sobre todo a las dedicaciones económicas de sus dueños, a partir de la segunda mitad del siglo XIX surge un tipo de viviendas de “distinción”, pareja al desarrollo de una burguesía local que encuentra en la casa una expresión simbólica de su *status* (Llavona Campo, 2007: 81-82). En las poblaciones del Abadengo convivirán en armonía a partir de este momento las construcciones antiguas, algunas de ellas todavía habitadas o reacondicionadas como boíles o almacenes, y las populares que se levantan empleando la materia prima predominante en la zona aunque, muchas veces, reaprovechando elementos tales como columnas, sillares labrados (Castaño, 2011: 149) e incluso en algunos casos las propias tozas de las construcciones tardomedievales. La llegada del ferrocarril a estas tierras hacia el último tercio del siglo XIX debió de suponer cierto empuje económico a la comarca, por más que algunos escritos plantearan lo contrario<sup>234</sup>, al igual que ocurrió con la emigración a América (Argentina, Cuba o Brasil) durante los primeros años del XX (Robledo, 2001: 37-41) o, tiempo después, con la construcción de los grandes saltos de agua de Saucelle y Aldeadávila.

Aún cuando Salamanca estaba compuesta por “pueblos llenos de gente y muertos de hambre” (*ibídem*, 33), igualmente en buena parte del tercio norte de la Península Ibérica, que malvive de lo poco que da la tierra, agravado por una mortalidad elevada, encontramos en algunas villas del Abadengo, una suerte de burguesía de corte rural, cuya variada dedicación económica (comerciantes, prestamistas, médicos, ingenieros, etc.) les lleva a construir a lo largo de las primeras décadas del siglo XX una arquitectura que bebe de las corrientes europeas del momento (Art-Decó; Art-Nouveau) y *revivals* renacentistas, reinterpretadas y entremezcladas con la arquitectura de las *quintas* portuguesas, dando lugar a una arquitectura híbrida en la que, como ya apuntara Castaño, se despliega un amplio abanico de soluciones en sus fachadas, posiblemente tomadas de postales o imágenes de revistas de la época, balconadas, pilastras y columnas que flanquean la entrada a modo de arcos triunfales, balaustres, decoración de óculos, jarrones, etc.,

---

<sup>234</sup> Tomás Rodríguez Pinilla opinaba (1861) que la línea de Arévalo a La Fregeneda no presentaba condiciones de desarrollo y muchos menos de porvenir ya que su construcción sería muy difícil y costosa. Manifestaba que tocaba la parte de la provincia “(...) *más yerta, la atrasada, la más reacia*” (RODRÍGUEZ PINILLA, 1861: 37). Parece que la realidad posterior superó a esta opinión, según ha novelado de manera magistral Luciano G. Egido (2009).



levantadas por maestros de obra como el ya mencionado hinojosero Eugenio Alburquerque (CASTAÑO, 2011: 151-152).

No obstante y a pesar de la importancia de estos ejemplos sobre todo en las villas de mayor tamaño, como La Fregeneda, Hinojosa de Duero, Lumbrales, San Felices de los Gallegos o Villavieja de Yeltes, la arquitectura de estos momentos ofrece una extensa variedad de tipos adaptados a las actividades económicas de sus propietarios, construidos con los materiales del entorno y siguiendo una experiencia acumulada durante generaciones (NAVARRO BARBA, 2004: 17). Da lugar a la presencia de edificios de aspecto un tanto tosco, caracterizados en nuestro ámbito de estudio por la presencia de construcciones en las que se atisba una neta distinción entre la parte destinada a vivienda y el corral, formando un bloque compacto que, en el caso de las localidades situadas hacia la frontera, esta partición habitacional/económica se efectúa a través de la segregación de una y otra a través de construcciones exentas tipo boíl o pajeros, que forman en algunos lugares (La Redonda, Hinojosa, La Fregeneda o Sobradillo) compactos “barrios” que se sitúan fuera de los núcleos habitados pero muy cerca de ellos.

En todo caso, el aspecto primitivo que otorga la pizarra o la mampostería de granito y cuarcita se suavizó mediante la aplicación de superficies encaladas que restan dureza a los lienzos, gracias a lo cual se despliega un interesante abanico iconográfico de epigrañas, motivos geométricos y vegetales y por supuesto símbolos religiosos como cruces y ostensorios, que ocupan unos ámbitos muy específicos dentro de la arquitectura del edificio, en ventanas, puertas, bajo-cubiertas o chimeneas, siguiendo una tradición que ya documentamos en el siglo XV.



*Figura 44. Ejemplo de arquitectura popular de pizarra y cuarcita de La Fregeneda.*



*Figura 45. Ejemplos de casas Art-Nouveau de Villavieja de Yeltes. La inferior presenta un claro reaprovechamiento de una construcción propia del siglo XVIII de la que se conservan las ménsulas en la puerta de entrada.*

### **III·4·3.- Claves interpretativas**

Los elementos sagrados en el espacio urbano en El Abadengo aparecen perfectamente localizados no solo en el núcleo habitado sino en una orla en torno al mismo, de radio variable, compuesto por un paisaje parcelado de huertos, eras y *cortinos* de propiedad privada (PRADA LLORENTE, 2005: 351-352). Estos elementos entendidos como las cruces que se disponen sobre el soporte arquitectónico y los cruceros que se localizan en la periferia, conforman un paisaje de naturaleza sagrada en torno al cual se puede plantear una serie de itinerarios que se completan con otros, de alcance mayor, que se efectúan a los espacios liminares de las poblaciones, localizados en el entorno natural ocupado en nuestro ámbito de estudio por dehesas y por las barreras de los ríos.

Entorno urbano, peri-urbano y el natural van a contar, por lo tanto, con unos elementos concretos sobre los que se desarrollan unos rituales específicos y con una finalidad concreta. Dan cuenta de una compleja topografía de lo sagrado escalonada en orden de importancia que sacraliza en diferente escala lo individual y lo colectivo, lo realizado por la mano del hombre y la obra de la naturaleza.

Aunque este paisaje sagrado, como hemos tenido oportunidad de analizar en apartados anteriores, se forma de manera continuada y acumulada a lo largo de los siglos a través de ciertos usos y prácticas antiguas, heredadas del mundo pre-cristiano y romano, es a partir de la Baja Edad Media y sobre todo, de la Edad Moderna cuando se dan las principales manifestaciones materiales que son las que han llegado hasta nuestros días, merced a la nueva religiosidad promovida desde Trento. Como hemos tratado de demostrar, la presencia de la iglesia en el entorno urbano fue desde este momento todavía más abrumadora, en una sociedad en la que la religiosidad lo impregnaba todo, comportamientos y actitudes. Mientras que en las ciudades la religiosidad contrarreformista impuso sus propios circuitos de consumo visual a través de los símbolos e imágenes religiosas que trataban de generar una atmósfera sagrada por todos los rincones, aquilatada por la articulación de toda una serie de itinerarios ligados, en mayor o menor medida, a los intereses eclesiásticos y municipales (PAREJO, 2003: 117), en el mundo rural esta espiritualidad quedaba un tanto atenuada por el control de la diócesis y el que llevaban a cabo de forma efectiva las cofradías, la principal agrupación colectiva en aquellas villas.

En la ciudad del Antiguo Régimen las imágenes religiosas eran una presencia constante, no solo las que se encontraban en las iglesias a las que se sacaba en procesión sino las que se colocaban en hornacinas (*edicole sacre*) esquinas, pórticos

y portales de las casas particulares, con ellas se pretendía el control de la ciudad por parte de ciertos gremios y cofradías y erradicar la prostitución en las calles. Uno de los elementos más llamativos en esta “apropiación sagrada del espacio” fue la colocación de cruces en ciertos sitios como esquinas<sup>235</sup>, en medio de la calle o en el centro de plazas, en lugares que marcaban el lugar exacto de una muerte violenta (RÍO BARREDO, 2008: 201) o las de madera, que se colocan en Semana Santa (BURGUES, 1989: 20). En torno a estas calles se desplegó un incesante cúmulo de rituales y festejos en los que encontramos una clara significación social, en el caso de las procesiones gremiales a las cruces conmemorativas y religiosas, al confluir en las mismas, en ocasiones, las celebraciones de las Cruces de Mayo y de Septiembre (*ibídem*, 202-203). Estas cruces que honraban determinadas muertes, señalaban de forma simbólica unos territorios en los que predominaba tal o cual gremio, creando un elemento de identidad vecinal, nexo de unión de pequeñas comunidades localizadas en ciertos espacios de la ciudad y marca, a su vez, ciertas evidencias de distinción social a través de la organización y pago de los festejos por parte de los gremios o comitentes de mayor poder adquisitivo (*ibídem*, 209).

La denominada arquitectura menor –capillas, oratorios y ermitas- y los cruceros reforzaban la presencia divina, encarnando la fe externa del pueblo y creando una conciencia de identidad colectiva. En el ámbito ciudadano la cruz, al tiempo que una orientación espiritual, será una referencia visual y espacial en la trama urbana, al erigirse en espacios concretos, como encrucijadas, salidas y entradas de las poblaciones, plazas y marcando la presencia de templos desaparecidos, etc., circunstancia que llevará al devoto a hacer una parada en su trayecto y elevar una plegaria (OLMEDO SÁNCHEZ, 2002: 39). La herencia medieval que carga a la cruz de valores mágicos y protectores será uno de los principales motivos para levantar cruces en lugares puntuales destinadas a conjurar tormentas, pedir agua para las cosechas, vencer a los espíritus malignos, celebrar reuniones de concejo (cruces de villa), bendecir los campos, servir de protección en caso de peligro (cruces de asilo) o jurar ante Dios (cruces juraderas).

---

<sup>235</sup> La ciudad del Antiguo Régimen se encontraba plagada de imágenes y símbolos en aquellos lugares más proclives a hacer las aguas mayores y menores, como argumentos visuales y de respeto equivalentes al letrero de “Prohibido hacer aguas”. Al respecto el maestro Correas recoge aquello de: “Pusiéronle cruz porque no le measen” o “Pintar santantones en rincones y llamas”. En el primer caso, se solían poner cruces en rincones de patios y zaguanes para que no se mease en ellos, aunque en el siglo XVII se había mandado que no se pusiesen más y se borrasen las cruces pintadas ya existentes por estar en deshonestos lugares. Hace referencia el segundo a la tradición de pintar motivos del Purgatorio en zonas poco vistosas y poco visibles para evitar hacer actos indecorosos (citado en CEA, 1992: 36).

El panorama que ofrece el mundo rural dista un tanto de la imagen que puede ofrecer la ciudad en el Antiguo Régimen en relación a la presencia de cruces en unos espacios físicos determinados. La menor representatividad de los gremios en relación a la ciudad y el papel adoptado por las cofradías, impulsoras de la piedad popular junto con el desarrollo de la normativa diocesana, influyó de forma decisiva en la escasa presencia de cruceros en la trama urbana<sup>236</sup> en favor de los que dan cuerpo a los Vía Crucis, muchos de los cuales dieron lugar a funcionalidades dúplices<sup>237</sup>. En el entorno rural algunas de las imágenes dispuestas en hornacinas y algunos de los cruceros fueron sustituidos por cruces epigrafiadas o *graffiti* que mostraban similares valores simbólicos que aquellas. De ahí que muchas de las que encontramos grabadas o piqueteadas sobre jambas, tozas o muros se erigían en una suerte de *vera efigie*, si se nos permite la expresión, de los cruceros exentos de bulto redondo que forman parte de los Vía Crucis.

En el presente apartado tratamos en profundidad toda la extensa nómina de cruces y cruceros que se conservan en la comarca del Abadengo, tanto las que se encuentran en el espacio habitado y su orla peri-urbana, diseminadas en el entorno natural, y su cronología, así como sus significados, que parecen haber variado a lo largo de los tiempos. En orden a un mejor análisis de los datos estudiados en primer lugar los cruceros para posteriormente acometer el estudio de las cruces plasmadas en las construcciones, uno de los elementos que mejor definen la personalidad de la arquitectura de la comarca.

---

<sup>236</sup> A excepción de algunas poblaciones como La Alberca, que contaba con importantes cofradías que erigieron numerosos cruceros dentro de su núcleo habitado, o la abulense de Cardeñosa, donde hemos contabilizado una quincena de cruceros, la mayor parte de los cuales son la marca e imagen visible de los barrios que conforman su casco urbano (CRUZ SÁNCHEZ, trabajo en preparación).

<sup>237</sup> Estación de Vía Crucis/cruz de bendición de campos; estación de Vía Crucis/cruz de dirección; estación de Vía Crucis/cruz atrial...

### III·5.- CRUCEROS EN EL ESPACIO URBANO

Los cruceros en el contexto rural, frente a los erigidos en las ciudades, ocupan unos ámbitos muy específicos: en los recorridos sagrados, Vía Crucis principalmente, en los atrios de las iglesias y en el entorno peri-urbano, donde se erigen por diferentes motivos, como trataremos en este capítulo. Uno de los primeros aspectos que nos interesa recalcar es la extensa bibliografía existente sobre estos elementos del paisaje sagrado, gracias a la abundancia de cruceros no solo en el ámbito peninsular<sup>238</sup> sino también en el europeo, especialmente en Francia<sup>239</sup> e Irlanda<sup>240</sup>.

Aunque el origen de los cruceros se encuentra en las denominadas *cruces altas* o *cruces hincadas*<sup>241</sup> anglosajonas e irlandesas a partir del siglo VII (PLAZA BELTRÁN, 2013: 8), en la Península Ibérica no documentamos los cruceros como tal hasta el siglo XIV, por más que algunos autores apunten la presencia de algunas de estas *cruces hincadas* en tierras gallegas a partir del siglo VII –cruz de *Pao da Vella*, levantada en los montes lucenses de Buio-, modelos traídos por monjes bretones e irlandeses a tierras gallegas a través de las comunicaciones marítimas entrabadas tierras (*ibídem*, 10). En este sentido, las rutas jacobeanas tras el descubrimiento del cuerpo de Santiago el Mayor en el año 820 impulsaron la erección de numerosas cruces de brazos algo más desarrollados que las de las cruces hincadas, dispuestas a veces sobre gradas –cruz de *Carlomagno*, en Roncesvalles (datada en el año 980)-,

---

<sup>238</sup> En **Galicia** hay que destacar el trabajo pionero de Alfonso Rodríguez Castelao (1984), precursor de una larga nómina de catálogos que recogen la presencia de cruceros a nivel comarcal o provincial entre los que referimos los de Reimóndez Portela (1985) y E. Fernández de la Cigoña (1998a) sobre los cruceros de Pontevedra; el de Martínez Tamuxe (1999) sobre los del Baixo Miño; el de Rodríguez Puentes y Abad Gallego (1990) sobre los del Concello de Vigo; Marín y González (2003) en Vilagarcía de Arousa; Ladra Fernández (2002) en Terra de Valga; Arribas y Blanco sobre los cruceros de las comarcas de Castro de Rei y Outeiro de Rei (1998), de Guitiriz (1999) y de Xermade (2004); E. Fernández de la Cigoña en Orense (1998b); de S. Fernández de la Cigoña (2003) sobre los de Val Miñor y Santa María de Oia; Martín Ruiz (1999) en La Coruña; Pérez y Alonso (2006) en Porriño, por citar tan solo algunos. En el **País Vasco** destacamos el trabajo de Martínez (1989) sobre los cruceros de Álava; el de Baragaño y González de Duranda (1987) sobre los de Vizcaya; el de Zufiaurre (1995) acerca de los cruceros de Guipúzcoa; el de Lasuén (1991) sobre las cruces de término de Bizkaia o el de Lamarca, Bermejo y Angulo (1994) sobre el crucero del Caserío de Kurutzziaga. En **Cataluña** el completo estudio de Bastardes (1983). En **Cantabria** los de Sánchez Landeras y Sánchez Herreros (2006). En **Castilla y León** el de Sanz (1990) o el de Plaza Beltrán (2012) sobre los cruceros sorianos. La lista de artículos sobre aspectos particulares de los cruceros es, como cabe suponer, inabarcable.

<sup>239</sup> Cf. Castelao (1978).

<sup>240</sup> Cf. Plaza Beltrán (2013: 9).

<sup>241</sup> Se trata de lanchas verticales que en ocasiones aprovechan menhires prehistóricos, con los brazos horizontales apenas destacados.

aunque paulatinamente se fueron sustituyendo por los cruceros tal cual los conocemos (*ibídem*, 12).

Todas estas *cruces de camino*, como las han denominado algunos autores, presentarán en este primer momento indudables influencias de los calvarios franceses, como ocurre con la *cruz de Kurutziaga* (LAMARCA, BERMEJO Y ANGULO, 1994). Durante el siglo XIV aparecen en Galicia algunos cruceros figurados, como los de Melide, Ribeiras do Sor (Mañón) y Neda, obras locales que suelen representar al Crucificado acompañado de la Virgen y de ciertos santos (GONZÁLEZ PÉREZ, 2003: 30-31) y que preludian toda una amplia muestra de cruceros góticos, talla de artistas foráneos, tal y como apuntaba Castela (1984: 117), que fuera de las tierras gallegas se deja sentir con mayor intensidad en las localidades por donde discurre el Camino de Santiago, una de las principales vías de difusión de los cruceros ibéricos. En este sentido, a la iconografía propia del crucero se irán añadiendo paulatinamente otros elementos, como el de las bolas isabelinas –*cruz de Pena Corneira o de Lamas*, datada a principios del XVI (GONZÁLEZ, CONDE Y MARÍN, 2011: 115-124)-, motivo muy presente en algunos cruceros salmantinos, inaugurando una nueva etapa que viene a coincidir con la celebración del Concilio de Trento.

A partir del Concilio se generaliza la presencia de cruces y cruceros en todos los ámbitos, contando con un elevado valor propagandístico y expiatorio (FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA FRAGA, 2003: 44) y adaptando el repertorio iconográfico al pensamiento tridentino (por ejemplo, la Virgen pasará a representarse como Dolorosa y, en menor medida, como Inmaculada Concepción) (GONZÁLEZ PÉREZ, 2003: 40). Son el vehículo por el cual se aunarán las viejas tradiciones de origen medieval, como la de su localización en las encrucijadas de los caminos (TABOADA CHIVITE, 1975: 101-112) o su relación con el culto a los muertos, con una función señalizadora, protectora, litúrgico-conmemorativa, votiva, devocional y didáctica, cuya transmisión corrió de la mano de buena parte de las órdenes religiosas, especialmente las franciscanas, dominicanas y agustinas (FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA FRAGA, 2003: 40).

Fruto de ello es la existencia de toda una amplia serie de cruceros que vienen a ocupar su lugar de forma estratificada en el espacio urbano, peri-urbano y en el campo. La siguiente tabla aunque no pretende ser exhaustiva<sup>242</sup>, trata de dar cuenta

---

<sup>242</sup> Juan José Burgoa, para tierras de Galicia, desarrolla una serie de clasificaciones en función de tres aspectos: 1.- **desde el punto de vista topográfico**: iglesias, atrios y cementerios; ermitas y capillas rurales; monasterios; plazas; caminos y vías rurales; campos de feria; pazos y casas solariegas; puentes; montes, campos y corredoiras; lugares singulares y límites o términos de feligresía. 2.- **En función de su motivo de erección**: cruceros de parada de procesiones y entierros; cruceros penitenciales; devocionales e impetratorios; de acción de

de la extensa variedad de cruceros en el paisaje tradicional castellano y leonés, alguno de ellos están en la comarca del Abadengo:

Promotor	Tipología	Ubicación
❖ <i>Eclesiástico/ órdenes religiosas</i>	♦ <i>Vía Crucis y Calvarios</i>	Urbano/entorno urbano
	♦ <i>Cruceros asociados a templos</i>	Urbano
	♦ <i>Cruces señalando viejos edificios religiosos</i>	Urbano/entorno urbano
❖ <i>Agrupaciones privadas o colectivas</i>	♦ <i>Cruces señalando barrios</i>	Urbano
	♦ <i>Cruces de cofradías</i>	Urbano/entorno urbano
	♦ <i>Cruces de rogativas</i>	Entorno urbano
	♦ <i>Cruces de encrucijada/dirección</i>	Entorno urbano/campo
	♦ <i>Cruces de villa/picotas</i>	Entorno urbano
	♦ <i>Cruces de término</i>	Campo
	♦ <i>Cruces votivas</i>	Urbano/ entorno urbano/campo
❖ <i>Particulares</i>	♦ <i>Cruces de muertos</i>	Entorno urbano/campo

Tabla 16. Tipos, comitentes y localizaciones de los cruceros, urbanos y campestres.

No abundan los cruceros en el espacio urbano de nuestro ámbito de estudio, excepción hecha de los que forman parte de las *vías sacras* y los cruceros de atrio, que conforman una familia ya analizada en los capítulos correspondientes. En puridad tan solo hemos documentado una decena de ejemplos, desigualmente repartidos en seis de los catorce municipios<sup>243</sup> que conforman la comarca arribañá, cifra que seguramente haya sido mayor a tenor de la existencia de numerosas noticias acerca de ermitas, actualmente desaparecidas, y de los topónimos relativos a la cruz presente en la mayor parte de las localidades de la comarca.

Con todo, la nómina de los cruceros urbanos de la comarca del Abadengo se encuentra muy en consonancia con los que se levantan en las comarcas vecinas de

---

gracias; conmemorativos; cruceros en memoria de una muerte; de encrucijada; cruceros de descanso o de caminos de peregrinación; de ruta o comercio; Vía Crucis o misionales; cruceros con peto de ánimas; jubilares y protección de construcciones. 3.- **Desde el punto de vista etnográfico:** prácticas devocionales y rezos; paradas de entierros; enterramiento de niños prematuros o no bautizados; culto a los muertos; prácticos y ritos curativos y protección del agro y bendición de los campos (BURGOA, 2003: 76-78).

<sup>243</sup> De los diez cruceros que hemos estudiado, seis se encuentran en Hinojosa (4) y La Fregeneda (2).



La Ribera<sup>244</sup> o en la zamorana de Sayago, donde lo habitual es que documentamos de tres a cuatro cruceros, normalmente del tipo de *dirección* y por tanto localizados a las salidas de las poblaciones marcando los cuatro puntos cardinales (CRUZ, 2013a: 66-68). La tabla que sigue a continuación ofrece la descripción de los cruceros conservados en la actualidad:

---

<sup>244</sup> La tónica general es que existan una media de uno a tres cruceros, como ocurre en Vilvestre y Mieza respectivamente.

ANÁLISIS Y SIGNIFICADO DE LA CRUZ EN LA CULTURA POPULAR DEL OCCIDENTE SALMANTINO: EL ÁBADENGO  
Estudio e interpretación

Municipio	Nombre	Entorno	Localización	Plataforma	Cruz			Usos(*)	Descripción
					Basa	Fuste	Remate		
BERMELLAR	--	Urbano	Remata una fuente con pilón	Frontón de la fuente	Cuadrada	Ochavado	No se diferencia del fuste	1/3	El frontón que remata la fuente presenta dos fechas: 1775 y 1835.
BOGAJO	--	Peri-urbano	Localizado al pie del cementerio	--	Lancha de granito sin desbastar	Cuadrado	No se diferencia del fuste	2/3	El frente de la lancha presenta la fecha de 1623.
HINOJOSA DE DUERO	Cruz de Santa María	Peri-urbano	Crucero situado al pie del camino a Lumbrales	5 escalones	Troncopiramidal	Ochavado	Cruz de sección apanalada rematada en pezuolos	3/4	El frente de la basa presenta tres cruces grabadas, con pie triangular.
	Cruz de Santa Bárbara	Peri-urbano	En el teso de <i>La Cabecina</i>	2 escalones	Cúbica	Circular rematado en collarino	Cruz de fuste y palo de sección ochavada	4	Cruz incompleta. Hacia 1930 mostraba un varal de unos 3 m.
	Cruz de San Roque	Peri-urbano	En el camino de <i>La Zuga</i>	3 escalones	Troncopiramidal	Ochavado	Cruz de sección circular	3/4	Varal de unos 3 m; localizado en una encrucijada de caminos.
	Cruz de Santa Lucía	Peri-urbano	Emplazada a la salida de la población.	2 escalones	Cuadrado	Cuadrado	No se diferencia del fuste	3/4	Cruz situada a la salida de la villa embebida dentro de un <i>cortino</i> .
LA FREGENEDA	Cruz de las Eras	Peri-urbano	Localizada a la salida de la población por el E	2 escalones	Cuadrado	Ochavado	No se diferencia del fuste	2/3	Situada en un altozano en una de las salidas de la villa.
	Cruz del Canto	Peri-urbano	Localizada a la salida de la población por el O	2 escalones	Troncopiramidal	Ochavado	No se diferencia del fuste	2/3	Situada en un altozano en una de las salidas de la villa.
LUMBRALES	Santa Cruz	Peri-urbano	Localizado a la salida de la población por el E	2 escalones	Cuadrado	Circular	Cuadrado	2/3	Situado a la salida de la población, al pie del camino.

ANÁLISIS Y SIGNIFICADO DE LA CRUZ EN LA CULTURA POPULAR DEL OCCIDENTE SALMANTINO: EL ABADENGO  
Estudio e interpretación

Municipio	Nombre	Entorno	Localización	Plataforma	Cruz			Usos(*)	Descripción
					Basa	Fuste	Remate		
SAN FELICES DE LOS GALLEGOS	--	Peri-urbano	Situada a la salida de la población	--	Cúbica con inscripción y Arma Christi	Facetado	Crucificado y Dolorosa a la espalda	3	Crucero hito en el Camino de Santiago.
SOBRADILLO	--	Peri-urbano	Situado en el recorrido del Vía Crucis	3 escalones	Cuadrado	Circular rematado en capitel de 4 caras con las Arma Christi	Cruz plana con la representación del Crucificado	3	Crucero hito en el Camino de Santiago.
	Cruz de San Bartolomé	Peri-urbano	Situado en el camino a La Redonda	--	Cuadrado	Circular	No se diferencia del fuste	2/3	Crucero en el Camino de Santiago.

Tabla 17. Cruceros conservados en las poblaciones del Abadengo.

**(\*) Usos**

- |                             |                                   |
|-----------------------------|-----------------------------------|
| 1.- Estación de Vía Crucis. | 2.- Bendición de campos.          |
| 3.- Cruz de dirección.      | 4.- Señal de templo desaparecido. |

A grandes rasgos, se pueden establecer tres tipos de cruceros en función de su aspecto formal, con especial atención a la solución de la cruz:

TIPO	DESCRIPCIÓN	Nº
<i>Tipo 1</i>	Cruceros simples en los que varal y palo horizontales son iguales	6
<i>Tipo 2</i>	Cruceros en los que se diferencia el varal del remate de la cruz	4
<i>Tipo 3</i>	Cruceros figurados en los que se representa el Crucificado y la Virgen	2

Tabla 18. Tipos de cruceros en función de su morfología.

Dentro del grupo de *cruceros simples* existe cierta variedad, motivada por la sustitución de cruces antiguas por otras actuales (Bogajo), ya que la práctica totalidad se corresponde con el tipo de cruceros de sección ochavada y extremos ligeramente ensanchados, rematados en medias bolas o pezuelos, similares a los que caracterizan las cruces que componen los Vía Crucis del Abadengo. La *cruz de Santa Lucía* de Hinojosa de Duero ofrece otra variante, aún más sencilla, de sección cuadrada o rectangular, que parece obra de maestros canteros locales poco hábiles en la labra de la piedra, lo mismo que la *cruz de San Bartolomé* de Sobradillo y la denominada *Santa Cruz* de Lumbrales.

Los cruceros del segundo de los tipos, en los que se efectúa una distinción entre el varal propiamente dicho y el remate de la cruz, se nos presentan como una particularidad local de Hinojosa de Duero, donde parece marcar la presencia de otras tantas ermitas desaparecidas tal y como manifiesta su propia denominación apoyada en la tradición oral de la villa (FRUTOS GAMITO, 1984). Cada crucero ofrece una variante de una familia más extensa que he catalogado como de *silueta de cruz-joya* (CRUZ, 2013a: 47), en el caso de la *cruz de Nuestra Señora*, de brazos de sección apanalada con los extremos rematados en bolas o pezuelos, similares a las cruces de metal de la joyería popular. Por otro lado, las cruces de *San Roque* y de *Santa Bárbara* corresponden a un modelo más sencillo, muy presente en tierras de Sayago (*ibídem*, 53) y sobre todo gallegas, foco difusor de todos estos tipos en tierras del occidente de Castilla y León. En todos los casos la estructura de los cruceros resulta la misma: basamento de dos a cinco escalones, pedestal de silueta cúbica o troncopiramidal, elevados *esteos* o fustes lisos o ligeramente facetados rematados en esquemáticos capiteles o collarinos que sirven para separar la cruz propiamente dicha, con las siluetas ya mencionadas.

Por su parte, los cruceros de San Felices de los Gallegos y de Sobradillo, del tipo *figurado* constituyen un verdadero *unicum* en la comarca, por la escasez de piezas similares en la provincia. El crucero de San Felices de los Gallegos aparece

protegido por un templete de estilo neogótico, situado a escasos metros de la ermita del Cordero, al pie del Camino de Santiago. Aparece compuesto por un pedestal cúbico en cuyas caras se representan las *Arma Christi* acompañados de una inscripción votiva que reza: A HONRA/ Y GLORIA DE/ DIONISIO DE/ MAZO [...]/ COFRADE/ VIA CRUCIS. Sobre éste, un varal facetado que remata en capitel decorado con ovas sobre el que se dispone la cruz con la imagen del Crucificado y la Virgen con Cristo en brazos, a modo de las Angustias en arenisca. El crucero de Sobradillo (HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, 2008: 71-72) responde a un modelo más sencillo, compuesto por una plataforma con triple orden de escalones, pedestal cuadrado sobre el que se eleva un varal liso de sección circular que remata en collarino y capitel-zapata en el que se representan las *Arma Christi* en cada cara: clavos/ escala y lanza de Longinos/ tenazas y martillo/ látigo, sobre el que se dispone la imagen de Cristo de tres clavos con *titulus*, nimbo y *toballa* sobre cruz de sección cuadrada, todo ello de hechura popular. Como la cruz de San Felices, la de Sobradillo se localiza en el trazado del ramal del camino que conducía a Santiago de Compostela a través de la vía portuguesa, sobre la que más tarde volveremos.

Como hemos apuntado anteriormente, este tipo de cruceros con la representación del Crucificado de estilo “gallego” son poco frecuentes en tierras del occidente castellano y leonés. En este sentido, podemos mencionar los cruceros sanabreses de Rozas de Sanabria (SAN JOSÉ ALONSO, 1994: 217; SÁINZ, 1993: 266), en cuya basa se representa una Dolorosa popular, muy similar al crucero de Fermoselle<sup>245</sup> y el de Rábano de Sanabria, con la representación del Crucificado y la Dolorosa con Cristo yacente (SAN JOSÉ ALONSO, 1994: 218; SÁINZ, 1993: 264), conjunto fechado a partir de una inscripción del palo en 1697.

Esta familia de cruceros tiene su mejor reflejo en los *cruceiros* gallegos, según podemos apuntar a través de un breve repaso a la bibliografía clásica (CASTELAO, 1950; GONZÁLEZ PÉREZ, 2003 o BURGOA FERNÁNDEZ, 2003, entre otros). El tema de Cristo en la cruz y la Soledad o la Dolorosa es recurrente en los *cruceiros* del Noroeste sobre todo a partir del siglo XVI (RODRÍGUEZ CASTELAO, 1950: 163-164), momento en el que establecido por Trento, se generalizó aún más el culto de la Pasión. Pero aparte de esta iconografía que hallamos en los cruceros del Abadengo,

---

<sup>245</sup> Compuesto por basa cuadrada, en cuyas caras aparecen representadas la calaveras y las tibias cruzadas, símbolo de la muerte pero también de los huesos de Adán. Fuste ligeramente estriado en cuyo extremo superior encontramos dos figuras humanas ¿Adán y Eva? Capitel de orden corintio que da paso a la cruz de sección circular, apoyada sobre pie decorado con flores cuatripétalas. En una cara la imagen de Cristo crucificado y a sus espaldas la Soledad con las manos cruzadas a la altura del pecho.

subrayamos algunos detalles del de Fermoselle; en este destaca la decoración de su basa, en cuya erección posiblemente intervino una cofradía de Ánimas y del varal, en el que observamos sendas figuras humanas, que tal vez haya que relacionar con el tema del pecado original, tema también común en los cruceiros gallegos (Simes, Tremoedo, Estribela, Carballedo, Carril...), de origen antiguo que sobrevivió a Trento (*ibídem*, 139-145). Se trata de una representación que en Galicia pervivió hasta bien entrado el siglo XIX (GONZÁLEZ PÉREZ, 2003: 80-81), lo que nos lleva a datar los cruceros figurados, tanto de la capital sayaguesa como los salmantinos, hacia la segunda mitad del siglo XVIII. En este sentido, los cruceros de tipo simple, con silueta de cruz-joya y con la imagen de Cristo ofrecen una cronología que abarca las primeras décadas del siglo XVII y las últimas del XVIII, a través de las datas que rinden los pocos fechados o las inferencias con los cruceros gallegos, según hemos analizado para el caso del de Fermoselle.

La iconografía y la relativa rareza de este tipo de cruceros, nos lleva a suponer en todos ellos la mano de un cantero foráneo, tal vez gallego, que se percibe tanto en la propia factura y talla, muy diferentes a los cruceros que podemos catalogar como “locales”, como en el despliegue de un elenco iconográfico inexistente en el resto de las cruces salmantinas y zamoranas<sup>246</sup>. Aunque no vamos a entrar a analizar la autoría de los escasos ejemplos castellanos y leoneses, no podemos dejar de plantear la existencia de una vía norte-sur de artistas gallegos (moradores o avencidados)<sup>247</sup> que elaboraron por encargo, estas particulares obras de devoción. Se trata de una vía que alcanzaría al menos el santuario de la Peña de Francia en la sierra del mismo nombre. Tal vez en este trasiego de artistas haya que situar, a modo de hitos de este hipotético itinerario la presencia de santuarios dedicados a la Virgen de la Peña de Francia en Zamora (SÁNCHEZ DOMÍNGUEZ, 2004: 247-280) y, ya en tierras gallegas, en el santuario pontevedrés de Dozón, con esa misma advocación.

---

<sup>246</sup> En el resto del territorio castellano y leonés, encontramos algunas variantes de estas cruces *figuradas* de las que destacan el conjunto de las provincias de León, Palencia y Burgos, en las que se diferencian el varal de la cruz, soporte de interesantes representaciones cristológicas y marianas, cruces que se encuentran en relación con el Camino de Santiago y el conjunto abulense, caracterizado por su sencillez –cruces lisas de fuste circular con la representación del Crucificado que se dispersa por las tierras del Obispado de Ávila.

<sup>247</sup> Se encuentra documentada desde, al menos el siglo XVI, la presencia de canteros itinerantes pontevedreses en Castilla, muy solicitados para trabajar tanto en las grandes obras como en piezas menores: cruceros, petos de ánimas, puentes, molinos, fuentes e incluso relojes de sol (FIGUEIRA VALVERDE, 1976).



*Figura 46. Tipología de cruceros urbanos del Abadengo. Arriba a la izquierda Cruz de San Bartolomé (Sobradillo) propia del tipo 1. Arriba a la derecha Cruz de Nuestra Señora (Hinojosa de Duero), del tipo 2. A la izquierda de estas líneas crucero con representación del Crucificado y las Arma Christi (Sobradillo) del tipo 3.*

Los cruceros no se ubican al azar. Como podemos observar en la tabla correspondiente, los del Abadengo ocupan unos espacios muy específicos dentro del entorno urbano<sup>248</sup>, fruto de la distinta funcionalidad de cada uno de ellos, que hemos diferenciado en cuatro: 1.- Vía Crucis; 2.- cruces de dirección; 3.- cruces de bendición de campos y 4.- señal de templos desaparecidos, por lo común combinadas en las siguientes familias dúplices:

· Vía Crucis/cruz de dirección	1 caso.
· Bendición de campos/cruz de dirección	5 casos.
· Cruz de dirección/señal de templo desaparecido	3 casos.
· Señal de templo desaparecido	1 caso.
· Cruces de dirección	2 casos.

La función de los cruceros, tal y como se recoge en la bibliografía, se puede agrupar en tres grandes familias: *señalizadora*, *protectora* y *funeraria*, si bien cabe subdividir las en otras más específicas, en función de su ubicación específica (CERRATO ÁLVAREZ, 2008: 121-133), otorgando a los mismos de una elevada carga simbólica, ya que en torno a ellos giran buena parte de los rituales de la comunidad.

De las cuatro principales funciones de los cruceros del Abadengo, la de **Vía Crucis** ya llenó una extensa referencia en otro apartado. El que se levanta sobre el frontón del abrevadero de Bermellar, a la salida de la población y muy cerca del humilladero, edificado en el siglo XVIII y reedificado un siglo después, ofrece la particularidad de que suma a la función de estación de la vía sacra la de cruz de entrada/salida de la población, al tiempo que sacraliza esta construcción del común. La práctica de sacralizar el agua en las fuentes abovedadas, manaderos, abrevaderos, pilones o *charailes*, como se los denomina en algunas localidades, está generalizada en todo el territorio castellano y leonés donde documentamos numerosos ejemplos, como la denominada *Fuente de la Cruz de Piedra* de Candelario<sup>249</sup> o la cruz que se erige sobre una de las fuentes adinteladas de la localidad abulense de Cardeñosa<sup>250</sup>, a la salida de la población y conocida como *Cruz del Carpio* (VELAYOS Y SANCHIDRIÁN, 2012: 92), por citar tan solo dos casos en los que

---

<sup>248</sup> Hemos considerado las localizaciones de los cruceros en el momento en que los hemos estudiado, aunque se ha tenido en cuenta el hecho de que algunos de ellos se han desplazado de su ubicación original en alguna ocasión.

<sup>249</sup> Se trata de una fuente abrevadero sobre la que se erige un crucero de piedra de sección circular.

<sup>250</sup> En este caso el crucero cuenta con la triple función sacralizadora del agua, cruz de dirección y delimitadora de uno de los barrios que conforman del núcleo urbano.



sobre la fuente se erigen cruceros, fenómeno muy presentes también en tierras gallegas<sup>251</sup> y portuguesas<sup>252</sup>.

En El Abadengo la función primordial de los cruceros conservados es la de **dirección** que marcan la entrada/salida de las poblaciones, localizándose por tanto en las inmediaciones de los caminos y en un buen número de ocasiones en las encrucijadas, reforzando este carácter señalizador. Hasta tal punto es así que nueve de los diez cruceros analizados cumplen esta función, especialmente los de San Felices de los Gallegos y las dos de Sobradillo que marcan la ruta jacobea portuguesa. Los cruceros de *dirección* se suelen erigir en espacios liminares, en zonas de transición entre el núcleo habitado propiamente y el entorno de *cortinos* que lo rodea; tal y como apuntan algunos autores:

Estos crucifijos respondían a una clara funcionalidad religiosa, estando enclavados en el inicio de los caminos que partían desde una determinada población y trascurría hacia otras localidades (...). Los viajeros buscaban la intercesión divina orando ante estas tallas cruciformes, suplicando el feliz desenlace del itinerario que comenzaba o también al regreso del viaje agradeciendo su feliz conclusión (MARTÍNEZ, MARTÍNEZ Y SALA, 2005: 57).

La necesidad de contar con unos hitos en el paisaje, con el fin de ordenarlo y jerarquizarlo, llevó a los concejos a alzar junto a los caminos estas marcas que identificaban lugares específicos y por otro lado, santificaban unos espacios devocionales en los que se desarrollaban algunos rituales<sup>253</sup>. Las cruces de dirección, al igual que ocurre con los *peirones* turolenses, servían de indicación de un camino, de tal manera que el caminante que se acercase al crucero sabía dónde se encontraba con exactitud. Junto a esta finalidad orientativa, estas cruces suponían una marca que indicaba los límites de la villa y el ámbito que separaba el espacio social y religioso del espacio natural (UTRILLAS VALERO, 2002: 14-15).

La cruz de Nuestra Señora del Villar se alza en el camino al despoblado de San Leonardo, en las inmediaciones del cementerio de Hinojosa, de ahí que Frutos Gamito también la denomine como *cruz del Cementerio*. Este autor recoge la leyenda

---

<sup>251</sup> Destacamos en este sentido, el impresionante conjunto del *Cruceiro da Fonte* de Castrogudín, obra fechada en 1797 (MARÍN Y GONZÁLEZ, 2003: 85-88).

<sup>252</sup> Caso de las fuentes adinteladas de Peva y Azenhal, en la comarca de la Beira interior, coronadas por cruces de extremos trebolados.

<sup>253</sup> Algunos santuarios célebres contaban con caminos sagrados flanqueados por cruces. En este sentido, el conocido tema iconográfico de la Virgen de Montserrat muestra las ermitas y las cruces de término que jalonaban el sendero que los peregrinos debían de andar hasta alcanzar la montaña sagrada, tal y como se representa en un lienzo conservado en la iglesia de Alfajarín de Zaragoza (TRENS, 1946: 534-535).

de apariciones de muertos envueltos en sábanas que se acercaban al camposanto al atardecer (1984: 56-57), tradición que no hemos contrastado con la información oral recogida por nosotros. Este crucero, frente a los demás, destaca por presentar tres cruces grabadas de tipo de pie triangular en el frente de su pedestal sostenido por una plataforma de cinco escalones, número nada habitual en los ejemplos del Abadengo. La práctica de grabar cruces, textos o fechas en las basas de los cruceros tampoco es desconocida en tierras gallegas, como ponen de manifiesto Marín y González en la comarca de Vilagarcía de Arousa, donde los pedestales de algunos de sus cruceiros -*O Sisto*, pazo de *Golpelleira* y *Os Anxos*-, aparecen grabados con este tipo de cruces en recuerdo de algunas personas fallecidas. En este sentido, esta era parada obligatoria en las comitivas fúnebres que partían de la iglesia y terminaban en el cementerio y el lugar donde además de servir de punto de descanso para los portadores del féretro, se rezaba un responso (MARÍN Y GONZÁLEZ, 2003: 48-49).

La importancia que tenía una buena señalización en el viaje, por motivo de peregrinación o por el desarrollo de determinadas actividades comerciales como la arriería o la trashumancia<sup>254</sup>, también llevó a erigir cruces en el entorno de las **encrucijadas** y bifurcaciones de caminos<sup>255</sup>.

El magnífico trabajo de J. Taboada Chivite sobre las encrucijadas en el folklore gallego puso de manifiesto en su día el interés de estas en las creencias populares y su sacralización por medio de cruces, en un afán constante por cristianizar viejas supersticiones paganas. En torno a las encrucijadas se desarrolló un interesante conjunto de prácticas que Taboada agrupa en tres grandes familias dentro de las cuales, a su vez, encontramos un buen número de prácticas y creencias, especialmente las funerarias, sobre las que incidieron en su día investigadores como Luis de Hoyos Sáinz (1944: 30-53) y sobre las que tiempo después han vuelto otros autores donde definen el concepto de *camino especiales*,

---

<sup>254</sup> En este sentido, la *Cañada de la Plata* aparece hitada a lo largo de sus más de 500 km de recorrido de norte a sur en el oeste de la Península Ibérica por multitud de cruces. Las que se levantan en las provincias de León, Zamora y Salamanca han sido estudiadas en fecha reciente (CRUZ Y ESCRIBANO, 2013: 69-71).

<sup>255</sup> Desde la Antigüedad las encrucijadas eran lugares considerados mágicos estando tutelados por los *lares compitales* contado incluso con sacerdotes propios -*Compitales Augustales*-, lugares en los que se erigían estatuas que se coronaban con flores dos veces al año; hasta tal punto arraigaron ciertas creencias y prácticas relacionadas con las encrucijadas, como la de encender velas o amontonar piedras en sus inmediaciones, que San Martín Dumiense en el siglo VI d. C. las llegó a prohibir por recordar prácticas alejadas del cristianismo (*"Nam ad petras et ad arbores et ad fontes et per trivium cereolos incidere, quid est aliud nisi cultura diaboli?"*) (Pues encender velas junto a las piedras, a los árboles, a las fuentes y en las encrucijadas ¿qué otra cosa es sino culto al diablo?) (MARTÍN DE BRAGA, 1981: 42-43), aunque sin mucho éxito por su parte.

lugares conflictivos donde se solían aparecer las almas errantes (MADARIAGA ORBEA, 1995: 317):

Finalidad	Algunas prácticas y creencias relacionadas
FUNERARIA	<ul style="list-style-type: none"> <li>· Eran lugar de enterramiento de los niños no bautizados.</li> <li>· Espacios donde acude la Santa Compañía.</li> <li>· Premonición de muertes: para evitarlo, se trazaba una cruz dentro de un círculo en el crucero.</li> <li>· Para salvarse de la muerte había que aferrarse al crucero.</li> <li>· Detención de los entierros en las encrucijadas, colocando el féretro en el banquillo o <i>posadouro</i> para que se rezase un responso por el alma del difunto.</li> </ul>
DEMONIACA	<ul style="list-style-type: none"> <li>· Las encrucijadas eran lugares propicios para aquelarres y uniones sexuales con el Demonio.</li> <li>· Son lugares donde se encuentran las almas ruines que acechan al caminante para obrar maldades. Para protegerse de ellas se rezaba delante del crucero una oración<sup>256</sup>.</li> <li>· Para evitar abortos es necesario el bautismo prenatal, que solía hacerse en un puente o en una encrucijada.</li> </ul>
MÁGICO-BRUJERIL	<ul style="list-style-type: none"> <li>· Son lugares propicios para curar enfermedades a base con ensalmos o practicando ciertos rituales.</li> <li>· Coger tierra del entorno de las encrucijadas era cosa de brujería, tal y como aparece ya en <i>La Celestina</i>.</li> </ul>

Tabla 19. Funciones y prácticas en tornos a las encrucijadas.

Los dos cruceros de La Fregeneda y los de San Roque y Santa Lucía de Hinojosa de Duero se localizan en otras tantas encrucijadas de caminos, marcando en ambas localidades la salida hacia el oeste (cruces de San Roque y del Canto) y el este (cruces de Santa Lucía y de las Eras). En este mismo sentido y tal y como trataremos en el apartado correspondiente, los cruceros de San Felices y de Sobradillo, marcaban el camino que los peregrinos debían de tomar en dirección oeste para alcanzar tierras portuguesas, a través de los diferentes pasos habilitados para tal fin.

Este tipo de cruces de dirección son relativamente frecuentes en el occidente salmantino, como ocurre por ejemplo con los cruceros del entorno peri-urbano de Mieza<sup>257</sup> y, especialmente, en tierras de Sayago, con un particular modelo de tosco crucero obtenido mediante una lancha granítica sin apenas desbatar, que suele disponerse a la salidas de las poblaciones marcando los cuatro puntos cardinales, erigiéndose así en un *thopos* particular de esta comarca (CRUZ, 2013a: 66-72).

Este tipo de cruceros cuentan con un importante papel devocional donde se realizan las **bendiciones de campos** y las **rogativas**, así como las diferentes

<sup>256</sup> "Adorote, Cruz bendita que estás en campo sereno/ en una semejante a ti murió Cristo Nazareno".

<sup>257</sup> Hubo tres, de las cuales tan solo se conservan dos: *Cruz de los Cañizos* y *Cruz de los Hornos*, marcando un eje este-oeste; desempeñan, además, la misión de cruces para bendecir los campos.

festividades relacionadas con la Cruz (UTRILLAS VALERO, 2002: 16). Los cruceros de Bogajo y La Fregeneda tuvieron con esta finalidad, tal y como confirma la información oral, a los que se añade una sencilla cruz de madera portátil, que parece sustituir a otra anterior, localizada en Olmedo de Camaces con la que se bendecían las diferentes hojas de cultivo de que constaba el término. Se documentan dos tipos de cruces de bendición de campos: 1.- de *piedra*, fijas, las cuales cuentan con otras funciones tales como la de cruces de dirección y que obligaba a erigir otras dos orientadas hacia cada una de las hojas y 2.- de *madera* y por tanto portátiles, recorriendo los diferentes puntos donde se realizaba la bendición. Como ocurre en Olmedo de Camaces una vez efectuados los rituales permanecía cada año en una hoja, con un peculiar sistema de rotación agrícola y sacro que se ha mantenido hasta nuestros días.

Los rituales de bendición de campos y de rogativas, como vimos en el apartado correspondiente (§ apartado II·3·2) se llevan a cabo en unos “tiempos determinados” (San Marcos, San Gregorio, Cruz de Mayo...) en un recorrido desde la iglesia hasta el crucero que se viste con flores, práctica aún viva en algunas localidades de Sayago, donde las cruces se enraman con manojos de arbustos florales –lilas y escobas blancas- o con ramos de árboles, a modo de sencillas obras de *quita y pon* que se prolonga con el engalanamiento de calles y casas (CRUZ, 2013a: 56-57) y se bendicen los campos hacia los cuatro puntos cardinales.

En algunas localidades salmantinas, se ha conservado la costumbre de clavar en el suelo cruces de madera o de cera<sup>258</sup>, sobre otra de madera, que permanecían hasta la recogida de la cosecha (LORENZO, 2007: 43). Los campos tenían como intercesores a San Marcos (25 de abril), San Pedro Mártir (29 de abril) y San Gregorio (9 de mayo), a los que hay que añadir la Invención de la Cruz (3 de mayo), y las rogativas *ad petendam pluviam* (ARIÑO VILLARROYA, 1992: 50-51), tradiciones presentes que encontramos en el romancero<sup>259</sup> o en la cultura oral (CRUZ, 2010a: 464-467).

---

<sup>258</sup> En la iglesia parroquial de Miño de San Esteban (Soria), se conserva una de estas cruces en hechura de madera con cuatro cruces de cera pegadas en la intersección del palo vertical con el travesaño (fig. 9), dato proporcionado por el Dr. José M. Lorenzo Arribas, a quien agradecemos su amabilidad por proporcionarnos algunas imágenes.

<sup>259</sup> En las *Hojas Folkloricas* editadas por el Centro de Estudios Salmantinos en los años cincuenta del pasado siglo se recogen algunos romances destinados a pedir agua. En la hoja del 20 de septiembre de 1953 se publica un romance de la localidad de San Felices de los Gallegos para pedir agua en tiempos de sequía ante la imagen de Jesús Nazareno: “A Jesús Nazareno/ le venimos a rogar/ que nos dé abundante agua/ que es mucha necesidad...” (CARRIL, 1995: 387).

A la función como cruces de dirección de las conservadas en Hinojosa de Duero se suma la de **señalar templos desaparecidos**, tal y como pone de manifiesto la denominación de las mismas: San Roque, Santa Lucía o Santa Bárbara, a las que habría que sumar la desaparecida *Cruz del Santo*, también en Hinojosa, que señalaba la ermita del Santo Cristo (FRUTOS GAMITO, 1984). La práctica habitual de colocar una cruz en el lugar donde hubo una ermita o humilladero deriva directamente de las pragmáticas emanadas de Trento. El Capítulo VII titulado: *Trasladen los Obispos los beneficios de las Iglesias que no se pueden reedificar; procuren repara las otras y que se deba observar en esto* expresaba al respecto:

Debiéndose también poner sumo cuidado en que las cosas consagradas al servicio divino no decaigan, ni se destruyan por la injuria de los tiempos, ni se borren de la memoria de los hombres; podrán los Obispos a su arbitrio, aún como delegados de la sede Apostólica, trasladar los beneficios simples, aún los que son de derecho de patronato, de las iglesias que se hayan arruinado por antigüedad, o por otra causa, y que no se puedan reedificar por su pobreza, á las iglesias matrices, u a otras de los mismos lugares, o de los más vecinos; citando antes las personas a quienes toca el cuidado de las mismas iglesias; y erijan en la matrices, o en las otras, los altares y capillas, con las mismas advocaciones; o transfieranlas a capillas o altares ya erigidos, con todos los emolumentos y cargas impuestas a las primeras iglesias. Cuiden también de reparar y reedificar las iglesias parroquiales así arruinadas, aunque sean de derecho de patronato, sirviéndose de todos los frutos y rentas que en algún modo pertenecen a las mismas iglesias; y si aquellos no fueren suficientes, obliguen estos con todos los remedios oportunos a todos los patronos, y demás que participan algunos frutos provenientes de dichas iglesias, o en su defecto de éstos obliguen a los parroquianos; sin que sirva de obstáculo, apelación, esención, ni contradicción alguna. Más si padeciesen todos suma pobreza, sean transferidas a las iglesias matrices, o a las más vecinas, con facultad de convertir así las dichas parroquiales, como las otras arruinadas en usos profanos que no sean indecentes, erigiendo no obstante una cruz en el mismo lugar (LÓPEZ DE AYALA, 1785: 280-281).

Esta norma será de obligado cumplimiento a partir de este momento, tal y como se pone de manifiesto en los diferentes sínodos y visitas pastorales *ad limina*<sup>260</sup>, donde el obispo tras comprobar el decoro del lugar solía especificar la necesidad de erigir una cruz en el lugar donde hubiese habido una ermita. El Sínodo de Zamora de 1612 apuntaba que:

---

<sup>260</sup> En la Diócesis de Ciudad Rodrigo hay censados varios libros que recogen numerosas visitas a lo largo del siglo XVI (CÁRCEL ORTÍ, 2000: 47; FERNÁNDEZ CATÓN, 1950: 89-123).

Por quanto en la visita que aviemos hecho por nuestra persona de las Iglesias y Ermitas de nuestras Vicarías, hallamos (...) algunas de ellas arruinadas, otras tan mal reparadas que están amenazando ruina y otras abiertas, recogíendose en ellas el ganado (...). Mandamos que las personas por cuyo cargo estuviesen las dichas Iglesias o Ermitas, las reedifiquen, reparen y provean de lo necesario y las tengan limpias y con toda decencia (...) y no lo habiendo cumplido los dichos nuestros Vicarios y Visitadores las hagan derribar dejando las paredes y tapias tan altas que ni personas, ni ganados puedan entrar dentro y se ponga en medio una cruz en señal de que allí hubo ermita, lo hagan los Concejos a su costa, pues debiendo tenerlas en pie y decentes las dejaron caer (GÓMEZ RÍOS, 2001: 85-87).

Estas cruces se erigen, en el lugar donde se levantaban pequeñas ermitas de origen bajomedieval cuyas advocaciones se relacionaban con lo que W. Christian ha denominado “santos epidémicos” (1976: 71), esto es, los santos de la peste, como San Roque<sup>261</sup>, San Fabián y San Sebastián (CEA, 2013) así como otros santos protectores, como Santa Bárbara (abogada contra las tormentas), San Jorge, San Gregorio o San Blas, entre otros. Estas cruces solían señalar así mismo los templos pertenecientes a antiguos despoblados. Conocemos el caso del despoblado salmantino de Rando (en San Esteban de la Sierra,) del que en Santa Visita de 1690 a su feligresía se mencionaba que “(...) *su lugar de mucho tiempo a esta parte,... distante desta villa más de una legua (...) resulta la yndecencia de entrar el ganado, por cuya causa se trasladaron las Ymágenes de los santos a la Yglesia de dicha Villa y en el sitio donde se hiziere dicha demolición se ponga una cruz (...)*”<sup>262</sup>.

Algunos de estos cruceros localizados en el entorno inmediato de las poblaciones contaban con otras funciones, como la de picotas y cruces de villa. Aunque en El Abadengo no conocemos su presencia de manera directa, en algunas poblaciones próximas sí han llegado ejemplos hasta la actualidad<sup>263</sup>. Las picotas o rollos de justicia<sup>264</sup>, como elemento visible de la jurisdicción era un elemento

---

<sup>261</sup> A las afueras de la localidad zamorana de Muelas del Pan se levantaba la ermita de San Roque, para protegerla de la peste. En el siglo XVIII en su lugar se erigió la *Cruz de San Roque* (FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, 1999: 11), mostrando un esquema que encontramos en Hinojosa de Duero.

<sup>262</sup> Archivo Parroquial de San Esteban (APSEtba, Cuentas de 1687, Visita del año 1690, s.f.). Información que amablemente nos ha proporcionado el Dr. Cea Gutiérrez.

<sup>263</sup> En la localidad de Vilvestre se levanta, hacia la salida de la población, un interesante rollo coronado por cruz, con motivos propios del arte manuelino (PÍRIZ PÉREZ, 1991: 88). Por su parte, las denominada *cruces de villa* son frecuentes en tierras de la Diócesis de Ciudad Rodrigo, destacando las de Fuenteguinaldo y de Yecla de Yeltes, por citar tan solo un par de ellas.

<sup>264</sup> Para este tema remitimos a los trabajos de Bernaldo de Quirós (1907); González Blanco (1984) o Sánchez Aguirreolea (2008).

consustancial al título de villa<sup>265</sup>. Emplazado en lugar bien visible, habitualmente en plazas o ejidos lugar donde se desarrollaban ciertas prácticas colectivas tanto religiosas como civiles, con el derecho de asilo y el de celebrar en torno a ellas las reuniones de concejo (GIORDANO, 1981: 53-54). Para el tema que nos interesa, estos rollos solían rematar con una cruz que, tal y como anota Valadés Sierra:

(...) es un equivalente, e incluso un refuerzo, de la representación heráldica con el objetivo esencial de la disuasión del delito; así, la misión de la cruz sería recordar que las faltas cometidas por los villanos no van solamente contra el orden jurídico humano, sino también –como pecados que son– contra el orden divino, lo cual es mucho más convincente y efectivo, ya que los simples delitos se expían con el castigo previsto por la ley, pero los pecados pueden ser castigados con la condena eterna del alma. De ahí que el elemento religioso sea un soporte fundamental en la misión atemorizadora/disuasoria que cumple el rollo (VALADÉS, 2004: 25).

Las denominadas *cruces de villa* no dejan de ser un tipo de rollo en las salidas de las poblaciones, avisando a los forasteros que se aproximaran no solo de la condición de villa sino también del consiguiente *status* jurídico (administración civil y criminal) al que debían de someterse. El ejemplar de Fuenteguinaldo, a la salida de la población, transformó su función de emblema del poder del Duque de Alba y símbolo de su villazgo por la de un crucero de dirección, para evitar que fuera demolido a principios del siglo XIX<sup>266</sup>, circunstancia por la que mantuvo la denominación antigua (HERRERO PARDO, 2010: 178). Esta transformación no solo afectó a la función original, sino también a su morfología, ya que a estos antiguos rollos se le añadió un triple orden de escalones con fines devocionales, como el de encomendarse para tener un buen camino.

---

<sup>265</sup> Los rollos, según la mayor parte de los autores consultados, vinieron a sustituir a las horcas; un rápido repaso a la toponimia de las localidades del Abadengo permite asegurar que debió existir en todas ellas, ya que lo encontramos presente habitualmente bajo el nombre de *Cerro de la Horca*, habitualmente a la salida de las poblaciones.

<sup>266</sup> En la Constitución de Cádiz de 1812 se promulgó un decreto por el que se ordenaba la desaparición de todos los símbolos de vasallaje, especialmente horcas, picotas, escudos y blasones con las armas del estamento nobiliario. Unos años después, en 1837 la futura reina Isabel II dictó un nuevo decreto en el que se establecía que se hiciera efectivo el de 1812 (HERRERO PRADO, 2010: 181-182).

### III·6.- CRUCES EN LAS CONSTRUCCIONES

#### III·6·1.- Acotaciones al tema

Directamente derivada de la arquitectura religiosa, la presencia de cruces en la arquitectura doméstica se encuentra ya recogida en los tratados de los primeros autores cristianos desde fechas bastante tempranas y contrastada de forma palpable desde finales del siglo XIV o principios del XV. En este sentido, Patrice Cressier las detecta en una serie de edificios de carácter funerario, en aljibes y en rábitas islámicas de hacia mediados del siglo XV en el mediodía peninsular, y también en fechas posteriores a la rebelión morisca, como una forma de exorcismo por parte de la nueva población cristiana frente a las influencias maléficas de los anteriores ocupantes (CRESSIER, 1986: 290). La cruz en la arquitectura vernácula del occidente salmantino ha respondido a lo largo de los siglos a varias finalidades de entre las que predominan la función **mágico-religiosa** y la **decorativa**, indisolublemente relacionada con la que ha tenido la cruz dentro de la liturgia cristiana en los edificios religiosos.

Hacia Giordano algunas referencias a *crucis* y *cruciolae* como elemento protector en las casas, en las piedras, al pie de caminos, en corrales, en cobertizos o en el monte (GIORDANO, 1983: 47). Temas que otros autores, como el mismo Patrice Cressier, Fernández y Lamalfa, Cerón Peña, Lorenzo o Balesteros y Saraiva, han analizado desde las más diversas ópticas. En todos los casos parece que existe común acuerdo para asegurar que la cruz, cuando comparece en determinados espacios de la casa –puertas, ventanas, chimeneas, portones, postigos-, funciona como un detente contra la entrada del mal, entendido como el demonio, las brujas, las tormentas o cualquier otro fenómeno pernicioso de la naturaleza (*putaciegas*, rayos, granizo...) o, simplemente, lo desconocido (RODRÍGUEZ LÓPEZ, 1910).

Autores como el padre Morán, Luis Cortés Vázquez o Francisco Blanco, entre otros muchos, han dado cuenta de numerosas tradiciones en la provincia de Salamanca relativas a la protección de los hogares, similares por otro lado a las que se documentan en algunas partes de los Pirineos (BIARGE Y BIARGE, 2000), en Galicia (LLINARES GARCÍA, 1991 y TABOADA CHIVITE, 1982) o en Asturias (ÁLVAREZ PEÑA, 2007).

La cruz como detente se muestra como una divisa omnipresente en la arquitectura popular a través de una *integración simbólica* y es de manera específica una solución tanto social como objetiva unificada por la presencia de la *referencia sobrenatural* (CATANI, 1989: 824). Ya San Isidoro dejaba sentado el hecho de que la



casa se erigía poco menos que en un espacio sagrado e inviolable en el que personas, animales y enseres se encontraban convenientemente protegidos.

La mejor manera de luchar contra estos elementos externos desconocidos fue el acompañarse de toda una extensa panoplia de símbolos mágico-protectores – hexapétalas, figuras de gallos, cruces...-. En palabras de Mircea Eliade (1994: 25-28) se desarrolla en el mundo de las creencias populares, una suerte de *hierofanía*, esto es una manifestación desde distintas perspectivas, como arma represiva de lo irracional. El hombre tradicional tratará de cargar de racionalidad lo irracional por medio de leyendas, mitos, creencias y prácticas de las que en casi todos los casos aparece el símbolo protector por excelencia –la cruz-, acompañada de otros iconos que aunque nacidos de diferentes tradiciones, a veces profanas, aparecen capitalizadas y asumidas por la cultura cristiana imperante.

Es así como la cruz, como símbolo protector, como *espantademonios* o *espantabrujas* (CEA GUTIÉRREZ, 2005a: 91), aparece profusamente en la arquitectura vernácula desde la Edad Media hasta nuestros días, corriendo su desarrollo iconográfico parejo al de la arquitectura culta, con la cual van casi de la mano y con la que comparten así mismo, posibles significados. En este sentido Correas citaba aquello de: “*Cruz en lumbre, y cruz en puerta, y cruz en llenda (levadura), y no hay sino entra entra*”<sup>267</sup>.

Así es como en puertas, ventanas, portones, chimeneas u otro tipo de aberturas encontramos por lo común una o más cruces. En Galicia, por ejemplo, las cruces trazadas en las jambas de las puertas son símbolos contra las brujas (LLINARES, 1991: 79-86).

En este mismo territorio realizó Castelao a mediados del siglo pasado, un magnífico estudio sobre las cruces, en el que destaca el capítulo dedicado al trazo cruciforme en puertas y portalones, los cuales interpreta “(...) *para santificaren a vivenda, sirven para preservaren de todo mal aos seus habitantes, exconsurando aos ‘nemigos’, e con este fin profiláctico tamén se cristianizan as cortes e cortillos...*” (RODRÍGUEZ CASTELAO, 1984: 89-94).

El tema del Calvario representado por la cruz de pie triangular es otro de los motivos que resultan muy frecuentes en la arquitectura popular, donde aparece en las unidades domésticas, sobre las tozas o las ventanas y cortinas<sup>268</sup> o incluso en la

---

<sup>267</sup> Como explica el propio Correas: “*Mandaban a una bruja mozueta otras viejas que entrase delante en una casa para hacer el mal que suelen, y halló cruz en todas las cosas*” (CORREAS, 2000: 191).

<sup>268</sup> Encontramos en el occidente salmantino numerosos ejemplos de cruces levantadas con guijarros blancos que destacan de los tonos pardos de la mampostería de pizarra que

denominada arquitectura subsidiaria, disponiéndose en las principales construcciones de carácter agro-pastoril que conforman el paisaje tradicional de los espacios que estamos tratando. Así encontramos cruces grabadas en las zonas de acceso a los molinos, en los *miembros* o jambas de los chozos levantados con piedra seca y cubiertos con falsas cúpulas o en las fuentes. Al respecto, un reciente estudio llevado en la provincia de Zamora (ESPARZA *et alii*, 2007: 139-140) ha documentado un buen número de cruces y cruciformes en buena parte de las fuentes abovedadas de dicha provincia.

Aunque desde mediados del siglo XIV existen cruces casi de forma generalizada en la arquitectura doméstica y subsidiaria, la mayor parte de los símbolos religiosos que aparecen en aquellas se datan en los inicios de la Edad Moderna y, sobre todo, desde la Contrarreforma (SEBASTIÁN, 1981; MÂLE, 2001; GONZÁLEZ TORRES, 2009).

A partir del siglo XVI un buen número de construcciones bien profanas bien religiosas desarrollarán un programa iconográfico en el que la cruz, así como determinados ornatos litúrgicos, tales como las llaves de San Pedro, los viriles, los portapaces, las custodias o los hostiarios, se incluyeron como parte de un lenguaje en el que se entremezclan los significados propiamente litúrgicos con aquellos otros decorativos o incluso con interpretaciones menos canónicas.

La arquitectura popular asimilará y adaptará, a su manera, todo este amplio abanico de elementos que la iconografía pone a su disposición, acomodándolos a un espacio concreto –en torno a ventanas y a puertas- y a una técnica decorativa propia que variará en función del tipo de arquitectura, de los conocimientos de constructor y usufructuario y del momento preciso de la aplicación del motivo decorativo. Este último aspecto resulta particularmente importante por cuanto dará lugar a diversas interpretaciones concretas; la inclusión de un determinado motivo religioso durante la construcción dará pie a realizar sustanciosas reflexiones acerca del promotor de la obra, de su grado de alfabetización o nivel de conocimiento de tal o cual iconografía y de su significado. Al igual que la heráldica contiene códigos conocidos por cierta parte de la población proporcionando información acerca de la genealogía y la pertenencia de tal o cual familia y estatus dentro de la sociedad, los motivos religiosos que forman parte del programa decorativo de una construcción, ofrecen datos acerca del grado de conocimiento de las enseñanzas litúrgicas y eucarísticas, la

---

conforma tapias y cortinas. Son frecuentes en Robleda, El Bodón, Lumbrales, Hinojosa de Duero, Vilvestre, Saucelle o Martiago, como veremos en el apartado correspondiente. Parece además que es uno de los elementos definidores de la arquitectura popular de esta parte de la provincia.

pertenencia a un determinado estamento eclesiástico al tiempo que permiten encuadrarla, por mera cuestión de estilo, en un momento histórico concreto.

Por el contrario, los símbolos religiosos, en especial las cruces, trazadas después de la construcción del edificio dan pie a lecturas antropológicas, en detrimento de ciertas cuestiones de estilo, más propio del campo de actuación de la historia del arte. La cruz grabada en vanos y dinteles, en poyos o mojones, en las esquinas de las casas o en los postigos permite acercarnos a ciertas prácticas religiosas relacionadas con determinados ritos de paso y de protección de los hogares e incluso a algunos fenómenos de cripto-judaísmo (GITLITZ, 2003; ALPERT, 2001).

A partir de la investigación que realizamos a lo largo de los últimos años sobre los ámbitos de protección en Robleda, en la comarca salmantina de El Rebollar, hemos podido documentar en la malograda arquitectura de este municipio algunos de estos cruciformes repartidos por buena parte de su casco urbano. Cortinas, ventanas, hastiales, puertas y postigos muestran un buen número de cruces, simplemente grabadas o piqueteadas, algunas de las cuales se localizan en zonas de tránsito: casa/calle; ámbito urbano/periurbano; *ager/saltus...*; las hemos querido interpretar como un símbolo perteneciente a una suerte de *ritos de paso laborales* (CRUZ SÁNCHEZ, 2009a: 15), merced a los cuales el hombre a través de ciertas acciones repetitivas –como es el santiguarse al pie de las cruces ubicadas en ciertos espacios liminares o de frontera-, se protege. En su teórico radio de acción o protección más o menos amplio, estos símbolos se dispersarán en aquellos espacios de paso o de frontera: casa/umbral, población/campo, población/camino, interior/exterior.

El concepto de cruz como ‘marca’ esconde otros significados. Así es como en determinados espacios tradicionalmente ocupados por comunidades judías en el occidente de la provincia de Salamanca (GARCÍA CASAR, 2004; HUERGA CRIADO, 2002: 665-678), cuyo contingente poblacional se trasladó a lo largo de la Baja Edad Media al norte de la provincia de Cáceres y a Portugal (FERRO TAVARES, 2000: 117-126), algunas de las cruces grabadas en los dinteles de las puertas han sido interpretadas en relación con la presencia de una población cripto-judía que, de cara al exterior, profesan la religión cristiana. En espacios limítrofes como Portugal (BALESTEROS Y SARAIVA, 2007) o el sur de Galicia (FONSECA MORETÓN, 2004: *passim*) se ha estudiado con cierta profundidad y de la que ofreció alguna interesante referencia Julio Caro Baroja (1996). Se trata de un tema que, no obstante, requiere ser analizado con cierto detenimiento por cuanto no todas las cruces grabadas en los dinteles se han

de interpretar como *cruces de conversos*. Tal y como ha puesto de manifiesto la documentación escrita, el Occidente de la provincia de Salamanca contó con varias juderías importantes a lo largo de la Edad Media y la Moderna -Ciudad Rodrigo, Fuenteguinaldo, Hinojosa de Duero o San Felices de los Gallegos (GARCÍA CASAR, 2004: 14)-, cuya población tuvo en determinados momentos algunos conflictos sociales, tal y como ha apuntado Antonio Cea para el caso de la Sierra de Francia. No es de extrañar que estos fingidos ‘cristianos viejos’ grabaran en los dinteles de sus casas un buen número de “...*anagramas de Jesús y María (...), signo parlante de un interés de los cristianos nuevos en hacerse pasar por viejos*” (CEA, 1988: 164). Determinar, por tanto, todo el amplio cúmulo de significados que presenta la cruz en la arquitectura popular es uno de los objetivos básicos que rige este apartado de nuestra tesis doctoral.

### **III-6.2.- Cruces en la arquitectura del Abadengo**

El análisis pormenorizado de la arquitectura del Abadengo nos ha permitido documentar un total de 95 *ítems*, de variada factura y tipología, representada en dinteles, jambas, ventanas o en los lienzos exteriores de las casas. Cantidad que se nos antoja bastante escasa para el número de cruces que debió de haber en su día<sup>269</sup>, habida cuenta de las que se conservan en la localidad de Robleda, donde hemos detectado más de 50 *ítems* (CRUZ SÁNCHEZ, 2012: 326), número elevado si consideramos la escasa tradición de plasmar cruces en la arquitectura de la comarca donde esta se emplaza. Número que se triplica en la Sierra de Francia (Mogarraz, La Alberca, Miranda del Castañar o San Martín del Castañar) y la de Béjar (Candelario) o en la localidad abulense de Cardeñosa, donde hemos contabilizado solo en su núcleo urbano algo más de 70 cruces domésticas.

Se trata de un muestreo evidentemente sesgado que viene motivado por varias causas, algunas ya referidas en capítulos anteriores:

·La principal es, sin duda, la avanzada **destrucción** que ha sufrido la arquitectura de la comarca, aún a pesar de contar con magníficos ejemplos; destrucción que en algunos casos hay que entender más como “sustitución”, propia de la evolución de la trama urbana a lo largo de la historia.

---

<sup>269</sup> El reparto de cruces por localidades que hemos podido analizar de primera mano es el siguiente: Ahigal de los Aceiteros (6); Bañobárez (0); Bermellar (1); Bogajo (0); Cerralbo (4); Fuenteliante (0); Hinojosa de Duero (42); La Fregeneda (16); La Redonda (1); Lumbrales (1); Olmedo de Camaces (0); San Felices de los Gallegos (23); Sobradillo (1); Villavieja de Yeltes (0).

Estos mismos procesos de sustitución provocan fenómenos de **enmascaramiento** de las cruces, especialmente evidente cuando se realizan obras de restauración o rehabilitación de edificios, encalados, enfoscados, reposición de piezas, etc. Los propios cambios de usos de las viejas construcciones son otro motivo de desaparición de las cruces, especialmente sensible en aquellas de menor tamaño o menos visibles.

·Es precisamente el tema de la **visibilidad** una de las cuestiones más interesantes a la hora de analizar estas evidencias, por cuanto muchas de estas cruces son solo perceptibles en determinados momentos del día o cuando la luz incide sobre ellas de una forma concreta (directa, indirecta, rasante...).

Aunque la muestra por nosotros presentada no ofrece la realidad de las cruces que se representaron en la arquitectura permite, no obstante, confirmar la existencia de la zonificación de la comarca que proponíamos páginas atrás – *fronteriza, intermedia e interior-*, y que lo que respecta a la presencia de cruces se traduce en el elevado número de las mismas en las localidades fronterizas y la relativa escasez en las localidades más alejadas de la raya con Portugal.

Con todo, la muestra obtenida de nuestro trabajo de campo da pie a realizar una serie de precisiones acerca de las cruces que a lo largo de más de cinco siglos se plasmaron sobre determinadas partes de los muros de la arquitectura de la comarca y el posible significado que éstas tuvieron, tanto para los que las realizaron como para el resto de la población que las veía de forma cotidiana o sabían de su existencia<sup>270</sup> cuando no eran especialmente visibles o simplemente cuando no era conveniente que se vieran en todo momento. El itinerario por las cruces del Abadengo es, en este sentido, bastante complejo, por cuanto en el mismo espacio urbano, tanto público como privado, se entremezclan cruces de diferentes tipos, funciones y significados formando un intrincado bosque de símbolos que trataremos de deslindar en estas páginas. Las tablas que siguen a continuación dan cuenta de las cruces que hemos documentado en la arquitectura doméstica del Abadengo:

---

<sup>270</sup> En este sentido creemos que es interesante resaltar el hecho de que en el contexto urbano donde nos encontramos se documentan evidentes fenómenos de “acumulación” y “sustitución” o “yuxtaposición” de cruces (CRUZ SÁNCHEZ, 2012: 322); hecho que permite hablar, en consecuencia, de cruces no solo “vistas”, perceptibles, sino también de “cruces sabidas” pero poco perceptibles, así como de cruces amortizadas, sin uso, etc.

ANÁLISIS Y SIGNIFICADO DE LA CRUZ EN LA CULTURA POPULAR DEL OCCIDENTE SALMANTINO: EL ÁBADENGO  
Estudio e interpretación

Nº	Calle	Cronología	Técnica	Nº cruces	Tipo	Puerta			Ventana	Fachada		Notas
						Toza	Jamba dcha.	Jamba izqda.		Lienzo	Hastial	
<b>Ahigal de los Aceiteros</b>												
1	Ave María, 99	1762	Piqueteada	1	A·3							Inscripción: AÑO ✕ DE 1762
2	Sol (lagar)	1768	Incisa	1	B·1							Inscripción: ✕ DE 1768
3	Sol, 3	s. XVIII	Incisa	1	B·1							
4	Sol, 29	s. XIX	Encalado	1	C·1							Cruz encalada en blanco bajo la ventana.
5	Plaza de la Iglesia	s. XIX	Esgrafiado	1	D·3							Cruz sobre orbe radiado y bajo tres cirios, dentro de hornacina también esgrafiada.
<b>Bermellar</b>												
1	C/ Iglesia, 1	1889	Encalada/ incisa	1	A·1							Cruz encalada en el centro de una composición en silueta de estandarte.
<b>Cerralbo</b>												
1	Castillo	s. XVI	Incisa	2	D·1 E·1							Cruces en la entrada a una cortina una encima de la otra.
2	Corpus, 23	s. XIX	Encalada	1	A·1							Cruz encalada en el centro de una composición en silueta de estandarte.
3	Cuesta, 13	¿s. XVI?	Bajorrelieve	1	A·4							Cruz patada en la toza de una ventana. Pieza reutilizada.

ANÁLISIS Y SIGNIFICADO DE LA CRUZ EN LA CULTURA POPULAR DEL OCCIDENTE SALMANTINO: EL ÁBADENGO  
Estudio e interpretación

Nº	Calle	Cronología	Técnica	Nº cruces	Tipo	Puerta			Ventana	Fachada		Notas
						Toza	Jamba dcha.	Jamba izqda.		Lienzo	Hastial	
<b>La Redonda</b>												
1	Empedrada, 6	¿s. XIX?	Incisa	1	B·1							Cruz incisa en la jamba derecha de un postigo.
<b>Lumbrales</b>												
1	Humilladero, 28	1765	Incisa	1	A·3							Inscripción: AÑO DE ✠ 1765
<b>Sobradillo</b>												
1	Boíl a la salida del pueblo	s. XIX-XX	Incisa	1	A·1							Cruz incisa en el centro de la toza del boíl.
<b>La Fregeneda</b>												
1	Héroes de la Patria, 6	s. XVI	Incisa	2	A·3 B·1							· Cruz latina en la toza. · Cruz de pie triangular en la jamba.
2	Miguel P. Santano, 15	s. XVI	Incisa	1	A·1							· Cruz simple que remata el arco conopial.
3	Padre Santos, 10	s. XVIII	Incisa	1	A·3							· Inscripción en dos filas: L·J/ S·F DOMINVS MI ✠ CHIADJUNTOR
4	General Sanjurjo, 5	¿s. XVII- XVIII?	Incisa	1	B·1							· Cruz de Calvario rehundida, con patina de haber sido tocada.
5	General Sanjurjo, 11	s. XVI	Incisa	1	A·1							· Cruz simple que remata el arco conopial.

ANÁLISIS Y SIGNIFICADO DE LA CRUZ EN LA CULTURA POPULAR DEL OCCIDENTE SALMANTINO: EL ÁBADENGO  
Estudio e interpretación

Nº	Calle	Cronología	Técnica	Nº cruces	Tipo	Puerta			Ventana	Fachada		Notas
						Toza	J. Dcha.	J. Izq.		Lienzo	Hastial	
<b>La Fregeneda (continuación)</b>												
6	General Sanjurjo, 11	s. XVI	Incisa	1	A·1							· Cruz simple que remata el arco conopial. Inscripción: I ✕ H S.
7	General Sanjurjo, 9	1792	Incisa	1	B·1							· Inscripción en dos filas: AÑO DE ✕ 1792/ ANTONIO BIAN.
8	Labrador, 23	s. XVI	Incisa	1	A·3							· Cruz de extremos ensanchados que remata el arco conopial.
9	Labrador, 27	s. XVI	Incisa	1	B·1							· Cruz incisa tal vez realizada con posterioridad a la toza
10	Plaza del Arrabal, 14	s. XVI	Incisa	1	A·5							· Cruz de extremos ensanchados que remata el arco conopial.
11	De la Cuesta, 1	s. XVII-XVIII	Incisa Acanalada	2	B·1 A·1							· Cruz de Calvario incisa. · Cruz latina acanalada.
<b>San Felices de los Gallegos</b>												
1	La Rosa	s. XVI-XVII	Incisa	1	B·1							· Inscripción: A 1616 ✕
2	El Noveno, s.n.	s. XVIII-XIX	Bajorrelieve	1	B·1							· Cruz de Calvario en portada con rebordes en bajorrelieve.
3	El Noveno, 20	s. XVIII-XIX	Incisa acanalada	2	A·1 B·1							· Cruz latina incisa a la izquierda · Cruz acanalada a la derecha.
4	Corrales, 3	¿s. XVII-XVIII?	Bajorrelieve	1	A·4							· Cruz patada dentro de círculo en la toza de una ventana.
5	Noveno, 30	1737	Bajorrelieve	3	F·1 F·2							· Dos cruces dominicanas y una de la Inquisición. AÑO ✕ 1737.
6	Los Pozos, 11	s. XVIII	Bajorrelieve	1	F·1							· Toza con dos escudos de la Orden Dominicana.



ANÁLISIS Y SIGNIFICADO DE LA CRUZ EN LA CULTURA POPULAR DEL OCCIDENTE SALMANTINO: EL ÁBADENGO  
Estudio e interpretación

Nº	Calle	Cronología	Técnica	Nº cruces	Tipo	Puerta			Ventana	Fachada		Notas
						Toza	J. Dcha.	J. Izq.		Lienzo	Hastial	
<b>San Felices de los Gallegos (continuación)</b>												
7	Fco de Dios, 15	1755	Bajorrelieve	1	B·1							· Inscripción: AÑO ✕ D 1755.
8	J. Manzanera	s. XVI	Encalado	1	B·1							· Cruz de Calvario encalada en blanco.
9	Pza. del Grano	s. XV	Piqueteado	1	D·1							· Cruz piqueteada en un sillar de la muralla al pie de la puerta.
10	Gral. Manzanera	s. XVII-XVIII	Piqueteado	1	B·1							· Cruz de Calvario en el lado derecho de la puerta.
11	Ermita Nueva, 50	s. XVIII-XIX	Incisa acanalado	4	A·1 C·1							· Cruz latina incisa lado izqdo. · 2 incisas y 1 acanalada dcho.
12	Com. Toribio, 14	1747	Inciso	1	F·3							· Inscripción: AÑO IHS MRIA DE 1747
13	Com. Toribio, 9	1759	Bajorrelieve	1	C·1							· Inscripción: AÑO DE ✕ 1759.
14	Las Pozas	¿s. XVIII-XIX?	Incisa	1	B·5							· Inscripción en dos órdenes: A ✕ B
<b>Hinojosa de Duero</b>												
1	Rúa Oscura, 13	s. XVIII-XIX	Bajorrelieve Encalada	1	B·1							· Cruz de Calvario en ventana con silueta de estandarte.
2	Calle del Alba, 5	s. XIX-XX	Incisa	1	B·1							· Cruz de Calvario en la base de la ventana.
3	Calle del Gejo, 19	s. XVI	Incisa	1	A·1							· Cruz que remata el arco mixtilíneo.

ANÁLISIS Y SIGNIFICADO DE LA CRUZ EN LA CULTURA POPULAR DEL OCCIDENTE SALMANTINO: EL ÁBADENGO  
Estudio e interpretación

Nº	Calle	Cronología	Técnica	Nº cruces	Tipo	Puerta			Ventana	Fachada		Notas
						Toza	J. Dcha.	J. Izq.		Lienzo	Hastial	
<b>Hinojosa de Duero (continuación)</b>												
4	Calle del Alba, 24	s. XVIII-XIX	Bajorrelieve Encalada	1	B·1							· Cruz de Calvario en ventana con silueta de estandarte.
5	Calle Canto, 2	s. XVI	Incisa piqueteada	3	A·1 D·1							· Cruz latina lado izquierdo. · Cruz latina y sobre orbe dcho.
6	Calle del Tumarón	s. XVI	Incisa	1	A·1							· Cruz incisa lado derecho. · 33 cruces de San Andrés.
7	Tumarón, 3	s. XVIII	Incisa	1	A·1							· Cruz incisa lado izquierdo.
8	La Cuesta, s.n.	s. XVIII-XIX	Incisa	3	B·2 D·4							· Cruces en tres órdenes situadas en una esquina.
9	La Cuesta, s.n.	s. XVIII-XIX	Bajorrelieve Encalada	1	B·3							· Cruz encalada en ventana con silueta de estandarte.
10	Arroseras, 10	s. XVI	Acanalada	1	A·1							· Cruz que remata una toza decorada con arcos ojivales.
11	Entre plazas	¿s. XVII-XVIII?	Piqueteado	1	D·1							· Cruz sobre orbe piqueteada apenas perceptible.
12	Calle Abajo, 6	s. XVI	Incisa	1	A·1							· Cruz latina situada en la jamba derecha apenas perceptible.

ANÁLISIS Y SIGNIFICADO DE LA CRUZ EN LA CULTURA POPULAR DEL OCCIDENTE SALMANTINO: EL ABADENGO  
Estudio e interpretación

Nº	Calle	Cronología	Técnica	Nº cruces	Tipo	Puerta			Ventana	Fachada		Notas
						Toza	J. Dcha.	J. Izq.		Lienzo	Hastial	
<b>Hinojosa de Duero (continuación)</b>												
13	Calle Abajo, 8	s. XVI	Incisa	1	A·1							· Cruz de Calvario situada a cierta altura.
14	El Callejo, 16	s. XVI	Incisa	1	B·4							· Cruz de Calvario de buenas dimensiones.
15	El Arrabal, s.n.	s. XVIII-XIX	Bajorrelieve encalada	1	B·1							· Cruz encalada en blanco. Pertenece a una casa del XVI.
16	La Higuera	s. XVI	Incisa	1	D·5							· Cruz localizada en el interior de la jamba derecha.
17	Calle Arrabal	s. XVIII-XIX	Bajorrelieve	1	B·1							· En otra ventana se representa un ostensorio.
18	San Sebastián	s. XVI	Incisa	1	B·1							· Cruz de buenas dimensiones pero poco visible.
19	Ayto. de Hinojosa	¿s. XVII-XVIII?	Incisa piqueteada	13	A·1 B·1							· 7 en el lado izqdo. (interior) · 6 en el lado derecho (interior).
20	Pza. de la Constitución	1820	Incisa	1	F·3							· Inscripción: AÑO DE 1820.
21	Pósito	s. XVIII-XIX	Bajorrelieve Encalada	1	B·3							· Cruz encalada en ventana con silueta de estandarte.
22	Pza. sin salida	s. XVI	Incisa	1	A·1							· Cruz que remata el arco mixtilíneo.
23	La Arrosera	¿s. XVIII-XIX?	Incisa Piqueteada	1	A·1							· Cruz grabada en una esquina.
24	Calle Oscura	¿s. XVII-XVIII?	Bajorrelieve	1	A·4							· Cruz patada dentro de círculo en la toza de una ventana.

Tabla 20. Cruces en la arquitectura del Abadengo.

Una primera cuestión sobre la que hemos de hacer hincapié es el de la **tipología** de las cruces que encontramos en la comarca y que mostramos de forma esquemática en la siguiente tabla en la que también se cuantifica el número de *ítems* que componen cada variante:

<b>Tipo A. Cruces latinas y griegas sencillas (39,3 %)</b>		
<b>Subtipo</b>	<b>Descripción</b>	<b>Nº ítem</b>
A·1	<i>Latina simple</i>	26
A·2	<i>Cruz griega</i>	0
A·3	<i>Latina con los extremos ensanchados</i>	5
A·4	<i>Cruz patada inscrita en un círculo</i>	3
A·5	<i>Cruz latina con los extremos abiertos en V</i>	1
<b>Tipo B. Cruces sobre pie triangular o de Calvario (41,5 %)</b>		
B·1	<i>Cruz de pie triangular o de silueta de Calvario</i>	30
B·2	<i>Cruz de pie triangular y extremos cortados con trazos secantes</i>	2
B·3	<i>Cruz de Calvario flanqueada por roleo de perfil en S</i>	3
B·4	<i>Cruz de pie semi-circular</i>	1
B·5	<i>Cruz con el pie escalonado</i>	1
<b>Tipo C. Cruces sobre pie rectangular o cuadrado (4,5 %)</b>		
C·1	<i>Cruz de pie rectangular</i>	3
C·2	<i>Cruz de pie cuadrado</i>	1
<b>Tipo D. Cruces sobre orbe (7,8 %)</b>		
D·1	<i>Cruz sobre orbe</i>	4
D·2	<i>Cruz de doble travesa sobre orbe</i>	0
D·3	<i>Cruz sobre orbe radiado</i>	1
D·4	<i>Cruz sobre orbe ovalado</i>	2
D·5	<i>Cruz sobre orbe con los extremos cortados por trazos secantes</i>	1
<b>Tipo E. Cruz ancoriforme (1,1 %)</b>		
E·1	<i>Cruz de pie ancoriforme</i>	1
<b>Tipo F. Cruces-emblema (6,7 %)</b>		
F·1	<i>Cruz de la Orden Dominicana</i>	3
F·2	<i>Cruz de la Inquisición</i>	1
F·3	<i>Cruz en el anagrama de Cristo (IHS)</i>	2

Tabla 21. Cuadro tipológico de las cruces en la arquitectura del Abadengo.

Hemos establecido la presencia de seis grandes familias que se dividen, a su vez, en varios subtipos en función del remate de los extremos o del pie que soporta la cruz. La última familia engloba algunos tipos específicos, como la cruz emblema de la Orden de los Dominicos, también conocida como *stemma liliatum* (BELTRÁN DE HEREDIA, 1965: 67-83), las cruces que coronan el IHS y la cruz que se representa en el escudo de la Inquisición, a cuyo cargo se encontraba en nuestro territorio la Orden dominicana por influencia del convento de San Esteban (LARIOS RAMOS, 2005: 87; ITURGÁRIZ CIRIZA, 2003: 194).

**Tipo A. Cruces latinas y griegas sencillas**



A•1  
Latina  
simple



A•2  
Cruz  
griega



A•3  
Latina con  
los extremos  
ensanchados



A•4  
Cruz patada  
inscrita en  
un círculo



A•5  
Cruz latina  
con los extremos  
abiertos en V

**Tipo B. Cruces sobre pie triangular**



B•1  
Cruz de pie  
triangular o de  
silueta de Calvario



B•2  
Cruz de pie  
triangular y  
extremos cortados  
con trazos secantes



B•3  
Cruz de Calvario  
flanqueada por  
roleo de perfil en S



B•4  
Cruz de pie  
semi-circular



B•5  
Cruz de pie  
escalonado

**Tipo C. Cruces sobre pie rectangular o cuadrado**



C•1  
Cruz de pie rectangular



C•2  
Cruz de pie cuadrado

**Tipo D. Cruz sobre orbe**



D•1  
Cruz sobre  
orbe



D•2  
Cruz de doble  
traviesa  
sobre orbe



D•3  
Cruz sobre  
orbe  
radiado

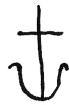


D•4  
Cruz sobre  
orbe  
ovalado



D•5  
Cruz sobre orbe  
con los extremos  
cortados  
por trazos secantes

**Tipo E. Cruz ancoriforme**



E•1  
Cruz de pie  
ancoriforme

**Tipo F. Cruz-emblema**



F•1  
Cruz de la Orden  
Dominicana



F•2  
Cruz de la Inquisición



F•3  
Cruz en el anagrama  
de Cristo (IHS)

*Figura 47. Tipología de las cruces más habituales en la comarca del Abadengo.*

Los tipos más comunes, como ocurre con los *graffiti* que encontramos en los templos, son las cruces latinas simples y las cruces con pie triangular o de silueta de Calvario, que acaparan la práctica totalidad de los documentados (80 %). El resto permite, en este sentido, anotar la existencia de ciertas siluetas –es el caso de las cruces sobre orbe- que en otros territorios, como el portugués o gallego, son bien conocidas y manifiestan, como proponer algunos autores, la existencia de comunidades de cripto-judíos viviendo bajo la imagen de cristianos convertidos.

Uno de los aspectos que resulta más interesante a la hora de analizar todas estas cruces es, sin duda alguna, su ubicación en el marco arquitectónico ya que determina no solo las posibles funciones que se le pueden otorgar (protectora, decorativa, identificativa...) sino también su momento de elaboración. En la tabla que mostramos a continuación se ofrece la **localización** concreta de cada tipo en los edificios:

	Dintel	Jamba dcha.	Jamba izqda.	Ventana	Lienzo	Hastial
<b>A·1</b>	9	7	8		1	
<b>A·2</b>				1		
<b>A·3</b>	5					
<b>A·4</b>				3		
<b>A·5</b>	1					
<b>B·1</b>	5	13	4	7	1	
<b>B·2</b>					1	
<b>B·3</b>	1			2		
<b>B·4</b>			1			
<b>B·5</b>					1	
<b>C·1</b>	1		1	1		
<b>C·2</b>				1		
<b>D·1</b>		2	1		1	
<b>D·2</b>						
<b>D·3</b>						1
<b>D·4</b>					2	
<b>D·5</b>		1				
<b>E·1</b>		1				
<b>F·1</b>	2			1		
<b>F·2</b>	1					
<b>F·3</b>	2					
<b>TOTAL</b>	<b>27</b>	<b>24</b>	<b>15</b>	<b>16</b>	<b>7</b>	<b>1</b>

Tabla 22. Distribución de cruces en función de sus ubicaciones.

La presencia de la cruz en la arquitectura se concentra, como podemos observar, en unos lugares muy específicos como son las “zonas de abertura” esto es,

en torno a las puertas (dinteles o tozas y jambas) y ventanas, los punto más visibles y, en buena parte de los casos, los que presentan la fábrica más cuidada de toda la construcción. Acaparan en conjunto el 90 % de la totalidad de las cruces documentadas, marcando así una tendencia que se encuentra generalizada en todo el ámbito peninsular. En este sentido, nuestras pesquisas en la cercana comarca del Rebollar, centradas en el estudio de la cruz en la localidad de Robleda, anteriormente citada, ofrecen unos resultados muy similares a los que presentamos para El Abadengo; la tabla que incluíamos en nuestro último trabajo sobre el tema muestra de forma bastante gráfica esta tendencia a dibujar cruces en estas partes abiertas de la casa, las más sensibles a la entrada del mal en sus más variadas formas (CRUZ, 2012: 326):

Tipo de cruz		Espacio religioso	Espacio urbano				Unidad doméstica						
TIPO	SUBTIPO		Templo	Calle	Callejón	Hito	Cortina	Postigo	Chimenea	Hastial	Puerta	Vano	Fachada
1. Incisa	1-A. Simple												
	1-B. Con pie												
2. Guijarros	2. Guijarros												
3. Encalada	3-A. Simple												
	3-B. Con pie												
4. Esgrafiada	4. Esgrafiada												
5. Labrada	5. Labrada												
6. De madera	6. Madera												
7. Pintada	7. Pintada												
8. Exenta	8. Exenta												
9. Piqueteada	9. Piqueteada												
10. Bocallaves	10. Bocallaves												

Tabla 23. Tipos y distribución de las cruces en la arquitectura de Robleda (apud Cruz, 2012).

Ahora bien, estando constatada la presencia de cruces en la arquitectura desde la etapa bajomedieval y presente hasta nuestros días, resulta necesaria hacerse la siguiente pregunta: ¿para qué se trazaron? y por ende ¿significan todas lo mismo? Un dicho del Pirineo expresaba aquello de que “*Casa bien puesta, la cruz en la puerta*” con el fin de que no entrasen en ella los malos espíritus (VIOLANT I SIMORRA, 1997: 193), interpretación que es la que se encuentra plenamente generalizada hoy en día, a través de la información oral. No obstante, el fenómeno resulta más complejo, por cuanto en la interpretación de la función de las cruces en la arquitectura es necesario conjugar el propio hecho de trazar una cruz, unas veces de forma premeditada a través de su labra por parte del maestro de obra otras como un gesto espontáneo, con la tradición cultural y estética del momento, las interferencias con las costumbres de otras zonas y con la condición social del individuo que las lleva a cabo.

A grandes rasgos, las cruces en El Abadengo, como parece ocurrir en toda la Península Ibérica, se trazaron: 1.- ante la necesidad de protección; 2.- ante la necesidad de significarse frente a una creencia, en este caso la cristiana; 3.- por estar

acorde a los gustos estéticos del período histórico y 4.- por estar acorde a las prácticas devotas del momento; circunstancias por las que éstas, en función de variedad y diacronía de los soportes donde se trazaron, podían significar cosas sustancialmente diferentes. Aún con todo, la razón última que llevaba al hombre a grabar cruces en las puertas, ventanas, chimeneas o hastiales, y a colocar elementos vegetales, estampas, Sagrados Corazones o incluso partes de ciertos animales (LEIZAOLA, 1999: 207) era la necesidad de protegerse del mal.

La cruz, cuyo valor protector ya se encuentra recogido en la literatura patrística, se erigió como uno de los principales detentes mágico-religiosos de la casa tal y como aparece reflejado en los tratados del momento, caso de la *Anacephalosis Medico-Theológica, Mágica, Jurídica, Moral y Política* de Pereira, editada en Coimbra en la tardía fecha de 1734 se refería a la cruz como “(...) *he soberano antídoto, de que debemos usar em todas as moffas hachones como final de Catolicos pura afugentar o Demonio e ocorrer a fans asfaltos*”<sup>271</sup>. Ya en el siglo XV el valor de la cruz como detente en la arquitectura quedaba reflejado a través de filacterias con el texto: “*Por la señal de la Santa Cruz líbranos de nuestros enemigos*”, que encontramos en la ermita de la Santa Cruz o del Santo Cristo del Pino en la localidad sayaguesa de Fermoselle (COLINO, 2001: 120). Y es que, como manifestaba Carmelo Lisón, “(...) *el peligro está fuera, al margen de los límites de la casa y, por tanto, es conveniente protegerse tanto antes de salir como antes de entrar*” (LISÓN TOLOSANA, 1974: 103). La cruz, por tanto, es vehículo de ciertas prácticas y creencias bien arraigadas desde la Edad Media, donde el soporte que supone la casa es entendido como “espacio protector” (DOMÍNGUEZ POLANAH, 1996: 60). Tal y como apunta este último autor, la arquitectura forma parte de un lenguaje dialéctico, de opuestos entre lo exterior y lo interior, entre la protección del espacio puertas adentro y la agresión de la calle, del espacio exterior (*ibídem*, 59).

Se pueden aplicar, en este orden de cosas, las teorías de Van Gennep sobre los *ritos de paso* en el entorno de la casa, en los que se documentan tres etapas rituales: los *ritos preliminares* de separación del mundo exterior; *liminares* ejecutores en el estadio de margen y los *ritos post-liminares* de agregación al nuevo mundo; los de salida se efectuarían, en este sentido, en orden inverso (PADILLA Y DEL ARCO, 1990: 78). En todos ellos documentamos tabúes de paso, prohibiciones mágico-religiosas de penetrar en un espacio o territorio donde se despliegan marcas

---

<sup>271</sup> “Por cuyo respeto es soberano antídoto, del que debemos usar en todas nuestras acciones como señal de católicos para ahuyentar al Demonio y socorrernos de sus asaltos” (citado en BALESTEROS Y SARAIVA, 2007: 16-17).



y señales que limitan el acceso, zonas “neutras” o mejor “neutralizantes” que en el ámbito de la casa se traslada a la puerta.

La puerta como lugar de tránsito es un espacio como el Leteo, donde se pierde la identidad; es precisamente en este ámbito liminal donde, a través de una serie de ritos (el acto de persignarse) y símbolos (la cruz y los amuletos de carácter vegetal), el hombre se protege de su indefensión (MONTES PÉREZ, 1998: 314). La puerta, como área de recepción, donde mayor número de símbolos e imágenes se despliega, siendo los más intensamente ritualizados pero también impersonales y aumentando la personalización según nos adentremos en los niveles de la casa más restringidos. La protección alcanza así a los puntos más débiles (puertas, ventanas chimeneas, esquinas), que son los que supuestamente se encuentran más frecuentados por los espíritus (PADILLA Y DEL ARCO, 1990: 79). Es, por tanto en esta lucha de opuestos donde vamos a hallar respuesta a la presencia de buena parte de los símbolos que aparecen dispuestos en la arquitectura del Abadengo.

La variedad de cruces presentes en unos soportes arquitectónicos que cronológicamente abarcan más de cinco siglos, al tiempo que es amplia, permite definir unos significados específicos en función del tipo de arquitectura en el que se encuentre. Así las cosas, hemos establecido tres grandes apartados, donde hemos llevado a cabo el análisis de las cruces, siguiendo los principales hitos arquitectónicos de la comarca: 1.- arquitectura *quinientista*; 2.- arquitectura de los siglos XVII y XVIII y 3.- arquitectura de los siglos XIX y XX.

### ***III-6-2-1.- Cruces en la arquitectura quinientista***

Tal y como vimos en el apartado correspondiente, algunas localidades del Abadengo conservan una interesante muestra de construcciones propias del siglo XVI, sobre todo en aquellos pueblos que hemos catalogado como *de frontera*<sup>272</sup>, los cuales muestran incontestables concomitancias con las villas portuguesas del otro lado de la Raya, con algunas localidades extremeñas y gallegas. La relación arquitectura del XVI y cruces grabadas se documenta en tres localidades del Abadengo:

---

<sup>272</sup> Principalmente Hinojosa de Duero, La Fregeneda y San Felices de los Gallegos; en Lumbrales, Sobradillo y Villavieja de Yeltes aparecen alguna construcción que conserva algunas de las características de este momento, aunque notablemente transformadas en la actualidad.

Localidad	Nº de casas que conservan cruces	Nº de cruces
La Fregeneda	8	9
Hinojosa de Duero	10	12
San Felices de los Gallegos	3	3

Aunque *a priori* el número de “cruces-testigo” que han llegado hasta nosotros puede parecer escaso, lo cierto es que no se grabaron cruces en todas las construcciones de este periodo como podemos comprobar en San Felices de los Gallegos, la localidad donde se documenta el mayor número de construcciones tardogóticas y de estilo *quinientista* del occidente salmantino, la mayor parte de ellas sin huellas evidentes de haber contado con este tipo de trazos. En este sentido, parece que tan solo una parte de las construcciones del momento debieron servir de soporte a estas manifestaciones ornamentales y religiosas.

En este periodo definimos dos tipos de cruces netamente diferenciadas: por un lado, las que realiza el maestro de obra en el momento de levantar la casa y las que se trazan de forma espontánea una vez se ha construido la vivienda. Las cruces del primer tipo -latinas simples o con los extremos ensanchados-, aparece coronando el remate de los arcos conopiales de las puertas, tal y como ocurre en la mayor parte de las construcciones que encontramos en La Fregeneda (6 casos), siendo menos frecuentes en Hinojosa de Duero, donde tan solo las hemos documentado en dos ocasiones, una rematando un arco mixtilíneo y otra más en la toza con serie de arquillos ojivales, motivos que, como vimos, nos acercan a la arquitectura portuguesa de este periodo.

Las cruces del segundo tipo, realizadas en un momento posterior a la construcción del edificio, bien grabadas o piqueteadas, ofrecen una mayor variedad tipológica; de esta familia documentamos cruces latinas simples (4 ejemplos), cruces sobre pie triangular (5 casos) y sobre orbe (3 casos). En todos los casos y salvo los ejemplos de San Felices de los Gallegos<sup>273</sup>, se disponen en las jambas, habitualmente en la derecha (6 casos), aunque tampoco faltan en la opuesta que lo hacen en menos ocasiones (2 casos).

---

<sup>273</sup> La cruz de silueta de Calvario en calada parece que se dibujó en un momento posterior a la construcción del edificio tardogótico, posiblemente ya a finales del siglo XVIII o principios del XIX. La cruz sobre orbe se localiza, por su parte, en uno de los arcos de entrada del recinto amurallado de la villa.

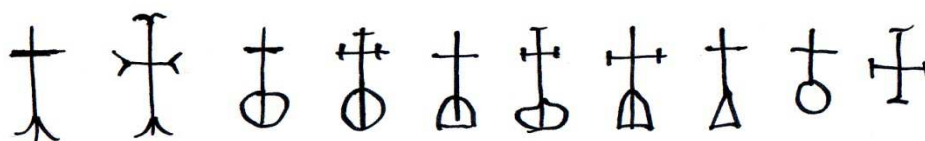


Figura 48. Tipología de las cruces que datamos entre los siglos XV y XVI documentadas en El Abadengo.

La presencia de cruces en la arquitectura de este momento responde, como han propuesto algunos autores a tres principios básicos: sacralización, protección mágica y cristianización de espacios tan diversos como casas, fuentes, fortificaciones, hornos, molinos, tejados... Aunque las cruces hacen acto de presencia en prácticamente cualquier ámbito, como apuntaba Giordano, éstas deben de ser analizadas dentro de una correcta contextualización, so penar de incurrir en graves problemas de interpretación.

Las cruces en la arquitectura del XVI en territorios portugueses y gallegos se han relacionado con la de conversos o cripto-judíos en virtud de la coincidencia geográfica que parece existir entre los espacios de las juderías y las construcciones en cuyas jambas se graban determinados tipos de cruces y otras marcas asociadas<sup>274</sup>. Los ejemplos son, en este sentido, numerosos; así en tierras portuguesas cabría destacar Guarda, Castelo Rodrigo, Trancoso, Belmonte, Covilha, Estremoz, Sabugal, Monção, Caminha, Valença do Minho, Nisa, Sabugal, Castelo de Vide o Alpalhão, entre los más importantes (FONSECA MORETÓN, 2004: 442-448). En tierras gallegas los núcleos de Tui, Ribadavia, Betanzos, Allariz o Monforte de Lemos, conservan importantes juderías donde se han conservado, por su parte, interesantes construcciones de este momento decoradas con estos trazos (*ibídem*, 448-454). En Extremadura se reconocen en lugares fronterizos como Valencia de Alcántara, Trujillo o Coria (BALESTEROS Y SARAIVA, 2007: 19), dibujando un mapa que desde el Tajo alcanza el Miño a lo largo de la frontera con Portugal, dentro del que podemos integrar, al menos, las villas de Hinojosa, La Fregeneda y San Felices de los Gallegos.

Las cruces de todas estas regiones permiten atisbar unos caracteres comunes. Balesteros y Saraiva ofrecen, en este sentido, una tabla que recoge una

---

<sup>274</sup> En este sentido, es necesario consultar el trabajo de Linda MARTZ (1999): "Relations between Conversos and Old Christians in Early Modern Toledo: Some Different Perspectives", en MEYERSON y ENGLISH (eds.) *Christians, Muslims and Jews in medieval and early modern Spain: Interaction and cultural change*: 220-240. University of Notre Dame Press.

serie de tipos y subtipos en función de su silueta y el remate de pies y extremos<sup>275</sup>, perfiles que se repiten en tierras gallegas (FONSECA, 2004: *passim*), donde son comunes las cruces que rematan los arcos conopiales o mixtilíneos (Tui), también presentes en tierras portuguesas (Castelo Rodrigo o Freixo de Espada a Cinta).

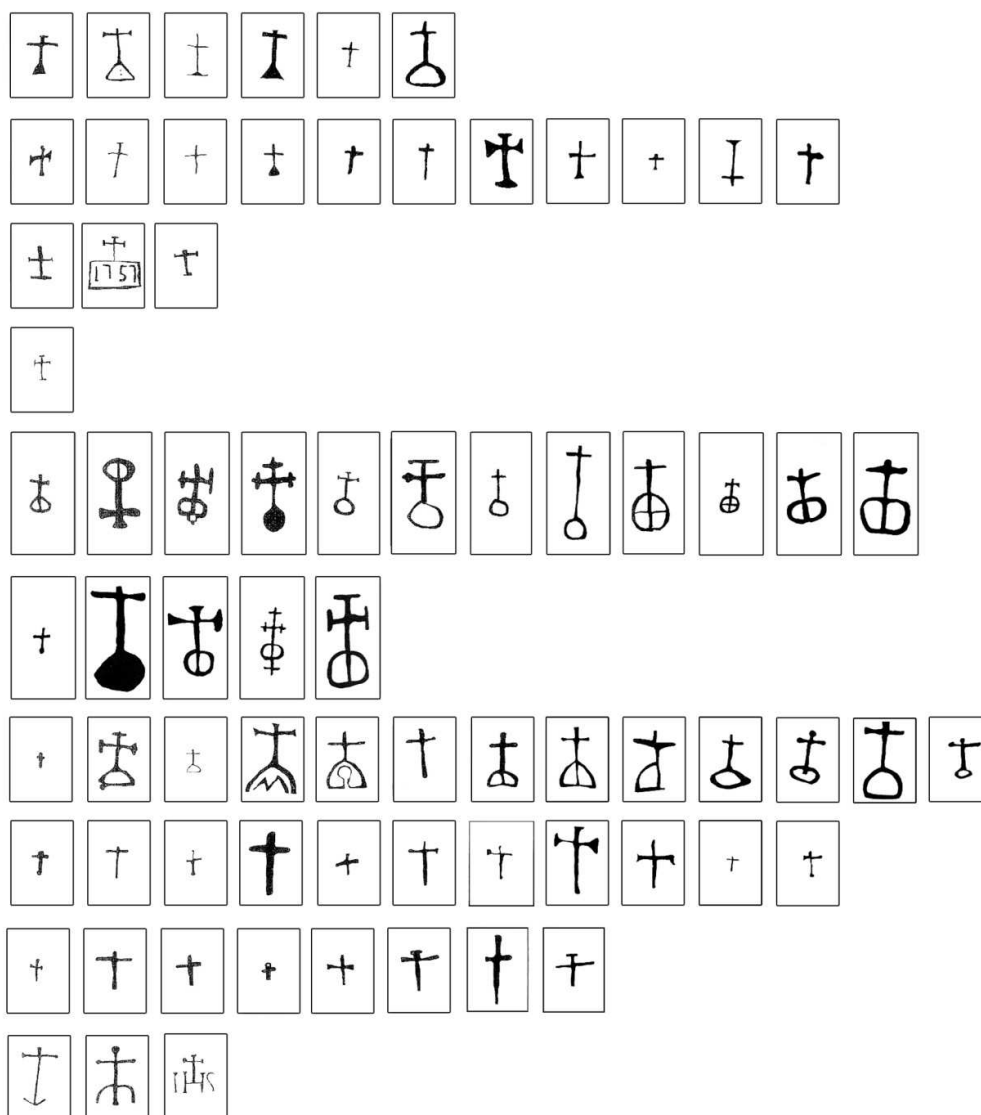


Figura 49. Tipología de cruces de la judería de Guarda, tomado de Balesteros y Saraiva, 2007.

<sup>275</sup> Distinguen entre cruces griegas, de tipo Caravaca y latinas. Dentro de este tercer grupo, el más numeroso, encontramos en función de sus bases: ejemplos triangulares, sub-trianguulares, rectangulares, sub-rectangulares, circulares, semi-circulares, sub-circulares, rectas y otras, de pie ancoriforme y coronando el IHS (BALESTEROS Y SARAIVA, 2007: 131-133). Por su parte, para las tierras del norte de Portugal y Galicia, Fonseca distingue entre: cruces simples, cruces con silueta de Calvario y cruces sobre orbe que este autor denomina “cruces de sobremesa” (2004: 436).

Tal y como apuntan Balesteros y Saraiva al respecto de las cruces de las construcciones localizadas en la judería de Guarda, cronológicamente coetáneas a las nuestras, el acto de grabar una cruz en estos lugares debe ser entendido desde la perspectiva vasta y genérica del acto de sacralización de un espacio tenido por herético y en consecuencia, la cruz se transforma en detente contra la presencia de un credo religioso minoritario como el judío (BALESTEROS Y SARAIVA, 2007: 17). Interpretación que se encuentra en la línea de lo que apuntó en su día Patrice Cressier al respecto de las cruces grabadas en algunos monumentos andaluces de origen musulmán con posterioridad a la rebelión de los moriscos de Granada, con la intención de exorcismo cristiano contra la influencia maléfica de los anteriores propietarios, y para apropiarse simbólica y físicamente de un espacio ajeno a través de este ritual mágico (CRESSIER, 1986: 144).

Todas estas cruces que se graban en estos viejos edificios tardomedievales y los que se levantarán poco tiempo después van a ser interpretadas, desde dos ópticas bien distintas. Por un lado, como resultado de la voluntad de cristianizar el lugar de habitación ocupado por un judío o cripto-judío antes de su expulsión o conversión forzosa (BALESTEROS Y SARAIVA, 2007: 19) o, para el caso de las construcciones de los conversos a partir de 1496, símbolos parlantes de un interés por parte de los cristianos nuevos en hacerse pasar por viejos, tal y como lo describía Antonio Cea para el caso de las juderías de la Sierra de Francia (1988: 164). Desde el punto de vista meramente estético esta neta distinción entre cruces que se plasmaron en los muros como exorcismo y las que informan de una creencia se puede trasladar a los dos tipos presentes en las construcciones cruces grabadas o piqueteadas en las jambas en el caso de las primeras e integradas en el programa decorativo las segundas.

Con todo, las cruces de estos momentos sientan las bases de las prácticas para momentos posteriores y sirven como símbolos que afirman la fe católica, subyaciendo además una finalidad mágico-religiosa heredada de ciertas prácticas de origen semítico.

La tradición de grabar cruces en las jambas parece que deriva de aquella otra judía consistente en abrir una pequeña concavidad en la jamba derecha de las puertas, de 10 cm de altura, 2 cm de anchura y otros 2 cm de profundidad a la altura del hombro, en cuyo interior se introducía la denominada *mezuzáh*<sup>276</sup>, un cartucho metálico o de otro material dentro del que se introducía un pequeño rollo de

---

<sup>276</sup> Tan solo hemos documentado uno de estos huecos, posiblemente destinado en origen para alojar la *mezuzáh*, en la jamba de una casa tardogótica de San Felices de los Gallegos.

pergamino en el que se escribía un versículo del Antiguo Testamento, habitualmente del Deuteronomio (6, 4-9 y 11, 13-21)<sup>277</sup>, tal y como dictaba el texto del *Shemá*, siguiendo un complejo ritual religioso. La *mezuzáh* cumplía así la función de protección de Dios hacia la casa y la familia, estableciéndose como un detente que era tocado tanto al salir como al entrar.

La cruz, en este sentido, vino a sustituir en un momento dado a la *mezuzáh* si atendemos a la similar ubicación de ambas en el marco de la puerta. Si tal y como apunta Amelang, los judaizantes llegaron a asumir una actitud práctica en relación con la necesidad de adoptar una apariencia de cristianos (2011: 131), no debió de suponerles grandes esfuerzos, de puertas hacia afuera, cambiar un símbolo por otro. Incluso contaban, como describen algunos autores, con otras señales que aunque menos aparentes que cruces y *mezuzáh* podían servir de identificadores. Nos referimos a ciertos trazos presentes en las jambas de las puertas, unos de tipo longitudinal (BALESTEROS Y SARAIVA, 2007: 16) y otros en forma de rebaje cóncavo (FONSECA, 2004: 458-459), en buena parte de las juderías portuguesas y gallegas, interpretados como huellas de “afiladores rituales” que algunos autores relacionan con ciertas prácticas mágico-religiosas impetrando la acción divina. Otros autores, como Fonseca Moretón, van más allá en la interpretación y basándose en ciertos versículos del Deuteronomio lo relacionan con el sacrificio ritual de animales por parte de un matarife o *shojet*, quien bajo la vigilancia de un rabino los sacrificaba con un cuchillo sin mella, con el fin de que el animal no sufriera y se desangrase bien. Tal y como apunta este autor los afilados en las jambas sería actos de agradecimiento a Yavéh, correspondiéndose al tiempo con rituales propiciatorios para obtener abundancia de frutos.

En El Abadengo este tipo de marcas son bastante abundantes apareciendo en la arquitectura de los siglos XVI y XVII principalmente, pero también siglos después. La información oral las confiere una existencia puramente práctica, la de “afilar la petalla”<sup>278</sup> ya que las jambas, de granito, tienen la mejor textura para afilar los objetos de metal.

Con todo, a nuestro entender planea una cuestión que la bibliografía no deja perfectamente resuelta: ¿existe un modelo de cruz exclusiva de conversos y, por tanto, una cruz particular de este momento? Aunque las series a las que hemos

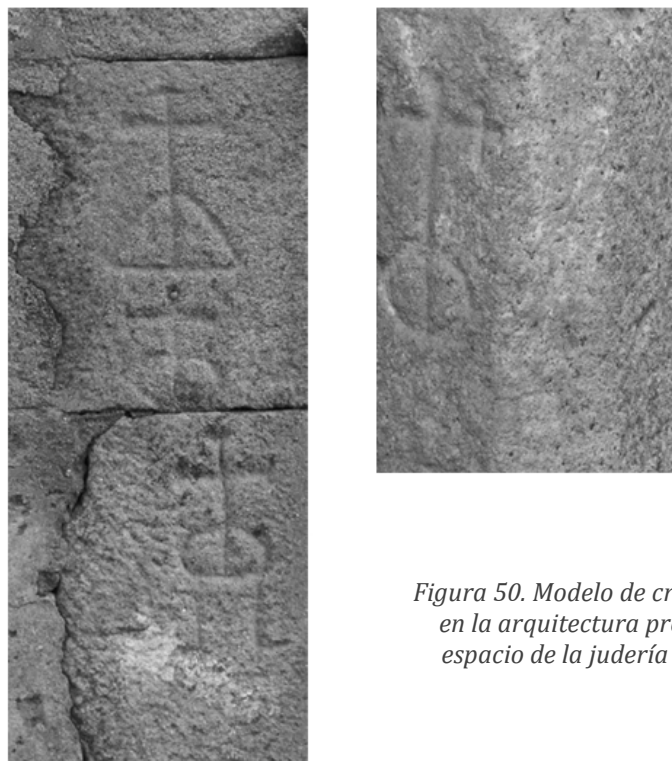
---

<sup>277</sup> El versículo 6, 4-9 del Deuteronomio dice que: “(...) debes trazarlos en tu brazo como un distintivo y en tu cabeza como su emblema. Escríbelos en los dinteles de tus puertas y en todos tus portones”.

<sup>278</sup> Según José de Lamano se trata de una: “Macheta o destraleja que tiene a un lado la hoja cortante y a otro el martillo” (2002: 573).

hecho mención en este apartado ofrecen un árbol tipológico lo suficientemente ramificado como para no poder acotar unos tipos frente a otros, podemos definir una familia con unas características bastante específicas, que permiten apuntalar la existencia de una cruz propia de conversos o cripto-judíos. En primer lugar se trata de cruces de cierto tamaño, entre los 10-20 cm, bien visibles en la arquitectura, gracias además a que su traza, grabadas o piqueteada, se realiza de forma bastante profunda, aún localizándose en lugares poco accesibles, como los interiores de las jambas. Este es precisamente otro de los caracteres de aquellas, su localización preferentemente en las jambas, tanto a la derecha como a la izquierda y dentro de ellas, en sitios semi-visibles para quien se coloque de frente a la puerta; se trata, en este sentido, de cruces que en muchas ocasiones son “sabidas”, esto es, conocidas por los habitantes de la casa al hacerse poco perceptibles desde el exterior de las mismas.

Finalmente, la característica principal que parece definir esta familia de cruces es la de su tipología, ya que en la arquitectura de este momento las que se encuentran presentes de forma recurrente son las cruces de pie semi-circular, las cruces sobre orbe y, en menor medida, las cruces sobre pie triangular. En todos los casos, uno de los rasgos que mejor las definen es el ensanchamiento de sus extremos o la presencia de trazos secantes en el remate de los brazos; otro es el relativo a la prolongación del palo vertical hasta la base, dividiendo el pie en dos mitades.



*Figura 50. Modelo de cruces que documentamos en la arquitectura propia del siglo XVI en el espacio de la judería de Hinojosa de Duero.*

Buena parte de las cruces de Hinojosa de Duero que hemos catalogado en este momento son así; además encuentran sus mejores referentes en las cruces de las juderías portuguesas más cercanas geográficamente (Castelo Rodrigo, Guarda, Sabugal), gallegas (Tui, Ribadavia, Betanzos...) o extremeñas (Trevejo, Alcántara). Tipos que en la arquitectura de la Sierra de Francia se localizan (La Alberca) exclusivamente en las jambas, nunca en los dinteles, que comienzan a decorarse con profusión a partir del siglo XVII.

### **III-6-2-2.- Cruces en la arquitectura de los siglos XVII y XVIII**

Aunque a grandes rasgos, a lo largo de los siglos XVII y XVIII se documenta cierta continuidad arquitectónica en El Abadengo respecto a la centuria inmediatamente anterior, sobre todo durante los primeros años del Seiscientos, hemos decidido acotar este amplio tramo cronológico de dos siglos por cuanto en el empleo de las cruces comenzamos a detectar ciertas tendencias que definen una nueva arquitectura, acorde con las lentas transformaciones que se operan en el urbanismo.

Se trata de un fenómeno que en absoluto es novedoso en nuestro ámbito de análisis, ya que espacios culturalmente bien definidos y no excesivamente alejados del Abadengo como las poblaciones que componen la sierras de Francia y de Béjar (y Candelario como *unicum*) en este período de tiempo, ofrecen un panorama ciertamente cambiante respecto a la centuria anterior, merced a diversos factores tanto económicos como, sobre todo, sociales y religiosos, que dejaron sobre los muros de sus casas un fiel reflejo a través de divisas, emblemas y cruces.

En las diferentes localidades del Abadengo hemos analizado para este momento unos 36 casos de estudio<sup>279</sup>. El reparto en el marco de la arquitectura es el siguiente:

<b>Ubicación</b>	<b>Nº de ítems</b>
♦ Jambas	9
♦ Lienzos	2
♦ Dinteles/tozas	12
♦ Tozas de ventanas	13

La localización en jambas, dinteles o ventanas viene a reproducir, en cierto sentido, la tradición frente a la modernidad a la hora de trazar cruces en ciertos

---

<sup>279</sup> Que documentamos en Ahigal de los Aceiteros (3); Hinojosa de Duero (14); La Fregeneda (5); Lumbrales (1) y San Felices de los Gallegos (13). Evidentemente, en el resto de las localidades se conservan construcciones de este momento, sin embargo, en ellas no documentamos la presencia de cruces.



ámbitos de la casa. Ello supone la continuidad de una práctica que documentamos en la arquitectura quinientista<sup>280</sup> y que prosigue a lo largo de las centurias siguientes, si bien buena parte de las motivaciones que habían llevado a trazarlas se fue perdiendo en detrimento de otras nuevas. Las decoraciones de dinteles o tozas de puertas y ventanas viven en este periodo el momento de su mayor apogeo, motivado no solo por la adaptación a los nuevos gustos estéticos del momento, sino también a ciertas novedades manifestadas en las fiestas religiosas a partir del siglo XVII y presentes en el mundo rural a través de las cofradías, como la del Santísimo Sacramento o a través del repunte de ciertas devociones, como la de la Inmaculada Concepción formalizado dentro de una clara “diafanidad” de los cultos públicos contarreformistas (RODRÍGUEZ DE LA FLOR, 2002: 169).

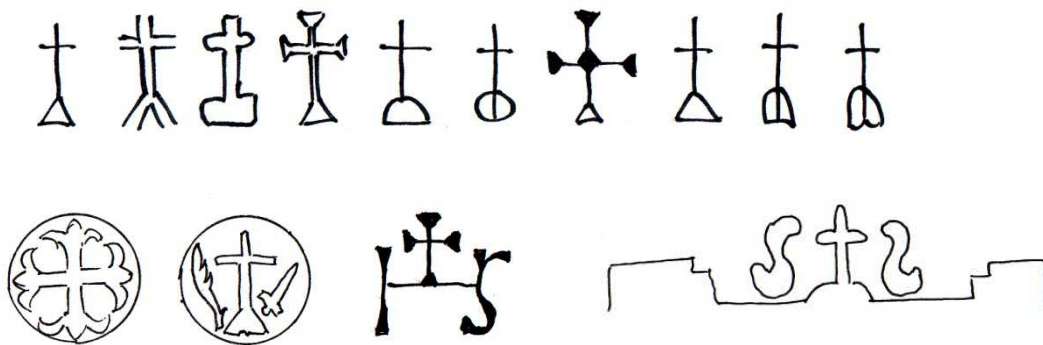
En este sentido, la tipología de las cruces se presenta aquilatada gracias al surgimiento de nuevos modelos iconográficos, como los que introduce el campo de la emblemática a través de las órdenes religiosas, escasamente representadas en la comarca, o el tema de la Eucaristía, el predilecto de la iconografía católica de la Contrarreforma (SEBASTIÁN, 1981: 172-173). Aunque los modelos básicos de cruces apenas varían con el tiempo, encontramos los tipos básicos –cruces latinas, griegas y con pie triangular-, percibimos un cambio evidente en las composiciones en las que aparecen con bastante frecuencia acompañando letreros, anagramas, divisas, fechas o formando parte de emblemas, como ocurre con el escudo de la Inquisición. La tabla tipológica se compone de las siguientes familias:

Tipo de cruces		Nº de ítems
1.- <i>Latinas grabadas en las jambas</i>		6
2.- <i>Cruz patada inscrita dentro de un círculo</i>		2
3.- <i>Cruces latinas con los extremos ensanchados</i>		3
4.- <i>Cruces con silueta de Calvario</i>	4.a.- <i>Cruz de Calvario simple</i>	12
	4.b.- <i>Cruz con roleos</i>	3
5.- <i>Cruz-emblema</i>	5.a.- <i>Escudo Inquisición</i>	1
	5.b.- <i>Cruz de la Orden Dominicana</i>	3
	5.c.- <i>Cruces en anagramas de Cristo</i>	1
6.- <i>Ostensorios</i>		7

Tabla 24. Tipos de cruces en la arquitectura de los siglos XVII y XVIII.

<sup>280</sup> Apuntaba Julio Caro al respecto de la arquitectura de la villa cacereña de Garganta de la Olla, cómo en las labras dieciochesca de dicho lugar se adivinan numerosos regustos góticos, circunstancia que ocurre en otras comarcas peninsulares: Extremadura, Andalucía o incluso Navarra. Se basa en ciertos detalles constructivos tales como los arcos conopiales fechados en el primer tercio del siglo XVIII (CARO BAROJA, 1989: 331) y que se repiten, por ejemplo, en la villa salmantina de Candelario.

Las cruces pertenecientes al primero de los conjuntos definidos se pueden englobar en una familia más extensa en la que tienen acogida no solo estas cruces domésticas, sino las que encontramos en los templos, como pudimos comprobar en el apartado correspondiente, o en la arquitectura subsidiaria (molinos, chozos, etc.). A lo largo de los siglos apenas si presentan variaciones formales, motivadas la mayor parte de las veces por la propia materialidad del soporte que provoca, según se tracen sobre granito, pizarra o directamente sobre los encalados, ciertas diferencias en cuanto a tamaños y calidad del resultado final, circunstancia que no ocurre con las cruces que labran los canteros en los dinteles, más sujetas a unos estilos o a unos patrones más o menos definidos.



*Figura 51. Algunos de los tipos de cruces presentes a lo largo de los siglos XVII y XVIII en El Abadengo.*

Es precisamente la hechura de las cruces de los siguientes grupos la que ofrece una neta diferenciación con los toscos diseños de la primera familia. Las cruces labradas en dinteles y tozas suelen mostrar, por lo común, un acabado de cierta calidad, gracias a que en su elaboración debieron intervenir canteros locales e incluso maestros gallegos y portugueses los mismos que, con toda seguridad, labraron buena parte de los cruceros que se erigieron en la comarca.

Sobre las cruces patadas inscritas en un círculo ya hemos realizado alguna reflexión al hilo de su aparición en las iglesias, donde suelen corresponderse con cruces de consagración. En la arquitectura doméstica las detectamos en dos ocasiones (Hinojosa de Duero y San Felices de los Gallegos) y en ambos se disponen en los dinteles de otras tantas ventanas. Habitualmente este tipo de cruces están presentes en las casas parroquiales, dispuestas en los dinteles o dovelas de los arcos

de entrada, donde la información se suele completar con ciertos símbolos (bonetes, las llaves de San Pedro o los anagramas de María y Jesucristo).

La inclusión de este tipo de cruz en las ventanas, similar a las cruces de invocación (FLORIANO CUMBREÑO, 1946: 264-266), por otro lado bastante comunes en la vecina comarca de Sayago (Fermoselle, Tudera...) y tierras de Portugal (Freixo de Espada a Cinta), parece responder, más bien, a símbolos protectores con el mismo valor que se otorga, por ejemplo, a las hexapétalas, *lauburus* o *relligadas* en algunos espacios del norte peninsular, donde suelen aparecer combinadas en bastante ocasiones con cruces (ÁLVAREZ PEÑA, 2007: 16; LÁZARO, 1988: 65) o con otro tipo de imágenes como soles y lunas, aves, bustos, *motilones* o máscaras como también encontramos en la arquitectura pirenaica de este momento (LÓPEZ DUESO, 2006: 293).

Las que hemos clasificado dentro del grupo de tipo latino con extremos ensanchados son, en realidad, una variante de las primeras y presenta un diseño de esbelta silueta cuyos brazos y pie se ensanchan en forma de triángulo, otorgando cierto aspecto de cruz de pie triangular. Las documentamos en Ahigal de los Aceiteros, La Fregeneda y Lumbrales, donde curiosamente se acompañan de fechas en dos casos (1762 en Ahigal; 1765 en Lumbrales) y una inscripción de tipo *siste viator* protector sobre la que luego volveremos. Se trata, por tanto, de un modelo propio de la comarca, de mediados del siglo XVIII, del que no hemos detectado elementos similares en otras zonas (Rebollar, Sierra de Francia...), donde la mayor parte de las mismas de esta fecha presentan siluetas de Calvario o pie triangular.

Como podemos observar en la tabla son estas cruces de pie triangular las que predominan en la colección analizada, siguiendo la misma tendencia que a partir del siglo XVII ya aparecen en buena parte del ámbito peninsular. En las distintas localidades del Abadengo donde se conservan<sup>281</sup> esta tipología ocupa aquellos espacios netamente definidos en las construcciones, los dinteles de las puertas y las ventanas que dan a las calles principales y, en ocasiones, en la toza de los postigos de algunas casas. Se da la circunstancia de que en la mayor parte de los casos, se encuentran labradas en bajorrelieve, lo que las otorga una visibilidad superior, por ejemplo, a las cruces grabadas de las jambas o a las cruces de extremos ensanchados, anteriormente mencionadas que, con determinadas condiciones de

---

<sup>281</sup> Ahigal de los Aceiteros; Hinojosa de Duero; La Fregeneda; San Felices de los Gallegos.

luz, pasan prácticamente desapercibidas<sup>282</sup>. Se hace patente en ellas la constancia de su existencia a través de un elemento bien visible en la arquitectura; visibilidad que se ofrece con mayor fuerza gracias a la combinación de la labra de la piedra en bajorrelieve (habitualmente granito) con el encalado en blanco, que contrasta más si cabe con el resto de la fábrica. A la evidente función religiosa de estas cruces en la arquitectura del siglo XVIII, se suma la decorativa –cuando aparece representada en las ventanas- de orlas en silueta de estandarte, motivo tomado, como vimos, de las decoraciones de las ventanas de los camarines dieciochescos en iglesias y ermitas de la provincia de Salamanca y Zamora (CASTAÑO, 2011: 148), un elemento decorativo que se perpetuó hasta, al menos, las primeras décadas del siglo XIX, como podemos observar en algunas ventanas de Hinojosa fechadas (1825). En ciertas localidades, como La Redonda, la cruz se sustituye por rosas de seis puntas.



*Figura 52. Ventana en silueta de estandarte de Hinojosa de Duero, thopos de la arquitectura del occidente salmantino del siglo XVIII.*

La importancia del concepto de visibilidad/invisibilidad o visibilidad parcial se define perfectamente en algunos casos de estudio que hemos podido documentar en el trascurso del trabajo de campo. Se ejemplifica de forma magnífica en la presencia de un buen número de cruces –latinas y de pie triangular- dispuestas de forma un tanto desordenada en las jambas, puertas adentro, de una construcción del

---

<sup>282</sup> A este respecto, la cruz grabada fechada en 1762 en el dintel de una casa de Ahigal de los Aceiteros no se manifestó hasta una hora determinada (media tarde), momento en que el sol comenzó a incidir de forma indirecta sobre ella.

siglo XVIII destinada en la actualidad a dependencia municipal de Hinojosa de Duero. Son cruces solo visibles en determinadas condiciones de luz, además de que se pueden atisbar desde el interior del zaguán, erigiéndose en elementos de naturaleza protectora de los moradores de la casa.

Más interesante es, si cabe, el hecho de tal acumulación de símbolos (llegamos a contar una docena) en un espacio de la casa que en teoría se encuentra reservado a sus habitantes. Se da la circunstancia además de que estas cruces aparecen notablemente desgastadas, sobadas por muchas generaciones al santiguarse al salir y entrar a la casa. Aunque este tipo de documentos no es muy habitual en la comarca del Abadengo (la *ratio* habitual es de una a tres cruces por unidad doméstica), en otros espacios regionales se documenta esta multiplicación de símbolos en torno a las puertas, a veces formando abigarradas sucesiones de cruces, similares a las de los lienzos exteriores de los templos.

Un par de ejemplos, ambos inéditos, permiten plantear la teoría de que la arquitectura de carácter hidalgo tanto rural como la de las ciudades, como ocurre en las construcciones nobiliarias abulenses de los siglos XVI y XVII (LÓPEZ FERNÁNDEZ, 2002), fue un soporte habitual en el que se grababan sin mayor problema cruces con evidentes funciones protectoras y claro sentido transgeneracional. El primer ejemplo conocido se localiza en la localidad burgalesa de Covanera. En una de sus principales casonas hidalgas detectamos a la altura de la jamba derecha según se accede, una serie de nueve cruces con silueta de Calvario, trazadas sobre la piedra arenisca a lo largo de varios años. Más llamativa resulta, si cabe, una casona del siglo XVIII de la localidad abulense de Cardeñosa, que despliega en torno a la puerta de acceso una compleja agrupación de cruces en la toza (dos acompañadas del AVE MARIA), en la jamba izquierda (cuatro cruces) y derecha (cinco cruces), curiosamente todas ellas repintadas con almagra rojizo y de factura distinta, prueba fehaciente de que todas ellas se realizaron de manera diacrónica y poniendo de manifiesto el notable arraigo de una práctica que se entremezcla, como ocurre para el caso abulense, con el culto a la Vera Cruz, fiesta de enorme importancia en Cardeñosa.



*Figura 53. Cruces grabadas en construcciones hidalgas de Covanera (arriba) y Cardeñosa (derecha).*

También en Hinojosa de Duero (2 ejemplos) y La Fregeneda (1 caso) documentamos un tipo particular de cruz de pie triangular, flanqueada a ambos lados por sendos roleos en silueta de S que decoran otras tantas ventanas, composición que repite los modelos cultos que podemos encontrar en la rejería, según tuvimos ocasión de analizar en su momento, o en los remates de portadas y espadañas, esquema que se trasladó a la arquitectura popular a través de una serie de esquematizaciones o recreaciones, como la del dintel de la ventana de una casa de Záfara (Zamora) donde los roleos son sustituidos por serpientes que se deslizan a los pies de la cruz, quizá conjurándolas como encontramos en algunos crucifijos de altar<sup>283</sup> o en grabados con la representación de la Tota Pulchra (TRENS, 1946: 62-64).

---

<sup>283</sup> Al respecto, podemos citar el magnífico crucifijo que se custodia el museo del Monasterio de Santa Clara de Medina de Pomar, datado en el siglo XVII (BOUZA, 2004: 282-283).



*Figura 54. Cruces flanqueadas por sendos roleos en casas de Hinojosa de Duero y La Fregeneda y reja de la iglesia de la Vera Cruz (arriba), como posible modelo culto.*

Las cruces-emblemas o cruces en emblemas forman una familia específica tan solo presente en San Felices de los Gallegos en tres construcciones, dos de ellas fechadas (1737 y 1747), localizadas ambas en la calle del Noveno, uno de los principales viales de la villa trazados en época barroca. La del año 1737 muestra una interesante composición, poco habitual, en la que junto con la fecha de construcción de la casa, se disponen tres tondos que representan el emblema de la Inquisición flanqueado por sendas *stemma liliatum* dominicanas de extremos flordelisados, labradas en bajorrelieve de muy buena factura. Hay otras dos cruces dominicanas, esta vez dentro de escudos, en un dintel que se reaprovecha en una construcción popular. Por su parte, el dintel de la construcción fechada en 1747, de similares características a la anterior, aparece decorada con los anagramas de María y de Jesús, una composición que no se documenta en El Abadengo, bastante frecuente, por el contrario en otras comarcas de la provincia de Salamanca, como la Sierra de Francia, abunda en aquellas tozas decoradas con las divisas de la Inmaculada Concepción.

Precisamente en estas tierras serranas es donde mayor número de ejemplos conocemos de la cruz de los dominicos, espacio donde la orden contaba con bastantes posesiones en poblaciones como La Alberca, San Martín del Castañar o Mogarraz, entre otras. En todos ellos encontramos abundantes variantes relativas a la forma de dibujar la cruz, que se suele labrar en bajorrelieve o, en menos ocasiones, en huecorrelieve, ofreciendo cierto esquematismo al diseño, como la orla decorativa. De entre todas, destacamos la toza de una casa de Mogarraz de la calle Larga que conserva una curiosa composición formada por una cartela escuteiforme que acoge los anagramas del JHS y MARÍA, flanqueados a la izquierda por un tondo con un relieve de las Ánimas Benditas –una pareja en actitud orante dentro de las llamas del Purgatorio y encima la paloma-Espíritu Santo y otro, a la derecha, con la cruz de Santo Domingo. El tondo es un rosario de cinco dieces, cuyos cabos o extremos son un copetón y una cruz, destacándose en color yema de huevo los *paternóster* del rosario (CEA, 2012a: 413-414).

La toza de la casa dieciochesca de San Felices de los Gallegos repite la organización en tondos de la mencionada casa mogarreña. Como vimos, las cruces dominicanas aparecen flanqueando otro tondo central que acoge el escudo de la Inquisición, formado por la espada que simboliza el trato a los herejes y la rama que hace lo propio con la reconciliación de los arrepentidos, flanqueando la cruz verde



que organiza la composición; el escudo suele aparecer rodeado de la leyenda: “EXURGE DOMINE ET JUDICA CAUSAM TUAM. PSALM 73” (KAMEN, 2004: 196)<sup>284</sup>.

No resulta infrecuente la presencia de escudos de la Inquisición en el ámbito rural, donde esta operó a través de los visitadores del Santo Oficio, que solían alojarse en casas propias o, más frecuentemente, en las residencias de las familias más destacadas. Estas casas donde se albergaba al inquisidor y su séquito solían estar habilitadas como tribunal, ya que debían de contar con una sala en la que el inquisidor pudiera realizar las labores propias de su cargo (PRADO MOURA, 1999: 91). Las casas destinadas a tales fines se individualizaron con la inclusión del escudo inquisitorial, del que localizamos ejemplos en la toza de una casa de La Alberca, muy similar al de San Felices (CERÓN PEÑA, 2002: 97), o en la villa segoviana de Aguilafuente, si bien en este caso se trata ya de una composición muy tardía de hechura popular.



*Figura 55. Emblemas de la Inquisición de San Felices de los Gallegos (arriba), La Alberca (centro) y Aguilafuente (abajo).*

<sup>284</sup> Que significa: “Álzate, Oh Dios, a defender tu causa. Salmo 73”.



*Figura 56. Arriba. Toza de una construcción de San Felices de los Gallegos con la representación del sol y la luna flanqueando una cruz. Se trata de un tema que encontramos en la arquitectura religiosa, como la capilla de la torre de la iglesia de La Redonda, donde además aparecen sendas tibias.*

La sociedad de los siglos barrocos estaba “*acostumbrada a la lectura de símbolos*” (GÁLLEGO, 1991: 13), trascendiendo el mundo urbano y elitista para abarcar a todos los estratos, incluidos los rurales en buena medida, gracias a la labor misional de determinadas órdenes religiosas, como la de los jesuitas, una de las principales impulsoras de la *Devotio Moderna*. Fruto de ello es la presencia, junto a las cruces, de ciertos símbolos marianos y eucarísticos de la comarca del Abadengo (ostensorios) en los lienzos de algunas construcciones de Hinojosa de Duero, Lumbrales o Sobradillo, donde se representan en bajorrelieve, habitualmente dentro de cartelas (Sobradillo y Lumbrales) o rematando las orlas en silueta de tipo estandarte (Hinojosa de Duero) y mediante la técnica del esgrafiado (Sobradillo), en este caso dibujando la silueta de la custodia en blanco dispuesta sobre la cal morena donde los salientes del dibujo incluyen piedras de color oscuro que refuerza y da cierto volumen.

Una de las características que mejor definen el programa iconográfico de las tozas de este periodo es, sin ningún género de dudas, la presencia de fechas e inscripciones, las que datan en un momento preciso la construcción y ofrecen información relativa a las devociones del momento que en el caso castellano y leonés se centran en el culto inmaculista y en el eucarístico. Las fechas de algunas tozas y ventanas del Abadengo, excepción hecha de la de 1616 de San Felices y las del siglo, se concentran en un periodo relativamente corto entre 1737 a 1792, con una presencia mayor en las décadas de los años 50 y 60 de esta centuria<sup>285</sup>. Fechas en todo caso que vienen a coincidir con la situación que atisbamos en otras comarcas, tanto salmantinas como del resto de las provincias castellanas y leonesas. En este sentido, las fechas suelen ir acompañadas, aparte de por cruces, por una serie de inscripciones alegóricas, anagramas y de tipo *sister viator* que configuran en su conjunto un paisaje escrito simbólico y propagandístico específico que determina un control de la fe por parte del poder eclesiástico local (CASTILLO GÓMEZ, 2006: 214).

No es casual, por tanto, que a partir del siglo XVII los dinteles de puertas y ventanas aparezcan con cierta frecuencia decorados por invocaciones marianas del tipo AVE MARIA PURÍSIMA. La tabla que mostramos a continuación recoge algunos ejemplos de dinteles decorados con este tipo de inscripciones e invocaciones en la provincia de Salamanca (CERÓN PEÑA, 2002: *passim*), ciertas localidades burgalesas de la Ribera del Duero (MARTÍN CRIADO, 2008: *passim*) y en la comarca de Sayago (CRUZ SÁNCHEZ, 2013a: *passim*); viene a poner de manifiesto la generalización de un

---

<sup>285</sup> Abarcan, a grandes rasgos, los reinados de Felipe V (1724-1746); Fernando VI (1746-1759); Carlos III (1759-1788) y Carlos IV (1788-1808).

fenómeno que se extiende a lo largo de los siglos XVII y XVIII se muestra bajo una aparentemente compleja trama de inscripciones y epitafios:

Provincia	Municipio	Fecha	Inscripción	
BURGOS	Sotillo de la Ribera	1649	IESUS MARIA	
	Fuentenebro	1761	VIVA JESUS Y MARÍA Y JOSEPH AÑO D 1761	
	Campillo	1781	AVE MARIA PURISSIMA 1781	
	Castrillo de la Vega	1782	JESUS MARIA I JOSEPH AÑO D 1782	
	Peñaranda de Duero	1769	IHS MARIA AÑO DE 1769	
	Campillo de Aranda	1781	AVE MARIA PMA 1781	
	Valbuena de Duero	1784	AÑO DE 1784 AVE MARIA	
	Fuentespina	1789	AVE MARIA 1789	
	ZAMORA	Pinilla de Fermoselle	1696	AÑO 1696 FACO CALBO
	Almeida de Sayago	1629	IHS 1629 MARIA	
SALAMANCA	La Alberca	1794	AVE MARIA A D 1794	
		--	AVE MARIA PURISIMA SIN PECADO CONCEVIDA	
		1778	AÑO IHS 1778	
			1630	AVE MARIA PURISIMA SIN PECADO CONCEVIDA
	Mogarraz		1672	AÑO DE 1672 IHS MAR
			1791	AÑO DE 1791 AVE MARIA PURISIMA
	San Martín del Castañar		1792	AVE MAR AÑO DE 1792
			1606	IHS SPES MEA
			1763	IHS MAR AÑO 1763
	Santiago de la Puebla		1799	AVE MARYA PURISSIMA 1799
		Macotera	1799	AÑO 1799 AVE MARIA
	Candelario		1760	VIVA JESUS 1760 VIVA MARIA
			1762	AÑO D IHS MARIA 1762
	Montemayor del Río		1763	AÑO IHS DE 1763
	Calzada de Béjar		1727	VIBA LA FFE CATHOLICA 1727
	San Felices de los G.		1747	AÑO IHS MARIA DE 1747
	La Fregeneda		--	DOMINUS MI CHIADJUNTOR
Ledesma		1818	AÑO DE 1818 J M J	

Tabla 25. Inscripciones de tozas en construcciones de los siglos XVII y XVIII.

La presencia de la cruz en la arquitectura de los siglos XVII y XVIII entremezcla una tradición que documentamos al menos un par de siglos antes con las novedades que introdujo la Contrarreforma. Tradición y modernidad introducen en la arquitectura un interesante juego dialéctico de significados en los que la cruz es, a la vez, objeto visible y devocional a través de su representación en las tozas de las casas, los espacios de materialidad más noble y cuidada de las mismas frente a su presencia casi invisible en las jambas, herencia de tiempos pasados. Frente al deseo de mostrar que “se es” a través de unos símbolos en unos lugares más o menos discretos de la edificación, en este momento aparece un claro deseo de mostrar cierto status (formando parte de una cofradía, un determinado estamento como los

hidalgos) a través de unos emblemas que en ocasiones parecen ocupar el sitio de los blasones. La cruz es a la vez elemento protector, pero también símbolo de pertenencia, utilizándose a modo de rúbrica o demostración de pujanza social y económica, generalizada en la arquitectura hidalga rural del momento.

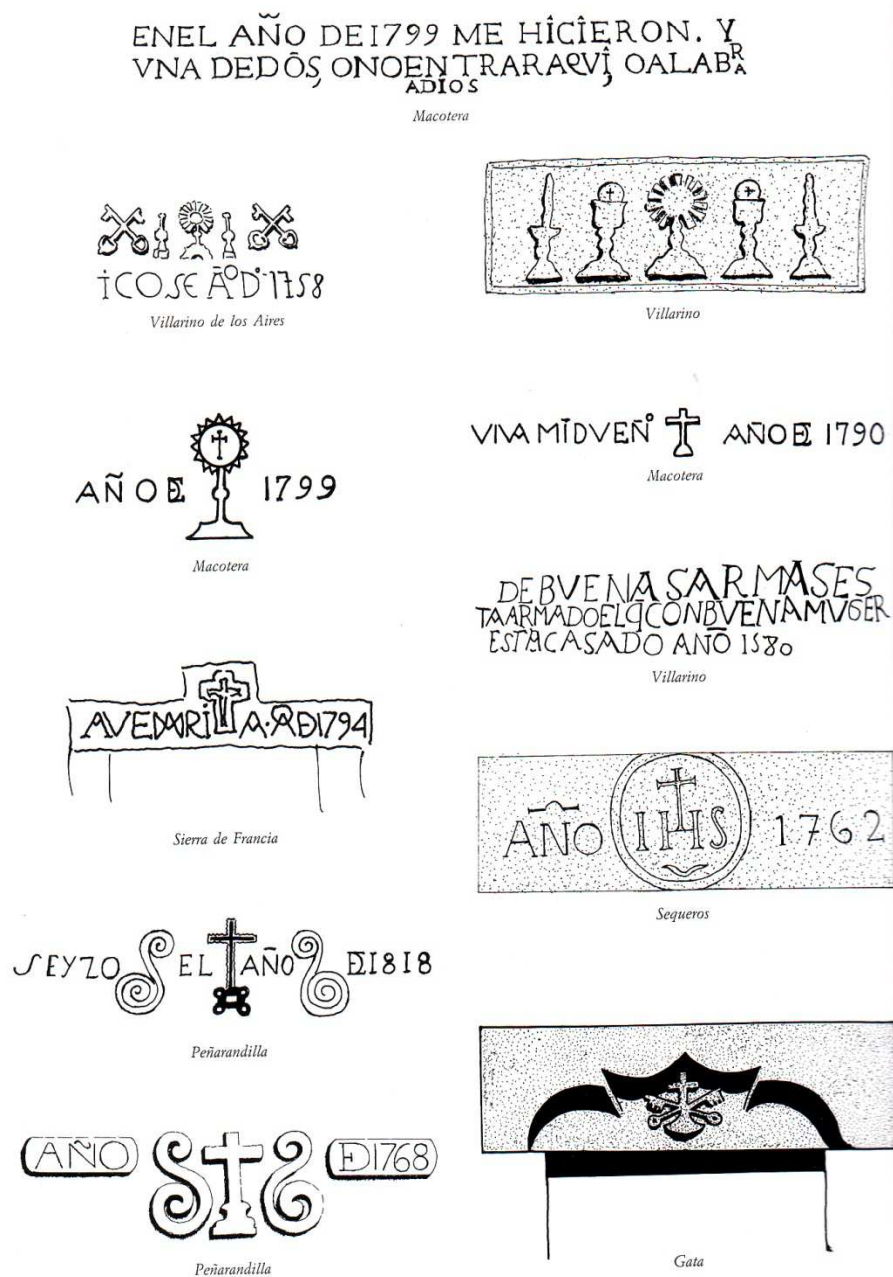


Figura 57. Decoración de las tozas de la arquitectura salmantina de este periodo, tomado de Cortés Vázquez, 1992.

Cruces, anagramas y emblemas -como los ostensorios- remiten al esplendor en este momento de determinadas cofradías como las de la Vera Cruz, las Ánimas, el Santísimo Sacramento y Rosario, las cuatro principales del Antiguo Régimen en tierras salmantinas (CEA GUTIÉRREZ, 1987b: 80), al culto a la Inmaculada Concepción y a la importante presencia de conversos en estas tierras, muchos de ellos acusados de judaizantes, como lo prueban las numerosas intervenciones inquisitoriales en tierras de Ciudad Rodrigo hasta, al menos 1730 (HUERGA CRIADO, 2002: 677), circunstancia por la cual permaneció abierta buena parte del siglo XVIII una casa del Santo Oficio en San Felices de los Gallegos<sup>286</sup>.

La aparición de toda esta suerte de epigrafías de naturaleza invocatoria inmaculista se ha de poner en relación con el creciente culto a la Inmaculada Concepción que tuvo un enorme apogeo hacia 1615-1622 perdurando hasta 1854, año en que fue declarado dogma (SANZ, 2008: 26). El culto a la Inmaculada se puede rastrear en nuestra zona en fecha bastante temprana; no obstante, en la provincia de Zamora lo documentamos en un voto de fe de varios pueblos encabezados por Villalpando en 1466, con motivo de una serie de desgracias ocurridas en la comarca (GUTIÉRREZ CHIMENO, 1966: 200-202). En este sentido, la política de los Reyes Católicos fue la de favorecer su culto, a través de los Jerónimos, sus protegidos, tomando así el relevo de los Franciscanos quienes habían abanderado su culto anteriormente. Los Reyes Católicos llevaron a cabo la protección de Beatriz de Silva, la fundadora de la orden femenina de las Concepcionistas en 1484 integrada posteriormente a los franciscanos. Todo ello demuestra que en el siglo XV el culto a la Inmaculada Concepción se encontraba perfectamente asentada ya en Castilla y Aragón, culto que paulatinamente siguieron los Jesuitas, Carmelitas, Mercedarios, etc. formando en este contexto un ambiente favorable al culto gracias a lo cual durante el siglo XVI existía una fortísima corriente de opinión favorable, hecho que ha llevado a algunos autores a ver a las clases populares como los principales promotores de dicho culto<sup>287</sup>.

No obstante, desde comienzos del siglo XVII van a encontrarse una serie de humanistas y teólogos que defenderán el misterio de forma denodada y del que se

---

<sup>286</sup> Feliciano Sierro Malmierca da cuenta de varias visitas de inquisidores procedentes del Tribunal de Llerena, al que pertenecían las tierras de Ciudad Rodrigo (KAMEN, 2004: 141), a San Felices en 1584-1597; 1603-1614 y 1623 (SIERRO MALMIERCA, 1990: 87).

<sup>287</sup> Al respecto, es necesario consultar los trabajos de O'CONNOR, E. D. (1958): *The Dogma of the Immaculate. History and Significance*. Indiana y de CECCHIN, S. M. (2003): *Inmacolata Concezione. Breve storia del dogma*. Città del Vaticano. Para el caso de España son fundamentales los estudios de FEDRIANI FUENTES, E. (1954): *La Inmaculada Concepción. Contribución de España y de la orden Franciscana a su definición dogmática*. Cádiz y, sobre todo, de PÉREZ, N. (1954): *La inmaculada y España*. Editorial Sal Terrae. Santander.

hizo incluso eco la monarquía. Felipe III en 1616 mandó una embajada a Roma pidiendo la definición de la Inmaculada Concepción aunque no tuvo en este primer intento ningún éxito. En 1654 Felipe IV consiguió del Papa Inocencio X que se declarase la fiesta obligatoria en España y en todos sus territorios, decreto confirmado dos años después por Alejandro VII (SANZ, 2008: 25).

La conciencia popular de la devoción a la Inmaculada se encontraba plenamente integrada desde el siglo XVII, alentada sobre todo por los Franciscanos, quienes la capitaneaban junto a las demás órdenes religiosas, salvo los Dominicos, hasta que la presión popular les hizo cambiar poco tiempo después. En este contexto se encuadra la presencia a lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX de todas estas inscripciones marianas en lugares bien visibles, demostraciones no solo de lo arraigado que se encontraba el culto en tierras castellanas sino emblema o signo parlante, al decir del Dr. Cea Gutiérrez "(...) *de un interés por parte de los cristianos nuevos en hacerse pasar por viejos*" (1988: 164), referida a la presencia de un buen número de dinteles con los anagramas de Jesucristo y de María en el reformado barrio de la judería de Miranda del Castañar.

La Sierra de Francia a lo largo de los siglos XVII y XVIII aparece, como hemos visto en la tabla precedente, una cierta tendencia a grabar junto a las cruces, que casi nunca faltan, las mencionadas *cifras* e invocaciones del AVE MARÍA PURÍSIMA acompañadas en este caso por cruces de extremos trebolados, que reproducen algunos cruceros con esa silueta de La Alberca y que podemos datar, de forma indirecta, en tiempos del reinado de Carlos II (1665-1700), que mandó acuñar entre 1686 y 1691 una serie de monedas de plata que incluyen el anagrama de MARÍA coronada por una cruz de extremos trebolados que había obtenido de una vajilla conseguida en una campaña militar y que sirvió para sanear las cuentas. Representaba una especie de plegaria a la Virgen para solventar la crisis económica que en aquellos tiempos acuciaba a España. Este hecho condujo a la denominación popular de "Marías".

A través de las tozas conservadas y decoradas de la arquitectura hidalga de este momento del Abadengo y de La Ribera, parece que en estas comarcas el culto inmaculista, al contrario de lo que ocurre en algunas de las principales villas de la Sierra de Francia, se mantuvo en un segundo plano frente al poder de ciertas cofradías como las de la Ánimas, Nuestra Señora del Rosario y sobre todo de la Vera Cruz o la del Santísimo Sacramento, principales impulsoras y mantenedoras de la piedad popular en estos siglos. En este sentido, la fiesta del Corpus Christi es por antonomasia la de la Contrarreforma la cual fortalecía el fervor eucarístico

promovido desde Trento. Se trataba de una festividad que aunaba lo sacro y lo profano, lo religioso y lo político así como lo popular y lo oficial (AMIGO VÁZQUEZ, 2011: 147).

Por medio de las cofradías sacramentales del Santísimo<sup>288</sup> se celebraba la fiesta del *Corpus Christi* o “Fiesta del Señor” cuyo momento principal se desarrollaba en la procesión y en la que jugaban un papel fundamental las autoridades y los mayordomos. En la procesión del Corpus salían todas las imágenes delante de la custodia, existiendo un protocolo tácito en cuanto al orden de éstas, al menos en Miranda del Castañar y La Alberca. Las imágenes iban en sus andas, alhajadas por los muñidores y delante los guiones, cruces y estandartes y a ambos lados los cofrades con las hachas encendidas (CEA, 1987a: 49).

De igual forma ocurría en las distintas villas del Abadengo, donde lo único que cambiaba año tras año era el recorrido procesional, por el interés del mayordomo de turno que quería que ésta pasara por delante de su casa, donde realizaba la preceptiva “parada” y bendición. Para tal fin, las calles se engalanaban con arquitecturas efímeras: arcos, ramas de roble en las bocallaves, paños de pulir en los balcones y el suelo alfombrado de plantas aromáticas<sup>289</sup>. Los altares, localizados delante de la puerta del mayordomo, servían para posar la custodia durante la procesión y eran adornados también con flores, paños, cuadros o relicarios, tal y como ocurría en la Sierra (*ibídem*, 50), poniendo a los pies de la mesa varias alfombras donde se colocaban uno o varios niños en traje de cristianar para que recibieran la bendición del Santísimo<sup>290</sup>.

Era costumbre que los mayordomos, en recuerdo de la fiesta, representasen en las fachadas de sus casas los ostensorios, símbolo parlante de su pertenencia a la cofradía (LORENZO LÓPEZ, 2004: 251). Estas marcas identificativas dibujan en el paisaje urbano los recorridos que se llevaban a cabo en la fiesta. No obstante, la mayor parte de las procesiones seguían unos itinerarios bien establecidos de

---

<sup>288</sup> En El Abadengo aparecen las primeras menciones documentales en los siguientes años: Ahigal de los Aceiteros (no consta); Bañobárez (1678); Bermellar (1673); Bogajo (1702); Cerralbo (1695); La Fregeneda (1671); Fuenteliante (1932); Hinojosa de Duero (1613); Lumbrales (no consta); Olmedo de Camaces (1742); La Redonda (no consta); San Felices de los Gallegos (no consta); Sobradillo (1680) y Villavieja de Yeltes (1674). Archivo de la Catedral de Ciudad Rodrigo.

<sup>289</sup> Para recrear ciertas “sensaciones olorosas” durante la procesión en la Salamanca del siglo XVII se extendían por el suelo hierbas aromáticas tales como romero, arrayán, mastuerzo o espadaña (LORENZO PINAR, 2010: 91).

<sup>290</sup> Información de Mavi Viñuela, ofrecida el 29 de marzo de 2013 en Hinojosa de Duero.



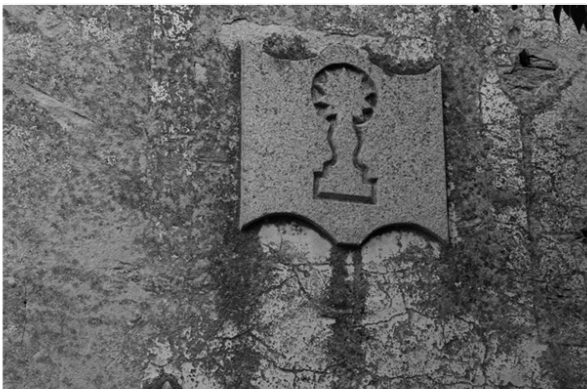
antemano<sup>291</sup> y en parte solapado con los recorridos de Semana Santa o del resto de las celebraciones del ciclo anual. En Ahigal de los Aceiteros, en cambio, los recorridos de Semana Santa y del Corpus eran sensiblemente diferentes ya que si bien el primero seguía un circuito corto<sup>292</sup>, el segundo lo hacía mediante un recorrido “largo” por todo el núcleo urbano, conformado por dos barrios separados por un regato<sup>293</sup>. Se da la circunstancia, no creemos que casual, de que a lo largo de todo este largo trazado existen varias construcciones que muestran en sus ventanas, tozas y hastiales la representación de varias cruces, a modo de hitos sagrados que lo flanquean, coincidencia que en el resto de las localidades de la comarca del Abadengo no se nos muestra con esa exactitud. Para el caso de Hinojosa, Lumbrales y Sobradillo, tres de las localidades donde encontramos la representación de ostensorios en la arquitectura, no está tan clara esta coincidencia de recorridos, habida cuenta de la dilatada cronología de los ostensorios representados, del siglo XVIII los de Hinojosa siguiendo los modelos de tipo “sol” barrocos (ANGUITA HERRADOR, 1996: 169) y del siglo XIX los de Lumbrales uno de ellos está fechado en 1881 (CERÓN PEÑA, 2002: 141), y los de Sobradillo, en bajorrelieve y encalados, estos muy en la línea de las decoraciones populares que caracterizan la arquitectura salmantina de este momento.

---

<sup>291</sup> En el espacio urbano existen numerosas referencias a los recorridos procesionales desde el siglo XVI en adelante. Recomendamos los trabajos de Vizuete Mendoza (2007: 59-72) para la ciudad de Toledo; el clásico de Garrido Atienza (1990: 95-124) para la ciudad de Granada, el de Portús (1993: 45-78) para la de Madrid y el estudio de Lorenzo Pinar (2010: 83-116) para Salamanca. Para ver una completa visión histórica véase Labarga García (2007: 75-89).

<sup>292</sup> La procesión partía del humilladero y terminaba en el Calvario, en la Plaza de la Paloma, para desde ahí terminar en la iglesia parroquial, siguiendo un recorrido de tipo circular.

<sup>293</sup> Este circuito parte de la iglesia en dirección al humilladero y de aquí por la calle Sol va al puente antiguo donde cruza el arroyo. Sigue por el barrio que se encuentra al otro lado, por la calle Ave María, hasta alcanzar nuevamente el puente, punto de retorno a la iglesia.



*Figura 58. Modalidades de custodias presentes en Sobradillo (dos primeras) e Hinojosa de Duero (derecha).*

### **III·6·2·3.- Cruces en la arquitectura de los siglos XIX y XX**

Por lo que respecta a las cruces que se pueden datar en los siglos XIX y XX, la tónica es la misma que las centurias anteriores, tanto en lo que concierne al aspecto tipológico como a los patrones de localización de las mismas. Aún así, se detectan ciertas novedades en las técnicas de ejecución, acordes a la materialidad de las nuevas construcciones del momento y a sus significados, más relacionados con el mundo de la protección que con el complejo universo simbólico de una cultura barroca que se irá diluyendo lentamente en meros diseños decorativos.

Las cruces en la arquitectura de este periodo presentan, por tanto, una fuerte tradición heredada que se amolda a una arquitectura popular, de carácter netamente agrario, en la que de forma progresiva comenzará a emplearse el encalado como revestimiento de la superficie, circunstancia que permite desplegar por medio de la técnica del esgrafiado y la policromía un interesante elenco de motivos que reproducen ciertos diseños procedentes de la arquitectura culta. En este sentido, buena parte de las construcciones de esta época son, como apuntaba Sánchez Aires respecto a las fábricas constructivas de Agallas: “(...) *casas de un solo piso por lo regular, y de aspecto triste y sombrío, como fabricadas de pizarra*” (1904: 134) y que, como describía Madoz sobre las de La Fregeneda: “(...) *casi todas de mala distribución interior (...)*” (1984: 178), circunstancia que viene a determinar las técnicas y maneras de adornarlas.

Aunque el soporte mediatizaba en cierta medida el empleo de cruces, la arquitectura de este momento en El Abadengo ofrece cierta continuidad con las etapas anteriores, en parte gracias a que la conservación de buena parte de la arquitectura antigua de los siglos XVI al XVIII. Se percibe por consiguiente no solo cierta continuidad sino también una evidente acumulación de cruces en la arquitectura que no sufren una *damnatio memoriae*, simplemente porque en este momento continúan cumpliendo su función. Con todo, la tarea de definir una cruz propia de este periodo se torna compleja por cuanto en la mayor parte de las ocasiones resulta difícil, cuando no imposible, deslindar las cruces propias de los siglos XIX y XX de las de las centurias anteriores.

Las de estas centurias epigonales se pueden agrupar en las siguientes familias, siguiendo dos criterios fundamentales: por un lado, el relativo a la comparencia de fechas y otro, más determinante, relativo a las técnicas con que se plasman sobre los muros, las jambas o los dinteles de las construcciones todas estas cruces las cuales, salvo ejemplos muy puntuales, no se dataron. La tabla que

presentamos a continuación da cuenta de los tipos que hemos definido en la comarca del Abadengo y en las colindantes:

### **Cruces de los siglos XIX y XX**

#### 1.- Cruces fechadas

1·a.- *Cruces en dinteles de puertas y ventanas.*

1·b.- *Cruces de guijarros en lienzos de pizarra.*

#### 2.- Cruces sin fechar

2·a.- *Cruces sencillas grabadas en jambas y tozas.*

2·b.- *Cruces obtenidas mediante la técnica del esgrafiado o encalado.*

2·c.- *Cruces de guijarros.*

2·d.- *Cruces vegetales de Semana Santa.*

2·e.- *Cruces pintadas.*

2·f.- *Cruces de alcoba.*

2·g.- *Cruces conculcadoras.*

2·h.- *Cruces en las bocallaves y rejas.*

*Tabla 26. Tipología de las cruces de los siglos XIX y XX.*

Unas y otras cruces conforman un grupo heterogéneo, propio de unos tiempos cambiantes en lo político y lo social, reflejados no solo en la arquitectura y en los nuevos gustos estéticos, sino también en la lenta evolución de las prácticas devotas barrocas y el paulatino abandono de sus rituales por una religiosidad en la que aparentemente no se perciben los cambios propios de estos tiempos.

### **1.- CRUCES FECHADAS**

Bajo la denominación de **cruces fechadas** englobamos todas aquellas que aparecen datadas, pero también con anagramas, inscripciones de tipo mariano, etc., que presentan una cronología exacta. Dentro de nuestra área de estudio existen muy pocos ejemplos fechados<sup>294</sup>, siendo ésta una característica común a todo el flanco occidental tal y como hemos anotado para el caso de la localidad de Robleda (CRUZ SÁNCHEZ, 2012: 326-328), diferenciándose así de otras comarcas, como la Sierra de Francia o Candelario, donde muchas cruces de este momento permiten ser fechadas de forma exacta, apareciendo en algunos casos las iniciales del cantero o el nombre del dueño, conformando un lenguaje en el que confluye la tradición con la necesaria

---

<sup>294</sup> Citamos en este sentido un ejemplo en Bermellar que se data de forma indirecta en el año 1889, otro en Hinojosa –cruz que corona un IHS dentro de un óvalo- datado en 1820 y un graffiti en la base del lienzo de una construcción en San Felices de los Gallegos en el que se representa una cruz de pie triangular con las capitales A R E, cuya grafía es propia del siglo XIX.

actualización de motivos operada por el autor en la personalización del dintel (DACOSTA, 2008: 128).

A través de algunos ejemplos conservados en Candelario y Mogarraz, podemos apuntar cómo la tradición constructiva y decorativa de la etapa barroca anterior permaneció a lo largo de buena parte del siglo XIX sin aparente cambio, evidente en el caso de las cruces que adornan los dinteles de las casas que muestran en cada caso unos rasgos muy concretos que permiten plantear una serie de tipos propios en cada población<sup>295</sup>, circunstancia que en El Abadengo no parece darse en detrimento de una mayor variedad formal provocada por la multiplicidad de técnicas con que están representados.



*Figura 59. Tozas fechadas características de Mogarraz (arriba) y Candelario (abajo).*

Un tipo particular de cruces fechadas lo encontramos fuera de nuestro ámbito de estudio –Vilvestre-, aunque muy próximo al Abadengo. Nos referimos a un tipo de cruz “de obra”, realizada con guijarros de cuarcita blanca dispuestos sobre los negruzcos lienzos de pizarra, diseño muy frecuente en la arquitectura de todo el occidente castellano y leonés, como veremos a continuación. El ejemplo de Vilvestre muestra sobre la cruz propiamente dicha una cartela de granito de forma rectangular, en la que a modo de INRI, se lee la inscripción: SE IZO/ EN EL 1910.

---

<sup>295</sup> Las cruces de las tozas de Mogarraz (Sierra de Francia) se corresponden con el modelo de cruz de silueta de Calvario, habitualmente dispuestas en el centro de tondos ovalares o circulares. El rasgo que mejor las define es la presencia de pies troncocónicos o, más frecuentemente, de silueta liriforme. Las de Candelario, por su parte, reproducen de forma esquemática la silueta de los cruceros.



*Figura 60. Cruz de guijarros en una cortina de Vilvestre realizada en 1910.*

## **2.- CRUCES SIN FECHA**

Con todo, los casos de estudio más abundantes en la arquitectura de esta etapa epigonal suelen corresponder con **cruces sin fecha**, aún a pesar de que ciertas técnicas, como el esgrafiado, permiten desplegar un programa escrito y datado de forma directa que sí encontramos, por ejemplo, en las cartelas de propiedad. Conforman una extensa familia en la que podemos incluir cruces dibujadas, como cruces “de obra” de guijarros y cruces de “quita y pon”, en el caso de las cruces de madera de Semana Santa. La principal particularidad de estas cruces viene determinada por la técnica de elaboración y sobre todo porque unas y otras ocupan unos lugares concretos dentro de las casas, otorgándolas en consecuencia unas funcionalidades específicas.

### **2.1.- Cruces grabadas en jambas y tozas**

Las *cruces grabadas en jambas y tozas* cuentan con cierta continuidad con las etapas anteriores, no solo en el aspecto relativo a su tipología –cruces latinas y cruces con silueta de Calvario o de pie triangular-, sino sobre todo por su ubicación dentro del marco arquitectónico: jambas y tozas de puertas y ventanas de las casas<sup>296</sup> y de los postigos o boíles<sup>297</sup>. Frente a otros espacios, esta familia de cruces no están muy bien representada en El Abadengo, hecho que parece venir motivado por el propio soporte –granito-, que dificulta el trazado de cruces frente a la pizarra

---

<sup>296</sup> Hinojosa de Duero y San Felices de los Gallegos.

<sup>297</sup> La Redonda y Sobradillo.

propia de otras comarcas del occidente salmantino como El Rebollar, materia prima sobre la que sin apenas esfuerzo se puede desplegar toda una variada iconografía.

Con todo, el empleo de este conjunto de cruces incisas se reservó preferentemente en los siglos XIX y XX para la arquitectura de carácter subsidiario – las tozas de pajares y boiles y las jambas de los postigos de los corrales-, y a la doméstica, arquitectura a la que estudiosos y folkloristas catalogaron como propiamente popular o vernácula.



Figura 61. Tipos de cruces grabadas en las construcciones de los siglos XIX y XX del Abadengo.

## 2.2.- Cruces esgrafiadas o encaladas

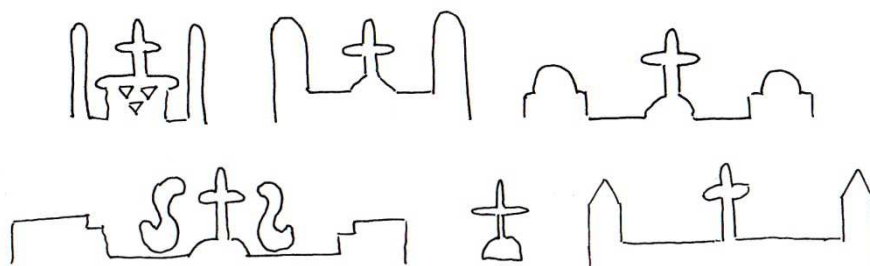
Las cruces realizadas mediante la técnica del esgrafiado con acabado de cal blanca<sup>298</sup> conforman una familia relativa extensa de símbolos que destacan sobre el fondo oscuro del lienzo. Aunque la técnica del esgrafiado está presente desde la Edad Media, en las tierras del occidente salmantino no la comenzamos a documentar hasta la Edad Moderna en algunas casas solariegas de Ciudad Rodrigo (SENDÍN CALABUIG, 1986), seguramente a semejanza de los grafitos de palacios e iglesias extremeñas algunos de ellos datados en el siglo XVI, como los del antiguo hospital franciscano de Robledillo de Gata que aparece fechado en 1580 (GARCÍA MOGOLLÓN, 2009: 488). No obstante, esta técnica no la documentamos en la comarca hasta bien entrado el XVIII, momento en el que en algunos templos se llevan a cabo pequeñas reformas que incluyen esta técnica decorativa en sus lienzos, y en el caso de la parroquial de Mieza donde aparece precisamente una cruz de Calvario encalada, en la ventana de una de las naves, ofreciendo un modelo culto que pronto se traspasó a la arquitectura popular. La aplicación de superficies encaladas sobre los lienzos, permitía así desplegar una interesante iconografía, principalmente de tipo

---

<sup>298</sup> Esta se define como “una sencilla técnica consistente en ejecutar un tendido que (...) recibirá un acabado liso; una vez ésta haya obtenido una cierta consistencia se aplicará sobre él un encalado a brocha. Tras ello marcaremos el diseño elegido y se rascarán aquellas partes encaladas en las que queramos aparezca el color del tendido oculto bajo ella” (RUIZ ALONSO, 2000: 12).

geométrico que otorgaba a la construcción mayor dignidad a la mampostería de granito o pizarra, al tiempo que servía para aislar de las inclemencias del tiempo.

La técnica más empleada en El Abadengo, cuando se dispone sobre muros de mampostería de granito, consiste en dibujar el contorno del diseño mediante una incisión que posteriormente se encala de blanco; para conseguir más contraste con este sistema el resto del lienzo se recubre de cal morena, confiriendo así cierto efecto pictórico al diseño. Los tipos de cruces más frecuentes son las latinas simples (Bermellar), de silueta de Calvario (Ahigal de los Aceiteros, Hinojosa de Duero, San Felices de los Gallegos) y un tercer tipo de cruz latina sobre una especie de soporte, tipo mesa de altar (Cerralbo), flanqueado por sendos motivos verticales tipo cirios, muy esquemáticos, similar a la toza de ciertas casas de la localidad sanabresa de Rabanillo (ALONSO GONZÁLEZ, 1991: 173).



*Figura 62. Tipos de cruces encaladas que documentamos en El Abadengo a partir del siglo XIX.*

Aunque fuera de nuestro ámbito de estudio, incluimos un motivo inciso sobre la cal morena dispuesto en la balconada de una construcción del siglo XIX en Mieza compuesto por una cruz sobre triple orden de escalones frente a la cual se encuentra ¿en actitud de oración? la esquematización de un personaje, tal vez femenino, en torno al cual aparecen varios nombres: VENANCIO P.V. y Ángel Martín, composición cercana a las propias del arte pastoril representadas en cuernas, cayados y otros objetos de la vida cotidiana (LEONARDO PLATÓN, 2003: 170-171).

La localización de las cruces dibujadas mediante esta técnica, presenta cierta variedad, tal y como dimos cuenta en el estudio de las existentes en la localidad robledana donde aparecen con bastante frecuencia no solo en tozas de puertas y ventanas, sino también en los hastiales<sup>299</sup>, chimeneas o en los lienzos ofreciendo

<sup>299</sup> En las barracas de las tierras murcianas era habitual trazar la cruz en los hastiales; mencionaba Sánchez Jimeno en 1900 al respecto de estas construcciones: “*Salvajes,*



protección no solo en los sitios más visibles de la casa, sino en los ámbitos proclives a la entrada del mal como es el espacio de las cubiertas (CRUZ SÁNCHEZ, 2012: 326), especialmente la chimenea; de ahí que en el fogón al acostarse, se dejaban las tijeras de la lumbre abiertas en cruz, tradición muy extendida en toda la Península Ibérica, como vimos en su momento. En El Abadengo se sigue una tónica común a toda la penillanura occidental salmantina; así, las hallamos dispuestas bajo el alero (San Felices de los Gallegos), en los hastiales (Ahigal de los Aceiteros) y en las tozas de puertas y ventanas (Ahigal de los Aceiteros, Bermellar, Cerralbo, Hinojosa de Duero y Sobradillo), mostrando en este último caso una evidente continuidad con los siglos anteriores tanto espacial como, sobre todo, de significados.



*Figura 63. Representación figurada delante de un crucero realizado mediante incisión en una casa de Mieza.*

---

*primitivas y poco higiénicas. Son auténticas chozas que desmerecen de esta hermosísima huerta. La cruz que ostentan en sus fachadas no es solo señal de que en ella vive una familia cristiana, ¡con cuánta más propiedad pudiera decirse: esa cruz pide una oración, bajo ella hay una tumba!" (citado en AYUSO Y GARCÍA, 2014: 44).*

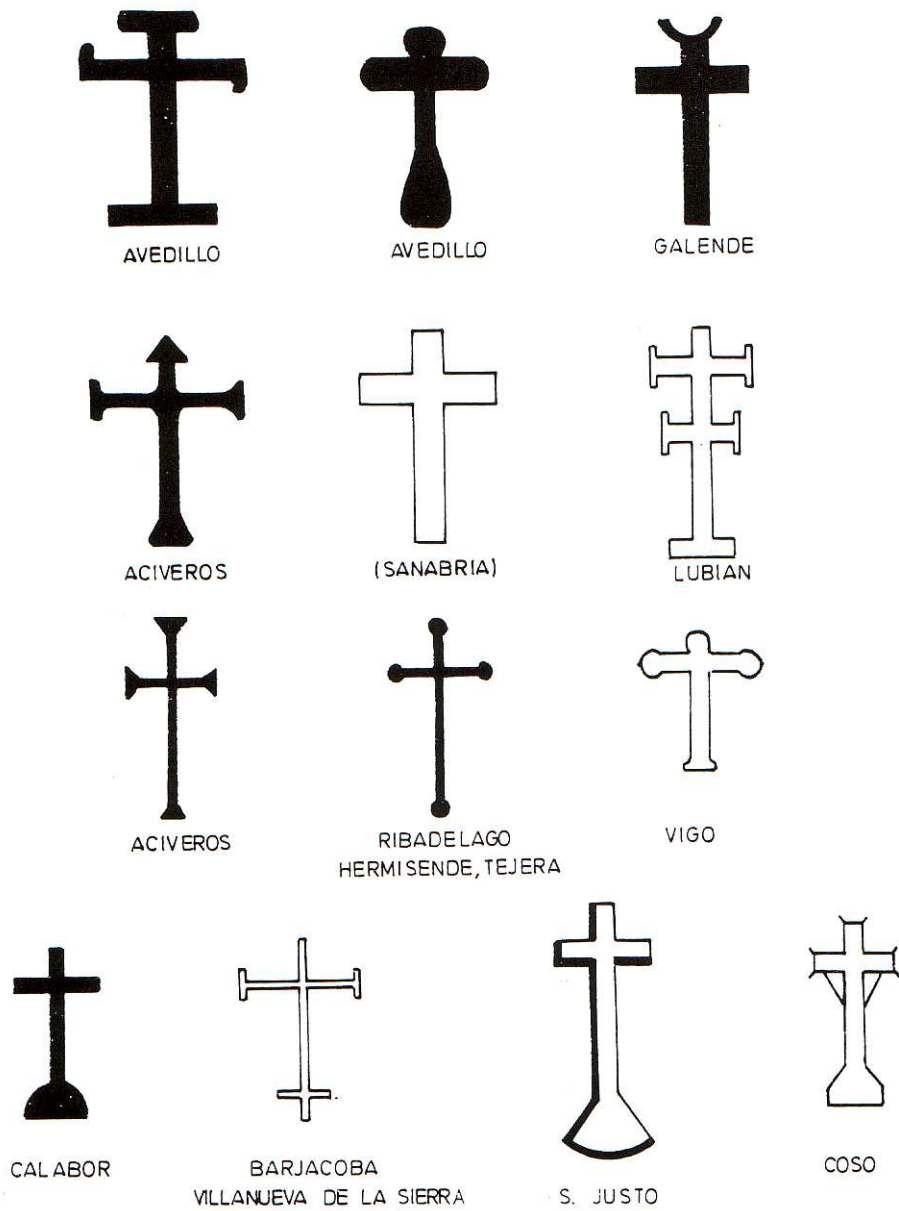


Figura 64. Tipos de cruces en la arquitectura popular sanabresa (según Joaquín Alonso González, 1991).

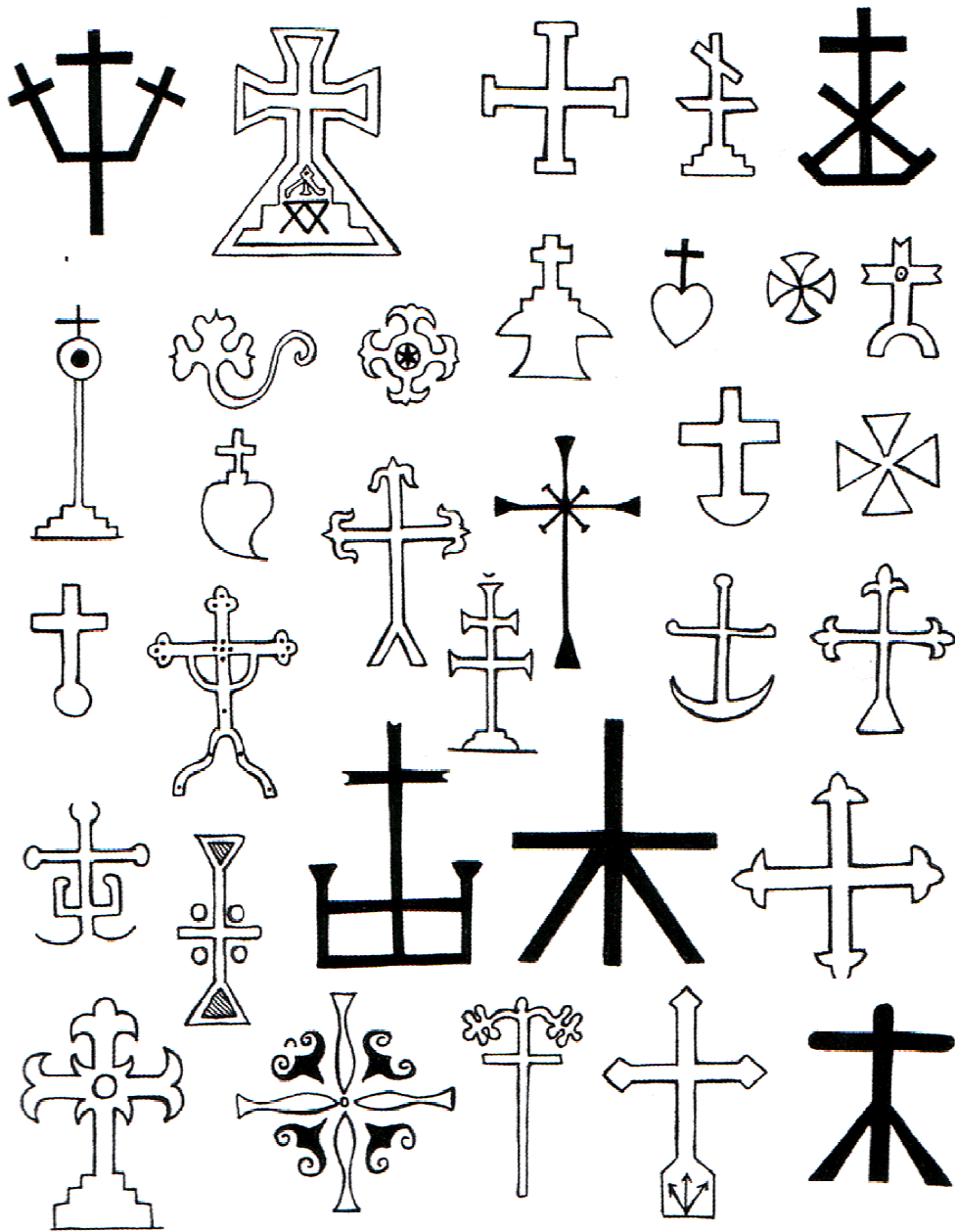


Figura 65. Catálogo de cruces en la arquitectura popular asturiana  
(según Álvarez Peña, 2007).

### 2.3.- Cruces de guijarros

Las cruces obtenidas mediante la colocación de guijarros blancos dispuestas sobre el fondo oscuro del lienzo de pizarra representan un verdadero *thopos* en todo el antiguo reino de León (CRUZ SÁNCHEZ, 2012: 329-331), con numerosos ejemplos, si bien en la arquitectura pizarrosa de otras regiones peninsulares, caso de la denominada “arquitectura negra” de la provincia de Guadalajara, también se encuentra presente (CASTELLOTE Y ALBA, 2001). La propia materia prima sirve en este caso para reproducir la imagen de la cruz por medio del contraste de los guijarros de cuarcita blanca sobre el fondo oscuro de la pared, persiguiendo un juego de bicromía que resulta muy efectivo en este tipo de toscas arquitecturas populares. La propia materialidad del soporte obligaba a diseñar una tipología de cruces de grandes dimensiones y por tanto muy visibles, por lo común de perfil simple, mediante la simple colocación de guijos o con silueta de Calvario<sup>300</sup>, en este caso formando un pie escalonado sobre el que se dispone la cruz. Debido al tamaño de las mismas, éstas se acomodan en los lienzos, bajo los aleros o en los hastiales, amén de las cortinas como tendremos ocasión de analizar en el capítulo correspondiente, realizándose en el momento en que se está construyendo, de ahí que frente a otro tipo de cruces como las grabadas, sean símbolos que se planifican de antemano y que perduran en el tiempo.

Aunque en El Abadengo este tipo de cruces no lo documentamos en la arquitectura doméstica (excepción hecha del ejemplo fechado de Vilvestre y de los que se encuentran en algunas cortinas de Saucelle), la provincia de Salamanca ofrece numerosos ejemplos localizados en ámbitos geográficos donde predomina el componente pizarroso: El Rebollar<sup>301</sup>, Campo de Agadones<sup>302</sup>, Campo de Alba<sup>303</sup> o Campo Charro<sup>304</sup>, por citar tan solo algunos ejemplos; en la provincia vecina de Zamora, por su parte, las localizamos en algunas poblaciones de las comarcas de Aliste o Sanabria. En la primera podemos destacar el caso de Manzanal del Barco, donde estas cruces de guijarros dispuestas sobre las tapias de los corrales o en los hastiales de las fachadas forman parte de un Vías Crucis procesional que recorre su casco urbano (BÁEZ Y ESTEBAN, 2000: 196). En tierras de León está presente este sistema decorativo en las comarcas de La Cabrera (Corporales) y La Maragatería

---

<sup>300</sup> En tierras zamoranas se detectan ciertos alardes estéticos con esta técnica, representando incluso figuras humanas, como aparece en el hastial de una casa de Villanueva de los Corchos (Zamora) (BÁEZ Y ESTEBAN, 2000: 195).

<sup>301</sup> Robleda, El Saúgo, El Bodón.

<sup>302</sup> Martiago, Pastores, Zamarra.

<sup>303</sup> Horcajo Medianero.

<sup>304</sup> Navagallega.

(Chana de Somoza), donde es norma común su disposición en los hastiales de las casas con cubierta de paja.



*Figura 66. Cruces de guijarros localizadas en cortinas y en la arquitectura. De arriba abajo y de izquierda a derecha cruces de Hinojosa, Robleda\*, Martiago y Saucelle.  
\*La fotografía de la casa es obra de Lourdes Muriel Lucas.*

#### **2.4.- Cruces vegetales de Semana Santa**

Frente a las cruces de guijarros o las que se labran en los dinteles que se pueden catalogar como “cruces de obra” y las espontáneas que se trazan en las jambas, encontramos un tipo muy especial de cruces, de “quita y pon”, que aúnan las prácticas propias de la religiosidad controlada por el estamento eclesiástico y otras de carácter más popular que englobamos bajo el epígrafe de *cruces vegetales de Semana Santa*, elaboradas con ramitas de laurel o de olivo y bendecidas el Domingo de Ramos colocadas entonces en puertas y ventanas con el fin de ahuyentar no solo los rayos sino también la entrada de las brujas en las casas. Este tipo de elementos vegetales han sido tradicionalmente empleados con fines protectores en toda la Península Ibérica, especialmente para combatir el “mal de ojo”, con ciertas fórmulas mágicas o determinados rituales de curación pública, en las romerías y rogativas (KUSCHICK, 1995: 23) o el empleo de un sinfín de remedios, entre los que podemos destacar la Cruz de Caravaca (CRUZ SÁNCHEZ, 2004: 47), la Cruz de San Benito con la invocación ya conocida (ERKOREKA, 1995: 66-67) o cuernos y herraduras para detener la envidia femenina (LISÓN TOLOSANA, 1974: 223).

Aunque en Salamanca se presentan repartidas de forma uniforme por toda la provincia, en la comarca del Abadengo no las hemos detectado, más por razones de conservación (son elementos que una vez que pierden la función o se encuentran en mal estado, se suelen desechar), si bien la información oral confirma su existencia, comprobada en buena parte de las comarcas del entorno. Estas cruces suelen estar elaboradas mediante dos ramitas vegetales atadas con un hilo en forma de aspa, que se colgaba solas o bien en compañía de ciertas plantas tenidas por mágicas, como el romero y el laurel de los cuales observamos numerosas tradiciones recogidas en la literatura del siglo XIX (FRAILE GIL, 2001: 37), el tomillo, la hierba de San Juan, el gordolobo, el torvisco, etc. (GONZÁLEZ, GARCÍA-BARRIUSO Y AMICH, 2011: 380; GRANZOW DE LA CERDA, 1993: 29). Lisón recuenta todo este uso de “centinelas místicos”, tal y como los denomina, especialmente los que se recogían en la víspera de San Juan, momento en que:

(...) puertas todas, ventanas, vanos cualesquiera, rendijas de paredes y tejas de tejado muestran herba de Nossa Señora (*tanacetum vulgare* y *balsamita*), fiuncho (*foeniculum vulgare*), palitroques (*digitalis purpurea*), herba de San Xoan (*hypericum perforatum*), sabugueiro (*sambucus nigra*), xesta (*sarothamus scoparius*), xardón (*ilex aquifolium*), trovisco macho (*euphoria characias*), cardos vulgares con pinchos (...). La misión que se ha de cumplir es pinchar a las brujas, ‘arrenegarlas’, echarlas fuera cuando se aproximan a la casa; no dejan entrar a la envidia y al mal (LISÓN, 1974: 224).

Otra variante de cruz vegetal, más elaborada, que descubrimos en muchas localidades del Campo de Vitigudino e incluso fuera de nuestra provincia como en Ávila (Cardeñosa; Manjabálago) o León (Prado de Paradiñas), aparecen labreadas a punta de navaja, dibujando unas molduras y trazos lineales que recuerdan a las cruces de laurel del País Vasco, ricamente decoradas y denominadas “Ateko gurutzek”, que se solían colocar el día 3 de mayo en puertas, dinteles, muros y campos de labor con una evidente finalidad protectora, empleándose como pararrayos y amuleto contra tempestades, inundaciones o maleficios. Algunas de ellas tenían además una gotitas de cera bendecida el día de la Candelaria (2 de febrero) con el fin de ser más eficaces a la hora de conjurar los males (LEIZAOLA, 1999: 199).



Figura 67. Cruces de madera claveteadas en las puertas de Las Uces (Salamanca), a la izquierda y Cardeñosa (derecha).

Como ocurre en tierras vascas, las cruces de Semana Santa salmantinas suelen estar claveteadas en las puertas formando notables acumulaciones a lo largo de los años, en una suerte de Vía Crucis a escala reducida acompañadas además de medallitas y sagrados corazones, reforzando en cierta medida el poder mágico protector de los maderos transformados en cruz, formando *pendant* también con las cruces grabadas en las jambas de las puertas (GONZÁLEZ, GARCÍA-BARRIUSO Y AMICH, 2011: 379). En otros casos, se colocan estas cruces lígneas en las ventanas, en compañía de ramas de laurel o *aurel* bendecido en Semana Santa, ya que se consideraba que daba buena suerte y ahuyentaba a las brujas y a las tormentas, como vimos anteriormente. Así mismo, estas ramas eran llevadas a las cosechas para impedir que “se quemem”, es decir, que alguna helada tardía las echara a

perder, tal y como era creencia arraigada en Sayago (GALLEGO Y GALLEGO, 2008: 76), práctica que también se documentan en tierras leonesas (RÚA ALLER, 2010a: 114).

Tampoco era infrecuente que estas sencillas crucecitas de palo se colgaran en los corrales, cocinas, alcobas y *sobraos* y se sustituyeran anualmente (CRUZ SÁNCHEZ, 2012: 327), alcanzando estos ámbitos de protección a las zonas más íntimas de las casas, acompañadas por todo un universo de gestos, conjuros y *zajumerios* por medio de los cuales se conjuraba el mal, especialmente el de las brujas las cuales siempre se encontraban muy presentes, como apuntaron el padre César Morán (1927), Luis Cortés Vázquez (1955: 16) o más recientemente Juan F. Blanco (1992), en todas la localidades de las comarcas del Abadengo y La Ribera. Al respecto, anotaba el agustino el empleo en sahumero de la denominada *hierba tul* en Hinojosa de Duero para curar el mal de ojo provocado por las brujas (MORÁN, 1927: 253). Por su parte, en Pereña se empleaba el *anda tú* (*Sisymbrium officinale*) que se colocaba en las ventanas como remedio de la entrada de las brujas (GONZÁLEZ, GARCÍA-BARRIUSO Y AMICH, 2011: 383), sirviendo todos estos remedios vegetales como los más eficaces *espantabrujas* y *espantademonios* del mundo rural (CEA GUTIÉRREZ, 2005a: 91). Como animales domésticos y campos son parte esencial de la casa, requerían de idéntica protección. En Galicia, en días señalados, se recorrían los campos poniendo ramitas de laurel bendito en cruz y se rociaban con agua bendita, acompañaba este ritual con ciertas fórmulas mágicas del tipo "*bruxas e meigas, fora de miñas veigas*". Los animales, por su parte, eran objeto de rituales protectores parecidos para evitar que enfermaran del mal de ojo. Se les hacían cruces sobre el lomo con hierbas recogidas el día de San Juan o con un diente de ajo, pasándolos por encima de la hoguera esa noche y a las vacas se les colgaban bolsitas protectoras contra la envidia (LISÓN, 1974: 226).

A los *ramos benditos* en las Arribes del Duero, se les otorga este mismo poder protector. Configuradas con haces de laurel (*Laurus nobilis*), olivo (*Olea europaea*) y romero (*Rosmarinus officinalis*), se colocan en balcones, ventanas y puertas, donde a su finalidad preservadora (al estar bendecidos por el párroco), se le suma el hecho de formar parte de una especie de tramoya, mimesis de las formas naturales, de ciertas fiestas fijas anuales como Semana Santa, La Cruz de Mayo o el Corpus Christi donde estos componentes vegetales eran, igual que colgaduras, lámparas, altares o piezas de *pulir*, elementos entregados a la devoción colectiva (CEA GUTIÉRREZ, 2000: 137). Incluso en ocasiones, como documentamos en Robleda (CRUZ, 2012: 326) estos *ramos benditos* traspasaron su propia materialidad para pasar a representarse en las



decoraciones encaladas de puertas y ventanas, mostrando así el valor dúplice de ramo/cruz.

Elemento que en algunos santuarios campestres, como la zamorana ermita de la Virgen del Puerto (Losacio de Alba), aparece representado a modo de dos grandes árboles pintados con cal situados a ambos lados de la puerta, que a modo de amuletos favorecían que se disiparan las tormentas, acompañadas por el preceptivo toque de campanas (RODRÍGUEZ PASCUAL, 2000: 111).



Figura 68. Enramados de laurel y olivo de Hinojosa de Duero (izquierda) y La Fregeneda (arriba).

### **2.5.- Cruces pintadas**

Menos frecuentes son las *cruces pintadas* sobre puertas, dinteles, jambas y paredes, habitualmente en los principales colores primarios blanco y rojo, recordando este último los vítores de la arquitectura culta, e incluso el verde o azul (el mismo color que se empleaba en puertas y postigos) que se localizan en algunas localidades del occidente salmantino -comarcas del Campo de Vitigudino, La Ribera o El Rebollar-, donde, aunque no abundan, suelen estar relativamente bien representadas. La tipología de las mismas es muy reducida ya que tan solo hemos diferenciado las latinas y las de silueta de Calvario, estas últimas con el pie triangular y los extremos ligeramente ensanchados (tres ejemplos en la localidad de

La Vídola, en el Campo de Vitigudino<sup>305</sup>). Por lo común estas cruces son de buen tamaño y como ocurre, con las que se pintan en las hojas de las puertas, vienen incluso a ocupar toda la mitad superior de la misma. En todo caso, estas cruces parecen cumplir la misma función que las cruces protectoras vegetales que se clavetean en las puertas (LEIZAOLA, 1999: 205) o las que se graban a punta de navaja en estos mismos espacios y que encontramos con cierta frecuencia en las puertas de las ermitas, como tuvimos oportunidad de analizar en el capítulo correspondiente.

En este sentido, no parece casual la asociación cruz/color rojo almagre que aparecen en otros ámbitos regionales tan alejados entre sí como las Merindades burgalesas donde lo documentamos a partir del siglo XVII tanto en la arquitectura civil (CRUZ SÁNCHEZ, 2011b: 94-95) como en la religiosa en la que se emplea en el dibujo de Vía Crucis realizados dentro de los atrio o en Cardeñosa (Ávila) donde esta asociación resulta, si cabe, más íntima, por el hecho de que muchas de las cruces grabadas se impregnaron de este color para resaltar su silueta.

Las cruces trazadas con cal presentan las mismas características que las anteriores, aunque son más abundantes en la arquitectura de base pizarrosa en un intento, como ocurre con las cruces de guijarros, de buscar el efecto de la bicromía y por tanto conseguir una mayor visibilidad. En algunos casos, las cruces blancas entran a formar parte de los recercos del mismo color de vanos y puertas como coronamientos de estos, enfatizando estos espacios exteriores de la casa al tiempo que cumplen la misma función protectora que el resto de los símbolos desplegados por la fachada (BÁEZ Y ESTEBAN, 2000: 60).



*Figura 69. Cruces pintada en almagre en una casa de La Vídola.*

---

<sup>305</sup> En este sentido, el caso de La Vídola es muy significativo. Los ejemplos que conocemos nos muestran la variabilidad en el empleo del polvo de almazarrón o almagre, al estilo de los vítores, para representar epigrafas, nombres y cruces. Estas últimas suelen aparecer ocupando unos espacios muy definidos –las jambas derechas y las tozas-, documentándose en ocasiones acumulaciones de hasta cuatro cruces, todas ellas de diferente tipología que parecen dar cuenta de ciertos rituales cíclicos ¿de purificación o protección?

## 2.6.- Cruces de alcoba

Lamentablemente durante el desarrollo de nuestro trabajo de campo no hemos podido acceder de manera general al interior de las viviendas, de ahí que desconozcamos en la mayor parte de los casos sus cruces. Con todo, parece que en ciertas construcciones de los siglos XVII y XVIII fueron habituales las denominadas *cruces de alcoba* a la entrada de las mismas y en los zaguanes o recibidores de las casas hidalgas. El único caso que conocemos, localizado en una construcción de Hinojosa de Duero<sup>306</sup>, presenta las mismas características que las cruces que se disponen en puertas y ventanas formando parte de decoraciones en silueta de estandarte: la cruz, del tipo de Calvario en bajorrelieve, se localiza en el centro de una composición que a modo de orla enmarca la puerta; a ambos lados de la cruz se disponen dos remates verticales de extremo romo, todo ello encalado conformando un esquema similar a los que documentamos en las ventanas de las casas de este momento de la villa. Se trata de un tipo de cruz que, con ligeras diferencias, hallamos en algunas localidades del Rebollar como Robleda donde llegamos a ver una de estas cruces de pie triangular, también en bajorrelieve y encaladas, en este caso flanqueada por dos motivos rectangulares de dudosa interpretación (CRUZ SÁNCHEZ, 2009a: 24).



Figura 70. Cruz de alcoba de la casa de Carmen Corral en Hinojosa de Duero.

Cruces que se localizan de “puertas afuera” y las que lo hacen de “puertas adentro”, como la que hemos presentado anteriormente, están unidas por el nexo común de servir de protección a las personas, a los animales y a los enseres, como ha puesto de manifiesto la bibliografía. Así la denominada “teoría de los espacios

---

<sup>306</sup> Agradecemos a Carmen Corral el habernos dejado estudiar esta cruz.

concéntricos” permite analizar desde diferentes escalas de mayor a menor radio los ámbitos de protección de la comunidad, de la casa (tanto fuera como dentro) y en último lugar de lo que esta custodia (BLANCO, 1997: 81-82).

En este sentido, el espacio interior de la casa ofrece distintos ambientes –de descanso, de trabajo, social...- cuyo grado de intimidad es cambiante y por tanto, distintas formas de protección. En este contexto la cruz juega un importante papel no solo como elemento de cultura material (cruces vegetales, crucifijos, estampas con la representación de la cruz, símbolos cruciformes en algunos objetos domésticos, etc.) sino también como gesto y oraciones de los que ya hemos dado cuenta en el apartado correspondiente (§ II·4).

### **2·7.- Cruces “conculcadoras”**

No queremos concluir este apartado de las cruces en la arquitectura de los siglos XIX y XX sin mencionar dos familias de cruces que aunque no las hemos documentado en El Abadengo, si lo hacen en las comarcas del entorno y que permiten completar la tipología de cruces contemporáneas del occidente salmantino.

En primer lugar, nos referimos a una tipología que catalogamos como *cruces conculcadoras* dispuestas en sendas tozas de las localidades de Pereña y San Martín del Castañar, en las comarcas de La Ribera y la Sierra de Francia respectivamente. La cruz de Pereña (CRUZ SÁNCHEZ, 2010c: 13) se ubica en el centro de la toza de una casa de tipo popular levantada mediante sólidos muros de mampostería de granito que otorga cierto primitivismo a la construcción. El motivo de la toza, labrado en bajorrelieve, muestra la representación de una cruz que se alza sobre tres elementos verticales ¿varales de cofradía?, en los que se enrosca un motivo en silueta de S rematado en cabeza de serpiente.

La de San Martín del Castañar, tenida por un efectivo *espantabrujas* (CEA, 2005a: 91) y tal y como la describe este autor se dispone en el centro de una toza, tallada en bajorrelieve, a modo de un libro abierto cuyo eje es una cruz formada por pequeñas bolas a modo de rosario que lo coronan. En la hoja izquierda está una cruz potenziada conculcando a la serpiente que parece querer ocultarse en la casa; en la hoja derecha la cifra del JHS incisa bajo la cual aparece la data, trunca. Tal y como apunta este autor, en los años setenta del pasado siglo se conservaba en la toza un graffiti pintado en azul de un quinto anónimo que dejó la expresiva leyenda: ADIOS/ MADRE/ NO YORE (CEA, 2012a: 413).

Se trata de una representación cruciforme muy poco habitual en la arquitectura popular que tiene su eco, no obstante, en la iconografía de los cruceros y en el arte culto. Al respecto, es obligatorio volver a la toza de la localidad sayaguesa de Záfara, datada en el siglo XIX, que conserva la representación de una cruz de pie triangular a cuyos pies se disponen sendas serpientes, a medio camino entre la reproducción del esquema clásico de cruz flanqueada por roleos y el símbolo contraviniendo el mal representado por dichos ofidios (CRUZ SÁNCHEZ, 2013a: 38).

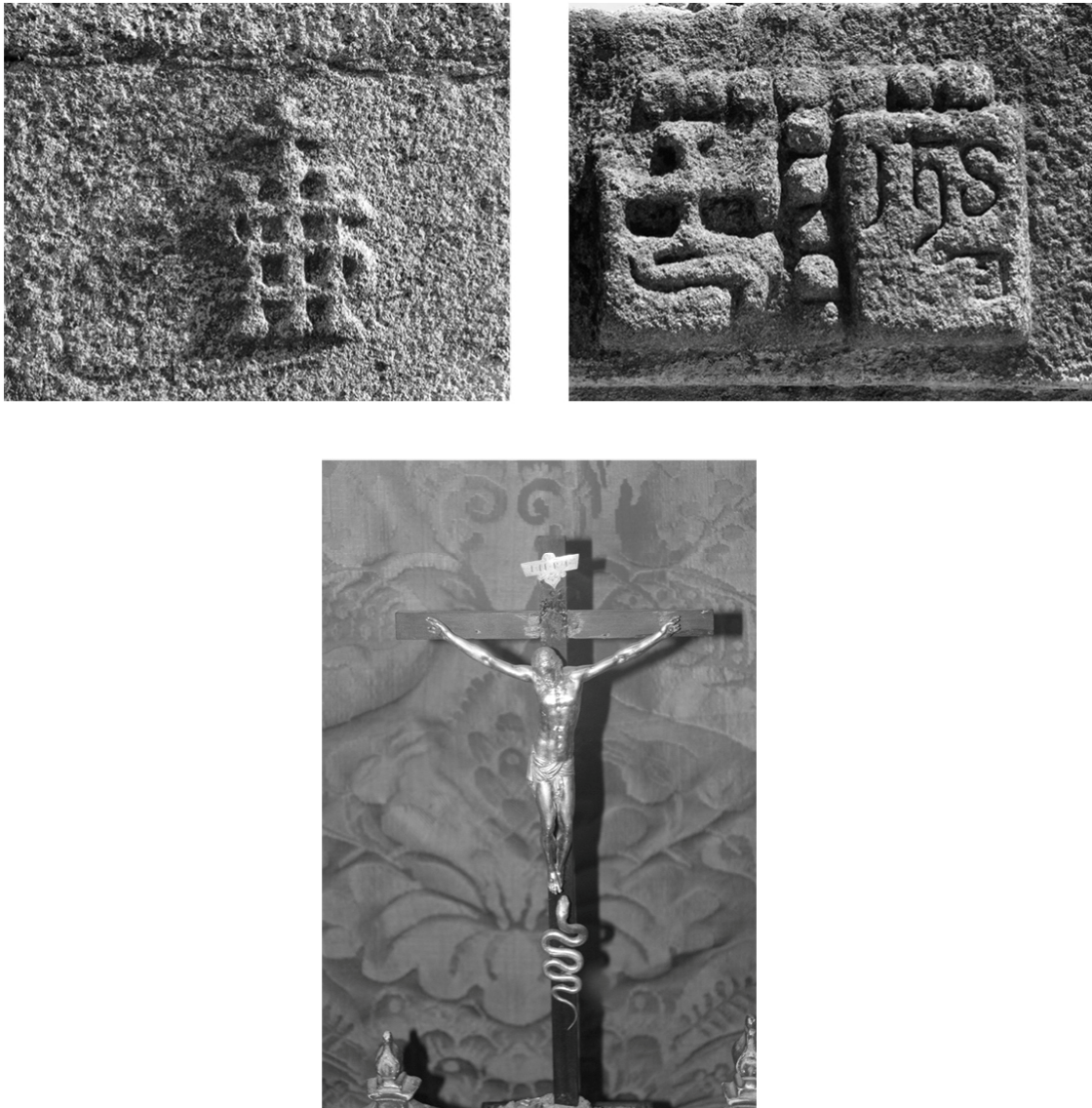


*Figura 71. Toza de la ventana de una casa de Záfara (Zamora) con la representación de una cruz flanqueada por serpientes.*

La iconografía de la serpiente vencida y clavada en cruz (CIRLOT, 1981: 410) nacida en tiempos del primer cristianismo, era en la Edad Media símbolo de la victoria de Cristo sobre el pecado original, para lo cual era común que se representase una serpiente enroscada a los pies de la cruz (GONZÁLEZ TORRES, 2009: 84). Castelao mostró especial interés por este tema iconográfico, muy presente en los cruceiros (Poio, Lourizán, Mourente, Simes, Carril, etc.) que venía a simbolizar el triunfo de la víctima inocente sobre la muerte espiritual –el pecado– (RODRÍGUEZ CASTELAO, 1984: 140) y que tras el Concilio de Trento se difundió de forma notable a través de grabados y jeroglíficos donde la serpiente que se muerde la cola es símbolo de eternidad (SEBASTIÁN, 1981: 39), también en crucifijos<sup>307</sup>, popularizándose como la representación del demonio vencido (GONZÁLEZ PÉREZ, 2003: 80).

---

<sup>307</sup> En otro momento nos hemos referido al crucifijo de mesa que se custodia en el Museo del monasterio de Santa Clara de Medina de Pomar.



*Figura 72. Tozas con la representación de la cruz conculcando a la serpiente de San Martín del Castañar (izquierda) y Pereña (derecha). Debajo, crucifijo del Museo del Convento de Santa Clara de Medina de Pomar.*

## 2.8.- Cruces en bocallaves y rejas

Finalmente hemos de hacer un breve repaso a las cruces que se representan en *bocallaves* y *rejas* de puertas y ventanas, muy comunes en toda la región<sup>308</sup> y que en el occidente salmantino documentamos de forma particularmente abundante en El Rebollar, donde se despliega un particular tipo de tirador rematado en cruz, similar a los zamoranos de Aliste (BÁEZ Y ESTEBAN, 2000: 263) y Sayago. La cruz en bocallaves y tiradores presenta tres tipos netamente definidos: cruces latinas, cruces de Calvario y cruces en siluetas de campanario que se disponen bien como remate de los tiradores o en el escudo de los bocallaves, sobre el orificio para la llave o a los lados, formando composiciones a veces muy complejas.

Las cruces en las rejas de las ventanas suelen presentar, por su parte, un mismo esquema compositivo y por consiguiente un lugar muy específico. Los escasos ejemplos que hemos podido analizar (un ejemplo en la ermita de Nuestra Señora del Castillo de Vilvestre<sup>309</sup> y otro más en una casa de Villarmuerto, en las comarcas de La Ribera y del Campo de Vitigudino respectivamente), muestran sendas rejas de forja coronadas por cruces flanqueadas por roleos en perfil de S, siguiendo un motivo muy común en la rejería de la arquitectura culta de los siglos XVI y XVII (GALLEGO DE MIGUEL, 1977).

Unas y otras forman parte del extenso “programa protector” con el que cuenta la casa tradicional, que se extiende, como vimos, a los puntos más fáciles de paso al mal (puertas, ventanas o chimeneas)<sup>310</sup>, las esquinas donde no solo se trazaban cruces, como vimos, sino también se colocaban ciertos elementos profilácticos como representaciones de atributos sexuales masculinos<sup>311</sup>, se escondían hachas pulimentadas en ciertos puntos de la casa, como se documenta en

---

<sup>308</sup> A modo de ejemplo, podemos mencionar los estudios de los bocallaves de las Tierras de Aliste y de Alba (BÁEZ Y ESTEBAN, 2000: 263-267), los de la Ribera del Duero burgalesa y vallisoletana (MARTÍN CRIADO, 2008: 272-273), los de la localidad salmantina de Macotera (RIVERO, 2000: 183) o los de Sayago (trabajo doctoral inédito de Lena Mateu Prats).

<sup>309</sup> Cada extremo de la cruz aparece rematado por los tres clavos de Cristo.

<sup>310</sup> En este sentido, las tradiciones en torno a la entrada del mal a través de las chimeneas se encuentran muy extendidas a lo largo de toda la Península Ibérica. Destacamos los *espantabrujas* que rematan las chimeneas de las casas del Pirineo aragonés (BIARGE Y BIARGE, 2000: 16-23) o los denominados *escupajudíos* de los Cameros, que se colocaban en el interior de las mismas para evitar que las brujas entraran cuando se cerraba la casa, ya que era el único lugar por donde podían acceder (MARTÍNEZ GLERA Y ÁLVAREZ GONZÁLEZ, 2003: 19). La misma función protectora ofrece la representación de gallos en las chimeneas de la arquitectura popular salmantina o abulense (PADILLA Y DEL ARCO, 1986: 88-90).

<sup>311</sup> En una casa de Carbellino de Sayago estudiamos una de estas representaciones apotropaicas (CRUZ, 2013a: 40).

Hinojosa de Duero<sup>312</sup>, e incluso se colocaban tejas mágicas en las cubiertas con esa misma finalidad<sup>313</sup>, práctica que documentamos desde, al menos, el siglo XVI y que cuenta con una extensa tradición en toda la Península Ibérica, como ya puso de manifiesto Coll Conesa (1977: 611-633). Tejas que de manera decorativa se colocaban también en las partes cimera de las cubiertas, formando motivos que en tierras de Ávila se denominan “cola de águila” o “pajarillos” y que no son más que fragmentos de tejas dispuestas hacia arriba que la tradición interpreta no solo como elementos protectores ante visitantes incómodos de las casas, sino como señal de propiedad del terreno adyacente de la casa (PADILLA Y DEL ARCO, 1986: 84-86).



*Figura 73. Reja de la ventana de la ermita de Nuestra Señora del Castillo de Vilvestre (arriba) y de una casa de San Felices (derecha); ambas presentan el mismo esquema de cruz flanqueada por roleos.*

---

<sup>312</sup> Se trata de una práctica bastante común en la cultura tradicional y de la que se conocen bastantes ejemplos en toda la Submeseta Norte (PADILLA Y DEL ARCO, 1986: 95-96). Morán Bardón apuntaba lo arraigado que se encontraba lo que denominaba “el culto al hacha” y sobre la cual apuntó algunos ejemplos recogidos en la provincia de Salamanca, no solo entre pastores, sino también entre agricultores o incluso personas de avanzada edad que las llevaban colgadas al cuello a modo de amuletos (FRADES MORERA, 1990 [I]: 34).

<sup>313</sup> En la localidad de Puerto Seguro, lindera con San Felices de los Gallegos, se conserva una teja, elaborada en los obradores de La Bouza que presenta la siguiente inscripción: “ESTA TEJA TIENE PODER SOBRE-NATURAL/ QUE DIOS Y LA VIRGEN DE FÁTIMA LE A/ DADO REZANDO DIEZ ROSARIOS SINO LO/ CASTIGARÁ A LAS DESGRACIAS MÁS GRANDES/ DE SU CASA” (CRUZ, 2008b: 8).



A partir de finales del siglo XIX se generaliza el uso de placas litografiadas con la representación del Sagrado Corazón de Jesús en relación con la encíclica *Annum Sacrum* que el papa León XIII proclamó en 1899 (HERRADÓN FIGUEROA, 2009: 198), que dio lugar al inicio, a partir del año 1911, de la erección de los monumentos al Sagrado Corazón dando cuenta de una auténtica “colonización del territorio”, que alcanzó su punto culminante hacia 1930 (*ibídem*, 200), fecha en que se levantó el monumento de Hinojosa de Duero en el cerro antaño ocupado por una fortificación de frontera, conocido desde entonces como “Cristo Rey”.

Estas placas de chapa litografiada su iconografía giraba en torno al Sagrado Corazón de Jesús y de María (*ibídem*, 204) entraron a formar parte del elenco protector de la casa compartiendo espacio con cruces y ramos vegetales, erigiéndose en un elemento más que, sin embargo, nunca les llegó a sustituir.



*Figura 74. Bocallave de silueta de jarro de azucenas rematado en cruz de un corral de Záfara.*

### **III-6.3.- Cruces de los Caídos en el contexto de la Guerra Civil**

Una última familia también presente en la comarca del Abadengo es la de las cruces de los Caídos, monumentos conmemorativos del hecho militar que reflejaban la imagen triunfal de los caídos en el bando sublevado (MONTERO BARRADO, 2001: 115). La identificación de la Guerra Civil con una *Cruzada de liberación* en el bando insurrecto se identifica desde los mismos inicios de la contienda, tal y como se pone de manifiesto en las alocuciones públicas y radiofónicas por parte de Franco y del general Mola en 1936. En éstas se establecían de forma explícita los vínculos del Movimiento con la religión católica y consecuentemente, la identificación de la guerra con una *cruzada* de valores religiosos en la que a los caídos se les equiparaba con los *mártires* (YESTE NAVARRO, 2009: 623-624).

Tal y como se pone de manifiesto en el discurso de la época: “*Y luego, sobre las ruinas (...) edificar un Estado grande, fuerte y poderoso, que ha de tener gallardo remate, allá en la altura, una Cruz de amplios brazos (...) la Cruz de nuestra religión y nuestra fe (...)*” (PRIETO, 1966: 152). Establecidas estas equivalencias entre guerra y cruzada y caídos/mártires la memoria de estos últimos se preservaría bajo el símbolo de la cruz “*(...) cuyos brazos no son interpretados sino como los propios brazos del estado o, mejor dicho, de un nuevo estado, paternalista, fuerte y autoritario*” (YESTE NAVARRO, 2009: 624).

Se crea así, en febrero de 1938, la denominada *Comisión de Estilo en las Conmemoraciones de la Patria* (LLORENTE, 1995: 275-302), en la que se pretendía “*no dejar abandonado a la iniciativa particular o a la espontánea (...) cuanto se refiere al estilo y realización de monumentos patrióticos memoriales a los caídos, inscripciones lapidarias y otras formas materiales de homenaje*” (YESTE NAVARRO, 2009: 625), iniciativa que no fructificó hasta 1939, estando supeditada al Ministerio de la Gobernación dirigido por Ramón Serrano Suñer. Con ello se pretendía dar “*unidad de estilo y de sentido a la perpetuación por monumento de los hechos y personas de la Historia de España (...)*” (*ibídem*, 625).

Con todo, será a partir del año 1940 cuando comienza a funcionar realmente el programa de erección de monumentos conmemorativos. En este sentido, era la Jefatura Provincial de Propaganda la que emitía los informes sobre las propuestas para erigir cruces y otros monumentos a los caídos en la contienda; a continuación era la Dirección General de Propaganda, atendido el informe técnico redactado por la Dirección General de Arquitectura la que daba el visto bueno al proyecto o lo rechazaba. Con las directrices bien marcadas por las mencionadas Direcciones Generales, los monumentos a los caídos se resolvieron como construcciones de gran

sencillez, sobriedad y clasicismo, levantados con materiales duraderos y en la mayor parte de los casos construidos en el entorno urbano; siempre con una cruz como elemento principal del monumento (VÁZQUEZ ASTORGA, 2006: 293).

Las cruces de los caídos que se emplazan en distintas poblaciones de la comarca del Abadengo responden a dos variantes, en ambos casos de tipología muy simple, construidos en todo caso con cemento u hormigón.

El **tipo 1** aparece compuesto por un triple orden de escalones sobre los que se alza una basa cúbica, espacio que aloja la cartela con la inscripción *Caídos por Dios y por España* y encima se dispone la cruz, de sección cuadrada con los extremos rematados en punta de diamante de cuatro caras, decorada con líneas acanaladas que recorren el palo vertical y el travesaño. En la mayor parte de los casos, el conjunto de la cruz aparece dentro de un pequeño recinto verjado de planta cuadrada al que en ocasiones se añaden bancos para sentarse<sup>314</sup>.

El **tipo 2**, más sencillo y menos monumental que el anterior, no tiene recinto. Nos encontramos ante cruces de menor tamaño, provistas de doble orden de escalones, basa cuadrada donde se coloca una cartela, por lo común de alabastro, con los nombres de los caídos del bando nacional. Remata en una cruz que no muestra adorno alguno siguiendo la estética de la arquitectura oficial del momento. En El Abadengo toda esta familia de cruces, tiene tres localizaciones bien definidas:

1.- *Entorno de los templos*. Como apuntábamos anteriormente, la equiparación de la guerra con una cruzada de valores religiosos llevó a alzar estas cruces en el entorno de las iglesias, siguiendo los modelos más monumentales como el de la Plaza del Pilar de Zaragoza (YESTE NAVARRO, 2009: 644) o el mismo Valle de los Caídos en Cuelgamuros (VÁZQUEZ ASTORGA, 2006: 296-298). Aunque no encontramos un patrón perfectamente establecido, buena parte de estos monumentos se erigieron en el espacio atrial, viniendo a sustituir en cierto modo a las antiguas cruces de atrio, como parece haber ocurrido por ejemplo en Ahigal, Bañobárez o Hinojosa de Duero. En otros casos, estas cruces ocupan ámbitos menos visibles como las cabeceras o los lados de las naves, donde suelen disponerse pegadas al lienzo. Se trata de una ubicación nada casual por cuanto estas cruces entran a formar parte del Vía Crucis –la cruz de los caídos de Ahigal de los Aceiteros puede servir de ejemplo–, como una estación más de este tipo de recorridos sagrados.

---

<sup>314</sup> De este tipo lo encontramos en Bañobárez, Cerralbo y Fuenteliante.

2.- *Salidas de las poblaciones.* En algunos casos –Fuenteliante y Villavieja<sup>315</sup>-, las cruces de los caídos se erigen a las salidas/entradas de las poblaciones, al pie de los principales caminos a modo de modernas “cruces de dirección” o de encrucijada y constituyen elementos bien visibles del paisaje, referentes al igual que ocurría con estas. En ciertas localidades, como Almeida de Sayago o Cardeñosa durante la celebración de la Cruz de Mayo se “visitan” y se enraman, entrando a formar de las prácticas rituales colectivas en una especie de simbiosis entre la *celebratio* de la fiesta de mayo con una *dedicatio* anual a una parte de los muertos de la contienda.

3.- *Dentro de los núcleos urbanos.* Esta tercera ubicación de las cruces de los Caídos lo hace en el ámbito civil, por tanto fuera del espacio propio de la iglesia. Suelen erigirse en plazas o lugares del común (Cerralbo), quedando así integradas en la vida cotidiana, en este caso no sólo como un elemento más del paisaje urbano, sino también a través de la nomenclatura de calles y plazas.

---

<sup>315</sup> La cruz de los caídos de esta población responde a un modelo diferente, conformando un verdadero monumento escultórico. Consta, como si de un moderno crucero se tratase, de una plataforma con cuádruple orden de escalones, basa rectangular de grandes dimensiones sobre la que se levanta la cruz propiamente dicha, sobre un pie triangular que semeja una elevación rocosa o Gólgota reinterpretado.



*Figura 75. Cruces de los Caídos. De izquierda a derecha y de arriba abajo: Bermellar, Fuenteliante, Cerralbo, Lumbrales y Villavieja de Yeltes.*

### III-7.- LA CRUZ EN EL ENTORNO DE LO URBANO Y EN EL CAMPO

Siguiendo la conocida división del paisaje rural, este está constituido por el *hábitat*, el *ager* y el *saltus* o lo que es lo mismo el espacio habitado, el espacio cultivado y el no cultivado respectivamente, distinción que se puede desglosar en diferentes categorías en función de si se trata de campos de cultivo abiertos o cerrados, espacios no cultivados permanentes y temporales, etc., categorías todas ellas que conforman una suerte de círculos concéntricos en los que se definen unos sistemas de propiedad diferentes cambiantes entre lo comunal y privado (PRADA LLORENTE, 2005: 351), y por tanto unos sistemas de “apropiación del espacio” económico y simbólico diferentes.

Frente al espacio habitado, los que ocupan el *ager* y el *saltus* son lugares considerados de tránsito, surcados por caminos y encrucijadas que unen no solo los sitios poblados sino que además permiten acceder a los lugares de trabajo y también a los sagrados. En este sentido, los sectores humanizados conforman ámbitos liminares, de frontera que necesitan ser “revisitados” cada cierto tiempo mediante ciertas prácticas rituales.

El paisaje tradicional aparece perfectamente definido por una serie de hitos o accidentes, naturales o derivados de la acción del hombre, que sirven de referencia física y mental a sus moradores. En este sentido, la toponimia juega un papel fundamental en la conformación del mapa de un territorio determinado. Este plano mental aparece frecuentemente hitado por medio de marcas físicas (mojones y cruces) y otras nominales (topónimos que a su vez pueden dividirse en orónimos, hagiopónimos, hidrónimos, etc.) que sitúan en su sitio exacto y en un teórico “plano mental” límites, accidentes geográficos, cursos fluviales, viejas construcciones o incluso sucesos luctuosos.

Nos interesa destacar en este punto la presencia de una serie de cruces que vienen a funcionar como marcas que se corresponden con recorridos de tipo religioso como cívicos. En este contexto, cruces e itinerarios vienen a conformar aquella suerte de *territorios de gracia* sacralizados que acogen tanto el espacio de salida de la imagen/procesión (iglesia/espacio urbano), como el de llegada (ermita/espacio natural) incluido todo el territorio que media entrambos (CRUZ SÁNCHEZ, 2010a: 463).

Si el espacio urbano y su entorno más inmediato es rico en cruces, dispuestas en la arquitectura, exentas en caminos y encrucijadas o formando parte de determinados circuitos de tipo sagrado como los Vía Crucis, el ámbito natural del

Abadengo está ocupado de forma estratificada por cortinas, prados, tierras de labor abiertas, monte alto y bajo y los escarpados ribazos formados por el Duero y sus afluentes el Águeda, Huebra, Yeltes o Camaces. La propia orografía del terreno y sobre todo la organización del terrazgo del Abadengo han permitido configurar a lo largo de los siglos, en cierto modo, un paisaje cultural muy específico con marcados contrastes entre el paisaje humanizado y el natural, acrecentado por su propia posición fronteriza. Contrastes que se perciben de forma palmaria en la comparación de los núcleos habitados “abigarrados” de símbolos religiosos (cruces), con el espacio natural donde apenas los documentamos y donde brillan por su ausencia otros elementos integrantes de lo sagrado tales como ermitas y santuarios campestres las cuales apenas si las documentamos en la comarca<sup>316</sup>.

Las cruces en los espacios propios del *ager* y del *saltus* o lo que es lo mismo el radio que comprende el entorno de lo urbano y el campo se pueden encuadrar en cuatro grandes categorías: 1.- cruces de término; 2.- cruces que señalan muertes; 3.- cruces en torno a los caminos de peregrinación y 4.- cruces en la arquitectura subsidiaria.

### **III-7-1.- Cruces de término. Amojonamientos y deslindes**

Con cierta periodicidad era necesario revisar los confines del término señalados por medio de cruces en peñas y árboles, lo que suponía la afirmación espacial propia frente a la del vecino y la definición de la liminaridad y territorialidad local dentro de cada comarca en las que subyacían conceptos tales como “(...) *autoridad, sometimiento, conflictividad, convivencia, vecindad y sociabilidad, hábitat y paisaje, recursos humanos y cotidianeidad*” (CEA GUTIÉRREZ, 2012a: 398). Desde la antigüedad, estos límites territoriales había sido objeto de culto por parte de las capas más bajas de la sociedad, quienes los habían adornado y transformado a lo largo del tiempo erigiéndose en una especie de *lithoi empsychoi* y “piedras con vida” o piedras animadas (FREDBERG, 2010: 89).

Para ello se organizaba un tipo de procesión cívica<sup>317</sup>, un *itinerarium*, formado por los alcaldes ordinarios de los cabildos, el procurador síndico de cada

---

<sup>316</sup> En El Abadengo tan solo a la ermita de San Gregorio, situada en término de Lumbrales, se puede otorgar esta categoría. En la vecina comarca de La Ribera este tipo de ermitas campestres se encuentran algo mejor representado; en este sentido podemos mencionar la ermita de Nuestra Señora del Castillo de Pereña o de San Sebastián en Villarino de los Aires.

<sup>317</sup> Las Ordenanzas de Astorga y San Justo de la Vega (León) relatan con detalle cómo era el ritual de apeo: “*Item, cuando se hallan apeos en el lugar, donde se hicieren, vayan los regidores y avisen a los lugares inmediatos que señalen día y hora para que vayan dos hombres de capacidad [peritos], y temerosos de Dios [requisito para la jura] y dos muchachos nombrados*”

población y varios testigos, así como los escribanos con sus mesas y carpetas (CEA, 2012a: 398); con un orden determinado se revisitaban y (re)definían los límites del término<sup>318</sup> comprobando los hitos que solían ser cruces grabadas en ciertas piedras, contando con pasos los tramos entre ellos y remarcándolos o supliéndolos, según tocara, manteniendo así en perfecto estado el “mapa mental” y físico del territorio, fundamental en la vida cotidiana del Antiguo Régimen.

Estas visitas a los amojonamientos son frecuentemente citadas en la documentación serrana; el doctor Cea Gutiérrez describe con detalle el que se realizó el 17 de septiembre de 1792 para “*renovar las mojoneras y cruces*” que separan los términos de La Alberca de Monforte (*ibídem*, 399-400). En este documento, de excepcional importancia para el conocimiento en profundidad de esta práctica comunal, se describen los hitos-cruces, inter-distanciados una media de 2.950 pasos, y se especifican las señales que se emplean para fijar el territorio: árboles, piedras, peñascos (movedizos, hundidos o subterráneos) así como la orientación de los mismos, gracias a los cuales la identidad de ambas localidades quedaban perfectamente reforzadas hasta una nueva visita (*ibídem*, 401).

En este sentido, la aprehensión o *mancipatio* de tierras por parte de particulares o tomas de posesión jurisdiccional se ejercían mediante un complejo ritual, oral y gestual, que se ejercía en ciertas circunstancias poniendo las manos sobre los mojones y más concretamente sobre la cruz grabada en el hito, ritual cuya génesis se encuentra ya en los textos latinos (LEAL, 2000: 159).

En otros ámbitos geográficos salmantinos donde no se conservan los documentos, como en el caso de Robleda, la memoria oral mantiene un rico acervo de topónimos<sup>319</sup> que al igual que ocurre en la Sierra de Francia, definen de forma más o menos exacta el deslinde de esta localidad.

Los mojones, como símbolos parlantes que indican propiedad, están definidos en el *Diccionario de la RAE* como la “Señal permanente que se pone para fijar los linderos de heredades, términos y fronteras”; son, por tanto, elementos que

---

por los concejos con el presente notario y juez de comisión y renueven las arcas [o mojones]” (LEAL, 2000: 158),

<sup>318</sup> En la actualidad se continúa haciendo en el norte de la provincia de Palencia, en la localidad de Brañosera, bajo la significativa denominación de la “mojonera” (ALLENDE Y MARTÍNEZ, 2011), también “mojonada” o “mojollas” que se celebraban cada diez años levantándose acta con sus correspondientes “apeos”, una vez comprobado el estado de conservación y su restauración, llegado el caso.

<sup>319</sup> En la memoria de las personas de mayor edad se guarda buena parte de la denominación de los hitos que configuran el contorno de Robleda: *cruz Mohosa*; *cruz de Paredeja* o *Parexa*, *cruz de Guinaldo* y *cruz de la Calzada*, que señalan los cuatro puntos cardinales de la población (CRUZ SÁNCHEZ, 2012: 324-325).



señalizan y protegen las tierras, dividen el espacio, fragmentando el entorno y testifican además la identidad al encontrarse unidos al orden y a la autoridad. Poseen una función demarcadora y de vigía, por lo que en la mayor parte de las ocasiones son necesarias unas dimensiones determinadas o unas marcas características para que pudieran ser vistos o al menos saber dónde se encuentran, de ahí que se ubicaran en lugares elevados y destacados como montículos o túmulos prehistóricos, sobre piedras o accidentes naturales singulares, (PEÑA VELASCO, 2008: 118; ÁLVAREZ VIDAURRE, 2011: 74).

Las marcas más habituales en los deslindes de término son la representación de cruces en los árboles y, más comúnmente, en ciertas piedras localizadas en lugares por lo común elevados o destacados en el entorno (FERRO COUSELO, 1952: 69-77). Aunque se tiene constancia documental de su existencia desde el siglo IX (en Cataluña hay documentos fechados en el año 882 y en Galicia en el 911), los ejemplos de cruces que han llegado a nuestros días se suelen datar a partir del siglo XVI en adelante. Tal y como Fernández Ibáñez y Lamalfa Díaz ofrecieron en su día, la tabla tipológica de las cruces de términos que aparecen en afloramientos naturales de roca, menhires prehistóricos, miliarios romanos o piedras enhiestas clavadas para tales fines es bastante corta, reduciéndose a cruces incisas simples –latinas y griegas-, cruces de Calvario, cruces potenciadas en T y cruces trinitarias (2005: 260), acompañadas de representaciones humanas y animales, alquerques, letreros, huellas de plantas de calzado, pentalfas, etc. bien aisladas o en abigarrados conjuntos localizados en abrigos rocosos<sup>320</sup>. En este sentido, el tipo de cruz de término más empleado en los deslindes fue la griega con un círculo inserto en cada cuadrante<sup>321</sup>, como marcando los cuatro puntos cardinales.

Todo este conjunto de “representaciones rupestres de época histórica”, según los definen estos autores, ofrecen unas formas de expresión cultural propias de momentos medievales o post-medievales, de eminente carácter rural que al tiempo que se empleaban como referencia física y mental de un territorio compartido, servían de elemento sacralizador y por ende protector; como apuntan Fernández y Lamalfa “*Este corto repertorio iconográfico se localiza en lugares muy concretos y actúan con un lenguaje simbólico (codificado), mediante el cual se expresaba una comunidad*” (2005: 265).

---

<sup>320</sup> En el capítulo de la presente Tesis correspondiente a las cruces grabadas sobre los lienzos de los templos, mostramos un buen número de ejemplos de abrigos con cruces grabadas.

<sup>321</sup> En otras variantes menos frecuentes varía el número de puntos de cuatro a doce (FERNÁNDEZ Y LAMALFA, 2005: 260).

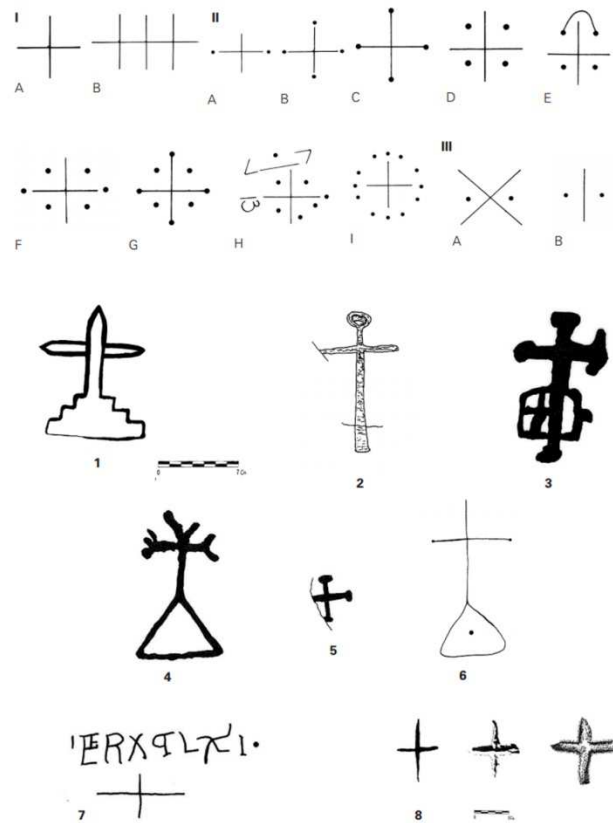


Figura 76. Tipología de cruces en los amojonamientos de la cabecera del Alto Ebro, según Fernández Ibáñez y Lamalfa, 2005.

En las localidades del Abadengo la encuesta oral resulta tremendamente inexacta en la cuestión de los amojonamientos de términos; a falta de una necesaria labor de archivo, la toponimia y algunas referencias, unido a la realización de un trabajo de campo por nuestra parte con motivo de la catalogación de los chozos de las Arribes del Duero salmantinas<sup>322</sup>, permiten certificar la existencia de estos amojonamientos a lo largo de la Edad Moderna y Contemporánea, de los cuales la huella más visible es, sin duda alguna, la toponímica. En este sentido, la propia orografía de la comarca sirvió para trazar un plano de los términos perfectamente definido, gracias a la existencia de accidentes geográficos muy marcados, sobre todo por los ribazos de los ríos que surcan la región y que sirven de frontera con el país

<sup>322</sup> Trabajo encargado por los Servicios Territoriales de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Castilla y León de Salamanca entre 2008 y 2009 (CRUZ, 2010b).

vecino. La consulta de diferentes fuentes planimétricas<sup>323</sup> nos ha ofrecido la posibilidad de contrastar varios topónimos relacionados con la cruz como posible señal de amojonamiento y otras que parecen corresponderse con la existencia de viejos templos o con hechuras devocionales<sup>324</sup>, sin que hayamos podido contrastar en cada caso –por motivos de transformación del paisaje o ante la imposibilidad de acceder al lugar...-, la presencia física de cruces o marcas cruciformes en los accidentes naturales del entorno.

### **III-7-2.- Cruces conmemorativas que señalan muertes**

Aunque se trata de un elemento que no hemos detectado en El Abadengo o, al menos, la información oral apenas hace mención expresa a éstas, las cruces que señalan muertos, son marcas conmemorativas de sucesos luctuosos que suelen ocurrir durante el desarrollo de alguna actividad laboral en el campo, en el transcurso de un viaje o a causa de alguna muerte violenta, bien por motivo de riñas o *mojaínas*, como se las denomina en la comarca del Rebollar y en las poblaciones de la Sierra de Francia o como reflejo de la violencia de género muy común por desgracia en el entorno rural<sup>325</sup>. En recuerdo de estos hechos desgraciados se levantaban cruces en el lugar de la muerte habitualmente a la vera de los caminos para que los transeúntes tuvieran siempre presente el recuerdo de la persona fallecida y rezasen un responso por su alma. Las cruces así erigidas pasaban a tener una función conmemorativa y a la vez eran cruces de dirección.

Tal es el caso de la cruz que se representa en el grabado de la villa vallisoletana de Alaejos, obra del reverendo inglés William Bradford con motivo de su viaje por la Península Ibérica (1808-1809), localizada al pie del camino de Salamanca, en la que se puede leer: “AQUÍ YACE UN MATADOR” (ROBLEDO, 2008). En la localidad de Campaspero (Valladolid) se conservan varias cruces de esta naturaleza, datadas entre mediados del siglo XVIII y el siglo XX. Una de ellas, situada en el camino que conduce al despoblado de Minguela, conserva la inscripción: “AOI

---

<sup>323</sup> Mapa Topográfico Catastral de 1910; Mapa del Instituto Geográfico y Catastral de 1943 y mapas del Instituto Geográfico Nacional de 2002.

<sup>324</sup> Documentamos en Bogajo el topónimo *La Cruz*; en Hinojosa de Duero *Cruz de Blas* y *Cruz de Santa Bárbara*, en relación a otras tantas ermitas desaparecidas con esa advocación; en La Fregeneda *Cruz de San Pedro*, posiblemente marcando el humilladero; en La Redonda *Cruz de Piedra* y *Rodillo de las Cruces*; en Lumbrales *Cruz Alta*; en Olmedo de Camaces *La Crucita*; en San Felices de los Gallegos *Cruz del Descansadero* y *Cruz del Lagar* (¿Lugar?) y en Sobradillo *Cruz de la Barca*.

<sup>325</sup> Este tipo de testimonios son abundantes en el medio rural y en el urbano y en ambos casos presenta las mismas características: sencillas placas dispuestas en lugares bien visibles en las que las escrituras expuestas indican muertes violentas por razón de reyertas o de género o simplemente un memorial.

MVRIO MA/ NVEL DE HER/ NANDOR VE/ GEN A DIOS PO/ REL ANO 1759”; la más moderna data de 1940 y se localiza, por su parte, en el Camino de la Olmedilla; reza lo siguiente: “A LA/ MEMORIA DE VICENTE/ DIEZ EL 23 DE JULIO 1940/ A LOS 59 ANOS DE EDAD/ RIP”. Otras, más modestas, recordaban muertes de todo tipo como le ocurrió a una vecina de esa misma localidad hacia 1833 cuando iba de Cuéllar a Campaspero y murió de frío -cruz de la Tía Atanasia- o por rencillas entre vecinos, en este caso por el hurto de corderos entre pastores (VAL SÁNCHEZ, 1982: 94).

El repertorio de cruces es relativamente reducido y se puede englobar en dos grandes familias –cruces elaboradas por canteros y cruces de “circunstancia”- las cuales, a su vez, se pueden dividir en varias subfamilias en función de su acabado. Las más sencillas son las cruces que se trazan en determinadas rocas o piedras realizadas por un familiar o un ser allegado al fallecido<sup>326</sup>. Son cruces que suelen “marcar” el lugar de la muerte y por tanto su ubicación es conocida por un reducido número de personas. En el término de Robleda se sabía el emplazamiento de cuatro de estas cruces, fruto de otras tantas reyertas entre vecinos (ALONSO PASCUAL, 2002: 382); se trata en todo caso, de lanchas de pizarra hincadas en el suelo en las que se trazaron sencillas cruces. A pesar de que no eran piedras de gran tamaño, todo lo contrario, eran elementos del campo bien conocidos y sirvieron como puntos referenciales en el plano mental de los robledanos hasta su desaparición a causa de la concentración parcelaria (CRUZ SÁNCHEZ, 2012: 329).

Un segundo tipo engloba aquellas dispuestas en lanchas de piedra medianamente trabajadas con el fin de conformar un bloque rectangular o paracircular, modalidad heredada de las estelas de época medieval<sup>327</sup>, en el que grabar una cruz o labrarla en bajorrelieve. En esta familia podemos encuadrar la estela funeraria que conforma una de las estaciones del Vía Crucis de Cerralbo, labrada en granito de aproximadamente un metro de altura y que presenta en los brazos la siguiente inscripción: CANDIDO ROBLEDO; y en el palo DIA 6 DE MAYO DE 1886.

---

<sup>326</sup> En el término de Hinojosa de Duero existía una sencilla cruz de madera situada en la carretera a La Fregeneda, que marca la muerte de un republicano vecino de esta localidad a manos del bando sublevado, en la actualidad desaparecida (información ofrecida por Luciano G. Egido).

<sup>327</sup> La bibliografía en este caso es muy abundante. El estudio de Martín Gutiérrez (2000) sobre las estelas medievales de Cantabria ofrece una buena visión de conjunto sobre esta particular manifestación funeraria que permaneció sin apenas cambios hasta finales del Antiguo Régimen.



*Figura 77. Lápida conmemorativa de la muerte de Cándido Robledo en 1886 (Cerralbo).*

El tercer tipo, uno de los más comunes, es el de las lápidas que suelen disponerse principalmente en lugares bien visibles de los cascos urbanos, por lo común en fachadas de edificios públicos, aunque también documentamos algunos ejemplos en santuarios y ermitas campestres. Tanto en el mundo rural como en el urbano la finalidad de estas estelas escritas es la conmemorativa. Al respecto dos ejemplos uno de la ciudad de Salamanca y otro de Robleda, abarcan el espectro urbano/rural y dos tipos de muertes: no violenta y por razón de género. La primera, se localiza en una de las columnas que sostiene el arco del Pabellón Real del Ayuntamiento de Salamanca. Bajo una hornacina que contiene una cruz de Calvario con los extremos rematados en pezueros se dispone una leyenda que dice: “AQUÍ SE MATO UNA MUGER RUE/ GUEN A DIOS POR ELLA A-ÑO/ DE 1838”. Como apunta Cea, se trataría de una lápida conmemorativa y anónima cuya función sería la de servir al viandante de recordatorio para encomendar a Dios una oración para la víctima (CEA GUTIÉRREZ, 2012b: 91). La de Robleda aparece en un dintel de la calle Zapateros; informa, con el acompañamiento gráfico de un cuchillo y un *calagozo* (calabozo o hacha de mano), de la muerte de una vecina: “ESTA CRUZ REPRESENTA LA CRUEL/ MUERTE QUE/ CON ESTAS DOS ARMAS/ LE DIERON A LORENZA MARTIN ROBAR/ ON ESTA CASA DE FELIX BONILLA EL 15 DE/ OCTUBRE/ D 1854” (CRUZ SÁNCHEZ, 2012: 328).

Finalmente, el cuarto tipo aparece representado por los cruceros respondiendo a una de sus finalidades (BURGOA FERNÁNDEZ, 2003: 77). En este caso se dan dos tipos netamente diferenciados: 1.- cruceros sencillos y 2.- cruceros sobre basa rectangular o de silueta esteliforme que permiten el desarrollo de largas inscripciones dedicatorias<sup>328</sup> o conmemorativas<sup>329</sup> y que, como ocurre con el ejemplo palentino, se erigían a la vez en cruces que marcaban dirección.

En este sentido, las cruces que señalan o conmemoran hechos luctuosos y que se alzan al pie de los caminos presentan ciertas concomitancias con los *petos de ánimas* gallegos y las *alminhas* portuguesas, monumentos funerarios cuya génesis se encuentra en el culto a los dioses *Compites* protectores de los caminos y de las encrucijadas (TABOADA CHIVITE, 1975: 102), donde se celebraba la *Compitalia*, festividad en la que eran ofrecidas a los *lares viales* una serie de ofrendas. Tal arraigo tuvo esta celebración que en Galicia se llegó a equiparar a estos lares con las ánimas del Purgatorio. No obstante, mientras que los lares se levantaban para proteger los caminos y los lugares circundantes, los petos, *alminhas*<sup>330</sup> y sus variantes los *pousos*<sup>331</sup> se construyeron ante la necesidad de rogar a Dios por las almas de los difuntos (BARRIOCANAL LÓPEZ, 1985: 19-21).

---

<sup>328</sup> En una estela de la localidad vallisoletana situada en la carretera de Pesquera de Duero a Piñel de Abajo encontramos la siguiente dedicatoria: "AQUÍ/ MURIO/ JULIAN/ REQUEJO/ A LOS 25 AÑOS/ EL 31 MAYO/ DE 1910/ RECUERDO/ DE SUS/ PADRES".

<sup>329</sup> A la salida de la ciudad de Palencia se alza una cruz de tipo Calvario sobre una pilastra rectangular que presenta una inscripción relacionada con un episodio de la Guerra de la Independencia ocurrido en la ciudad, que reza: "EN EL AÑO 1810/ FUE ENCLAV/ DO EN UN AR/ [B]OL EN ESTE/ [S]ITIO POR LOS/ OPRESORES/ D LA PATRIA/ EL YNNOCEN[TE]/ [T]HOMAS MO[...]/ [...] ES VEZº/ VILLAM[O]/ RONTA [...] / R. I. P./ SE HIZO A EX/ PENSAS D LA/ COFRAª D ANI[MAS]/ DL Sº FRAº/ AÑO DE 1820". Episodio que recuerda claramente las atroces escenas de la guerra pintadas por Goya.

<sup>330</sup> Pina Cabral las define como: "*elas são postas como guardiãs nos pontos do passagem entre as zonas habitadas (e por tanto consagradas pela mão do homem) e as zonas desabitadas (e portanto perigosas para o ser humano*" (citado en AFONSO RODRIGUES, 2003: 11).

<sup>331</sup> Su colocación, según Afonso Rodrigues, se debía a la necesidad de santificar los lugares de paso del cuerpo muerto en el trayecto que llevaba al cementerio (*ibidem*, 13-14).



Figura 78. Arriba, Inscripción conmemorativa de una muerte violenta ocurrida en Robleda en 1854. Centro, cruceros conmemorativos de Piñel y Palencia. Abajo, Inscripción en la Plaza Mayor de Salamanca.

Al otro lado de la Raya, en tierras portuguesas, abundan las lanchas de piedra con representación de cruces de tipo latino y griego simples y de Calvario, dispersas por el campo<sup>332</sup>, así como *alminhas*, dentro de las cuales se da una cierta variedad de modelos que se engloban entre las que aprovechan ciertas lanchas enhiestas y las construidas, siendo las más comunes las de tipo estela rematadas en cruz y con una apertura o *loculus* localizado hacia el centro<sup>333</sup>. Ausentes en El Abadengo (al menos hasta el momento), documentamos una *alminha* inédita en la localidad salmantina de La Alamedilla, situada en la comarca del Campo de Azaba y reubicada en una de sus casas, que dibuja una silueta rectangular con el extremo superior redondeado, en cuyo tercio superior se labra la cruz, en bajorrelieve, bajo la cual aparece el *loculus* y bajo éste el esquemático grabado de una figura humana en posición de bendición con una mano y con un crucifijo en la otra<sup>334</sup>.



Figura 79. *Alminhas* de La Alamedilla (fotografía cortesía de Esther Prieto Gómez) (izquierda) y Peva (derecha).

---

<sup>332</sup> Se documentan algunas de estas en Pêga; Aldeia do Bispo; Pinzio; Covilha; Pedrogão; Bemposta o Santa Ana de Azinha (ROLINHO PIRES, 2000: 317-325).

<sup>333</sup> Se conocen varios ejemplares en Marmeleiro; Guarda; Lombas; Sabugal y Peva (*ibídem*, 328-329).

<sup>334</sup> Con todo, el ejemplar castellano y leonés más oriental se encuentra en la villa soriana de Berlanga de Duero, donde en una encrucijada de caminos se alza una estela de este tipo a medio camino entre los peirones y las *alminhas*, que muestra un *loculus* central y varias cruces grabadas en torno al mismo. Su función en este caso, era la de marcar la dirección al tiempo que servía de monumento para encomendarse a las Ánimas del Purgatorio.



Todos estos elementos integrantes de un paisaje funerario, formaban parte de un conjunto ceremonial que constantemente recreaban las relaciones entre los vivos y los muertos, al mismo tiempo que muestran, tal y como apunta Clara Saraiva “(...) a intensa relação estabelecida entre os dois mundos e a permanente preocupação em recriar a presença dos mortos no seio dos vivos” (SARAIVA, 1996: 181).

### **III·7·3.- Cruces en los caminos de peregrinación**

Hacíamos referencia en capítulos atrás al viaje del noble bohemio León de Rosmithal y Blatna por tierras de España y Portugal entre 1465 y 1467, por motivos políticos y militares –conocer la corte y su ejército- y de paso alcanzar uno de los tres grandes centros de peregrinación del momento: Santiago de Compostela. Según la *Relación de Shascheck* el noble centroeuropeo tomó desde Salamanca, el camino a Ciudad Rodrigo y de esta localidad, en dirección noroeste, la ruta a la ciudad del apóstol, vía Braga (GARCÍA MERCADAL, 1999 [I]: 254-259), siguiendo un trazado con parada en varias villas españolas y portuguesas<sup>335</sup>.

Frente a la ruta francesa o *francígena* descrita por Aymeric Picaud en su *Liber Peregrinationis*, libro V del *Liber Sancti Iacobi* redactado en el siglo XII (BRAVO LOZANO, 1989: 7), los caminos del occidente peninsular eran menos frecuentados, caso de la Vía de la Plata que parte de Mérida y conecta con el camino francés en Astorga o el Camino Portugués que intentaba salvar los estuarios de los grandes ríos en su camino por el interior del país o por mar. Todos estos itinerarios contaron a lo largo de la Edad Media con una serie de variantes (MARTÍNEZ DÍEZ, 2007: 20-30) que al tiempo que salvaban los abundantes accidentes geográficos que salían al paso de los peregrinos, permitían complementar la peregrinación a Santiago con la visita devota a otros centros de culto que salpicaban el camino. Uno de estos ramales era la continuación natural de una ruta que procedía de Madrid y que en dirección noroeste alcanzaba Santiago a través de la provincia de Salamanca y los territorios del tercio septentrional de Portugal. Es el recorrido que realizó el citado León de Rosmithal.

Existía un camino que recorría el interior del territorio portugués de sur a norte (de Beja a Chaves) al que en sentido perpendicular se le unían un buen número de ramales secundarios. Uno de estos caminos occidentales procedía de

---

<sup>335</sup> Dicha *Relación* explicita la siguiente ruta, tomada por León de Rosmithal: Salamanca, Bóveda, Ciudad Rodrigo, San Felices de los Gallegos, Hinojosa (*Hinoziosam*) por donde se pasa en barca el Duero hacia Freixo de Espada a Cinta, Torre de Moncorvo, Alebra, Vila Pouça, Bacodevonde, Lanhoso, Braga, Ponte de Lima, Valença do Minho, Tuy y Santiago de Compostela.

Madrid, vía Ávila y Salamanca y alcanzaba Ciudad Rodrigo, donde tomaba un antiguo trazado en dirección a San Felices de los Gallegos. Desde este punto se seguía una cañada con dirección a La Fregeneda, pasando antes por La Redonda y Sobradillo. En esta localidad fronteriza, los peregrinos pasaban el Águeda en barca en dirección a Escarigo y de aquí a Almofala, lugar donde se alza el denominado *cruzeiro Roquillo* (siglo XVI), que al tiempo que indicaba la dirección correcta, se erigía en una encrucijada que separaba dos ramales del camino. El primero, siguiendo la dirección hacia Mata de Lobos, lugar donde se alzaba otra cruz que marcaba la dirección a Escalhao, donde se salva la ribera de Aguiar a través de un puente de factura romana, con dirección a Freixo de Espada a Cinta, Miranda do Douro, Bragança, Vinhais y Chaves. Algunos peregrinos preferían ir por el monasterio de Santa María de Aguiar junto a Castelo Rodrigo y, desde este punto, tras pasar la Sierra de la Marofa, ir a Pinhel, Trancoso y Lamego desde donde los peregrinos se adentraban en Tras-os Montes y la zona del Minho camino de las tierras gallegas (BORGES, 2007: 220-223).

En El Abadengo, la ruta a Santiago aparece acompañada en algunos sitios por cruceros que marcaban la dirección correcta del camino y servían, por tanto, como puntos referenciales. No en vano, se erigen en encrucijadas de caminos, ámbitos que en el mundo de la tradición resultan “críticos” por cuanto son lugares propicios para la reunión de brujas donde además acechan todo tipo de peligros al caminante (TABOADA CHIVITE, 1975: 109). Como vimos, el crucero que se localiza a la entrada de la villa de San Felices de los Gallegos y dos de los cruceros de Sobradillo -el de San Bartolomé y el figurado que se emplaza en la Vía Sacra de la localidad-, caben ser encuadrados en esta familia, a la que se le suma, en tierras portuguesas, el mencionado *Cruzeiro Roquillo* de Almofala, cuyo capitel representa una decoración animalística, de veneras y de bolas isabelinas, el crucero de Mata de Lobos, ornado con una esquemática figura del Crucificado (BORGES, 2007: 221)<sup>336</sup>, así como el crucero de Freixo de Espada a Cinta que acoge una exquisita representación del Crucificado y la Virgen con el Niño en el dorso, con hechura de los siglos XVI o XVII.

Los caminos de peregrinación son lugares de paso y al mismo tiempo nexo de unión entre lugares con un significado sagrado y simbólico (BURGOA FERNÁNDEZ,

---

<sup>336</sup> Aparte de los cruceros, la manifestación más visible de la existencia de esta vía de peregrinación hay otras evidencias de su presencia. Así, en San Felices se encuentran los restos del Hospital de Rocamador y en La Fregeneda una casa cuya toza presenta la decoración de una venera, motivo que forma parte de la decoración del rollo de justicia de la villa de Vilvestre. Por no mencionar las advocaciones jacobeanas de las iglesias de Sobradillo y de Saucelle.

2003b: 279); da cuerpo a una suerte de micro-cosmos formado por el propio camino, los lugares de parada y descanso y las señales o indicadores de la ruta, así como otros hitos o elementos auxiliares que hablan de rituales y prácticas específicas, como los *amilladoiros* (*ibídem*, 280), según apunta Burgoa para el caso de la peregrinación a San Andrés de Teixido.

El Camino Jacobeo en la comarca del Abadengo es fruto de la conjunción de una serie de recorridos antiguos, posiblemente de origen romano o tardoantiguo, como pone de manifiesto la presencia de asentamientos y necrópolis excavadas en roca y localizadas a su vera que se utilizaron a lo largo de los siglos no solo como las vías de comunicación de la comarca, sino también para llevar a cabo las tareas cotidianas propias de agricultores, pastores, arrieros, etc., así como los itinerarios sagrados utilizados no solo por los peregrinos a Santiago sino, sobre todo, por los comarcanos para acceder a ciertas ermitas, como la San Sebastián o la del Cristo de la Cuesta en Sobradillo, donde se celebraba en la primera de ellas la fiesta invernal, cada 22 de enero, de la quema de los *jumbrios* (enebros), celebración de carácter purificador. La presencia de cruceros y de otros elementos de naturaleza sagrada, como la conocida como *Peña del Perdón* de La Redonda (ALMAGRO GORBEA, 2006: 35), al tiempo que marcan el camino<sup>337</sup>, ofrecen descanso y meditación, así como el socorro de su protección y un recuerdo constante de la presencia sagrada a lo largo del viaje (BURGOA, 2003b: 281).

Junto con las cruces, los *amilladoiros* y “piedras sagradas” dan cuenta de una familia inexorablemente vinculada a los caminos de peregrinación. La mencionada *Peña del Perdón* de La Redonda al pie de una senda empedrada de origen romano o medieval, discurre en torno a un paisaje de cortinas tradicionales bien conservadas. Se trata de una peña granítica de considerables dimensiones, cuya cúspide aparece literalmente cubierta por cantos que los viandantes arrojaban para librarse de los pecados<sup>338</sup>.

Luis de Hoyos Sáinz emparentaba los *milladoiros* con los *Cantos de Ánimas* que se hallaban en los caminos a los que los caminantes al pasar se detenían a rezar un responso y hacer la señal de la cruz, tras lo cual arrojaban una piedra para la salvación del alma de los difuntos (HOYOS SÁINZ, 1944: 43), tradición muy

---

<sup>337</sup> La Cañada de La Plata, que desde los *agostaderos* de la montaña leonesa va a los *invernaderos* situados en las dehesas extremeñas, estaba acompañada por numerosas cruces, la mayor parte de ellas destruidas; constituían los puntos de referencia inexcusables con que contaban los pastores trashumantes a la hora de moverse con el ganado (CRUZ Y ESCRIBANO, 2013: 69-71).

<sup>338</sup> La tradición cuenta que si se tiraba una piedrecita encima del canto y no caía, se perdonaba un pecado, de ahí la denominación de Piedra del Perdón.

generalizada en toda la provincia (uno de los ejemplos más conocidos es el de la ermita de la *Virgen de Majadasviejas* en La Alberca); como apuntaba este autor estos elementos del paisaje sagrado se encontraban en el origen de los cruceros de ánimas así como de los humilladeros o *santucos* de la montaña santanderina (SÁNCHEZ TRUJILLANO Y GÓMEZ MARTÍNEZ, 1978: 33-35).

Da cuenta de una práctica bien documentada en otras regiones vecinas relativas al rezo de responsos al paso de la cruz, evidencia palpable en la disposición amontonada de piedras en su asiento (*cruz de la Salve* de Fermoselle), al modo de los denominados *Cantos de los Responsos* abulenses y salmantinos, con la inclusión de ciertos lemas piqueteados en la misma cruz (el SALBE MARIA en la *cruz de Urdinera* de la localidad zamorana de Salce) o el grabado de varias cruces en el palo vertical del crucero (*cruz de las Ericas* de Villamor de Cadozos) (CRUZ SÁNCHEZ, 2013a: 71-72).

Tal era el poder de esta tradición que incluso en el País Vasco se conducían los cadáveres por ciertos caminos “especiales” en los que se rezaban responsos en las encrucijadas ya que se consideraban lugares conflictivos por la aparición de almas errantes a los caminantes (MADARIAGA GORBEA, 1995: 317).

En ciertos espacios de Sayago se conservan estos particulares *cantos de las Ánimas* como la *encina de las Ánimas* en Almeida de Sayago, camino a la ermita de Nuestra Señora de Gracia, donde el caminante, tras rezar un Padrenuestro por las Ánimas, depositaba una limosna en una caja (PANERO, 2000: 134-135). En Carbellino se localiza la *Peña de las Ánimas*, en el camino de esta localidad a Arroyo. La tradición obligaba a tirar una piedra y rezar un Padrenuestro para no tener problemas con las almas en pena en el transcurso del viaje (*ibídem*, 135). Este ritual nos remite, en todo caso, al de la presencia de *milladoiros*, tan populares en tierras gallegas, uno de cuyos ejemplos más conocido es el de la *Cruz de Ferro* de Foncebadón, conocidos también en otras regiones castellano-leonesas como *cantos de los responsos*, ya mencionados, *carneiros* en Galicia o *fieis de Deus* en tierras portuguesas (ALMAGRO, 2006: 14).

### **III·7·4.- Cruces en las “cortinas” y en la arquitectura subsidiaria**

Una última familia de cruces del medio natural engloba las ubicadas en la arquitectura subsidiaria y, en particular, la que aparece representada en las cortinas que parcelan los campos de labor y las que se trazan, a modo de símbolo protector, en los chozos y en los molinos harineros. Una familia un tanto heterogénea que nos permite finalizar, en cierto modo, el *itinerario* de las cruces en la comarca del

Abadengo. Cruces que han sufrido una progresiva desaparición, pareja al abandono de las viejas formas de vida en el campo, iniciada hace ya unas décadas a causa de la Concentración Parcelaria que provocó, como causa principal, la desestructuración de la parcelación tradicional y con ello la ruina de cortinas y toda una serie de elementos integrantes de la denominada arquitectura subsidiaria.

Frente a otras comarcas, El Abadengo ha conservado algunos elementos originales, la mayor parte de las veces aislados, que permiten imaginar cómo fue el paisaje agrario, de qué elementos constaba y qué prácticas rituales asociadas con las cruces se llevaban a cabo encaminadas a la protección de sí mismo, de los cultivos, los ganados y las construcciones.

### 1.- Cruces en las cortinas

Las cruces elaboradas con guijarros blancos sobre el fondo oscuro de las cortinas, como las que se dispusieron en las construcciones domésticas, se erigen en uno de los *thopoi* de mayor personalidad de la arquitectura salmantina. Aprovechando el efecto visual que provoca la bicromía de los cantos de cuarzo blancos sobre el fondo oscuro del lienzo de pizarra o esquisto, se construyeron sencillas cruces, latinas o de silueta de Calvario, que suponen un estadio intermedio entre los cruceros o las cruces labradas en los dinteles y las cruces espontáneas, siendo su elaboración pareja a la construcción del muro pétreo. El empleo de los guijarros de cuarzo en las construcciones populares del occidente salmantino es muy frecuente y su ubicación no se produjo al azar, sino en localizaciones específicas, habitualmente en lugares visibles y cerca de ventanas, puertas y postigos, al modo de las decoraciones encaladas, conformando un juego visual que amenizara, en cierto modo, el rudo aspecto de la construcción.

Como ocurre en la arquitectura doméstica, las cruces que hemos catalogado en la comarca del Abadengo (dos casos en Lumbrales y tres más en Hinojosa de Duero), se corresponden con los tipos más sencillos, siendo su factura en algunas ocasiones relativamente reciente como apunta la información oral en Hinojosa, donde el vecino Francisco Alonso Galante levantó, al menos, un par de paredes con cruces (pagos de *Alameda de Bordones* y *La Zuga*). La tipología de las cortinas<sup>339</sup> donde se erigen las cruces de guijarros se corresponde principalmente con el tipo de pared de piedra a cuerda seca, con una coronación de *alzas* o piedras dispuestas oblicuamente que contaban con una función estructural para evitar que los animales

---

<sup>339</sup> Conocidos en algunas localidades como *cierros* (Bermellar).

saltaran por encima. Además este tipo que podemos definir como “sayagués”, formado por lanchas enhiestas o *hincos*<sup>340</sup> que deja una serie de huecos rellenos por muros dobles de mampostería en seco que no suelen contar con este recurso decorativo.

Los ejemplos del Abadengo, representantes de un tema que debió de ser relativamente habitual en el paisaje de *campos cerrados* de la comarca, presentan unas localizaciones bien definidas a la vera de los caminos y de cara a ellos, mostrando un deseo patente de que fueran contempladas por la mayor parte de los viandantes. Se trata de un patrón que se repite, casi de forma reiterativa, en todos los ejemplos que conocemos de primera mano<sup>341</sup> y que en función de su ubicación pueden ser interpretados como cruces de dirección, cuando se localizan a la salida de los núcleos habitados o cruces que señalan muertes, como refrenda ciertas informaciones que aseguran que se colocaban en los muros recordando un fallecimiento, interpretación que puede aplicarse a alguna cruz pero no a su totalidad, si tenemos en cuenta el trabajo necesario para demoler parte de la cortina y volverla a reconstruir, circunstancia que no se percibe en los casos que hemos analizado.

En otros casos estos símbolos visibles en las paredes tienen, al entender de algunos informantes, otras lecturas más complejas. Para el caso de Robleda, donde hemos documentado más de media docena repartidas por el término<sup>342</sup>, no son señal de muertes (salvo la que se localiza en la calle Zapateros, recuerdo de la muerte violenta de Lorenza Martín en el año 1854), sino que son obra de los propios dueños de las parcelas creen que las solían orientar al santuario de la Peña de Francia, principal referencia sagrada de la comarca, quedando de alguna manera bajo su manto protector, hacia donde se dirigían las plegarias, práctica que aparece mencionada por algunos autores para el caso de La Alberca (PUERTO, 2010: 68), aunque la información oral no aporta nada al respecto.

Con todo, queda claro que estas cruces erigidas habitualmente por los dueños de las fincas, a veces por constructores especializados como el mencionado

---

<sup>340</sup> En Sayago se denominan *cincones* y aparecen flanqueados por lanchas o *guardas*, que permiten la construcción del mampuesto en seco o *pelgones* que rellenan los huecos entre los *cincones* (DACOSTA MARTÍNEZ, 2000: 88).

<sup>341</sup> En este sentido, podemos mencionar las cruces de Martiago (dos ejemplos), Robleda (siete ejemplos), El Bodón (un ejemplo), Vilvestre y Saucelle (un ejemplo en cada caso), todas ellas emplazadas en muros y cortinas, a las que se pueden sumar las ya mencionadas de Zamorra, Pastores, Horcajo Medianero, Robleda y Navagallega, anteriormente citadas, que lo hacen en los muros de la arquitectura doméstica.

<sup>342</sup> Ángel Iglesias Ovejero y Froilán Mateos nos mostraron algunas de las muchas cruces de guijarros que se habilitaban en las paredes de las tapias.

Francisco Alonso Galante, vecino de Hinojosa, quien las realizaba siguiendo los mismos modelos, no debían de dar para grandes alardes estéticos a causa de los propios materiales<sup>343</sup>. Al entender de algunos informantes, las cruces en las cortinas debieron de funcionar como detente protector de la cortina y de la zona de paso desde donde se divisa.

## **2.- Cruces en los molinos**

Como ocurre en el ámbito doméstico donde las cruces cumplen una clara finalidad protectora, las que ubicamos en los molinos, como continuación de la casa, siendo este sin duda alguna uno de los aspectos menos conocidos de la molinología española, tema que la literatura francesa ha tratado en alguna ocasión con cierta profundidad (RIVALS, 2000; CRUZ SÁNCHEZ, 2013b: 102-104), sin duda alguna debido a que se enmarcan en el ámbito de lo íntimo, donde raras veces se proyecta al exterior. El universo simbólico del molinero no se centra solo en el trabajo sino que se manifiesta a veces de forma visible, en el paisaje y en los elementos que conforman su particular mundo. Acercarse al molino y llegar al mismo, a veces en lugares prácticamente inaccesibles, asegurar la molienda y paliar miedos tan ancestrales como evitar que el mal entrase en las muelas se erigen en actividades habituales que requirieron, como otras muchas del medio rural, de rituales y prácticas protectoras, algunas de las cuales se manifiestan en forma de marcas o de fórmulas mágicas asociadas en ocasiones a determinados gestos.

Sin ser abundantes, frente a determinadas epigrañas populares, las marcas en el molino aparecen capitalizadas por las cruces, bien de tipo simple o con silueta de Calvario, solas o acompañadas de los más variados diseños (SERNA MARTÍNEZ, 2012: 341-358), mostrando unas ubicaciones muy específicas dentro del molino, que suelen coincidir en primer lugar con espacios de abertura no solo puertas, vanos e incluso las chimeneas si existen, sino también en otros espacios como el interior de los cárcavos, cubos o los saetines donde estas cruces favorecerían una buena molienda pero en lugares, empero, casi invisibles para el ojo humano (CRUZ SÁNCHEZ, 2011a: 218-219). También, en espacios muy específicos de la construcción como las esquinas, práctica muy común en la arquitectura doméstica y entroncada con ciertas tradiciones que mencionan la necesidad de protegerse al doblar una esquina, así como en el interior (GARCÍA Y CARRICAJÓ, 1991: 191), donde unos simples rasguños en

---

<sup>343</sup> Las más modernas que hemos visto, se construyen con material de derribo sobrante – bloques de hormigón- que, al cambio, cumplen la misma función que las de guijarros, más difíciles de conseguir. No obstante, en estos casos, estas cruces resultan más decorativas que protectoras. Aunque siempre queda algo.

forma de trazos cruzados en los ámbitos propios de trabajo, no solo protegían al molinero en el desarrollo de su oficio, para que le ayudara en la obtención de una buena maquila, y al núcleo doméstico, como si de un detente o *espantabrujas* se tratara, de cualquier amenaza exterior, a veces manifestada en una avenida, encomendándose en este caso de forma continua al Santísimo (MOLINERO MERCHÁN, 2012: 115).



*Figura 80. Cruces grabadas y piqueteadas en los molinos de La Peña (izquierda) y Fuenteguinaldo (derecha).*

Estamos ante una práctica que se documenta, al menos, desde la Edad Media y permanece hasta bien entrado el siglo XX, si bien en cada momento estos símbolos han significado cosas diferentes. Aunque la mayor parte de las cruces en los molinos parecen datar de los siglos XIX y XX, momento en que buena parte de los molinos salmantinos se levantan o se reconstruyen, en un intento de progresiva adaptación a la nueva maquinaria para cerner la harina y a las nuevas piedras francesas, se conservan algunos molinos anteriores, posiblemente levantados en el siglo XVII o XVIII que muestran ciertas cruces incisas localizadas en el frente e interior de las jambas o en el medio de los dinteles que podemos catalogar como cruces de Edad Moderna a tenor de las siluetas de las mismas: cruces con pie de perfil semicircular, triangular o cuadrado o cruces sobre orbe<sup>344</sup> cuyos mejores referentes están en la arquitectura urbana donde estos símbolos emiten, como vimos, una serie de mensajes diversos –presencia de conversos, ámbitos de protección, marcadores de determinadas órdenes y estamentos religiosos, diseños de naturaleza decorativa, etc.- desde finales del siglo XV en adelante y cuyos mensajes codificados fueron

---

<sup>344</sup> A modo de ejemplo las observamos en algunos molinos de Fuenteguinaldo (Molino de Irueña) y de La Peña (Molino del Puente de la Peña), ambos en Salamanca, o en otros molinos abulenses publicados por Mariano Serna, que se datan a finales del siglo XVII (1696), en el XVIII (1774) y a mediados del XIX (1854), demostrando que se trata de un fenómeno bastante extendido en el tiempo (SERNA MARTÍNEZ, 2012: 352).



variando a lo largo del tiempo. En el caso de los molinos parece que la finalidad protectora primó sobre las demás.

Los aspectos relativos a los ámbitos y prácticas protectoras en el entorno de las labores tradicionales tampoco han recibido mayor atención, excepción hecha de algunas aproximaciones a los rituales agrarios, sobre todo los necesarios para la obtención de buenas cosechas, la realización de rogativas o el simbolismo existente en torno a determinados aperos. Las prácticas cotidianas de protección se acompañaban de gestos y fórmulas mágico-religiosas que propiciaban la consecución de buenas moliendas y, por extensión, buenas maquilas. Como ocurre en el caso de otros artesanos como los alfareros, tejeros (GONZÁLEZ, 1989) o los panaderos (LORENZO LÓPEZ, 2007: 45), que trazaban cruces en las bocas del horno para que no se malograsen las hornadas, tradición que ya encontramos en San Gregorio Magno, los molineros solían realizar el mismo gesto sobre la harina o se persignaban antes de comenzar a moler; en otras ocasiones la señal de la cruz le acompañaba el acto de tocar alguna cruz que se encontrara grabada en el molino, práctica que se repite en las casas de posible origen en la cultura judía.

Como en otros oficios la acción de trazar la cruz o de persignarse iba acompañada de los mismos tipos de conjuros, ensalmos y oraciones que se realizaban en diferentes momentos del día: al salir de casa/molino; al acostarse, a la hora de comer, a la hora de invocar a algún santo (San Benito, San Antonio...) para encontrar un objeto perdido, etc. así como oraciones y fórmulas mágicas para curar ciertas enfermedades no solo de las personas sino también de los animales (oración de los *cocos*, oración de los *zacapecos*, oración del lobo, ritual del *cardo melonero*...) (FRAILE GIL, 2001; PEDROSA, 2000) que circulaban en boca tanto de agricultores, como de pastores o molineros, personajes estos últimos que, merced al contacto directo con otros oficios eran buenos conocedores de las prácticas sanadoras más frecuentes transmitidas por los curanderos o los zahoríes.

### 3.- Cruces en la arquitectura subsidiaria

Las construcciones subsidiarias elaboradas mediante la técnica de la piedra seca se dispersan por toda la comarca formando un conjunto de elementos que para el caso de los **chozos**, **casitas**, **chiviteros** y **arrimaderos** de uso agropecuario, denominación que se otorga en Las Arribes del Duero a los refugios de piedra, supera las 3.000 construcciones, según una estimación que realizamos hace ahora

unos años<sup>345</sup>, erigiéndose en uno de los principales elementos identitarios de la zona (CRUZ SÁNCHEZ, 2010b: 5-24). Levantadas con muros de mampostería de granito y pizarra, estos refugios utilizados por agricultores, pastores, viandantes, guardias civiles o contrabandistas ofrecen *a priori* unos inmejorables soportes para desarrollar las escrituras y ciertas manifestaciones gráficas, como las que presentaba en su día Javier Fortea para la provincia de Jaén, quien precisamente catalogaba algunos de estos grabados rupestres bajo la etiqueta de “pastoriles” (1971: 153). También son muy comunes en otras zonas de Salamanca donde se catalogan dentro del grupo de *escrituras estacionales* (CRUZ Y MONTEAGUDO, 2011: 395), e incluso en ámbitos europeos, como los Abruzzos italianos, donde Edoardo Micati ha documentado un interesante conjunto de *graffiti* entre los que se destacan por su variedad cronológica y de factura las cruces, a veces formando interesantes paneles dibujados por varias generaciones de trashumantes que recalaban en aquellos agostaderos de montaña (MICATI, 2010: 50-53).

Con todo, la arquitectura de refugio de Las Arribes y, en concreto la de la comarca del Abadengo, apenas ofrece unos poquísimos ejemplos (tan solo dos cruces en 311 construcciones<sup>346</sup>), circunstancia cuando menos curiosa, atendiendo a la presencia habitual de cruces en la arquitectura doméstica de estos momentos (finales del siglo XIX-mediados del XX).



*Figura 81. Chozas pastoril de falsa cúpula de Villarino de los Aires. La lancha que sirve de jamba presenta una sencilla duodécima estación grabada.*

---

<sup>345</sup> La Junta de Castilla y León nos encargó en 2008 el estudio y catalogación de estas construcciones en todo el noroeste de la provincia, concretamente en las comarcas del Abadengo, La Ribera, La Ramajería y Campo de Argañán, catalogando un total de 311 construcciones (CRUZ SÁNCHEZ, 2009b).

<sup>346</sup> Concretamente en Saucelle (dos cruces sobre orbe piqueteadas) y Villarino de los Aires (un conjunto de tres cruces formando una duodécima estación obtenida mediante técnica incisa, en la jambas de entrada al chozo). Las epigrafías más habituales en estas construcciones son las fechas, las iniciales y, en menor medida, diseños geométricos y vegetales, habitualmente en las tozas y en los *miembros* o jambas de los espacios de acceso (CRUZ, 2009b: 74).

Lo cierto es que esta ausencia nos resulta bastante llamativa si lo comparamos con el arraigo de la práctica de proteger los cultivos con rogativas y bendición de campos. Los lugares de refugio de los animales (bofiles y corrales) hay presencia de cruces trazadas en las tozas de entrada o en los pajeros donde documentamos la presencia frecuente de una doble protección en virtud de la colocación de un ramo de *torvisquero* (*Daphe gnidium*) en el marco de la puerta acompañado de una cruz pintada en la batiente de ésta<sup>347</sup>.

Como la arquitectura doméstica, la que se habilitó para albergar el ganado, estante o itinerante, también era objeto de protección; no solo física, a través de la construcción de rediles, corrales y tenadas, sino también por medio de un sinfín de amuletos entre los que se documentan elementos vegetales, ciertas partes de animales como garras de aves o mamíferos, estampas así como una extensa variedad de cruces de madera, como las que presentan los caseríos vascos (LEIZAOLA, 1999: 206-209), con el fin de evitar que los animales enfermaran y evitar así mismo el mal de ojo (BAER *et alii*, 2006: 148).

En este sentido, hasta hace poco tiempo los pastores trashumantes salmantinos conservaban la tradición de de colocar una estampa con la imagen de de Nuestra Señora de la Peña de Francia de hechura humilde, guarnecida con un cerquillo de metal colgada de la hembrilla en las paredes de los establos o cobertizos cuando estos hacían descanso nocturno (CEA, 1992: 126). En otros ámbitos regionales, como los de la provincia de León, aparece el *marco o hierro de San Antón*, para señalar al ganado con forma de cruz cuando enfermaba o existía riesgo de epidemia (RÚA ALLER, 2010b: 226); en algunas localidades de la montaña leonesa este hierro candente servía además para marcar las puertas de las cuadras; quedaban así protegidas por medio de una marca cruciforme inscrita dentro de un círculo, si bien muy pocas han llegado a nuestros días.

Como ocurre en la arquitectura doméstica, las marcas sagradas en las construcciones de naturaleza agro-pecuaria responden a unas mismas necesidades de protección. Si en la casa era el mal en sus más variadas manifestaciones, el que podía entrar en su interior, en la arquitectura para los animales o en la que se emplea para la transformación y acumulación de las materias primas (molinos, aceñas, hornos, pajares, etc.), este podía hacer enfermar a los animales, echar a

---

<sup>347</sup> Esta práctica la hemos documentado en Masueco. Tal y como nos relataron algunos vecinos de la localidad esta planta se colocaba en puertas y ventanas para espantar a los rayos y tormentas. Así mismo, se colocaba cuando alguien tenía mal de ojo. La tradición cuenta que el *torvisquero* tenía ese poder mágico por haber sido cubierto por el manto de la Virgen [encuesta de 04 de octubre de 2007 a Jesús Lorenzo de 96 años].

perder la cosecha o la molienda y desbaratar las hornadas, con el consecuente perjuicio para el núcleo familiar.

En este contexto, la cruz era el nexo, el eje que servía para reforzar la protección simbólica del hogar y de todas las pertenencias, máxime cuando estas –y los ramos vegetales- se bendecían el Domingo de Ramos, ya que el poder protector de la Iglesia se trasería a todos estos elementos a través de ciertos que Fernández de Rota denominaba “ritos de transición”, entre los que cabe mencionar las rogativas, las bendiciones de campos y animales y las celebraciones de la Cruz (FERNÁNDEZ DE ROTA, 1984: 144).

#### 4.- Cruces en las fuentes

Las fuentes también contaban con sus rituales de protección no solo gestual<sup>348</sup> (trazar el signo de la cruz antes de beber), sino también simbólico por medio de cruces exentas o en bajorrelieve, que se disponen en sus programas decorativos o como *graffiti* en alguna zona visible de la construcción. En El Abadengo encontramos dos ejemplos del primer tipo en Bermellar e Hinojosa de Duero (*Fuente del Obispo*) y referencias a cruces grabadas en algunas fuentes abovedadas de la comarca, al estilo de las que se documentan en las zamoranas (ESPARZA *et alii*, 2007: 139-140), si bien el estado de conservación o las restauraciones han borrado casi en su totalidad un elemento iconográfico ya de por sí bastante esquivo<sup>349</sup>.

Sobre la fuente de Bermellar ya hemos incidido en el apartado correspondiente sobre los Vía Crucis. Recordemos que en el remate del frontón de su pilón se erige un crucero de sección ochavado, sobre basa cuadrada, que cumple la doble función de estación de Vía Crucis y cruz de dirección, a la que habría que sumar el poder protector de una cruz perfectamente visible en el entorno que corona un charaíz destinado al consumo de agua para personas y animales. Al respecto, ofrece ciertas similitudes con una fuente-pilón de la localidad salmantina de Los Santos, en la comarca de Entresierras y en pleno trazado de la Cañada de la Plata (CRUZ Y ESCRIBANO, 2013: 74), en la que en un mismo espacio se encuentra el pilón, cuyo frontón ofrece la representación de una cruz dentro de una hornacina de

---

<sup>348</sup> Las leyendas y tradiciones en torno a las fuentes son muy abundantes en todo el viejo reino de León. Véase, al respecto, el capítulo correspondiente del trabajo de Puerto sobre las leyendas de tradición oral de la provincia de León (2011: 423-458).

<sup>349</sup> Como ocurre en las fuentes de la localidad abulense de Cardeñosa, donde encontramos en el entorno urbano hasta cuatro de estas fuentes, las cruces aparecen grabadas comúnmente en los laterales o incluso dentro de la estructura, lo que hace difícil su detección.

hechura dieciochesca y en las inmediaciones un crucero de dirección elevado sobre un bolo.

La denominada *Fuente del Obispo* se corresponde con una estructura de las de tipo abovedado, monumental, dotada de dos arcos de medio punto con un pilón en las inmediaciones; aunque en la actualidad no se conserva. La información oral<sup>350</sup> asegura que existía una cruz de piedra en la coronación, seguramente perdida hace ya bastantes años en el tiempo en que estuvo cubierta por un buen cúmulo de escombros.



*Figura 82. Fuente de Bermellar (izquierda) y Los Santos (derecha). Abajo, Fuente del Obispo de Hinojosa de Duero, de tipo abovedado. Antiguamente se encontraba rematada por una cruz, hoy desaparecida. Fotografía cortesía de Carmen Corral.*

<sup>350</sup> Noticia ofrecida por Carmen Corral, vecina de Hinojosa de Duero.

En las fuentes más sencillas, de tipo abovedado, algunas consideradas romanas, apenas si se trazaron algunos cruciformes sueltos de trazo descuidado y discontinuo, en sitios por lo común poco visibles (ESPARZA *et alii*, 2007: 139), sin que esta fuera una norma ya que en la comarca del Abadengo, como ocurre con los ejemplos zamoranos, apenas si las encontramos en media docena de fuentes, circunstancia que nos lleva a pensar que la sacralización de las mismas se realizaba más por vía gestual que por el mantenimiento permanente de un símbolo que sí encontramos, por ejemplo, en las fuentes urbanas de algunas villas de la Sierra de Francia (Mogarraz, La Alberca...). Precisamente dos de las principales fuentes de la villa mogarreña ofrecen sendos ejemplos de cruces con silueta de Calvario, fechadas ambas en 1672 y cuya localización, nada fortuita, se hace en un caso en el *bochique* de salida del agua, acompañada además por las *cifras* de Cristo a la izquierda y de María a la derecha y en el otro justo en la superficie del agua, pero por encima de ella. En ambas fuentes las cruces se encuentran sacralizando el agua. Al tiempo, se erigen como refuerzo visual del acto de trazar la cruz en el agua con el fin de purificarla momento antes de echarse a beber, como ha sido práctica común en el mundo rural hasta nuestros días.



Figura 83. Fuentes de Mogarraz; el agua se sacraliza por medio de una cruz.

**IV.- CONCLUSIONES. HACIA UNA DEFINICIÓN DE LA TOPOGRAFÍA  
DE LO SAGRADO EN EL ABADENGO**





#### IV. CONCLUSIONES

##### HACIA UNA DEFINICIÓN DE LA TOPOGRAFÍA DE LO SAGRADO EN EL ABADENGO

En el presente capítulo de conclusiones tratamos de definir los papeles que la cruz cumple en la cultura popular de la comarca salmantina de El Abadengo desde un punto de vista diacrónico, atendiendo a los *ítems* que hemos podido estudiar en los catorce municipios que forman parte de esta comarca situada en el confín occidental salmantino. Partiendo de la base de que la cruz da cuerpo en el espacio urbano y en su entorno a una particular topografía sagrada, a través de unos elementos que presentan motivaciones y significados precisos, la tarea propuesta ha sido la de diseccionar de manera minuciosa todos y cada uno de los símbolos que se disponen bajo diferentes escalas en el ámbito rural tradicional y tratar de dar respuesta a las causas por las que se erigieron cruceros y se grabaron cruces en la arquitectura a lo largo de cinco siglos.

A través de las cruces catalogadas en el trascurso de un trabajo de campo que se ha prolongado durante estos últimos seis años (2008-2014), hemos estudiado exhaustivamente las que se encuentran distribuidas por el entramado urbano de los municipios del Abadengo y su contorno y, al tiempo, se han llevado a cabo una serie de “prospecciones” en las comarcas vecinas<sup>351</sup>, con el fin de contar con un marco comparativo necesario para contrastar semejanzas, diferencias y particularidades.

La sistemática búsqueda de cruces y cruceros ha dado como resultado la catalogación de cuatro centenares largos de evidencias desigualmente repartidas entre cruceros y cruces, dispuestas en la arquitectura en diferentes formatos y técnicas, siendo las que se trazan en las construcciones domésticas las más abundantes y representativas y las que motivaron, desde un primer momento, nuestra investigación.

El planteamiento inicial se asienta sobre dos pilares que me han parecido fundamentales: por un lado, la recuperación a través de su estudio de un elemento patrimonial en serio peligro de desaparición y en segundo lugar, la necesidad de

---

<sup>351</sup> En La Ribera hemos estudiado de forma pormenorizada las cruces de Saucelle, Mieza y Vilvestre. En El Rebollar, las de Robleda, Fuenteguinaldo, Peñaparda, El Saúgo y Villasrubias. En Sayago, gracias a la beca de investigación del Instituto de Estudios Florián de Ocampo, Fermoselle, Fornillos, Pinilla, Cibanal, Formariz, Palazuelos, Fariza, Muga, Almeida, Escuadro, Carbellino, Roelos, Salce, Villar del Buey, Pasariegos, Villamor de Cadozos, Mámoles, Cozcurrita, Badilla, Argañín, Tudera y Záfara. Al otro lado del Duero, Castelo Rodrigo y Freixo de Espada a Cinta, y en la Sierra de Francia llevamos a cabo una primera aproximación a las cruces de Mogarraz, La Alberca, Miranda del Castañar y San Martín del Castañar, y en la Sierra de Béjar, a las de Candelario.

crear un *corpus* de cruces que cubra la práctica ausencia de estudios específicos de este tipo de elementos a escala regional. En este sentido, una de las razones que nos han llevado a analizar estos elementos del paisaje cultural, en ocasiones bastante esquivos, ha sido la de definir una serie de familias y tipos de cruces y cruceros a través del concepto de “cruz-testigo”, fórmula que adoptamos siguiendo el estudio de la joyería serrana que realizó en su día el Doctor D. Antonio Cea Gutiérrez.

Las principales dificultades en el momento de desarrollar nuestra investigación sobre las cruces del Abadengo han sido de índole no sólo teórica sino también práctica, determinando en buena medida la metodología que hemos empleado en el análisis de la mayor parte de los elementos que dan cuerpo al catálogo. Dos de las cuestiones de orden teórico más concluyentes han sido el modo en que se deben de estudiar estas cruces y las posibles fuentes a las que poder acudir para determinar tipologías y su cronología, pues la mayor parte de las cruces y cruceros son evidencias anepígrafas que no se acompañan de fecha.

En el orden práctico, un problema no menor ha sido el de las maneras de documentar los materiales que conforman el inventario, donde no sólo afecta la inexistencia, casi total, de referencias documentales y la inexpresividad de las informaciones orales, sino también la destrucción y descontextualización de buena parte de las cruces y cruceros de la comarca.

Las investigaciones sobre el tema han obviado de forma recurrente esta labor de estudio de las cruces, excepción hecha de los cruceros, sobre los que contamos en la actualidad con una buena nómina de inventarios, especialmente rica para las tierras gallegas. En este sentido, la catalogación de estos elementos resulta una labor menos ardua y más agradecida (desde el punto de vista iconográfico) que la de detectar las cruces que se despliegan sobre el soporte arquitectónico, por el simple hecho de que los primeros cuentan con unos patrones locacionales perfectamente establecidos (en encrucijadas, Vía Crucis, entradas y salidas de las poblaciones), en tanto que los segundos, con una amplia variedad de tipos, tamaños y ubicaciones, no ofrecen la monumentalidad de estos y su detección es, en numerosas ocasiones, muy compleja por determinados fenómenos de visibilidad, enmascaramiento y yuxtaposición.

El método de análisis del conjunto de las cruces en el contexto al que nos hemos enfrentado es tan diverso como variada es la tipología de cruces que podemos encontrar en el mundo rural. Así, mientras que la metodología de estudio de los cruceros es heredera de la que se ha empleado en tierras gallegas (desde hace más de cincuenta años), la que tiene por objeto de estudio las cruces en la

arquitectura la hemos establecido nosotros a partir de los tipos y acumulaciones diacrónicas que detectamos en el espacio urbano.

En este sentido, para llevar a cabo la recolección de materiales, hemos desarrollado un sistema de búsqueda y clasificación *in situ*, en la que se ha tenido en cuenta, por un lado, el tipo de soporte y por otro su localización, diferenciando así la arquitectura religiosa de la doméstica. En unas y otras, la cruz ocupa un lugar específico, eminentemente litúrgico para las primeras y protector en el caso de las segundas, si bien existen transferencias de funciones entre ambas. Mientras que en los edificios sacros encontramos cruces trazadas de forma espontánea, en la doméstica estos símbolos desplegados por los muros y zonas de abertura suelen informar sobre pertenencia (al estamento eclesiástico, a determinadas cofradías, etc.). Gracias a ello se establecen unos patrones locacionales netamente definidos en ambos casos.

Nuestras pesquisas en los edificios religiosos se han centrado en la localización de ciertas cruces (veletas, cruces ornamentales, cruces de consagración, graffiti practicados en partes muy específicas del edificio) y también las que se disponen sobre el resto de las construcciones, de forma casi sistemática, en puntos muy específicos<sup>352</sup>: puertas, ventanas, chimeneas, aleros y otras partes de los muros.

Mientras que en las iglesias y ermitas la cruz presenta unas pautas y finalidades recurrentes, algunas de ellas no interpretadas de manera convincente hasta la fecha, las del conjunto urbano ofrecen unas posibilidades de lectura en función del momento en que se esbozaron y las funciones que sus artífices y comitentes les quisieron otorgar. Este ha sido, sin duda, uno de nuestros principales retos.

Como mostraré a continuación, la consecución de una serie de conclusiones sobre el paisaje sagrado en las localidades que conforman la comarca del Abadengo ha ido pareja a un intenso trabajo de campo en busca de cruces; tiempo en el que he podido definir de forma bastante precisa, los contextos y localizaciones donde las cruces están presentes, de manera casi recurrente, a lo largo de los casi cinco siglos en los que documentamos la práctica de trazar cruces en la arquitectura y erigir cruceros en lugares muy específicos del paisaje urbano y de su entorno.

---

<sup>352</sup> En el momento de efectuar la recolección de materiales hemos desestimado conscientemente la posibilidad de realizar calcos, como se hace con ciertos graffiti de época medieval, ya que muchas de las marcas se encuentran en puntos de difícil acceso. Por un motivo de orden bien distinto, nuestros objetos de estudio no se han representado planimétricamente, debido a la escasa representatividad de la distribución espacial, si tenemos en cuenta que tan solo se han catalogado una mínima parte de las cruces que debieron existir antes de la destrucción sistemática en la arquitectura anterior al siglo XX.

No obstante, la definición de esta topografía sagrada en el espacio que ocupa esta comarca viene determinada más bien por las semejanzas y diferencias que El Abadengo ofrece, materializadas en la existencia de ciertos *thopoi* presentes a lo largo de un territorio más o menos extenso y en los propios elementos que definen su personalidad frente a las comarcas vecinas.

El trabajo de campo se ha visto extendido, por consiguiente, al análisis de las cruces que se localizan en otras comarcas aledañas al Abadengo. Atendidas las características que muestra este espacio en cuanto a distribución y tipos de evidencias y con especial incidencia en la presencia/ausencia de unos *ítems* particulares relacionados con los cripto-judíos y conversos que poblaron estas tierras, he efectuado una serie de “catas” intensivas que me han permitido establecer tipologías desde una óptica diacrónica lo que, sin duda alguna, considero como la principal contribución del presente estudio.

Otro de los valores de nuestro trabajo deriva de la propia catalogación de unos elementos en franco peligro de desaparición, lo que, a nuestro juicio, es sinónimo de recuperación y conservación, no solo de unas prácticas rituales prácticamente perdidas, sino del rescate de formas de protección ancladas en viejas fórmulas medievales y que exteriorizan creencias y confesiones, además de servir de símbolos de reafirmación social. En los siguientes epígrafes se desglosan nuestras principales aportaciones al tema de la cruz en la cultura popular en el ámbito geográfico del Abadengo:

- 1.- *Zonificación en relación al número de cruces en la arquitectura.*
- 2.- *Precisiones acerca de la tipología de cruces y cruceros.*
- 3.- *Funcionalidad de la cruz en el espacio natural, urbano y doméstico.*

### ***Zonificación del Abadengo en relación al número de cruces en la arquitectura***

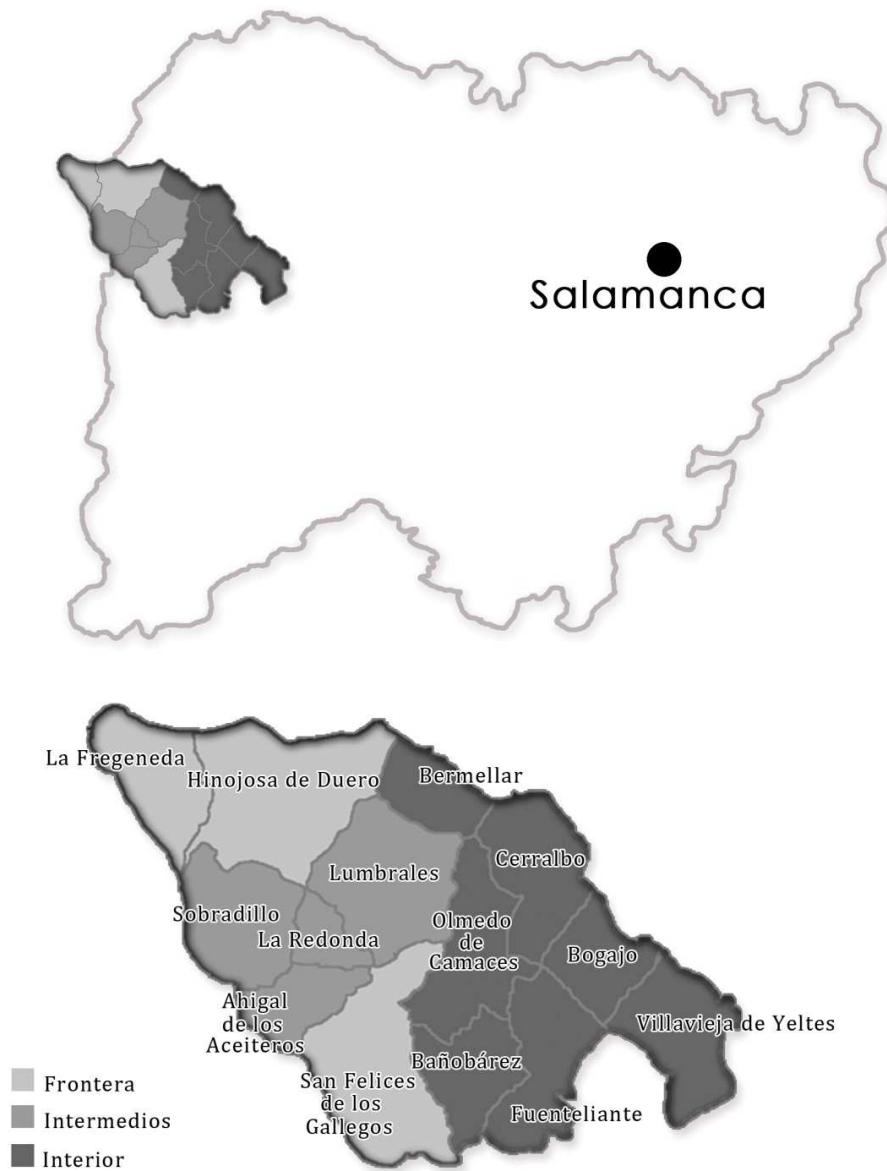
Frente a otras comarcas, la del Abadengo presenta un alto número de cruces, desigualmente repartidas entre cruceros (173 elementos) y cruces en la arquitectura (265 *ítems*), si bien el número es sensiblemente mayor si sumamos las cruces que se representan en las campanas y las veletas (aproximadamente unas 60) sobre las que por problemas de acceso a las mismas, tan solo realizamos algunas precisiones sobre su existencia, sin entrar en disquisiciones en torno a tipologías, cronología, factura, etc. Se trata de una elevada cantidad de cruces si lo comparamos, por ejemplo, con la vecina comarca de Sayago, donde el análisis de 22 localidades situadas hacia el extremo suroccidental de la provincia de Zamora, ha rendido poco

más de 210 *ítems*, entre cruceros, cruces grabadas y cruces en campanas (CRUZ SÁNCHEZ, 2013a).

El Abadengo y Sayago ejemplifican, en este sentido, dos realidades en cuanto al número de cruces y, en consecuencia, en la evolución de sus espacios sagrados. Así mientras que El Abadengo representa aquel conjunto de comarcas con riqueza de cruciformes, especialmente en el soporte arquitectónico, en Sayago aparecen en menor cantidad y circunscritas en numerosas ocasiones a unos ámbitos físicos muy específicos. He establecido un esquema, *a priori* bastante simplificado, pero que se reproduce en otros espacios salmantinos con similares patrones, como es caso de la Sierra de Francia y El Rebollar, que se encuadrarían, a grandes rasgos, en uno y otro modelo (abundancia de cruces o escasez relativa de ellas) respectivamente.

A lo largo del capítulo que muestra las cruces que actualmente se conservan en El Abadengo, hemos tratado de definir las causas por las que durante más de cinco centurias están presentes de manera continuada en el urbanismo y en el soporte arquitectónico. A nuestro entender, ello es debido a tres motivos principales:

- 1.- la existencia de una serie de *estímulos* o *potencialidades* externas e internas que actúan como “caldo de cultivo” que favorece su presencia.
- 2.- La *imposición* de ciertas prácticas y rituales establecidos por la Iglesia, lo que permite que el espacio humanizado se sacralice por medio de cruceros.
- 3.- La *evolución* que sufre el paisaje sagrado a lo largo de los siglos a nivel micro-regional, lo que nos ha dado pie, a su vez, a “zonificar” la comarca en función del número de cruces en tres espacios: de *frontera* (La Fregeneda, Hinojosa de Duero y San Felices de los Gallegos), espacios *intermedios* (Ahigal de los Aceiteros, La Redonda, Lumbrales y Sobradillo) y espacios de *interior* (Bogajo, Bañobárez, Bermellar, Cerralbo, Fuenteliante, Olmedo de Camaces y Villavieja de Yeltes).



*Figura 84. Zonificación establecida en la comarca del Abadengo en virtud del reparto de cruces por poblaciones.*

El número total de cruces en cada área así constituida no es casual ni resultado de una catalogación parcial; viene determinada, más bien, por una serie de factores de base geográfica, económica e histórica que otorgan a cada “zona” unas características que se reflejan de manera nítida en las formas urbanas, en la arquitectura y en el arraigo de determinadas prácticas rituales. Nuestro ámbito de estudio ofrece unos rasgos geográficos muy acusados –presencia de una amplia penillanura cortada en sus extremos por los ríos Águeda, Huebra y Duero-, que favoreció, como ha puesto de manifiesto Crespo Redondo, una economía eminentemente agro-ganadera que fue variando a lo largo de los siglos hacia cultivos especializados de viñedos, olivares y otros tipos de plantaciones de tipo mediterráneo. La localización en la frontera con Portugal es otra de las potencialidades de esta comarca. Por ello y a través de ciertas vías de paso, ganaderas y de peregrinación (un ramal del Camino de Santiago), se generó desde la Edad Media un flujo poblacional muy intenso, especialmente de grupos de origen semita, estableciéndose no solo relaciones comerciales sino también artísticas, sobre todo en el aspecto arquitectónico, dando lugar a una serie de trasferencias como la presencia de edificios de estilo manuelino y, en sentido inverso, un marcado influjo del tardogótico castellano en tierras de Portugal.

Según autores como Carrete Parrondo, Pilar Huerga, Feliciano Siervo Malmierca o M<sup>a</sup> José Ferro Tavares, la presencia de judíos, asentados en importantes juderías y aljamas a ambos lados de la frontera, fue fluctuando hasta su definitivo asentamiento, ya como conversos, a lo largo de varias décadas como remedio a la fuerza opresora de la Inquisición en tierras portuguesas y castellanas, establecida en San Felices de los Gallegos con presencia de la orden dominica.

La comarca del Abadengo está desde el siglo XIII plenamente integrada en la vida de la diócesis de Ciudad Rodrigo a la que pertenece. Tal y como expresan los principales autores que la han estudiado, principalmente Martín Benito (2005: 410-412), a lo largo de toda la Edad Moderna en su territorio diocesano se documenta una importante actividad constructora, no sólo en las parroquias, donde triunfa un arte clasicista del que San Felices de los Gallegos se erige en el principal referente, aunque no el único, sino también en la fundación de conventos –los franciscanos de Santa Marina la Seca y Nuestra señora de los Ángeles en Sobradillo y Cerralbo respectivamente, o el de la Pasión de monjas agustinas de San Felices, entre otros- y de humilladeros, siguiendo el programa contrarreformista de “recrear” la *Vita Christi* a través de los episodios de su Pasión. En este sentido, es interesante destacar cómo desde finales del siglo XV o principios del siglo XVI se documenta la

presencia, más o menos continuada, de canteros gallegos que fueron los artífices no sólo de ciertas obras en las parroquiales de todo el occidente salmantino, sino también de ciertas partes de sus cruceros, según confirman algunos documentos de archivo que permiten trazar y continuar una interesante línea de trabajo para el futuro.

La evolución de las villas y lugares del Abadengo aparece marcada por estos rasgos de liminaridad, con presencia de juderías y grupos de conversos traducida aquí en una cuantificación desigual de cruces en la arquitectura y, por otro, la influencia de la religiosidad oficial de la diócesis y de unas cofradías que unificaron todo el territorio con prácticas directamente controladas, integrando así los ciclos de rogativas y bendición de campos y, sobre todo, la celebración de la Pasión de Cristo, contextos donde encuadramos los cruceros como uno de los principales elementos simbólicos de la comarca.

A partir de esto, como expresaba más arriba, he establecido una zonificación en El Abadengo que denomino “espacio de *frontera*, espacios *intermedios* e *interiores*” que presenta unos caracteres específicos que se reflejan de manera nítida en la presencia/ausencia de cruces.

La Fregeneda, Hinojosa de Duero y San Felices de los Gallegos ejemplifican los espacios de tipo *fronterizo*, establecido desde una óptica eminentemente arquitectónica más que geográfica, donde se dan el mayor número de cruces y las principales similitudes con las tierras portuguesas del otro lado de la Raya. Según las investigaciones de Carrete Parrondo, Hinojosa y San Felices contaron con un importante contingente poblacional de origen judío asentado en dos de las juderías y aljamas más importantes de la provincia y que debieron de perdurar hasta la definitiva expulsión de los judíos en el siglo XVII. En este sentido el urbanismo permite rastrear, a pesar de la notable transformación moderna, esta presencia en las villas fronterizas del Abadengo, cuyos barrios situados por lo común cercanos a las fortalezas, reproducen un entramado de calles dispuestas en espina de pez, espacio donde encontramos los principales ejemplos conservados de arquitectura tardogótica, soporte físico por ende de buena parte de las cruces documentadas.

No creemos casual la relación directa que parece establecerse entre el espacio que hasta el siglo XVI habían ocupado las juderías y la existencia de ciertos tipos de cruces dispuestas en las jambas y dinteles o tozas, asociación que aparece bien contrastada en todo el tercio occidental de la Península Ibérica. A partir de este momento pasaron a definir, en buena medida, la presencia de la población conversa, que empleaba este símbolo como divisa de pertenencia a la nueva religión.



A finales de la Edad Media y principios de la Moderna, se generalizó en el entramado urbano de estas villas la práctica de disponer cruces en determinados espacios de la casa. Con ello al tiempo que indicaban la pertenencia a una religión (que en muchas ocasiones no se llegaba a profesar en el espacio íntimo de la casa) servían de símbolo protector. Se establecieron así unas formas protectoras que tendrán un notable éxito a lo largo de las siguientes centurias, compartiendo este significado con otros de diferente signo, merced al impulso que tuvieron las cofradías especialmente a partir del Concilio de Trento.

En las zonas del Abadengo que he definido como *intermedias* (Ahigal de los Aceiteros, La Redonda, Lumbrales y Sobradillo), el número de cruces en el soporte arquitectónico es sensiblemente menor, aunque aparecen de forma habitual en los escasos ejemplos de edificaciones tardogóticas que aún persisten y en las construcciones de los siglos posteriores. En este sentido y como una especie de “oleadas de avance” en terminología childeana, estos espacios vienen a ocupar un estrato a caballo entre aquellas villas fronterizas con presencia conversa y clara influencia portuguesa y las del interior, representando la raíz más popular que caracteriza buena parte de las comarcas de la penillanura salmantina y, por tanto, más alejadas de las influencias externas. Sin duda alguna, la menor comparecencia del componente poblacional judío, tan solo documentado de forma poco definida en Sobradillo y Lumbrales, tuvo una influencia determinante a la hora de plasmar cruces en la arquitectura doméstica detectadas, en mayor número en las construcciones propias del siglo XVIII, donde a la vez que símbolo protector están relacionadas con el éxito de ciertos cultos tridentinos como el del Corpus o la Inmaculada Concepción.

Los lugares que catalogamos como de *interior* (Bogajo, Bañobárez, Bermellar, Cerralbo, Fuenteliante, Olmedo de Camaces y Villavieja de Yeltes) son los que menor número de cruces recogen en su soporte arquitectónico (casi siempre circunscrito a las que se plasman en edificios religiosos), habitualmente bajo la forma de grafitti y las que señalan las casas parroquiales, como manifestación bastante tardía. Las localidades de interior se sitúan en plena penillanura granítica, lo que ha determinado su aislamiento respecto a las anteriores mucho más volcadas hacia la frontera. Es interesante destacar que entre las de este grupo tan solo en Villavieja de Yeltes se hace mención expresa a la presencia de población judía, donde documentamos algunas construcciones cuyos rasgos permiten encuadrarla dentro del tipo de casa tardogótica, similares a las de frontera. Este hecho determina que la arquitectura presente en estos espacios unos rasgos tipológicos y estilísticos menos

específicos que en el resto de villas del Abadengo, encuadrándola dentro de lo que se ha dado en llamar “arquitectura vernácula” de difícil datación cronológica.

En este tipo de soporte, las cruces suelen estar presentes en contextos muy específicos. Las hemos descubierto como símbolo representado en las casas parroquiales de mediados del siglo XIX. También bajo la forma de crucecitas de madera que se adornan con ramos de laurel en Semana Santa y, en menor medida, como trazos pintados de color rojizo en las puertas a modo de los vítores de almagre fijados sobre la arquitectura culta.

Esta división espacial, en función del número de cruces, encuentra en otras comarcas vecinas un reflejo similar. En dos de los territorios en los que hemos llevado a cabo trabajo de campo estos últimos años, también hemos definido esta misma situación. Las comarcas de El Rebollar y de la Sierra de Francia por un lado y Fermoselle y Sayago por otro, reproducen esta misma división, relativa a la abundancia/escasez de cruces. Nuevamente se da la circunstancia de que en buena parte de las poblaciones de la Sierra y en Fermoselle constatamos documentalmente la presencia de población judía y un importante foco constructivo de raíz bajomedieval que dio lugar, lo mismo que en El Abadengo, a una tradición que se perpetuó a lo largo de los siglos. Eso sí, los significados fueron cambiando hasta conformar un paisaje cargado de símbolos perpetuado hasta nuestros días.

### ***Sobre la tipología de cruces y cruceros***

La elección del Abadengo como ámbito de estudio de las cruces ha venido determinada también por el interés que presentaba esta comarca para la definición de una serie de tipologías, apoyada en su elevado número y en su relativa variedad. Estas se encuentran desigualmente repartidas en el soporte arquitectónico, religioso y doméstico y en el espacio urbano bajo la forma de cruceros, donde la localización de cada uno de ellos ofrece unas características y significados diferentes. Los problemas de partida han venido determinados, en gran medida, por la forma en que debían de ser estudiados todo ellos *in situ* y por la metodología a la hora de catalogar unas evidencias que resultan tan dispares en su morfología y materialidad, sumado todo ello al mantenimiento de su presencia a lo largo de un dilatado periodo de tiempo. Hay que tener en cuenta además que cada familia de cruces ofrece unos patrones de localización determinados en el soporte arquitectónico y en el contexto urbano donde se disponen.

Estas circunstancias nos han movido a plantear dos niveles de análisis. Uno de carácter *macro* y otro de alcance más particular o *micro*, que nos permitan ambos

alcanzar los objetivos que perseguíamos, y que se resumen en la definición de una serie de tipos y familias en función de su localización y cronología, como paso previo para establecer los motivos por los que el espacio urbano y el entorno que lo rodea se fue poblando de cruces.

Tal y como hemos puesto de manifiesto a la hora de estudiar todos los elementos que forman parte de nuestro trabajo, hemos advertido de forma recurrente una serie de fenómenos de acumulación y yuxtaposición, a la vez que de sustitución de unas cruces por otras siendo especialmente significativas estas situaciones en el soporte arquitectónico, donde es frecuente documentar cruces de hasta tres momentos cronológicos diferentes. A través de esta acumulación se alimenta una práctica a lo largo de los siglos donde un mismo símbolo va tornando paulatinamente sus significados en función de las circunstancias históricas y religiosas del momento. Parece probado, por tanto que en la arquitectura doméstica y auxiliar la representación de la cruz es acumulativa y se tiende a la hipercharacterización donde quizá cada generación superpone la suya. En cambio, la cruz en la arquitectura religiosa tiene una presencia solo preceptiva, atendiendo fundamentalmente a lo que establecen las rúbricas litúrgicas, aunque admitiendo las cruces que aporten las mandas devocionales.

Estructurar una o varias tipologías de cruces dentro del soporte de la arquitectura resulta enormemente complejo pues un mismo tipo se puede documentar sin cambios significativos a lo largo de más de cinco siglos. En el caso de los cruceros, la realización de una tabla tipológica ha sido una tarea menos compleja ya que la mayor parte de los que hemos registrado en la comarca suelen responder a un mismo tipo –cruces de fuste facetado con los extremos rematados en pezuolos-, el más común en todo el occidente salmantino, modelo que, con toda probabilidad, debió de ser el que se empleó en la diócesis de Ciudad Rodrigo y que debieron de elaborar los canteros pontevedreses que, desde el siglo XVI, se documentan en esta parte de la provincia.

Una de las cuestiones que más me ha preocupado a la hora de estudiar las cruces del Abadengo ha sido su análisis *en el soporte arquitectónico*, un tema sobre el que, hasta la fecha, no existen investigaciones, a excepción de algunos trabajos de carácter parcial que las tratan como un tipo de epigrafía popular dentro de la extensa<sup>353</sup> y aún poco definida familia de las denominadas “escrituras expuestas”,

---

<sup>353</sup> Los graffiti que representan cruces, como cabe suponer, se encuentran no sólo en la arquitectura sino también en afloramientos rocosos y otros tipos de soporte, aún más insospechados. Hacemos referencia a las que hemos detectado en la arquitectura por ser las

término acuñado en su día por Petrucci. Tan solo algunas aportaciones relativas a las marcas de los cripto-judíos portugueses, estudiadas por Antonio Saraiva y Carmen Balesteros (2007), han recogido a nivel local la compleja “selva de símbolos”, en expresión de Víctor Turner, que presenta la judería de Guarda y que de alguna manera encuentra cierto reflejo en las villas de carácter fronterizo del Abadengo. Frente al estudio de Saraiva y Balesteros, concentrado en un periodo de no más de dos centurias, el nuestro, de base diacrónica, abarca algo más de cinco siglos a lo largo de los cuales la cruz, aunque morfológicamente ha permanecido igual, ha desempeñado funciones diferentes.

El análisis tipológico de la cruz en El Abadengo encuentra en este supuesto uno de los principales argumentos y justifica a su vez el desarrollo de una serie de tablas que agrupan todos los tipos que hemos detectado *in situ*. Haciendo la salvedad de ciertas cruces desplazadas o descontextualizadas, se disponen en unos espacios determinados –en el caso de los templos como elemento decorativo y litúrgico pero también como graffiti, en puertas, suelos y determinadas partes de los muros y en la arquitectura doméstica generalmente en torno a puertas y ventanas-.

En la arquitectura popular del Abadengo hemos establecido una periodización de base crono-tipológica en tres grandes fases:

- ♦ Finales del siglo XV y siglo XVI.
- ♦ Siglos XVII-XVIII.
- ♦ Siglos XIX-XX.

En cada una de ellas se ha establecido la existencia de una serie de tipos que podemos catalogar como “propios” y remiten, a su vez, a ciertos aspectos relativos a la presencia de conversos, la introducción de ciertas devociones o la adopción de prácticas rituales conducidas a través de la cruz. La tabla que sigue a continuación recoge de forma esquemática la tipología de cruces documentada en El Abadengo:

---

más abundantes y, en cierta manera, las que mejor representan la personalidad del Abadengo.

CRONOLOGÍA	TIPO	SUBTIPO
S. XV-XVI	1.- Cruz latina simple 2.- Cruz de Calvario 3.- Cruz sobre orbe	1.1.- Latina simple 1.2.- Con los extremos ensanchados 2.1.- Cruz de pie triangular 3.1.- Orbe circular 3.2.- Orbe ovalado
S. XVII-XVIII	4.- Cruz latina 5.- Cruz patada dentro de círculo 6.- Cruz de Calvario 7.- Cruz-emblema	4.1.- Latina simple 4.2.- Con los extremos ensanchados 5.1.- Cruz patada 6.1.- Cruz de Calvario de pie triangular 6.2.- Cruz de Calvario flanqueada por roleos 7.1.- Cruz en el escudo de la Inquisición 7.2.- Cruz de la orden Dominicana 7.3.- Cruz en el anagrama de Cristo
S. XIX-XX	8.- Cruces fechadas 9.- Cruces sin fechar	8.1.- Cruces en dinteles de puertas y ventanas 8.2.- Cruces de guijarros en lienzos de pizarra 9.1.- Cruces sencillas en jambas y tozas 9.2.- Cruces encaladas o esgrafiadas 9.3.- Cruces de guijarros 9.4.- Cruces vegetales de Semana Santa 9.5.- Cruces pintadas 9.6.- Cruces de alcoba 9.7.- Cruces conculcadoras 9.8.- Cruces en bocallaves y rejería

Tabla 27. Cuadro-resumen de los tipos documentados en El Abadengo entre finales del siglo XV y mediados del XX.

Aún cuando buena parte de ellas están presentes a lo largo de estos cinco siglos –como las latinas y de Calvario-, he optado por mantener esta triple división temporal porque permite advertir de un golpe de vista las continuidades y las novedades que de forma paulatina se van integrando en la arquitectura del Abadengo. En este sentido, a través de la clasificación tipológica, se puede percibir cómo las novedades introducidas son de orden iconográfico, sobre todo durante los siglos XVII y XVIII, momento en que el gusto por la emblemática barroca caló con mayor profundidad, manteniéndose en plena vigencia no solo buena parte de los tipos sino también ciertas pautas de localización y sus funciones, como la protectora, que fue la que mejor resistió el paso del tiempo.

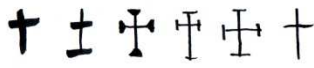

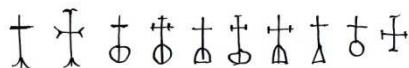
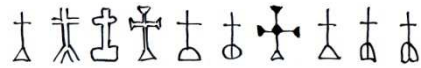
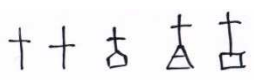
Contexto	Cronología	Tipos
Arq. religiosa	S. XIII-XVIII	 
Arq. doméstica	S. XV-XVI	
	S. XVII-XVIII	
	S. XIX-XX	

Tabla 28. Tipología de los graffiti de cruces más habituales en la arquitectura religiosa y doméstica.

Nos interesa resaltar cómo a partir del siglo XIX la variedad tipológica no solo se mantuvo sino que se aquilató con la presencia de nuevas variantes iconográficas, en parte gracias al empleo de otras técnicas de plasmación sobre el soporte pétreo, distintas a las utilizadas en las etapas anteriores. Ciertamente la tradición ha tenido mucho peso en El Abadengo, pues un crecido número de cruces que podemos fechar sin excesivos problemas al siglo XVI e incluso décadas antes, estaban todavía presentes en el siglo XIX en el paisaje sagrado de buena parte de las localidades. Solo el abandono de las construcciones llevó al olvido colectivo de todas estas viejas marcas. Sobra decir que la riqueza de tipos de este último periodo, frente a los dos anteriores, resulta evidente por el mayor número de construcciones que ha llegado a nosotros.

Estos nuevos modelos, a partir de finales del siglo XVIII e inicios del XIX, encuentran numerosos referentes iconográficos en la arquitectura religiosa, si bien en su mayor parte podemos definir unos marcados rasgos de “popularización” en virtud del empleo de técnicas propias de la arquitectura vernácula, tales como el esgrafiado o el encalado, la pintura y el uso de guijarros de cuarcita blanca sobre el fondo oscuro de la pizarra.

Frente a las evidencias anteriores, los **cruceros** son elementos que aún permanecen vivos en la religiosidad de la comarca, formando parte de prácticas rituales (Vía Crucis y bendiciones de campos) y, sobre todo, son referencias en el

paisaje que “acotan” de forma física ámbitos muy concretos del territorio. La catalogación de los cruceros del Abadengo se ha sustentado en los contextos de uso, más que sobre una base de rango iconográfico y tipológico, ya que en su mayor parte se utilizó un único modelo para diferentes funciones con escasas variantes.

Sobre el particular hemos planteado una hipótesis que parte de un somero análisis sobre los cruceros salmantinos, a través de la cual se puede establecer la existencia de extensos territorios de influencia diocesana, cada una con cruceros propios, cuya erección debió de ser directamente controlada por la Iglesia de cada obispado. En este sentido, en Salamanca definimos dos zonas, sin detrimento de que investigaciones futuras permitan puntualizar lo que aquí queda esbozado:

1.- La primera está situada en la mitad occidental, en la que predominan los cruceros de fuste ochavado y rematado habitualmente en medias bolas, cuyo límite más oriental se localiza en torno a la altura de las villas de Ledesma y Tamames, coincidiendo con los límites del territorio que abarca la diócesis de Ciudad Rodrigo.

2.- En la mitad oriental cuyo territorio aparece dibujado por el discurrir en sentido norte-sur del río Tormes, predominan los cruceros de fuste y brazos de sección circular que hemos dado en llamar de tipo “abulense”, por las similitudes con los de la mitad septentrional de la provincia de Ávila, bajo control de su diócesis y labrados por los canteros de Mingorría y Cardeñosa, de origen trasmerano muchos de ellos, según documentación de archivo.

Entre ambas zonas definimos una serie de espacios de transición donde aparecen sin distribución específica cruceros de los dos tipos. Cabe indicar cómo en las sierras de Francia y Béjar, especialmente en la primera (La Alberca y Mogarraz), hemos dado cuenta de estas dos familias de cruceros junto con otros propios, de mejor factura, que en algunos casos (Casas del Conde y por similitud formal el que se levanta delante del humilladero de Mogarraz), fueron elaborados por canteros gallegos afincados en estas comarcas al menos desde el siglo XVII. En El Abadengo hemos planteado la presencia de canteros gallegos, posiblemente pontevedreses, para un par de cruceros (Sobradillo y San Felices de los Gallegos) con la representación del Crucificado y las *Arma Christi*, únicos en la comarca que recogen esta iconografía. Cruceros de esta naturaleza también se encuentran en algunas villas zamoranas (Fermoselle, Rábano de Sanabria, etc.) y portuguesas y permiten

marcar una serie de vías de comunicación con las tierras gallegas<sup>354</sup>. En este sentido está probada la presencia de familias y cuadrillas de maestros de obras, maestros canteros y maestros gallegos, autores de cruces y de cruceros avecindados en distintas comarcas de Salamanca; también maestros de obra portugueses del entorno de Castelo Rodrigo, ayudados por mano de obra cualificada de canteros salmantinos que no solo crearon familias de cruceros cuyas similitudes con los gallegos son innegables, sino que también labraron tipos propios de la comarca del Abadengo.

Los cruceros salmantinos, y en especial los del Abadengo, muestran cierta “monotonía” tipológica con escasas variaciones que se percibe en los recorridos pasionales, en los atrios y señalando templos desaparecidos, y su patrón es seguido, a su vez, para marcar las cruces de bendición de campos y las de dirección que, en nuestro caso concreto, suelen ser las mismas. Frente a esta realidad, en otras comarcas próximas, como la de Sayago, se da una neta diferenciación entre los cruceros en el entorno de los edificios sagrados (Vía Crucis, atrios y cruces cementeriales que comparten unos mismos tipos muy elaborados, obra de canteros experimentados) y el de los caminos (cruces de dirección y de bendición de campos formados con simples lanchas apenas desbastadas a las que se les da la forma de cruz), lo que supone en este último caso, un verdadero *thopos* presente en toda esta comarca zamorana que no parece traspasar al sur la línea del Tormes.

Los cruceros sayagueses permiten plantear la coexistencia de dos tradiciones: una culta y otra de carácter más popular. Esta segunda está determinada no tanto por los rituales que se ejecutan en torno a ellos, especialmente los enramados de la Cruz de Mayo que se realizan en todas las cruces de cada población, sino por el escaso control que la Iglesia debió de tener sobre su erección, salvo cuando estas señalaban un templo desaparecido. Frente a los cruceros que se levantaron en los atrios y cementerios, las grandes lanchas de granito en forma de cruz de la comarca de Sayago representan la religiosidad mayoritaria (de las clases subalternas) y el vehículo que pone en comunicación las prácticas piadosas más arraigadas entre el pueblo con la norma impuesta por la autoridad eclesiástica. No es casual, por tanto, que en torno a estos cruceros, de hechura más popular, se grabasen crucecitas de menor tamaño, se acumularan piedras en sus inmediaciones, a modo de *amilladoiros* o “cantos de los responsos”, y se enramasen, formando parte

---

<sup>354</sup> Por donde no solo debieron llegar los canteros, sino que también en un flujo inverso se expandieron ciertas advocaciones, como la de Nuestra Señora de la Peña de Francia en Zamora (SÁNCHEZ DOMÍNGUEZ, 2004) o en el santuario pontevedrés de Dozón, que marcan dos hitos, entre otros, en el camino de peregrinación norteño de esta virgen serrana.



de una religiosidad cotidiana que encontraba en estas cruces una referencia en el espacio y a la vez un elemento devocional y protector de los caminos, los campos, los ganados y las personas.

### ***Funcionalidad de la cruz en el espacio natural, urbano y doméstico***

La cruz tiene un sentido sacralizador y santificador. Protector, preservador y ahuyentador del mal. Indicativo y de dirección, como signo viario y de circulación. Liminar y divisorio, limitativo y de territorialidad. Devocional –en lo personal, en lo gremial y comunitario-. Es la divisa e insignia de la religión cristiana, con variantes formales en sus Órdenes religiosas. Fue signo de la victoria y rúbrica de escribanos y notarios. Fue la principal reliquia y el principio y el fin de cartas y testamentos. Fue guionera en las procesiones y en batallas y fue secuenciadora en las catorce estaciones del Vía Crucis.

Es por ello que conviene realizar algunas precisiones acerca de la función o funciones que desempeñó la cruz en El Abadengo en los principales contextos en que ésta aparece: el medio urbano y el campo y dentro del primero, en la arquitectura. Se trata de un tema que la investigación ha tratado de manera muy parcial, debido en buena medida a la ausencia de documentos escritos que avalen las razones por las que se erigieron cruceros y cruces en el soporte arquitectónico. Ha determinado, por lo tanto, que las interpretaciones que se dan respecto a algunas familias de cruces, como las que se plasman de forma espontánea en lienzos de los muros y soportes rocosos, se expliquen como labor de hechura pastoril (Fortea), como resultado de conjuros (Cressier), a modo de exvotos (Solo de Zaldívar) o como marcas de conversos (Fonseca, Saraiva y Balesteros), entre las lecturas más habituales.

Las lecturas con mayor peso son las que sitúan a las cruces dentro de los diferentes ámbitos de protección, especialmente el doméstico, donde cumplen una función como *espantabrujas* y *espantademonios*, mantenida hasta nuestros días bajo la forma de signos trazados en los muros y elementos vegetales o papeles de naturaleza piadosa.

Nuestra hipótesis de trabajo ha partido de una doble perspectiva de análisis. Por un lado está la diacrónica (no todas las cruces significan lo mismo a lo largo de los siglos) y por otra la locacional (en función de sus ubicaciones puede representar cosas diferentes), aspectos ambos que tratan de deslindar el complejo sistema de funciones de las cruces en el urbanismo y su entorno y en la arquitectura y que, en definitiva, son los que otorgan personalidad a los diferentes paisajes sagrados de las

villas y lugares del Abadengo. Y de forma especial en la casa donde secularmente, la cruz y las cruces han estado vinculadas a la historia de cada unidad doméstica y de cada familia. Han nacido, se han desarrollado y han desaparecido con el nacimiento y la muerte de cada estructura arquitectónica.

Gracias a este análisis dual se puede definir una hipercharacterización de la cruz a través de las tres motivaciones principales que llevan a representarla en la arquitectura y a erigirlas en los espacios urbanos y campestres:

- ♦ Función *protectora*.
- ♦ Función *señalizadora*.
- ♦ Función *decorativa*.

Todas ellas suelen desarrollar estas funciones indistintamente; merced a esta circunstancia los mensajes que emiten, se extienden a un elevado número de contextos, dentro del espacio público donde habitualmente se despliegan, y a consecuencia de ello a un mayor número de posibles receptores. Buena parte de los textos de naturaleza etnográfica sostienen el valor como símbolo protector, sobre todo cuando la cruz se dispone en los muros, donde algunos autores han visto en ésta el detente más efectivo contra el mal, en todas sus variedades. La interpretación que tradicionalmente se ha concedido a la cruz como símbolo protector ha enmascarado, no obstante, otros posibles significados.

Aunque *a priori* todas las cruces vienen a significar lo mismo, resulta determinante a la hora de comprender los distintos papeles que jugaron en El Abadengo el hecho de que a lo largo de varios siglos se acumularan en una amplia variedad de edificios –civiles, religiosos, domésticos, etc.- y ámbitos (caserío, entorno de lo urbano y en el campo); con su presencia el espacio próximo se dota de una carga simbólica que lo diferencia por el mero hecho de estar en sagrado. Precisamente una de las características que mejor define el tipo de cruz que he estudiado es la tendencia acumulativa a ser grabada en determinadas construcciones (sobre todo en los muros exteriores de iglesias y ermitas), lo que permite plantear la existencia de un fenómeno de “transgeneracionalidad”, esto es, la tendencia, a lo largo de varias generaciones, a trazar cruces, como consecuencia o a causa de acciones rituales, cuyas motivaciones aún desconocemos y enmarcados, con toda probabilidad, dentro de prácticas de carácter colectivo.

Pero esta sacralidad se nos presenta de una manera diferenciada y escalonada en virtud de quien o quienes la realizan y, sobre todo, de para quién va destinada, variando en niveles crecientes de protección, que va de lo íntimo a lo

colectivo y cuyo reflejo material aparece respectivamente en las cruces de la arquitectura y en los cruceros.

Se crean así una especie de espacios de asilo, cuyas cruces suelen disponerse en ámbitos liminales o de frontera (exterior/interior) dentro de la esfera doméstica y por consiguiente en puntos muy concretos, en tanto que la arquitectura religiosa lo hace dando forma a un contorno de mayor amplitud, de cerca de veinte pasos tal y como expresaba San Isidoro. A través de los cruceros, como símbolos de Vía Crucis, encrucijadas, muertes, templos desaparecidos, etc., se establecen una serie de “territorios de gracia” que dan cuerpo al complejo entramado de símbolos dibujado a modo de cinturones concéntricos sagrados.

En este contexto descrito desde el ámbito de la protección, las cruces ejercieron un importante papel como señal de pertenencia, desempeñando una función muy similar a la heráldica y a la emblemática en bastantes ocasiones y con unos lenguajes muy similares, de ahí que sus ubicaciones en determinadas circunstancias sean coincidentes e incluso se lleguen a suplantar.

Desde finales del siglo XVI la cruz, a través de un lenguaje codificado, se erige en una señal que identifica a los conversos; se expresaba de forma pública la nueva religión a la que se habían adherido. En este momento, que coincide con Trento, se despliega todo un complejo programa de exhibición urbana de las nuevas devociones por medio de celebraciones festivas, de sermones e iconografías propias, dentro de la que la cruz participará a través de un amplio despliegue simbólico en lugares muy concretos del entorno urbano. Al tiempo que se perseguía la visualización del símbolo al objeto de informar, se intentaba que cumpliera otra de las funciones principales ya mencionadas, que es la de proteger.

Un mismo signo conlleva de esta manera dos funciones netamente diferenciadas –identificadora y protectora- lo que nos da pie a plantear nuevamente una doble lectura de la religiosidad, oficial para la primera y popular para la siguiente, confirmando así los supuestos establecidos por Robert Redfield relativos a la “Pequeña y Gran Tradición”.

Este binomio se encuentra perfectamente definido, además, desde el punto de vista del estilo artístico de las cruces, cuestión apenas tratada en la bibliografía pero que permite atisbar la existencia de ciertos modelos cuya distribución regional no solo afectó a los cruceros, sino también a las cruces representadas en la arquitectura. A partir del análisis de las cruces de varias comarcas del occidente salmantino planteamos la presencia de una serie de “cruces-testigo” que permiten definir zonas de dispersión concretas netamente diferenciadas de las de su entorno.

En algunas poblaciones de las sierras de Francia y Béjar este hecho resulta bien patente (Mogarraz y Candelario), donde se pueden definir unos modelos propios de los siglos XVIII y XIX respectivamente, en cuya difusión debió de jugar un papel determinante la presencia de canteros gallegos.

En la comarca del El Abadengo, por su parte, existen diversas influencias que actuaron en contra de una homogeneidad sobre las maneras de representar las cruces en la arquitectura; sin duda alguna, a causa de su posición fronteriza, abierta a los flujos artísticos portugueses, especialmente durante los siglos XV y XVI, en algunas de las poblaciones encontramos netas dependencias con las tierras del otro lado de la Raya, sobre todo en la forma de trazar cruces, surgiendo así una tradición y unas maneras de hacer que perduraron a lo largo de las centurias siguientes. Aunque está demostrada la fuerza de las cofradías en la comarca, no parece que a través de ellas y de los deseos de visibilidad por parte de la hidalguía, como ocurre en la Sierra de Francia, incentivaran la presencia de un programa de representación social y pertenencia reflejado en las tozas y dinteles. Todo lo contrario, la tradición de grabar cruces había arraigado de tal manera que no será hasta mediados del siglo XVIII cuando la cruz se integre en los programas decorativos de las unidades domésticas, aunque de forma muy tímida y tan sólo por parte de una minoría, en este caso elementos del estamento eclesiástico y de determinadas órdenes religiosas.

Interesa resaltar igualmente que desde los inicios del siglo XIX en adelante parece existir cierto “despliegue” de las cruces en la arquitectura a través de su evidente *popularización*, lo que permite, por un lado, documentar una amplia variedad de tipos y técnicas de elaboración y, por otro, una mayor difusión, que se extiende a la práctica totalidad de las villas y lugares de la comarca donde antes tan solo existían cruceros. Aunque a partir del siglo XVIII la sociedad se desacraliza de forma progresiva, sobre todo en las ciudades, en el entorno rural los símbolos sagrados y especialmente las cruces se mantiene con fuerza en el espacio urbano, en el campo y en el interior de las casas.

En suma, el principal valor de nuestro trabajo sobre las cruces de la comarca del Abadengo es la recuperación de unos testimonios patrimoniales en peligro de desaparición. En su mayor parte, estas cruces han pasado hasta ahora desapercibidas, circunstancia que ha devenido a su vez en abandono cuando no en destrucción. Por eso, la principal motivación que ha sustentado nuestra fase de trabajo de campo ha sido la realización de un catálogo lo más completo posible de todos y cada uno de los elementos que dan cuerpo a diferentes paisajes sagrados

situados en el espacio urbano, en su contorno y en el territorio natural. Hemos creado unos “itinerarios” por las diferentes poblaciones del Abadengo y a través de ellos, el estudio de cada una de las familias de cruces que los conforman, estableciendo un cuadro tipológico que defina la personalidad de la comarca frente a las de su entorno.

Con la labor de catalogación y estudio de las cruces no se agota el tema; todo lo contrario. La documentación de tal variedad de tipos de cruces a lo largo de más de cinco siglos y las motivaciones de tan diversa índole que llevaron a erigirlas y trazarlas abre las puertas a otros análisis de carácter histórico y antropológico. Prioritario ha de ser para mí el estudio de las fuentes de archivo, en especial a los documentos parroquiales y diocesanos. La documentación de las cofradías de las distintas localidades de la comarca es muy abundante para el conocimiento socio-religioso de este espacio entre los siglos XVI y XX. De su estudio cabe esperar no solo la obtención de datos sobre la organización interna y las reglas que regían en cada una de ellas, sino también los pulsos de la comunidad a través de las celebraciones festivas –Corpus, Semana Santa, rogativas, bendiciones de campos, etc.-, dentro de las que previsiblemente se encuentran, como ocurre en otros espacios castellanos y leoneses, los encargos de los cruceros, a nuestro entender uno de los temas principales que han de regir nuestras investigaciones futuras.

\* \* \*

Aún cuando las dificultades han sido grandes, sobre todo debido a la implacable destrucción de buena parte de nuestros objetos de estudio, podemos resumir en dos las principales aportaciones de mi trabajo: por un lado, la científica y, por otro, la patrimonial y por extensión la turística.

♦ Desde el punto de vista científico el estudio de la cruz en El Abadengo nos ha permitido plantear la existencia de una serie de tipologías cuyas distintas funciones la hipercharacterizan. A través de la catalogación y cuantificación de las cruces que se conservan en las poblaciones que componen la comarca del Abadengo, conocemos de primera mano su naturaleza, tanto las que se alzan en ciertos puntos del paisaje urbano y del campo como las que se disponen en la arquitectura, cruces que se realizan bajo diferentes modalidades morfológicas y técnicas. Gracias a la comparación con las existentes en las comarcas del entorno inmediato -La Ribera, Sayago, El Rebollar, la Raya portuguesa y Sierra de Francia- e incluso de otros ámbitos provinciales y regionales, hemos concretado la existencia de unos tipos que definen rasgos de una religiosidad presente en el territorio a lo largo de la Edad

Moderna y buena parte de la Contemporánea, tipos que conviven con ciertas manifestaciones religiosas populares de carácter local que se encuentran en espacios concretos y que determinan la personalidad de la comarca, representada en fiestas, celebraciones y formas devocionales que dejan en algunas ocasiones su rastro en forma de símbolos. Otro de los rasgos que quiero destacar es el relativo a la tendencia acumulativa de este tipo de manifestaciones que da pie a plantear la existencia de una tradición heredada a lo largo de varias generaciones que repiten unos mismos gestos en unos contextos muy precisos.

♦ En segundo lugar, el estudio de la cruz nos lleva a valorar lo que este tema puede aportar a la conservación del patrimonio cultural. Se trata de preservar este maltrecho patrimonio no sólo a partir de su catalogación, sino también a través de su potenciación y difusión con la creación de itinerarios de carácter local y comarcal que recojan el objeto de nuestro estudio y su puesta en valor, al menos para las evidencias más frágiles y con mayor riesgo de desaparición. Ello tiene que pasar por la redacción de guías y el establecimiento de una serie de recorridos, que en cada localidad pongan de manifiesto la importancia que los cruceros tuvieron dentro del paisaje sagrado urbano y la trascendencia que tienen las cruces representadas en el soporte arquitectónico como señal de viejas creencias, de antiguas devociones o la seña de pertenencia a determinados estamentos o grupos étnicos. En este sentido, nuestro trabajo puede servir de base a la creación de un itinerario de “marcas mágico-religiosas” similar al que existe en la ciudad de Guarda, a escasos cien kilómetros del Abadengo, que suponga además, un futuro nexo de unión de un extenso territorio que comparte mucho más de lo que nos separa.

En Valladolid, verano de 2014

## **V.- BIBLIOGRAFÍA**





- ABARQUERO MORAS, F. J.; GARCÍA DÍEZ, M. y PALOMINO LÁZARO, A.  
(2003): *Documentación arqueológica del panel de grabados rupestres de "Molino Nuevo" y prospección del entorno de Ura-Covarrubias (Burgos)*. Informe inédito depositado en el Servicio Territorial de Cultura de la Junta de Castilla y León en Burgos. Burgos.
- AFONSO RODRIGUES, J. A.  
(2003): *Marcos de santidade nos caminhos do Rochoso. O silêncio dos costumes*. Camara Municipal. Guarda.
- AGAPITO Y REVILLA, J.  
(1925): *Las cofradías, las procesiones y los pasos de Semana Santa en Valladolid*. Imprenta Castellana. Valladolid.
- AGUILAR PIÑAL, F.  
(1982): *Historia de Sevilla. Siglo XVIII*, Universidad de Sevilla.
- ALBEROLA ROMÁN, A.  
(2003): "Procesiones, rogativas, conjuros y exorcismos: el campo valenciano ante la plaga de langosta de 1756", *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 21: 383-410. Alicante.  
  
(2004): "Temps de sequera, rogatives i avalots al sud del País Valencià (1760-1770)", *Estudis d'Historia Agraria*, 17: 35-48. Universidad de Barcelona. Barcelona.
- ALCALÁ MIRA, E.  
(1999): "Imagen e historia: la representación del milagro en la pintura Virreinal", en *Los siglos de Oro en los Virreinos de América, 1530-1700*: 107-125. Madrid.
- ALCALDE CRESPO, G.  
(1988): *Arquitectura civil de los siglos XVI-XVII y XVIII de la provincia de Palencia (inventario)*. Excma. Diputación Provincial de Palencia. Palencia.
- ALLENDE VALCUENDE, A. y MARTÍNEZ GIMÉNEZ, E.  
(2011): *La Mojonera. Una tradición ancestral de Brañosera y el valle de los Redondos*. Brañosera.
- ALMAGRO GORBEA, M.  
(2006): "El 'Canto de los Resposos' de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 11: 5-38. Madrid.
- ALMEIDA CUESTA, H.  
(1993): *El Cabaco en la Sierra de Francia y Cuenca Alta del Yeltes*. Ayuntamiento de El Cabaco. Salamanca.
- ALONSO, J. L.  
(1999), *Rito y sociedad en las comunidades agrícolas y pastoriles de Castilla y León, Mundo Rural*, nº 11. Junta de Castilla y León. Madrid.  
  
(2002): "Tras los pasos de la Cruz Alzada", en ALONSO, J. L. Y DE LA VILLA POLO, J. (coords.) *La Cruz Alzada. Arte y antropología en la platería de la Ribera del Duero*: 10-20. Valladolid.

- ALONSO, J. L.; ÁLVAREZ CINEIRA, D.; PANERO GARCÍA, P. y TIRADO MARRO, P. (coords.)  
(2008): *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica*. Ayuntamiento de Valladolid. Valladolid.
- ALONSO, J. L.; ÁLVAREZ CINEIRA, D.; PANERO GARCÍA, P. y TIRADO MARRO, P. (coords.)  
(2010): *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica II*. Ayuntamiento de Valladolid. Valladolid.
- ALONSO, J. L., ASENCIO MARTÍNEZ, V., DUQUE HERRERO, C., PÉREZ DE CASTRO, R. y FOCES GIL, J. I.  
(2003): *La Semana Santa en la Tierra de Campos Vallisoletana*. Diputación de Valladolid.
- ALONSO, J. L. y PANERO GARCÍA, P. (coords.)  
(2008): *Gregorio Fernández: Antropología, Historia y Estética en el Barroco*. Ayuntamiento de Valladolid. Valladolid.
- ALONSO, J. L. y SÁNCHEZ DEL BARRIO, A.  
(1997): *La Campana. Patrimonio sonoro y lenguaje tradicional. La Colección Quintana en Uruña*. Centro Etnográfico Joaquín Díaz. Valladolid.
- ALONSO GONZÁLEZ, J.  
(1991): *La casa popular sanabresa: formas y elementos decorativos*. Colección Etnográfica Luis Cortés Vázquez, 2. Instituto de estudios Zamoranos Florián de Ocampo. Zamora.
- ALONSO PASCUAL, J.  
(2002): *Robleda. Crónica y descripción del lugar*. Salamanca.
- ALPERT, M.  
(2001): *Criptojudasmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII*. Ariel Historia. Barcelona.
- ÁLVAREZ PEÑA, A.  
(2007): *Simbología mágico-religiosa*. Editorial Pico Urriellu. Gijón.
- ÁLVAREZ VIDAURRE, E.  
(2010): *Historia de la percepción del megalitismo en Navarra y Guipúzcoa. Aproximación a una biografía de sus monumentos*. Ediciones Universidad de Navarra. Pamplona.
- AMELANG, J.  
(2011): *Historias paralelas. Judeoconversos y moriscos en la España moderna*. Akal. Madrid.
- AMIGO VÁZQUEZ, L.  
(2011): "La fiesta del Corpus en el Valladolid de antaño (siglos XVI-XVIII)", *Conocer Valladolid. IV Curso Patrimonio Cultural 2010/2011*: 147-170. Real Academia de Bellas Artes de la Purísima Concepción. Valladolid.

ANDRÉS MARTÍN, M.

(1988): "La espiritualidad franciscana en España en tiempos de las observancias (1380-1517)", *Stvdia Historica. Historia Moderna*, nº 16: 465-479. Universidad de Salamanca.

ANGUITA HERRADOR, R.

(1996): *Arte y Culto. El tema de la Eucaristía en la provincia de Jaén*. Universidad de Jaén. Jaén.

ANTONELLI, Q.

(2006): *Epigrafia popolare alpina*. Parco Naturale Paneveggio. Vale di San Martino.

ANTONIO RUBIO, M<sup>a</sup> A. de

(2006): "Juderías gallegas del Miño y sus relaciones con comunidades judías portuguesas al norte del Duero", *Estudos em Homenagem ao Professor Doutor Jose Marques*, vol. 1-4: 375-386. Oporto.

ARCIS FRANCO, J. M<sup>a</sup>

(2003): "Cruceiros: aproximación a otra muestra de la arquitectura popular religiosa", *Revista Piedra con Raíces*, 3: 13-16. Cáceres.

ARIÈS, P.

(2000): *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*. Acantilado. Barcelona.

ARIÑO VILLARROYA, A.

(1992): "Ritos agrarios", en TORRES GONZÁLEZ, B. (coord.) *Surcos. Museo Nacional del Pueblo Español*: 44-55. Madrid.

ARNÁIZ ALONSO, B.

(2008): "Repertorio iconográfico de las pinturas murales", *San Miguel de Gormaz. Plan integral para la recuperación de un edificio histórico*: 135-188. Junta de Castilla y León. Valladolid.

ARRAIZA y GARBALENA, P. J.

(1952): "De la vida hidalga", *Príncipe de Viana*, XIII (nº XLVI-XLVII): 169-185. Pamplona.

ARRIBAS ARIAS, F. y BLANCO PRADO, J. M.

(1998): *Catálogo de cruceiros de Terra Chá. Cruceiros de Castro de Rei e Outeiro de Rei*. Cadernos do Seminario de Sargadelos, 76. Santiago de Compostela.

(1999): *Catálogo de cruceiros de Terra Chá. Cruceiros de Guitiriz*. Cadernos do Seminario de Sargadelos, 81. Santiago de Compostela.

(2004): *Catálogo de cruceiros de Terra Chá. Cruceiros, Cristos e Cruces de Xermade*. Cadernos do Seminario de Sargadelos, 94. Santiago de Compostela.

AUGÉ, M.

(1996): *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras*. Gedisa editorial. Barcelona.

- AYUSO GARCÍA, M<sup>a</sup> D. y GARCÍA MARTÍNEZ, T.  
(2014): "La Malagueña de la Madrugá y el Nene de las Balsas en Murcia: 1869-1907", *El Filandar/O Fiadeiro. Publicación Ibérica de Antropología y Culturas Populares*, 20: 41-57. Asociación Etnográfica Bajo Duero. Zamora.
- AZCÁRATE, A.  
(1932): *La flor de la Liturgia o curso ilustrado de Liturgia*. Editorial Pax. San Sebastián.
- AZKÁRATE GARAI-OLAUN, A.  
(2002): "De la Tardoantigüedad al Medievo Cristiano. Una mirada a los estudios arqueológicos sobre el mundo funerario", en VAQUERIZO, D. (ed.) *Espacios y usos funerarios en el Occidente romano*: 115-139. Universidad de Córdoba. Córdoba.
- AZOFRA, E.  
(1999): "Cruz procesional de la iglesia parroquial de Hinojosa de Duero", *Catálogo de la Exposición La Platería en la época de los Austrias Mayores en Castilla y León*: 408-411. Junta de Castilla y León. Salamanca.  
(2000): "Cruz procesional", *Jesucristo. Imágenes del Misterio*. Exposición Diócesis de Ciudad Rodrigo: 80-81. Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León. Salamanca.
- BAER, R. D.; WELLER, S. C.; GONZÁLEZ FARACO, J. C. y FERIA MARTÍN, J.  
(2006): "Las enfermedades populares en la cultura española actual: un estudio comparado sobre el mal de ojo", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXVI, nº 1: 139-156. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- BÁEZ MEZQUITA, J. M. y ESTEBAN RAMÍREZ, A. L.  
(2000): *La casa tradicional en las Tierras de Alba y Aliste*. Colección Etnográfica Luis Cortés Vázquez, 6. Instituto de estudios Zamoranos Florián de Ocampo. Zamora.
- BALESTEROS, C. y SARAIVA, A.  
(2007): *Marcas Mágico-Religiosas no Centro Histórico*. Guarda. Guarda.
- BANGO TORVISO, I. G.  
(1975): "Atrio y pórtico en el románico español: concepto y finalidad cívico-litúrgica", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, tomo 40-41: 175-188. Valladolid.
- BARAGAÑO, C. y GONZÁLEZ DE DURANA, J.  
(1987): *Cruces de piedra en la provincia de Vizcaya. Iconografía del simbolismo de la cruz*. Bilbao.
- BARANDIARÁN, J. M. y MANTEROLA, A. (dirs.)  
(1995): *Ritos funerarios en Vasconia*. Atlas Etnográfico de Vasconia. Gobierno de Navarra. Bilbao.

- BARRADO, A. (OFM)  
(1959): "División bipartita de la provincia franciscana de San Miguel en Extremadura", *Archivo Ibero-Americano*, 19: 331-391. Madrid.
- BARRIOCANAL LÓPEZ, Y.  
(1985): *Arte Popular. Los petos de ánimas*. Boletín Auriense, Anexo 3. Ourense.
- BARRIOS GARCÍA, A.  
(2002): "En torno a los orígenes y la consolidación de la Diócesis Civitatense", *Congreso de Historia de la Diócesis de Ciudad Rodrigo* (16-19 de noviembre de 2000), Tomo I: 169-210. Ciudad Rodrigo.
- BARRIOS GARCÍA, A.; MONSALVO ANTÓN, J. M<sup>a</sup> y SER QUIJANO, G. del  
(1988): *Documentación medieval del Archivo Municipal de Ciudad Rodrigo*. Diputación de Salamanca. Salamanca.
- BARTOLOMÉ BARTOLOMÉ, J. M. y GARCÍA FERNÁNDEZ, M. (dirs.)  
(2012): *Apariencias contrastadas: contraste de apariencias. Cultura material y consumos de Antiguo Régimen*. Universidad de León. León.
- BASTARDES y PARERA, A.  
(1983): *Les Creus al Vent*. Editorial Millá. Barcelona.
- BEGOÑA AZCÁRRAGA, A. de  
(1986): *Arquitectura doméstica en la Llanada de Álava. Siglos XVI al XVIII*. Diputación Foral de Álava. Vitoria-Gastéiz.
- BELDA NAVARRO, C.  
(1995): "Signatio nubium. Conjuros y campanas, ritual y magia en la Catedral de Murcia", *Homenaje al profesor Antonio de Hoyos*: 49-63. Real Academia Alfonso X el Sabio. Murcia.
- BELTING, H.  
(2009): *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la del arte*. Akal. Arte y Estética. Madrid.
- BELTRÁN DE HEREDIA, V.  
(1965): "Origen del *stemma liliatum* en las provincias dominicanas de España e Iberoamérica", *Archivum Fratrum Paredicatorum*, XXXV: 67-83. Roma.
- BENITO MARTÍN, F.  
(2000): *La formación de la ciudad medieval*. Universidad de Valladolid. Valladolid.  
  
(2003): *La arquitectura tradicional de Castilla y León*. 2 tomos. Junta de Castilla y León. Salamanca.
- BERNALDO DE QUIRÓS, C.  
(1907): *La Picota. Crímenes y castigos en el país castellano en los tiempos medios*. Biblioteca de derecho y de Ciencias Sociales. Madrid.

BIARGE, F. y BIARGE, A.

(2000): *Líbranos del Mal. Creencias, Signos y Ritos Protectores en la Zona Pirenaica Aragonesa*. El Patrimonio Etnológico Aragonés. Diputación de Huesca. Huesca.

BLANCO, J. F.

(1992): *Brujería y otros oficios populares de la magia*. Editorial Ámbito. Valladolid.

(1997): "La espiritualidad popular asociada a la vivienda", *La Casa, un espacio para la tradición*: 77-93. Centro de Cultura Tradicional. Diputación de Salamanca. Salamanca.

(1999) (ed.): *Usos y costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte en Salamanca*. Centro de Cultura Tradicional. Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca.

BLANCO CASTRO, E.

(2004): "Pinceladas de etnobotánica salmantina", en SANTONJA, M. y BLANCO, J. F. (coords.) *Salamanca. Revista de Estudios*, 51. *Monográfico La cultura de Tradición oral (homenaje a Ángel Carril)*: 295-322. Diputación de Salamanca. Salamanca.

BLANCO PRADO, J. M.

(1989): *Religiosidad Popular en el municipio de Begonte*. Diputación Provincial de Lugo. Lugo.

BONET CORREA, A.

(1966): *La arquitectura en Galicia durante el siglo XVII*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

(1987): "El Santuario de las Ermitas", en BONET CORREA, A., CARBALLO-CALERO RAMOS, M<sup>a</sup> V. y GONZÁLEZ GARCÍA, A. *El Santuario de Nuestra Señora de las Ermitas (Orense)*: 7-54. Xunta de Galicia. León.

(1989): "Sacromontes y Calvarios en España, Portugal y América Latina", en *La Gerusalemme di San Vivaldo e i Sacromonti in Europa*: 173-213. Montañone.

BORGES, J. A.

(2007): *Concelho de Figueira de Castelo Rodrigo. Subsídios para a sua Historia*. Municipio de Figueira de Castelo Rodrigo.

BOTREL, J. F.

(1993): *Libros, Prensa y Lectura en la España del siglo XIX*. Fundación Germán Sánchez Ruipérez. Salamanca.

BOUZA, A. L.

(2004): "El Museo de los Condestables de Castilla", en GONZÁLEZ TERÁN, E. (coord.) *El Monasterio de Santa Clara de Medina de Pomar. Fundación y patronazgo de la Casa de Velasco*: 277-292. Burgos.

- BOUZA ÁLVAREZ, J. L.  
(1990): *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- BRISSET, D. E.  
(2009): *La rebeldía festiva. Historias de fiestas ibéricas*. Luces de Gálibo. Girona.
- BRAVO LOZANO, M.  
(1989): *Guía del Peregrino Medieval (Codex Calixtinus)*. Centro de Estudios Camino de Santiago. Sahagún.
- BURGOA FERNÁNDEZ, J. J.  
(2003a): *Los Cruceros, el patrimonio etnográfico y el arte popular*. Cadernos do Seminario de Sargadelos, 93. Vigo.  
  
(2003b): "Las cruces de San Andrés de Teixido y sus caminos de peregrinación", *Cadernos de Estudos Galegos*, tomo L., fasc. 116: 273-303. Santiago de Compostela.
- BURGUES, J. P.  
(1989): *Religiosidad Popular en Torrecilla de Alcañiz*. Instituto de Estudios Turoleses. Teruel.
- BURKE, P.  
(1993): "Obertura: la Nueva Historia, su pasado y su futuro", en BURKE, P. (ed.) *Formas de hacer historia*: 11-37. Alianza editorial. Madrid.
- BURRIEZA SÁNCHEZ, J.  
(2004): *Cinco siglos de Cofradías y Procesiones: historia de la Semana Santa en Valladolid*. Ayuntamiento de Valladolid. Valladolid.
- BUSTAMANTE GARCÍA, A.  
(1983): *La arquitectura clasicista del foco vallisoletano (1561-1640)*. Institución Cultural Simancas. Valladolid.
- CABALLERO ZOREDA, L. y ARCE, F.  
(2004): "Arqueología de la Arquitectura de la iglesia de La Nave", en CABALLERO, L. (coord.): *La iglesia de San Pedro de la Nave, Zamora*: 115-197. Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo. Zamora.
- CABO ALONSO, A.  
(1995): *Remotas y recientes huellas humanas en el solar salmantino*. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.
- CABROL, F. y LECLERCQ, H.  
(1913): *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, tomo III. Paris.
- CADIÑANOS BARDECI, I.  
(1992): *Rollos, picotas y cruceros en la provincia de Burgos*. Villarcayo.
- CALVO GÓMEZ, J. A.  
(2011): *La ermita de la Vera Cruz o de los Judíos de Burgo*. Fundación Santa María del Burgo. Salamanca.

CÁRCEL ORTÍ, M<sup>a</sup> M.

(2000): *Las Visitas Pastorales de España (siglos XVI-XX)*. Asociación de Archiveros de la Iglesia de España. Oviedo.

CARO BAROJA, J.

(1974): *La estación de amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*. Taurus. Madrid.

(1979): *Ensayos sobre la cultura popular española*. Madrid.

(1981): *Paisajes y ciudades*. Taurus. Madrid.

(1989): *Ritos y mitos equívocos*. Ediciones Istmo. Madrid.

(1996): *Inquisición, brujería y criptojudasmo*. Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores. Barcelona.

CARRETE PARRONDO, C.

(1981): *Fontes Iudeorum Regni Castellae I. Provincia de Salamanca*. Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca.

CARRIL, A. (ed.)

(1995): *Hojas Folklóricas*. Centro de Cultura Tradicional y Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.

CASADO PARAMIO, J. M.

(2004): "Cruz de altar", en ISUSI BAQUÉ, L. M. (coord.) *Clausuras. El patrimonio de los Conventos de la Provincia de Valladolid. III Medina de Rioseco, Mayorga de Campos, Tordesillas, Fuensaldaña y Villafrechós*: 108-109. Diputación de Valladolid. Valladolid.

CASANOVAS i ROMEU, A. y ROVIRA i PLOT, J.

(2002): "Los graffiti medievales y post-medievales del Alcañiz monumental", *Al-Qannis. Boletín del Taller de Arqueología de Alcañiz*, 9: 5-54. Alcañiz.

(2003): "Status quaestionis de las representacions gravades medievals a Catalunya. Una visió de conjunt", en GONZÁLEZ PÉREZ, J. L. (coord.) *Congrés Internacional de Gravats Rupestres i Murals. Homenatge a Lluís Díez-Coronel* (Lleida, 23-27 de novembre de 1991). Institut d'Estudis Llerdencs: 637-684. Lleida.

CASÁS OTERO, J.

(2004): *Los 'sambenitos' del Museo Diocesano de Tui*. Excmo. Concello de tui. Pontevedra.

CASTAÑEGA, M. Fr.

(1994): *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas (1529)*. Edición a cargo de J. R. MURO ABAD. Instituto de Estudios riojanos. Logroño.



CASTAÑO BLANCO, J. M.

(2001): *Conflictividad y violencia. La sociedad sayaguesa en la documentación de los siglos XVI al XIX*. Fundación Rei Afonso Henriques; Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo y Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

(2011): "Patrimonio cultural y territorio. Una propuesta para la creación de un Centro de Interpretación de la arquitectura popular del Abadengo (Salamanca)", en VACAS GUERRERO, T. y BONILLA SANCHEZ, E. (coords.) *Museos y comunicación. Un tiempo de cambio*: 131-175. Universidad Rey Juan Carlos. Madrid.

CASTELLANOS, M. P.

(1893): *Historia y Liturgia del Santo Vía Crucis*. Librería Católica de Gregorio del Amo. Madrid.

CASTELLOTE HERRERO, E. y ALBA PARDO, M.

(2001): *Arquitectura negra de Guadalajara*. Patrimonio Histórico de Castilla La Mancha, 17. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Toledo.

CASTILLO GÓMEZ, A.

(2006): *Entre la pluma y la pared. Una historia social de la escritura en los Siglos de Oro*. Akal ediciones. Madrid.

CASTRO, M. de (ed.)

(1971): *Crónica de la Provincia Franciscana de Santiago (1214-1614)*. Archivo Ibero-Americano. Madrid.

CATANI, M.

(1989): "Aproximación a las creencias mágico-religiosas hurdanas", en MARCOS ARÉVALO, J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.): *Antropología Cultural en Extremadura*: 811-833. Asamblea de Extremadura. Mérida.

CÁTEDRA, M.

(1997): *Un santo para una ciudad. Ensayo de antropología urbana*. Ariel. Barcelona.

(2004): "Clío y la antropología. Pensando con la historia en el presente de Ávila y de Évora", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LIX, 1: 203-231. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

(2012): "La procesión va por dentro: Semana Santa y ciudad", en *Paisajes de antropología urbana*: 29-82. Genuève ediciones. Colección Ciencias Sociales y Humanidades, 6. Cuenca.

CAVALHEIRO, E. y REBANDA, N.

(1998): *A Igreja Matriz de Torre de Moncorvo*. João Azevedo editor. Mirandela.

CEA GUTIÉRREZ, A.

(1985a): *Guía de la artesanía de Salamanca*. Ministerio de Industria y energía. Diputación Provincial de Salamanca. Madrid.

(1985b): "Los ciclos de la vida: Ritos y costumbres en torno a los difuntos en Salamanca", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XL: 21-68. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

(1987a): "Del rito al teatro: restos de representaciones litúrgicas en la provincia de Salamanca", en ÁLVAREZ BARRIENTOS, J. y CEA GUTIÉRREZ, A. (coords.) *Actas de las Jornadas sobre teatro Popular en España*: 25-52. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

(1987b): "Las cofradías de Pasión en la Sierra de Francia (Salamanca)", *I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*: 79-90. Zamora.

(1988): "La comunidad judía en el entorno social de la Sierra de Francia (Salamanca)", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, tomo XLIII: 151-174. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

(1990): "Visión de la arquitectura serrana de Salamanca a través de la documentación", en CEA GUTIÉRREZ, A.; FERNÁNDEZ MONTES, M. y SÁNCHEZ GÓMEZ, L. A. (coords.) *Arquitectura Popular en España*. Actas de las Jornadas, 1-5 de diciembre de 1987: 193-209. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

(1992): *Religiosidad Popular. Imágenes vestideras*. Caja España. Zamora.

(1993): "Coleccionismo y devociones domésticas en la Sierra de Francia y Candelario (Salamanca, siglo XVII-XIX)", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Tomo 48, cuaderno 2: 213-287. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

(1996a): "La Cofradía de Penitencia en Llanes: los *Exempla* como programa iconográfico y la escenificación de la *Vanitas* (1660-1781)", en ÁLVAREZ BARRIENTOS, J. y CHECA BELTRÁN, J. (coords.) *El siglo que llaman ilustrado. Homenaje a Francisco Aguilar Piñal*: 197-207. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

(1996b): "La cruz en la joyería tradicional salmantina: Sierra de Francia y Candelario", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Tomo LI, Cuaderno 2º: 185-236. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

(1997): "Tiempos de devoción, tiempo galante. Las lecturas del cuadro", en *La romería de la Virgen de la Cabeza en una pintura del siglo XVII*: 69-112. Cajasur publicaciones. Córdoba.

(1999): *El Tesoro de las Reliquias. Colección de la Abadía Cisterciense de Cañas*. Fundación Caja Rioja. Logroño.

(2000): "Fiesta, función, regocijos: claves religiosas y lúdicas en la sociedad rural salmantina del siglo XVIII. La obra de *quita y pon*", en TORRIONE, M. (ed.). *España Festejante. El siglo XVIII*: 127-143. Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga.

(2001): "El pliego en verso de tema religioso como repertorio devocional público y privado", en DÍAZ VIANA G., L. (coord.) *Palabras para el pueblo. Vol. II La colección de pliegos del CSIC. Fondos de la Imprenta Hernando*: 87-222. CSIC. Madrid.

(2002): "Supuestos generales para el estudio de la indumentaria", *II Jornades de Cultura Popular a les Pitiüses. Es vestir antic*: 15-42. Eivissa.

(2005a): "La protección contra el mal en la cultura popular salmantina", en SABATÉ, F. (dir.) *L'Espai del Mal. Reunió Científica. IX Curs d'Estiu Comtat d'Urgell* (Balaguer, 7 a 9 de julio de 2004): 87-102. Pagés editors. Lleida.

(2005b): "Tiento para un estudio de las joyas en la obra de Cervantes: entre el testimonio literario y la tradición documental", en PEREDA DE CASTRO, R. y RODRÍGUEZ BERNIS, S. (dirs.) *El Quijote en sus trajes*: 85-102. Ministerio de Cultura. Madrid.

(2012a): "Cuando las cosas hablan: devoción, patrimonio y mecenazgo en la sociedad salmantina", en ROBLEDO HERNÁNDEZ, R. (coord.) *Historia de Salamanca. Tomo VI Recapitulación, Fuentes, Índices*: 355-430. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.

(2012b): *Retratos de mujer en la historia de Salamanca*. Universidad de Salamanca. Máster-Doctorado de Estudios Interdisciplinares de Género. Universidad de Salamanca. Salamanca.

(2013): *Temporalia. Los santos de la peste. Patronato y protección en la Sierra de Francia*. Miranda del Castañar, VIII Centenario. Diputación de Salamanca. Salamanca.

CEA GUTIÉRREZ, A. y CASTAÑO BLANCO, J. M.

(2009): *Hinojosa de Duero. Perfil de un espacio vivo*. Hinojosa de Duero.

CEA GUTIÉRREZ, A. y GARCÍA MOUTÓN, P.

(2001): "Joyas para la mujer en las Cartas Privadas de emigrantes a Indias, 1540-1616", en MARÍN, M. (ed.) *Tejer y Vestir: de la Antigüedad al Islam. Estudios Árabes e Islámicos. Monografías I*: 327-354. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

CERÓN PEÑA, M.

(2002): *Dinteles y jambas en la arquitectura popular salmantina*. Diputación de Salamanca. Salamanca.

CERRATO ÁLVAREZ, A.

(2008): "Manifestaciones populares religiosas en torno a los cruceiros de los siglos XVII y XVIII. Limia Alta y Limia Baja (Orense)", en *Gregorio Fernández: Antropología, Historia y Estética en el Barroco*: 121-133. Valladolid.

(2009): *O mundo dos cruceiros. Cruces e Petos de Ánimas da Bisbarra da Limia*. Asociación Galega para a Cultura e a Ecoloxía. Pontevedra.

CHRISTIAN, W. A. Jr.

(1976): "De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días", *Temas de antropología española*: 49-105. Akal. Madrid.

(1990): *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*. Nerea. Madrid.

(1991): *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Nerea. Madrid.

(2009): "Llanto religioso provocado en España en la Edad Moderna", en TAUSIET, M<sup>a</sup> y AMELANG, J. S. (eds.) *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*: 143-166. Abada Editores. Madrid.

CIRERA PRAT, E.

(1929): *Razón de la Liturgia Católica o sea explicación histórico-teológica de los ritos de la Iglesia*. Ed. Luis Gili. Barcelona.

CIRLOT, J. E.

(1981): *Diccionario de Símbolos*. Nueva Colección Labor. Barcelona.

CIRUELO, P.

(2003): *Reprovação de las supersticiones y hechizeras (1538)*. HERRERO INGELMO, J. I. (ed.). Diputación de Salamanca. Salamanca.

COLINA MUNGUÍA, S.

(1976): *Cruces de Granada*. Temas de Nuestra Andalucía, 39. Obra Cultural de la Caja de Ahorros de Granada. Granada.

COLINO GONZÁLEZ, F.

(2001): *Sayago. Viaje al interior. Ermitas y romerías*. Zamora.

COLL CONESA, J.

(1977): "Tejas decoradas en el Valle de Sóller", *Etnología y Tradiciones Populares. II Congreso Nacional de Artes y Costumbres Populares*: 611-633. Zaragoza.

CONH, B.

(1990): *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays (1955-1983)*. Oxford University Press. Nueva Delhi.

CORBIER, M.

(1987): "L'écriture dans l'espace publique romain", *L'Urbs. Espace urbain et histoire*: 27-60. École Française de Rome. Roma.

CORRAL LAFUENTE, J. L.

(1987): "Significado y símbolo de la ciudad medieval: elementos semióticos en el mundo urbano de Europa occidental (1350-1550)", *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 56: 131-160. Zaragoza.

(2005): "El urbanismo de Zaragoza entre los siglos XII y XV. La cristianización de la ciudad",

[http://www.unizar.es/cema/recursos/urbanismo\\_zaragoza\\_XII\\_XV.pdf](http://www.unizar.es/cema/recursos/urbanismo_zaragoza_XII_XV.pdf)  
[consulta 11/01/2012].

CORREAS, G.

(2000): *Vocabulario de refranes y frases proverbiales (1627)*. Edición de Louis COMBET. Editorial Castalia. Madrid.

CORTÉS PEÑA, A. L.

(1995), "Entre la religiosidad popular y la institucional. Las rogativas en la España Moderna", *Hispania*, vol. LV, nº 191: 1027-1042. Madrid.

CORTÉS VÁZQUEZ, L.

(1955): "Brujas en Villarino", *Monterrey*, 1: 13-16. Salamanca.

(1992): *Arte popular salmantino*. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.

CRESSIER, P.

(1986): "Graffiti cristianos sobre monumentos musulmanes de la Andalucía Oriental: una forma de exorcismo popular", *I Congreso de Arqueología Medieval Española*, (Huesca, 1985). Tomo I: 273-291. Zaragoza.

CRESPO REDONDO, J.

(1968): *El paisaje agrario en los Arribes del Duero*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

CRUZ SÁNCHEZ, P. J.

(2004): "Creencias y ritos en torno a la Cruz de Caravaca", *El Filandar/O Fiadeiro, Publicación de Cultura Tradicional*, 15: 44-47. Zamora.

(2008a): "A propósito de algunos rituales mortuorios relacionados con la sal", *Estudios del Patrimonio Cultural* nº 01: 5-14. Valladolid.

(2008b): "Escrito en barro: algunos aspectos de la escritura en la alfarería tradicional", *Suplemento especial Cultura Escrita, el Filandar/O Fiadeiro*; 18: 6-11. Zamora.

(2009a): "La protección de las casas y sus moradores en El Rebollar (I). Algunos apuntes etnográficos en Robleda", *Estudios del Patrimonio Cultural* nº 02: 5-26. Valladolid.

(2009b): *Refugios de Piedra. Inventario de arquitectura agro-pastoril en el Parque Natural de Las Arribes del Duero salmantinas*. 2 tomos. Memoria depositada en el Servicio Territorial de Cultura de la Junta de Castilla y León de Salamanca. Salamanca.

(2010a): "Remojar al santo. Las rogativas *pro pluvia* a San Ginés en Robleda (Salamanca)", *Cahiers du PROHEMIO*, XI: 459-478. Université d'Orléans. Orléans.

(2010b): "Ensayo de tipología de las construcciones secundarias en piedra seca en Las Arribes del Duero salmantinas", *Estudios del Patrimonio Cultural* nº 04: 5-24. Valladolid.

(2010c): "Presencia de la cruz en la arquitectura popular. Apuntes arribeños", *Estudios del Patrimonio Cultural* nº 05: 5-17. Valladolid.

(2011a): *Molinos tradicionales de la Cuenta Alta del río Águeda. Patrimonio Histórico y Etnográfico*. Ministerio de Medio Ambiente y Medio Rural y Marino, Madrid.

(2011b): "Una primera catalogación de las escrituras expuestas en Castilla y León", *Stvdia Zamorensia*, Segunda Etapa, Volumen X: 85-106. Universidad Nacional de Educación a Distancia. Zamora.

(2012): "Cruces de piedra, cruces en piedras, notas de religiosidad popular robledana", *Cahiers du PROHEMIO*, XII: 315-352. Université d'Orléans. Orléans.

(2010-12): "La sal como ofrenda en los rituales mortuorios. Nuevas perspectivas de estudio", *Sautuola*. XVI-XVII: 561-579. Santander.

(2013a): *Cruces de Sayago. Temas de Religiosidad Popular a través de un símbolo universal*. Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo. Trabajo inédito. Zamora.

(2013b): "Cuatro visiones en torno a la cultura popular de los molinos maquileros salmantinos", en GARCÍA-FIGUEROLA, M. (coord.) *Historia del Comercio y la industria de Salamanca y provincia*. Actas de las IV Jornadas celebradas en el Museo del Comercio: 91-108. Salamanca.

CRUZ SÁNCHEZ, P. J. y ESCRIBANO VELASCO, M<sup>a</sup> C.

(2013): *Patrimonio material e inmaterial de las vías pecuarias en el entorno de la Cañada de la Plata. Una mirada a las manifestaciones culturales de la trashumancia tradicional*. Edición electrónica. Junta de Castilla y León. Valladolid.

CRUZ SÁNCHEZ, P. J. y MONTEAGUDO ROBLEDO, J.

(2011): "Las escrituras expuestas populares: un patrimonio olvidado. Proyecto de catalogación y estudio", *Quintas Jornadas Archivo y Memoria. Extraordinarios y fuera de serie: formación, conservación y gestión de archivos personales*: 389-400. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

DACOSTA MARTÍNEZ, A.

(2000): *Arquitectura popular sayaguesa*. Salamanca.

(2008): "La arquitectura popular y sus autores: estética y dialéctica en la cantería de Nuez de Aliste (Zamora)", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXIII, nº 2: 121-142. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

DAVIS, F.

(2006): *El lenguaje no verbal*. Cátedra. Madrid.

DEMURGER, A.

(2005): *Caballeros de Cristo. Templarios, Hospitalarios, Teutónicos y demás Órdenes Militares en la Edad Media (siglos XI al XVI)*. Edición Universidad de Granada y de Valencia. Granada.

DETIENNE, M.

(1981): *L'invention de la mythologie*. Gallimard. Paris.

DIAS, P.

(1988): *A Arquitectura Manuelina*. Livraria Civilização. Porto.

DÍAZ-CARBONELL, R. M.

(1955): *Ritual de bendición de la Campana*. Monasterio de Monserrat. Monserrat.

DÍEZ BORQUE, J. M<sup>a</sup>

(1985): "Conjuros, oraciones, ensalmos...: formas marginales de poesía oral en los Siglos de Oro", *Bulletin Hispanique*, Tome LXXXVII, n<sup>os</sup> 1-2: 47-88. Bordeaux.

(1990): *La vida española en el Siglo de Oro según los extranjeros*. Ediciones del Serbal. Barcelona.

DÍEZ ELCUAZ, J. I.

(1995): *La villa de San Martín del Castañar*. Diputación de Salamanca. Salamanca.

DÍEZ GARRETAS, M<sup>a</sup> J. y ACERO DURÁNTEZ, I.

(2008): "El poder mágico de la palabra escrita", en ÁLVAREZ TEJEDOR, A.; BUENO GARCÍA, A.; HURTADO GONZÁLEZ, S. y MENDIZÁBALDE LA CRUZ, N. (eds.) *Lengua Viva. Estudios ofrecidos a César Hernández Alonso*: 1075-1086. Universidad de Valladolid. Valladolid.

DOMÍNGUEZ POLANAH, L. A.

(1996): *Campeños de Sayago. Estructura social y representaciones simbólicas de una comunidad rural*. *Colección de Etnografía de las comarcas zamoranas*, 4. Zamora.

EGIDO, L.

(2009): *Los túneles del paraíso*. Tusquets Editores. Barcelona.

EGIDO, T.

(1984): "La religiosidad colectiva de los vallisoletanos", *Historia de Valladolid V. Valladolid en el siglo XVIII*: 157-260. Ateneo de Valladolid. Valladolid.

(1996): "Dimensión religiosa de los vallisoletanos", en *Valladolid, la muy noble villa*: 29-40. Valladolid.

ELIADE, M.

(1994): *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Labor. Colombia.

ERKOREKA, A.

(1995): *Begizkoa. El mal de ojo entre los vascos*. Ekain. Bilbao.

ESPARZA ARROYO, A.; GONZÁLEZ, F., LARRAZÁBAL, J. y PRIETO, M.

(2007): *Fuentes abovedadas 'romanas' de la provincia de Zamora*. Monografías Arqueología de Castilla y León 6. Junta de Castilla y León. Valladolid.

ESPÍ FORCÉN, C.

(2009): *Recrucificando a Cristo. Los judíos de la Passio Imaginis en la isla de Mallorca*. Filosofía y Ensayo, 1. Objeto Perdido. Mallorca.

FABIÁN GARCÍA, J. F.

(2010): "Altars rupestres, peñas sacras y rocas con cazoletas. Ocho nuevos casos abulenses y uno salmantino para la estadística, el debate y la reflexión", *Madrider Mitteilungen*, 51: 222-267. Madrid.

FERNÁNDEZ CATÓN, J. M.

(1950): "Mandamientos para la Diócesis de Ciudad Rodrigo dadas desde Trento por su obispo D. Pedro Ponce de León (1552)", *Hispania Sacra*, 32: 89-123. Madrid.

FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA NÚÑEZ, E.

(1998a): *Esmoleiros e petos de ánimas da provincia de Ourense*. Ir Indo Edicions, Raigame 12. Vigo.

(1998b): *Esmoleiros e petos de ánimas da provincia de Pontevedra*. Ir Indo Edicions, Raigame 13. Vigo.

FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA FRAGA, S.

(2003): *Cruceros de Val Miñor y Santa María de Oia. (Aproximación a los orígenes y características arquitectónicas de los cruceros)*. Diputación Provincial de Pontevedra. Pontevedra.

(2006): *Cruces, cruceiros e petos do Concello de Salceda de Caselas*. Asociación Galega para a Cultura e a Ecoloxía. Vigo.

FERNÁNDEZ DE ROTA, J. A.

(1984): *Antropología de un viejo paisaje gallego*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid.

FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, J. L.

(1999): *Manifestaciones de la Religiosidad Popular. Ermitas y romerías. El caso de Muelas del Pan*. Diputación de Zamora. Zamora.

FERNÁNDEZ IBÁÑEZ, C. y LAMALFA DÍAZ, C.

(2005): "Manifestaciones rupestres de época histórica en el entorno de la cabecera del Ebro", *Munibe*, 57: 257-267. San Sebastián.

FERNÁNDEZ LLANO, E.; NUEVO CAL, C.; CORTIÑAS MOURIÑO, C.; BERTOLO COCIÑA, A. y DOPICO GEADA, L.

(1996): *Catálogo dos cruceiros e cruces da Terra de Viveiro*. Seminario de Estudos "Terra de Viveiro". Lugo.

FERNÁNDEZ ROMERO, C. y USUNÁRIZ GARAYOA, J. M<sup>a</sup>

(2000): "El Año Ritual en la España de los siglos XVI y XVII", *Memoria y Civilización, Anuario de Historia*, 3: 37-71. Pamplona.

FERRO COUSELO, J.

(1952): *Petroglifos de término*. Orense.



FERRO TAVARES, M<sup>a</sup> J.

(2000): "Os Judeus na Beira Interior", en PIRES BORGES, D. H. (coord.): *Guarda. Historia e Cultura Judaica*: 117-126. Guarda

(2008): "Os judeus da Beira interior: a comuna de Trancoso e a entrada da Inquisição", *Sefarad*, vol. 68, 2: 369-411. Madrid.

(2009): "Os judeus da Beira interior: a comuna de Trancoso e a entrada da Inquisição", *Sefarad*, vol. 69, 1: 101-129. Madrid.

FIGUEIRA VALVERDE, J.

(1976): *Los canteros gallegos*. Vigo.

FLORIANO CUMBREÑO, A. C.

(1934): *Documentación histórica del Archivo Municipal de Cáceres (1227-1504)*. Cáceres.

(1946): *Curso general de Paleografía y paleografía y diplomática españolas*. Oviedo.

FLORISTÁN, C.

(1988): "Misiones Populares", en FLORISTÁN, C. y TAMAYO, J. J. (eds.) *Diccionario abreviado de pastoral*. Verbo Divino. Estella.

FONSECA MORETÓN, E.

(2004): "Viviendas de judíos y conversos en Galicia y el Norte de Portugal", *Anuario Brigantino*, 27: 431-466. Betanzos.

FORTEA, J.

(1971): "Grabados rupestres Esquemáticos en la provincia de Jaén", *Zephyrus*, XXI-XXII: 140-159. Universidad de Salamanca. Salamanca.

FRADES MORERA, M<sup>a</sup> J. (ed.)

(1990): *Obra Etnográfica y otros escritos. César Morán Bardón. Tomo I. Salamanca*. Diputación de Salamanca. Salamanca.

FRAENKEL, B.

(1994): "Les écritures exposées", *Linx*, 31: 99-110. Paris.

FRAILE GIL, J. M.

(2001): *Conjuros y plegarias de tradición oral*. Compañía Literaria. Madrid.

(2011): "Noticias sobre amuletos en Madrid y su entorno", *Revista de Folklore*, 353: 4-20. Fundación Joaquín Díaz. Valladolid.

(2013): *De conjuros y oraciones en la tierra madrileña*. Ediciones la Librería. Madrid.

FRANCO LLOPIS, B.

(2010): "Los moriscos y la Inquisición. Cuestiones artísticas", *Manuscripts*, 28: 87-101. Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona.

FRANCO MATA, A.

(2011): "La fe a través de los relicarios de los siglos XI y XII. Bizancio y Europa", en HUERTA HUERTA, P. L. (coord.) *Mobiliario y ajuar litúrgico en las iglesias románicas*: 249-288. Fundación Santa María la Real. Aguilar de Campoo.

FREDBERG, D.

(2010): *El poder de las imágenes. Estudios sobre la Historia y la Teoría de la Respuesta*. Grandes temas Cátedra. Madrid.

FRUTOS GAMITO, J.

(1984): *Religiosidad Popular en Hinojosa de Duero (Salamanca), un rincón del Abadengo*. Memoria de Licenciatura inédita leída en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, bajo la dirección del Dr. D. Luis Maldonado Arenas. Salamanca.

FUENTE, V. de la

(1873): *Historia Eclesiástica de España*. Tomo IV. Madrid.

(1886): "La cruz patriarcal, ó de doble travesa, y su antigüedad y uso en España; a propósito de la Cruz de Caravaca", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 9: 177-188. Madrid.

GÁLLEGO, J.

(1991): *Visión y Símbolos en la Pintura Española del Siglo de Oro*. Cátedra. Madrid.

GALLEGRO CARRICAJÓ, E. y GALLEGRO CARRICAJÓ, A.

(2008): *Usos, tradiciones y conocimiento de las plantas por las gentes de Sayago*. Aderisa. Zamora.

GALLEGRO DE MIGUEL, A.

(1977): *Rejería castellana. Salamanca*. Gráficas Cervantes. Salamanca.

GARCÍA CÁRCEL, R.

(1999): "Reforma Católica y Contrarreforma", en MARTÍNEZ SHAW, C. y ALFONSO MOLA, M. (eds.) *Arte y Saber. La cultura en tiempos de Felipe III y Felipe IV*: 77-102. Ministerio de Educación y Cultura. Madrid.

GARCÍA CASAR, M<sup>a</sup> F.

(2004): *El pasado judío de Salamanca*. Diputación de Salamanca. Salamanca.

GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, C. (ed.)

(2008): *Signvm Salvtis. Cruces de orfebrería de los siglos V al XII*. Consejería de Cultura y Turismo del Principado de Asturias. KRK ediciones. Oviedo.

GARCÍA DE LA CONCHA DELGADO, F.

(1999): "El Vía Crucis a la Cruz del Campo. Origen y desarrollo histórico", en *El Humilladero de la Cruz del Campo y la Religiosidad sevillana*: 63-84. Fundación Cruzcampo. Sevilla.

GARCÍA FERNÁNDEZ, E.

(2009): "Las Hermandades y Cofradías de la Vera Cruz en el País Vasco", *Hispania Sacra, LXI-124* (julio-diciembre): 447-482. Madrid.

GARCÍA FERNÁNDEZ, M.

(1992): "Fórmulas de sacralización 'popular'. El Santoral en boca y ante los ojos de toda la comunidad castellana durante el Antiguo Régimen", *Investigaciones Históricas*, 12: 45-70. Universidad de Valladolid. Valladolid.

(1996): "Visiones de la muerte y religiosidad popular a través de los archivos parroquiales vallisoletanos. Siglo XVIII", *Memoria Ecclesiae IX. Parroquia y Arciprestazgo en los Archivos de la Iglesia (II). Santoral Hispano-Mozárabe en España*: 113-127. Actas del X Congreso de la Asociación de Archiveros de la Iglesia en España (Salamanca, 12-15 de septiembre de 1994). Oviedo/Salamanca.

(2004a): "Celebraciones de cruces de mayo durante el Antiguo Régimen en la Castilla Norte", en GONZÁLEZ CRUZ, D. (ed.) *Las Cruces de Mayo en España. Tradición y ritual festivo*: 21-56. Universidad de Huelva. Huelva.

(2004b): "Cultura material y Religiosidad Popular en el seno familiar castellano del siglo XVIII", *Cuadernos Dieciochescos*, 5: 97-121. Salamanca.

(2008): "La Cofradía Penitencial de la Vera Cruz de Valladolid durante el siglo XVIII", en ALONSO, J. L. y PANERO, P. (coords.) *Gregorio Fernández: Antropología, Historia y Estética en el Barroco*: 445-453. Valladolid.

(2012): "Cultura material y consumo: rutinas cotidianas dinámicas", en PEÑA, M. (ed.) *La vida cotidiana en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII)*: 43-64. Abada Editores, Madrid.

(2013): "Prefacio. Cultura e identidades: nuevos horizontes y planteamientos de futuro", en GARCÍA FERNÁNDEZ, M. (dir.) *Cultura material y vida cotidiana moderna: escenarios*: 9-22. Ed. Sílex. Madrid.

GARCÍA GIRÓN, R.

(2009): Las fortificaciones de la frontera de Castilla tras la Secesión Portuguesa (1640). *Cuadernos de Arte e Iconografía*, Tomo XVIII, nº 35. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

GARCÍA HINOJOSA, P.

(2013): *Simbolismo, Religiosidad y Ritual Barroco. La muerte en el siglo XVII*. Institución Fernando el Católico. Zaragoza.

GARCÍA MARTÍN, B.

(1982): *El proceso histórico de despoblamiento en la provincia de Salamanca*. Ediciones Universidad de Salamanca. Salamanca.

GARCÍA MEDINA, C.

(1987): *Arte Pastoril*. Páginas de tradición 5. Diputación de Salamanca. Salamanca.

(2003): *Aproximación al arte pastoril del campo de Ciudad Rodrigo*. Centro de Estudios Mirobrigenses. Ciudad Rodrigo.

(2014): *El arte popular de los pastores salmantinos*. Diputación de Salamanca. Salamanca.

- GARCÍA MERCADAL, J.  
(1999): *Viajes de Extranjeros por España y Portugal*. 5 tomos. Junta de Castilla y León. Salamanca.
- GARCÍA MOGOLLÓN, F. J.  
(2009): *Viaje artístico por los pueblos de la Sierra de Gata (Cáceres)*. Instituto Teológico San Pedro de Alcántara. Serie Patrimonio I. Cáceres.
- GARCÍA ORO, J.  
(1969): *La reforma de los religiosos españoles en tiempos de los Reyes Católicos*. Instituto Isabel la Católica. Valladolid.
- GARCÍA ROZAS, R.  
(2006): *Museo de Zamora*. Junta de Castilla y León. Zamora.
- GARCÍA SANZ, A.  
(2010): *El Niño Jesús en el Monasterio de las Descalzas Reales de Madrid*. Patrimonio Nacional. Madrid.
- GARCÍA TAPIA, N. y CARRICAJO CARBAJO, C.  
(1991): *Molinos de la provincia de Valladolid*. Cámara Oficial de Comercio e Industria de Valladolid. Valladolid.
- GARCÍA Y GARCÍA, A.  
(1987): *Synodicon Hispanum IV. Ciudad Rodrigo, Salamanca y Zamora*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.
- GARCÍA ZARZA, E.  
(1986): *Origen histórico del latifundismo salmantino*. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.
- GARI LACRUZ, A.  
(2007): *Brujería e Inquisición en Aragón*. Editorial Delsan Historia. Zaragoza.
- GARRIDO ATIENZA, M.  
(1990): *Antiguallas Granadinas. Las fiestas del Corpus*. (Edición facsimil de la original de 1889). *Archivum*, 16. Universidad de Granada. Granada.
- GELABERTÓ VILAGRÁN, M.  
(2004): "Fuentes para el estudio de la religión popular española", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV. Historia Moderna*, tomo 17: 77-102. UNED. Madrid.
- GERALDES, L. A.  
(2004): *Mitos e Ritos da Paixão. A Quaresma, A Semana Santa e a Misericórdia de Proença-a-Velha*. Câmara municipal de idanha-a-Nova.
- GIL ATRIO, C.  
(1951): "¿España cuna del Vía Crucis?", *Archivo Ibero-Americano*, XI: 73-77. Madrid.

- GILOTTE, S. y GONZÁLEZ CORDERO, A.  
(2002): "Graffiti murales de época histórica en el Castillo de Monsalud (Nogales, Badajoz)", *Arqueología y Territorio Medieval*, 9: 249-288. Universidad de Jaén. Jaén.
- GIORDANO, O.  
(1983): *Religiosidad Popular en la Alta Edad Media*. Gredos, Monografías Históricas. Madrid.
- GITLITZ, D. M.  
(2003): *Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos*. Junta de Castilla y León. Salamanca.
- GÓMEZ BARRERA, J. A.  
(1993): "Tradición y continuidad del arte rupestre en la Antigüedad Tardía", *La Cueva de la Camareta. Antigüedades Cristianas*, X: 433-448. Murcia.
- GÓMEZ BUENO, A.  
(1802): *Instrucciones mortuorias o Reglas para los enterramientos y funerales de los Fieles Difuntos en los Pueblos Cristianos según el Ritual de la Iglesia Católica, y Órdenes de Nuestros Soberanos con las explicaciones hechas por varios autores que han escrito sobre esta materia*. Imprenta de la Casa de la Misericordia. Cádiz.
- GÓMEZ MORENO, M.  
(1967): *Catálogo Monumental de España. Provincia de Salamanca*. Valencia.
- GÓMEZ RÍOS, M.  
(2001): *Alba y Aliste en la Visita de don Manuel Cid y Monroy (1791)*. Editorial Semuret. Zamora.
- GONZÁLEZ, P.  
(1989): *Cerámica preindustrial en la provincia de Valladolid*. 2 tomos. Colegio de Arquitectos de Valladolid. Valladolid.
- GONZÁLEZ BLANCO, A.  
(1984): *Horcas y picotas en La Rioja*. Caja Provincial de La Rioja. Barcelona.
- GONZÁLEZ, J. A.; GARCÍA-BARRIUSO, M. y AMICH, F.  
(2011): "Evil Eye and Magic Plants in the Arribes del Duero (Salamanca-Zamora, Spain): A Review of the Literature", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Vol. LXVI, nº 2: 375-386. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- GONZÁLEZ PÉREZ, C.  
(2003): *Os cruceiros*. Cadernos Museo do Pobo Galego, 12. Santiago de Compostela.
- GONZÁLEZ PÉREZ, C.; CONDE LOURIDO, J. D. y MARÍN MARTÍNEZ, X. R.  
(2011): "O cruceiro de Pena Corneira ou de Lamas. Aproximación estilística e ensaio de datación", *ADRA, Revista dos socios e socias do Museo do Pobo Galego*, nº 6: 115-124. Santiago de Compostela.

GONZÁLEZ ROBLES, L.

(2007): *Ahigal de los Aceiteros*. Colección Temas Locales. Salamanca.

GONZÁLEZ SÁNCHEZ, C. A.

(2012): "Imagen de culto y espiritualidad. Funciones y normas de uso en la vida cotidiana (siglos XVI-XVII)", en PEÑA, M. (ed.) *La vida cotidiana en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII)*: 387-406. Abada Editores, Madrid.

GONZÁLEZ TORRES, J.

(2009): *Emblemata Eucharistica. Símbolos animados de la iconografía cristológica y sacramental*. Universidad de Málaga. Málaga.

GRANZOW DE LA CERDA, I.

(1993): *Etnobotánica. El mundo vegetal en la tradición*. Archivo de Tradiciones Salmantinas, 4. Centro de Cultura Tradicional. Salamanca.

GÜENON, R.

(1987): *El simbolismo de la cruz*. Obelisco. Barcelona.

GUTIÉRREZ-CORTINES CORRAL, C. Y GRIÑÁN MONTEALEGRE, M<sup>a</sup>

(1996): "La devoción en el espacio: las ermitas en los territorios de las Órdenes Militares", *Imafronte*, 10 (1994): 51-60. Murcia.

GUTIÉRREZ CHIMENO, P.

(1966): *Villalpando y su tierra por la Inmaculada*. Zamora.

HENNINGSEN, G.

(2010): *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*. Alianza Editorial. Madrid.

HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, F.

(2008): *Raíces de la villa de Sobradillo*. Excma. Diputación Provincial de Salamanca.

HERNÁNDEZ LUIS, J. L.

(2012): "Fuentes y metodología para el estudio de la vivienda en la Castilla del Setecientos", *Stvdia Zamorensia*, Vol. XI: 237-252. Uned. Zamora.

HERNANDO GARRIDO, J. L.

(2009): "Sobre *Arma Christi* y tentenublos. Antecedentes de la iconografía de la Cruz", en VV.AA. *El Árbol de la Cruz*: 17-41. Colección Catálogos, 3. Museo Etnográfico de Castilla y León. Zamora.

HERRADÓN FIGUEROA, M<sup>a</sup> A.

(2009): "Reinaré en España. La devoción al Sagrado Corazón de Jesús", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXIV, nº 2: 198-218. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

HERRERO, N.

(1997): "A relixiosidade cotiá: Deus e os santos", *Proxecto Galicia. Serie Antropoloxía*, tomo XXVII: 20-65. A Coruña.

HERRERO PRADO, J. L.

(2010): *Fuenteguinaldo y sus Ordenanzas Municipales*. Madrid.

HOORNAERT

(1944): *El Viacrucis. Estudio histórico, canónico y práctico de esta piadosa devoción*. Santander.

HOYOS SÁINZ, L. de

(1944): "Folklore español del culto a los muertos", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 1: 30-53. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

HUERGA CRIADO, P.

(2002): "Inquisición y criptojudasmo en Ciudad Rodrigo", en Romero, E. (ed.) *Judaísmo Hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, vol. II: 665-678. Madrid.

IGLESIAS ALMEIDA, E.

(2005): *Arte popular tudense*. Tuy.

IGLESIAS OVEJERO, A. e IGLESIAS GIRAUD, C.

(1998): *Romances y Coplas del Rebollar*. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.

INDULGENCIAS

(1853): *Indulgencias que la santidad de nuestro señor el Papa Pío IX concede a los fieles, que teniendo cerca de si algunas de las coronas, ó rosarios, ó cruces, crucifijos ú otras efigies pequeñas de bulto o medallas que estén bendecidas por Su Santidad, cumplieren las respectivas obras piadosas prescriptas en el presente catálogo*. Tipografía de la Rev. Cam. Apostólica. Roma.

ITURGÁRIZ CIRIZA, D.

(2003): "Inquisición e iconografía. La cueva de Santo Domingo en Santa Cruz la Real, de Segovia", *Ciencia Tomista*, vol. 130, nº 423: 189-215. Facultad de Teología de San Esteban. Salamanca.

IZQUIEDO DE PAUL, O.

(2000): *Salamanca, tierra de emigrantes. 1950-1998*. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.

IZQUIERDO GUTIÉRREZ, P.

(2011): *Ritos, Costumes e Expresions da Coaresma e da Semana Santa*. Deputación de Ourense.

JIMÉNEZ GADEA, J. y VILLANUEVA ZUBIZARRETA, O.

(2011): "Elementos decorativos góticos en lo mudéjar de Ávila: las estelas funerarias", en ALONSO RUIZ, B. (ed.) *La arquitectura tardogótica castellana entre Europa y América*: 377-388. Ed. Sílex. Madrid.

JIMÉNEZ MONTESERÍN, M.

(2007): "Mysterium Doloris. Dolor redentor, insondable misterio", *Callada Belleza. Arte en las clausuras de Cuenca*: 265-244. Cuenca.

(2010): *Triunfo de la Católica Religión. El auto de Fe de Cuenca de 1654*. Cuenca.

JUNQUERA, S. SJ.

(1953): *La Santa Misión. Manual de Misiones*. Editorial Sal Terrae. Santander.

KAMEN, H.

(1998): *Cambio cultural en el Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI y XVII*. Siglo XXI. Madrid.

(2004): *La Inquisición española. Una revisión histórica*. Ed. Crítica. Barcelona.

KUSCHICK, I.

(1995): *Medicina popular en España*. Siglo Veintiuno Editores. Madrid.

LABARGA GARCÍA, F.

(1999): "La devoción a las Cinco Llagas y a la Sangre de Cristo en las cofradías riojanas de la Vera Cruz", *Zainak*, 18: 381-392. San Sebastián.

(2007): "Algunas notas sobre la fiesta del Corpus Christi", en *Acta del I Congreso Nacional de historia de las cofradías sacramentales. Minerva, liturgia, fiesta y fraternidad en el Barroco español* (13 a 15 de abril de 2007): 75-89. Sepúlveda.

LADERO QUESADA, M. A.

(2010): *Ciudades de la España medieval*. Dykinson. Madrid.

LADRA FERNÁNDEZ, X. L.

(2002): *Arte relixiosa popular na Terra de Valga. Cruceiros, cruces e petos de ánimas*. Fundación Pedro Barrié de la Maza. A Coruña.

LAMANO Y BENEITE, J. de

(2002): *El dialecto vulgar salmantino*. (Edición facsímil de la original de 1915). Ediciones Diputación de Salamanca. Salamanca.

LAMARCA RUIZ, R.; BERMEJO, V. y ANGULO, E.

(1994): *El crucero de Kurutziaga. Pecado y Redención en el Arte Vasco Bajomedieval*. Durango.

LANZAGORTA ARCO, M<sup>a</sup> J.

(2003): "La Cofradía de la Vera Cruz de Oñate. Un espacio de sociabilización religioso entre los siglos XVI-XVIII", *Vasconia, Cuadernos de Historia-Geografía*, 33: 441-453. San Sebastián.

LARIOS RAMOS, A.

(2005): "Los Dominicos y la Inquisición", *Clío & Crimen*, 2: 81-126. Durango.

LASUEN, V. de

(1991): *Cruces de término en Bizkaia*. Bilbao.

LÁZARO, F.

(1988): "Símbolos mágico-religiosos en la arquitectura popular", *Biblioteca 3. Estudios e Investigación*: 60-67. Ayuntamiento de Aranda de Duero. Aranda de Duero.



- LEACH, E.  
(1993): *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Ed. Siglo Veintiuno. Madrid.
- LEAL, A.  
(2000): "Ceremonias administrativas en las microgeografías norteñas", en TORRIONE, M. (ed.) *La España Festejante. El siglo XVIII*: 155-163. Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga. Málaga.
- LE BRAS, G.  
(1969): *Studi di Sociologia religiosa*. Milano.
- LEDESMA, D.  
(1907): *Folk-Lore o Cancionero Salmantino*. Imprenta Alemana. Madrid.
- LEIZAOLA, F.  
(1999): "Símbolos mágico religiosos en el mundo rural de Euskal Herría", *Zainak*, 18: 195-217. San Sebastián.
- LEONARDO PLATÓN, A.  
(2003): "Cultura material de los pastores", en ELÍAS PASTOR, L. V. Y NOVOA PORTELA, F. (coords.) *Un camino de ida y vuelta. La trashumancia en España*: 157-172. Lunweg Editores. Madrid.
- LEVENFELD, R. y VALLHONRAT, V.  
(1998): "Ortiz Echagüe, 1886-1980", en FERREIRA, T. Y ANAUT, A. (Eds.): *Ortiz Echagüe. Fotografías 1903-1964*: 23-31. Madrid.
- LEVI, G.  
(1993): "Sobre microhistoria", en BURKE, P. (ed.) *Formas de hacer historia*: 119-143. Alianza editorial. Madrid.
- LISÓN TOLOSANA, C.  
(1974): *Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega*. Ed. Akal. Madrid.  
  
(2010): "Variaciones en agua ritual", en LISÓN TOLOSANA, C. (ed.) *El agua como cultura*: 259-286. Fundación Economía Aragonesa. Zaragoza.
- LÓPEZ, A. (OFM)  
(1932): "El franciscanismo en España durante los pontificados de Eugenio IV y Nicolás V a la luz de los documentos vaticanos", *Archivo Hispano-Americano*, 35: 89-224. Madrid.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, J. (Ed.)  
(2006): *Arte General de Granjerías (1711-1714)*. 2 tomos. Colección Monumenta Histórica Iberoamericana de la Orden de Predicadores, vol. XXVII. Editorial San Esteban y Museo del Pueblo de Asturias. Salamanca.
- LÓPEZ BENITO, C. I.  
(1991): *La nobleza salmantina ante la vida y la muerte (1476-1535)*. Diputación de Salamanca. Salamanca.

- LÓPEZ DE AYALA, I.  
(1785): *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*. Imprenta Real. Madrid.
- LÓPEZ DUESO, M.  
(2006): "Religiosidad y creencias populares, XVI-XVIII", en PALLARUELO CAMPO, S. (coord.): *Comarca de Sobrarbe. Colección Territorio*, 23: 283-294. Diputación de Aragón. Zaragoza.
- LÓPEZ FERNÁNDEZ, M<sup>a</sup> I.  
(2002): *Guía de la Arquitectura Civil del siglo XVI en Ávila*. Cuadernos de la escuela Oficial de Turismo de Castilla y León. Ávila.
- LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L.  
(2006): "Religiosidad institucional y religiosidad popular", en CORTÉS PEÑA, A. L. (coord.) *Historia del Cristianismo*, III. El Mundo Moderno: 415-463. Universidad de Granada. Granada.
- LÓPEZ LÓPEZ, R. J.  
(1989): "Las rogativas públicas en Oviedo (1550-1840)", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 44: 187-200. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- LORENZO LÓPEZ, R. M<sup>a</sup>  
(1995): *Alfares en Salamanca*. Diputación de Salamanca. Salamanca.  
  
(2004): "Las cofradías salmantinas. Espacios de sociabilidad", en SANTONJA, M. y BLANCO, J. F. (coords.) *Salamanca. Revista de Estudios*, 51. *Monográfico La cultura de Tradición oral (homenaje a Ángel Carril)*: 243-274. Diputación de Salamanca. Salamanca.  
  
(2007): "La cruz en la cultura tradicional salmantina", en BLÁZQUEZ, F.; BOROBIO, D. y FERNÁNDEZ, B. (Eds.): *La Cruz: manifestación de un misterio*: 33-46. Universidad Pontificia de Salamanca.
- LORENZO PINAR, F. J.  
(1991): *Muerte y ritual en la Edad Moderna*. Ediciones Universidad de Salamanca. Salamanca.  
  
(2008): "Universos festivos y cultura popular en la Castilla moderna", en MANTECÓN MOVELLÁN, T. A. (ed.) *Bajtín y la Historia de la Cultura Popular. Cuarenta años de debate*: 145-174. Universidad de Cantabria. Salamanca.  
  
(2010): *Fiesta religiosa y ocio en Salamanca en el siglo XVII (1600-1650)*. Estudios Históricos y Geográficos 148. Ediciones Universidad de Salamanca.
- LORENZO PINAR, F. J. y VASALLO TORANZO, L. (Eds.)  
(2001): *Diario de Antonio Moreno de la Torre (1673-1679)*. Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo. Zamora.
- LOZANO BARTOLIZZI, M<sup>a</sup> del M.  
(2011): *Historia del urbanismo en España II. Siglos XVI, XVII y XVIII*. Cátedra. Madrid.

LLAVONA CAMPO, M.

(2007): *Una arquitectura de distinción. Análisis y evolución de la casa indiana en el concejo de Llanes entre 1870 y 1936*. Real Instituto de Estudios Asturianos. Oviedo.

LLINARES GARCÍA, M.

(1991): "Algúns aspectos do simbolismo na cultura popular galega", *Larouco*, 1: 79-86. Lugo

LLOMPART, G.

(1982): "El ángel-veleta de La Almudaina de Mallorca (siglo XIV)", *Religiosidad Popular. Folklore de Mallorca, folklore de Europa*: 211-222. Archivo de Tradiciones Populares. Olañeta editor. Barcelona.

LLORENTE HERNÁNDEZ, A.

(1995): *Arte e ideología en el Franquismo (1936-1951)*. Visor. Madrid.

LLORENTE MALDONADO, A.

(1947): *Estudio sobre el habla de La Ribera*. Universidad de Salamanca. Tesis y Estudios Salmantinos V. Salamanca.

(1980): *Las Comarca Históricas y Actuales de la provincia de Salamanca*. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.

MACHUCA DÍEZ, A.

(1903): *Los Sacrosantos Ecuménicos Concilios de Trento y Vaticano en latín y castellano. Con las notas latinas de la edición romana de 1893, otra en castellano aclaratorias, la historia intercalada de ambos Concilios y un apéndice con documentos y datos interesantes*. Librería Católica de Don Gregorio del Amo. Madrid.

MADARIAGA GORBEA, J.

(1995): "Comportamientos funerarios en Euskal Herría al inicio del siglo XX", *Euskomedia. Cuadernos de Sección. Historia-Geografía*, 23: 301-333. Donostia.

MADOZ, P.

(1984): *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de Ultramar. Salamanca*. Publicaciones de la Excm. Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca.

MAISONNEUVE, J.

(1988): *Los rituales*. Que sais-je? PUF. Paris.

MAJADA, J. Y MARTÍN, J.

(1988): *Viajeros extranjeros en Salamanca (1300-1936)*. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.

MÂLE, E.

(2001): *El arte religioso de la Contrarreforma. Estudios sobre la iconografía del final del siglo XVI y de los siglos XVII y XVIII*. Ediciones Encuentro. Madrid.

MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.

(1990): *Contrarreforma y Religiosidad Popular en Cantabria*. Biblioteca Básica, 4. Universidad de Cantabria. Santander.

(2008): “¿Hay vida para la historia de la cultura popular fuera del *Rabelais* de Bajtín?”, en MANTECÓN MOVELLÁN, T. A. (ed.) *Bajtín y la Historia de la Cultura Popular. Cuarenta años de debate*: 369-378. Universidad de Cantabria. Salamanca.

MARAVALL, J. A.

(1973): “La estimación de la casa propia en el Renacimiento”, *Estudios de Historia del Pensamiento Español*, 2: 317-330. Madrid.

MARCOS ARÉVALO, J. y BORREGO VELÁZQUEZ, E.

(2006), “La Religiosidad popular en la ciudad de Badajoz entre los siglos XVI y XVIII a partir de tres fuentes documentales. Iconos religiosos, rituales de aflicción y ciclos de rogativas”, *Revista de Antropología Experimental*, nº 6: 21-42. Universidad de Jaén.

MARIEZKURRENA ITURMENDI, D.

(1999): “Cofradías de la Vera Cruz en Tierra Estella”, *Zainak*, 18: 393-406. San Sebastián.

MARÍN MARTÍNEZ, X. R. y GONZÁLEZ PÉREZ, C.

(2003): *Cruces e cruceiros antigos de Vilagarcía de Arousa*. Museo do Pobo Galego. Pontevedra.

MARQUÉS DE CASTELLANOS

(1953): “Tradiciones religiosas de Pascualcobo (Ávila)”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, IX: 329-349. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

MARTÍ I PÉREZ, J.

(1989): “El ensalmo terapéutico y su tipología”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 44: 161-186. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

MARTÍN BENITO, J. I.

(2005): “La iglesia de Ciudad Rodrigo”, en EGIDO, T. (coord.) *Historia de las Diócesis españolas. Iglesias de Ávila, Salamanca y Ciudad Rodrigo*: 323-566. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.

MARTÍN CRIADO, A.

(2008): *La ornamentación en la arquitectura tradicional de la Ribera del Duero*. Junta de Castilla y León. Ávila.

MARTÍN DE BRAGA

(1981): *Sermón contra las supersticiones rurales*. Ediciones El Albir. Barcelona.

MARTÍN EXPÓSITO, A. y MONSALVO ANTÓN, J. M<sup>a</sup>

(1986): *Documentación medieval del Archivo Municipal de Ledesma*. Diputación de Salamanca. Salamanca.

MARTÍN FERNÁNDEZ, J. A.

(2010): *Templarios en Salamanca. Concilio Provincial Compostelano celebrado en Salamanca en octubre del año 1310*. Salamanca.

MARTÍN GARCÍA, J. L.

(2007): "Elementos de transformación cultural y religiosa en un barrio histórico de Granada: las cruces del Albaicín", *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 38: 269-288. Granada.

MARTÍN GONZÁLEZ, J. J.

(1981): "Urbanismo y arquitectura de Valladolid durante el Renacimiento", *Historia de Valladolid III. Valladolid, corazón del Mundo Hispánico. Siglo XVI*: 137-177. Valladolid.

MARTÍN GUTIÉRREZ, C.

(2000): *Estelas Funerarias Medievales de Cantabria*. Sautuola, VII. Santander.

MARTÍN-LUNA, T. H. (ed.)

(1994): *Peregrinación de Egeria. Itinerarios y Guías Primitivas a Tierra Santa*. Ediciones Sígueme. Salamanca.

MARTÍN RODRÍGUEZ, M.

(1969): *Apuntes de la Diócesis de Ciudad Rodrigo*. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.

MARTÍN RUIZ, L.

(1999): *Cruceiros na provincia da Coruña*. 4 vols. Diputación Provincial de A Coruña. A Coruña.

MARTÍN SÁNCHEZ, L.

(2004): "Arquitectura religiosa", en MARTÍN SÁNCHEZ, L.; MUÑOZ GARCÍA, M. A. y PÉREZ GÓMEZ, P. L., *Patrimonio Cultural de San Felices de los Gallegos llamado El Grande*. Diputación Provincia de Salamanca. Salamanca.

MARTÍN VISO, I.

(1995): "Una frontera casi invisible: los territorios al norte del Sistema Central en la Alta Edad Media (siglos VIII-XI)", *Stvdia Historica*, vol. 23: 89-114. Universidad de Salamanca. Salamanca.

(1996): "Una comarca periférica en la Edad Media: Sayago, de la autonomía a la dependencia feudal", *Stvdia Historica*, vol. 14: 97-155. Universidad de Salamanca. Salamanca.

(2007) (Ed.): *Becerro del Monasterio de Nuestra Señora de la Caridad de Ciudad Rodrigo (siglos XII-XIX)*. Centro de Estudios Mirobrigenses. Ciudad Rodrigo.

(2009): "Espacios sin Estado: los territorios occidentales entre el Duero y el Sistema Central (siglos VIII-IX)", en Martín Viso, I. (ed.) *¿Tiempos oscuros? Territorios y sociedad en el centro de la Península Ibérica (siglos VII-X)*: 107-136. Ed. Sílex-Universidad de Salamanca. Madrid.

MARTÍNEZ, E.

(1989): *cruceros en Álava*. Vitoria-Gastéiz.

MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P.

(2010): "Las pautas doctrinales de la imagen devocional en el arte del Barroco", en IBÁÑEZ MARTÍNEZ, P. y MARTÍNEZ SORIA, C. J. (eds.) *La imagen devocional barroca*: 21-44. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca.

MARTÍNEZ CERDÁN, C.; MARTÍNEZ ESPAÑOL, G. y SALA TRIGUERO, F. P.

(2005): *Devociones religiosas y lugares de culto en Aspe en la época moderna. (Siglos XVII y XVIII)*. Aspe.

MARTÍNEZ DÍEZ, G.

(2005): *El Condado de Castilla (711-1038). La historia frente a la leyenda*. 2 vols. Junta de Castilla y León y Marcial Pons Historia. Valladolid.

(2007): "Camino o caminos de Santiago", *Los Caminos de Santiago. El arte en el periodo románico en Castilla y León. España*: 17-32. Junta de Castilla y León. São Paulo.

MARTÍNEZ GLERA, E. y ÁLVARES GONZÁLEZ, T.

(2003): "Brujería y conjuros en La Rioja" *Piedra del Rayo. Brujería en La Rioja*, 8: 10-21. Logroño.

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, M<sup>a</sup> J.

(2004): "El Santo Cristo de Burgos. Contribución al estudio de los crucifijos articulados españoles", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 60-70. 207-246. Universidad de Valladolid. Valladolid.

(2009): "Los crucificados dolorosos góticos y el Santo Cristo de Burgos de la Iglesia de San Gil", *Codex Aquilarensis*, 25: 108-128. Aguilar de Campoo.

MARTÍNEZ SANZ, J. L.

(1987): "Mentalidades y supersticiones en la España actual: las 'lominas' de Braojos", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 42: 109-116. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

MARTÍNEZ TAMUXE, J.

(1999): *Cruceiros, cruces e almiñas do Baixo Miño; Concello do Rosal*. O Rosal.

MARTÍNEZ TEJERA, A. M.

(2008): "El 'Pórtico románico': origen y funcionalidad de un espacio arquitectónico intermedio de la edificación medieval hispana (*atrium/ porticus/ vestibulum*)", en HUERTA HUERTA, P. L. (coord.) *Espacios y estructuras singulares del edificio románico*: 191-227. Aguilar de Campoo.

MATA, L. M.

(1997): "La casa tradicional salmantina", en *La Casa, un espacio para la tradición*: 11-26. Centro de Cultura Tradicional. Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca.

MATEOS, M<sup>a</sup> D.

(1986): *La España del Antiguo Régimen. Fasc. 0. Salamanca*. Ediciones Universidad de Salamanca. Salamanca.

- MATEU PRATS, M<sup>a</sup> L.  
(1985): *Joyería popular de Zamora*. Caja de Ahorros Provincial de Zamora. Zamora.
- MEDIANERO HERNÁNDEZ, J. M<sup>a</sup>  
(2004): *Historia de las Formas Urbanas Medievales*. Universidad de Sevilla. Sevilla.
- MÉNDEZ PLAZA, S.  
(2002): *Costumbres comunales de Aliste. Memoria que obtuvo el primer accésit en el primer concurso especial sobre derecho consuetudinario y economía popular abierto por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas para el año de 1897*. Editorial Semuret. Zamora.
- MICATI, E.  
(2010): "Le incisioni pastorali della Majella", *Piedras con Raíces*, 29: 25-34. Cáceres.
- MILHOU, A.  
(1983): *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*. Valladolid.
- MÍNGUEZ, J. M<sup>a</sup>  
(1997): "La Repoblación de los territorios salmantinos", en MÍNGUEZ, J. M<sup>a</sup> (coord.) *Historia de Salamanca II: Edad Media: 13-74*. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.
- MIRAVALLÉS, L.  
(1997): "Los 'Arma Christi' en los crucifijos populares", *Revista de Folklore*, 204: 197-200. Fundación Joaquín Díaz. Valladolid.
- MIRABET I CUCALÁ, M.  
(1984), "Prègaries públiques a la Barcelona del segle XVIII", *Actes del Primer Congrès d'Història de Catalunya*, tomo II: 487-494. Diputació Provincial de Barcelona. Barcelona.
- MOLINERO MERCHÁN, J. A.  
(2009): *Los molinos tradicionales de Villavieja de Yeltes. Estudio geográfico e histórico. Tecnología y arquitectura popular*. Diputación de Salamanca, Serie Ayuntamientos, n<sup>o</sup> 33. Salamanca.
- MOLLÁ i ALCANIZ, S. A.  
(2001): *Campanas góticas valencianas*. Editorial Tilde. Valencia.
- MONSALVO ANTÓN, J. M<sup>a</sup>  
(1988): *Documentación histórica del Archivo Municipal de Alba de Tormes (siglo XV)*. Diputación de Salamanca. Salamanca.
- MONTERO BARRADO, S.  
(2001): "Arqueología de la Guerra Civil en Madrid", *Historia y Comunicación Social*, 6: 97-122. Universidad Complutense de Madrid. Madrid.

MONTERO VALLEJO, M.

(1996): *Historia del Urbanismo en España I. Del Eneolítico a la Baja Edad Media*. Cátedra. Madrid.

MONTES PÉREZ, C.

(1998): "la sacralización del límite a través de los cultos marianos", en ESPINA BARRIO, A. B. (dir.) *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y religiosidades populares*: 311-324. Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León. Salamanca.

MORÁIS MORÁN, J. A.

(2011a): "Modelos iconográficos altomedievales en la época moderna. Egeria, la imagen de la cruz y su persistencia en Santiago de Peñalba y Castrillo del Monte", *Norba, Revista de Arte*, nº 31: 9-30. Universidad de Extremadura. Cáceres.

(2011b): "De nuevo sobre Egeria. El recuerdo de su *itinerario* en las artes medievales. A propósito de la imagen de la cruz (I): de la Antigüedad Tardía hasta la décima centuria", en MARTÍNEZ GARCÍA, L. (Coord.) *El Camino de Santiago. Historia y Patrimonio*: 105-122. Universidad de Burgos.

MORALES IZQUIERDO, F.

(2007): *La ermita de la Vera Cruz de Salamanca*. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.

MORALES IZQUIERDO, F. y DOMÍNGUEZ BERJÓN, J. M. (dirs.)

(2005): *Veritas. La orden dominica en Salamanca 1222/2005*. Salamanca.

MORÁN BARDÓN, C.

(1927): "Creencias sobre curaciones supersticiosas recogidas en la provincia de Salamanca", *Actas y Memorias de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria*, 6: 241-261. Madrid.

MORENO BLANCO, M.

(1977a): *La Gudina. Impresiones de un nativo*. Imprenta Vitigudense. Vitigudino.

(1977b): *Cuentos de La Gudina*. Gráficas Cervantes. Salamanca.

(1999): *En el serano. Leyendas de La Gudina*. Librería Cervantes. Salamanca.

MUNTIÓN, C.

(2003): "Las Cédulas de Ubaga. Cartillas contras las brujas", *Piedra del Rayo*, 8. *Brujería en La Rioja*: 40-47. Logroño.

(2012): "Ladrillos milagrosos", *Piedra del Rayo*, 39: 43-49. Logroño.

MUÑOZ JIMÉNEZ, J. M.

(1996): "Sobre la 'Jerusalén restaurada': los calvarios barrocos en España", *Archivo Español de Arte*, nº 274: 157-169. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.



MUÑOZ GARCÍA, M. A.

(2004): "Los orígenes de la villa y el urbanismo histórico", en MARTÍN SÁNCHEZ, L.; MUÑOZ GARCÍA, M. A. y PÉREZ GÓMEZ, P. L., *Patrimonio Cultural de San Felices de los Gallegos llamado El Grande*: 55-92. Diputación Provincia de Salamanca. Salamanca.

MUÑOZ ZAMORA, M. (coord.)

(1988): *Análisis del Medio Físico de Salamanca. Delimitación de unidades y estructura territorial*. Junta de Castilla y León. Valladolid.

NAVARRO BARBA, J. A.

(2004): *Arquitectura popular de la provincia de Ávila*. Institución Gran Duque de Alba, nº 73. Ávila.

NIETO GONZÁLEZ, J. R.

(2000): "El patrimonio artístico de la Diócesis de Ciudad Rodrigo", en AZOFRA, E. (Com.) *Jesucristo. Imágenes del Misterio*. Exposición Diócesis de Ciudad Rodrigo: 25-31. Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León. Salamanca.

OLMEDO SÁNCHEZ, Y. V.

(2002): *Manifestaciones Artísticas de la Religiosidad Popular en la Granada Moderna. Estudio de la arquitectura religiosa menor y de otros espacios de devoción*. Monográfica Arte y Arqueología. Universidad de Granada. Granada.

(2003): "Cruces e imágenes callejeras en la configuración de la ciudad moderna: estudios de algunos ejemplos en Andalucía", *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía. Andalucía Moderna*, tomo III: 219-238. Córdoba.

ORTÍZ GARCÍA, C.

(2000): "Papeles para el pueblo. Hojas sueltas y otros impresos de consumo masivo en la España de finales del siglo XIX", en DÍAZ G. VIANA, L. (coord.) *Palabras para el pueblo. Vol. I Aproximación general a la Literatura de Cordel*: 145-190. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

ORTIZ SANZ, J.; REGO SANMARTÍN, T. y CAÑAS GUERRERO, I.

(2001): *La casa de corral: emblema de las construcciones agrarias tradicionales en Castilla y León*. Mundo Rural, 23. Junta de Castilla y León. Valladolid.

PADILLA MONTOYA, C. y DEL ARCO MARTÍN, E.

(1986): "Protección mágica de la casa en la provincia de Ávila", *Cuadernos Abulenses*, 6: 81-97. Institución Gran Duque de Alba. Excma. Diputación Provincial de Ávila. Ávila.

(1990): "La arquitectura popular como emblema", en CEA GUTIÉRREZ, A.; FERNÁNDEZ MONTES, M. y SÁNCHEZ GÓMEZ, L. A. (coords.) *Arquitectura Popular en España*. Actas de las Jornadas, 1-5 de diciembre de 1987: 69-87. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

PALACIOS SANZ, J. I.

(2007): *Campanas en la provincia de Soria*. Junta de Castilla y León. Valladolid.

- PANERO, J. A.  
(2000): *Sayago. Costumbres, creencias y tradiciones*. Valladolid.
- PANIZO RODRÍGUEZ, J.  
(1991): "Rogativas de Tierra de Campos", *Revista de Folklore*, 124: 138-140. Fundación Joaquín Díaz. Valladolid.
- PAREJO, A.  
(2003): *Una lectura simbólica de la Antequera barroca*. V Centenario de la Real Colegiata de Antequera (1503-2003). Antequera.
- PASCUAL, J. A.  
(2009): "Por el Duero de Portugal y España", en SIERRA PUPARELLI, V. (Ed.) *Arribes del Duero. Tierra de límites*: 35-47. Diputación de Salamanca. Salamanca.
- PASTORE, S.  
(2010): *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*. Marcial Pons Historia. Madrid.
- PEDROSA BARTOLOMÉ, J. M.  
(2000): *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos*. Sendoa, Biblioteca Mítica, 2. Oiartzun.
- PEIXOTO, R.  
(1995): *Etnografía Portuguesa (obra etnográfica completa)*. Publicações Dom Quixote. Lisboa.
- PEÑA DÍAZ, M. (ed.)  
(2012a): *La vida cotidiana en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII)* Abada editores. Madrid.  
  
(2012b): "Memoria inquisitorial y vida cotidiana en el mundo hispánico", en ATIENZA LÓPEZ, A. (ed.) *Iglesia Memorable. Crónicas, historias, escritos... a mayor Gloria. Siglos XVI-XVIII*: 187-204. Sílex Universidad. Madrid.
- PEÑA VELASCO, C.  
(2002): "Sublimium ingeniorum crux", *Huellas, Catálogo de la Exposición*: 518-533. Murcia.  
  
(2008): "Los mojones, hitos y guardianes de límites", en DÍAZ SERRANO, A.; MAZÍN, O. y RUIZ IBAÑEZ, J. J. (eds.) *Alardes de armas y festividades. Valoración e identificación de elementos de patrimonio histórico*: 115-171. Murcia.
- PEREDA ESPESO, F.  
(2007): *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*. Marcial Pons Historia. Madrid.
- PÉREZ ALONSO, A.  
(1971): *Historia de la Real Abadía de Nuestra Señora de Valvanera en La Rioja*. Logroño.

PÉREZ GARCÍA, R. M.

(2009): "Formas interiores y exteriores de la Religión en la Baja Andalucía del Renacimiento. Espiritualidad franciscana y religiosidad popular", *Hispania Sacra*, LXI (124): 587-620. Madrid.

PÉREZ REGO, D. y ALONSO CARRERA, P.

(2006): *Catálogo de cruceiros, cruces e petos de ánimas do Porriño*. Xunta de Galicia. Santiago de Compostela.

PERTUSI PUCCI, F.

(2002): "I crocifissi lignei in abito regale e sacerdotale. Ipotesi sulla origine e diffusione di un culto", en ROSETTI, G. (ed.) *Santa Croce e Santo Volto: Contributi allo studio dell'origine e della fortuna del culto del Salvatore (secoli IX-XV)*: 87-118. Piccola Biblioteca Gisem, 17. Pisa.

PETRUCCI, A.

(1999): "Poder, espacios urbanos, escrituras expuestas: propuestas y ejemplos", *Alfabetismo, escritura y sociedad*: 57-69. Gedisa. Barcelona.

PINILLA GONZÁLEZ, J.

(1978): *El arte de los monasterios y conventos despoblados de la provincia de Salamanca*. Ediciones Universidad de Salamanca.

PÍRIZ PÉREZ, E.

(1991): *La arquitectura gótica en la Diócesis de Ciudad Rodrigo*. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.

PLAZA BELTRÁN, M.

(2010): "Antecedentes del culto a las cruces de piedra: litolatría", *Revista de Folklore*, tomo 30, nº 343: 11-19. Valladolid.

(2012): *Por los caminos de Soria. Cruces y Cruceros*. Colección Paisajes, Lugares y Gentes, 16. Excma. Diputación de Soria. Soria.

(2013): "Origen, vías de penetración y expansión de cruces y cruceros en la Península Ibérica", *Hispania Sacra*, LXV, 131: 7-28. Madrid.

PLEGUEZUELO, A.

(1995): "Azulejos de Triana entre los siglos XVI y XVIII", en *Cerámica arte y devoción. Colección Carranza*: 125-131. Daimiel.

POLANCO MELERO, C.

(2001): *Muerte y sociedad en Burgos en el siglo XVI*. Excma. Diputación Provincial de Burgos. Burgos.

PONGA MAYO, J. C. y RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, M<sup>a</sup> A.

(2000): *Arquitectura popular en las comarcas de Castilla y León*. Junta de Castilla y León. Valladolid.

PORTÚS PÉREZ, J.

(1993): *La antigua procesión del Corpus Christi en Madrid*. Biblioteca Madrileña Básica, 6. Comunidad de Madrid. Madrid.

PRADA LLORENTE, E. I.

(2005): "Paisaje agrario: antropología de un territorio", *Ciudad y Territorio. Estudios Territoriales*, XXXVII (144): 343-372. Ministerio de la Vivienda. Madrid.

PRADILLO Y ESTEBAN, P. J.

(1996): *Vía Crucis, Calvarios y Sacromontes. Arte y Religiosidad Popular en la Contrarreforma (Guadalajara, un caso excepcional)*. Torrejón de Ardoz.

PRADO MOURA, A. de

(1999): "Los inquisidores del tribunal de Valladolid y el control de su jurisdicción: las visitas de distrito", en PRADO MOURA, A. de (coord.) *Inquisición y sociedad*: 65-106. Universidad de Valladolid. Valladolid.

PRATI CARÓS, J.

(1989): "Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía", en BUXÓ I REY, M<sup>a</sup> J.; RODRÍGUEZ BECERRA, S. y ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C. (coords.) *La Religiosidad Popular*, vol. 3: 211-252. Anthropos y Fundación Machado. Sevilla.

PRAZ, M.

(1989): *Imágenes del Barroco. Estudios de emblemática*. Ediciones Siruela. Madrid.

PRIETO, T.

(1966): *Héroes y Gestas de la Cruzada. Datos para la historia*. Ediciones Tormes. Madrid.

PUERTO HERNÁNDEZ, J. L.

(2010): *Expresiones de Religiosidad Popular*. Universidad de Valladolid. Valladolid.

(2011): *Leyendas de Tradición oral en la provincia de León*. Colección Beltenebros. Diputación de León e Instituto Castellano y Leonés de la Lengua. Segovia.

PULIDO SERRANO, J. I.

(2004): "Las cruces de Mayo en Madrid", en GONZÁLEZ CRUZ, D. (ed.) *Las cruces de mayo en España. Tradición y Ritual Festivo*: 81-96. Universidad de Huelva. Huelva.

RAMALLO ASENSIO, G.

(1978): *La arquitectura civil asturiana (Época Moderna)*. Gijón.

RAPPAPORT, R. A.

(2001): *Ritual y Religión en la formación de la humanidad*. Cambridge University Press. Madrid.

REDFIELD, R.

(1956): "The Social Organization of Tradition", *Peasant Society and Culture*: 67-104. University Press. Chicago.

- REGUERAS GRANDE, F.  
(2009): *Un Vía Crucis veneciano en el Museo de Palencia*. Junta de Castilla y León. Salamanca.
- REIMÓNDEZ PORTELA, M.  
(1985): *Cruceiros e cruces do Noroeste da provincia de Pontevedra*. Excma. Diputación de Pontevedra. Pontevedra.
- RESINES, L.  
(2007): "Las 'Misiones' o la Santa Misión", en *La Voz y la Noticia. Simposio sobre Patrimonio Inmaterial. Palabras y mensajes en la tradición hispánica*: 26-53. Fundación Joaquín Díaz. Urueña.
- RICO CALLADO, F. L.  
(2006): *Misiones Populares en España entre el Barroco y la Ilustración*. Institució Alfons el Magnànim. Valencia.
- RIGHETTI, M.  
(1954): *Historia de la Liturgia*. Madrid.
- RÍO BARREDO, del M<sup>a</sup> J.  
(2008): "Imágenes callejeras y rituales públicos en el Madrid del siglo XVII", en CARLOS, M. C.; CIVIL, P.; PEREDA, F. y VINCENT-CASSY, C. (eds.) *La imagen religiosa en la Monarquía Hispánica: 197-218*. Collection de la Casa de Velázquez, 104. Madrid.
- RIVALS, C.  
(2000): *Le Moulin et le meunier*. 2 vols. Empreinte Editions. Tours.
- RIVERO, J. L.  
(2000): *Arquitectura Popular en Macotera*. Excma. Diputación Provincial de Salamanca. Salamanca.
- ROBLEDO HERNÁNDEZ, R.  
(2001): "Dejar el campo, comprar la tierra: economía, población y sociedad (1880-1930)", en ROBLEDO HERNÁNDEZ, R. (coord.) *Historia de Salamanca V. Siglo Veinte*: 15-86. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.
- (2008) (ed.): *William Bradford: viaje por España y Portugal. La Guerra Peninsular, 1808-1809*. Ed. Caja Duero. Salamanca.
- RODRÍGUEZ BARRAL, P.  
(2009): *La imagen del judío en la España medieval. El conflicto entre cristianismo y judaísmo en las artes visuales góticas*. Memoria Artium 8. Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona.
- RODRÍGUEZ CASTELAO, A.  
(1978): *As cruces de pedra na Bretaña*. Edicions Castrelos. Vigo.
- (1984): *As cruces de pedra na Galicia*. (Edición facsímil de la original de 1950). Galaxia. Vigo.

RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.

(2002): *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*. Cátedra. Madrid.

(2009): *Imago. La cultura visual y figurativa del Barroco*. Abada Editores. Madrid.

(2011): *De Cristo. Dos fantasías iconológicas*. Abada Editores. Madrid.

(2012): *Mundo simbólico. Poética, política y teúrgica en el Barroco hispano*. Akal ediciones. Madrid.

RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, A.

(1987): *La Iglesia y el Convento de San Esteban de Salamanca. Estudio documentado de su construcción*. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.

(2005): "Intercambios artísticos entre Galicia y Salamanca durante el siglo XVI", en *Estudios sobre arquitectura y arte en Salamanca y su provincia*: 135-143. Edifsa. Salamanca.

(2009): "La Semana Santa en España: entre la piedad popular y el rito litúrgico", en ALBERT-LLORCA, M., ARIBAUD, C., LUGAND, J. y MATHON, B. (coords.) *Monuments et Décors de la Semaine Sante en Méditerranée. Arts, Rituels, Liturgies*: 9-17. Méridiennes. Toulouse.

RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, M<sup>a</sup> A.

(2001): *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*. Ed. Colegio de Michoacán. Michoacán.

RODRÍGUEZ BECERRA, S.

(2000): "Religión y fiestas en Andalucía. Reflexiones metodológicas", en GONZÁLEZ CRUZ, D. (ed.) *Religiosidad y costumbres en Iberoamérica*: 153-168. Universidad de Huelva. Huelva.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, J.

(1910): *Supersticiones de Galicia*. Imprenta de Ricardo Rojas. Madrid.

RODRÍGUEZ MATEOS, J.

(1998): *La ciudad recreada. Estructura, valores y símbolos de las Hermandades y Cofradías de Sevilla*. Diputación de Sevilla. Sevilla.

(2002): "La devoción a la cruz en la América Colonial", *Actas del II Congreso Internacional de la Vera Cruz* (Caravaca de la Cruz, 2000): 139-150. Caravaca de la Cruz.

RODRÍGUEZ PASCUAL, F.

(2000): "La naturaleza en la religiosidad popular", en *La Naturaleza. Tradiciones del entorno vegetal*: 103-129. Centro de Cultura Tradicional. Diputación de Salamanca. Salamanca.

(2007): "La Santa Cruz en la religiosidad popular", en BLÁZQUEZ, F.; BOROBIÓ, D. Y FERNÁNDEZ, B. (Eds.): *La Cruz: manifestación de un misterio*: 17-32. Universidad Pontificia de Salamanca.

(2009): "Pasión y muerte en Aliste. Santo Entierro en Bercianos", *facsimil* incluido en las *Actas del Simposio homenaje a Francisco Rodríguez Pascual: La antropología y las ciencias sociales en el nuevo Milenio*. Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo. Zamora.

RODRÍGUEZ PINILLA, T.

(1861): *Consideraciones sobre la vía férrea más conveniente a los intereses generales de la provincia de Salamanca*. Imp. del Adelante. Salamanca.

RODRÍGUEZ PUENTES, E. y ABAD GALLEGO, J. C.

(1990): *Cruceiros, cruces e petos de ánimas no Concello de Vigo*. Consellería de Cultura de Concello de Vigo. Vigo.

ROLINHO PIRES, C.

(2000): *O país das pedras*. Viseu.

ROUX, B.

(1997): "Desarrollo económico y crisis de los rituales agrarios", en CHECA, F. y MOLINA, P. (eds.) *La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo*: 201-218. Icaria. Institut Català d'Antropologia. Barcelona.

RÚA ALLER, J.

(2010a): "La religiosidad popular en torno a la tormenta", *Descubre tu Patrimonio. La religiosidad popular en tierras de León*: 89-120. Fundación Hullera Vasco-Leonesa. León.

(2010b): "Los santos protectores de los animales", *Descubre tu Patrimonio. La religiosidad popular en tierras de León*: 213-238. Fundación Hullera Vasco-Leonesa. León.

RUANO RAMOS, J. A.

(1981): *Nuestra Señora de los Reyes. Una devoción salmantina*. Librería Cervantes. Salamanca.

RUCQUOI, A.

(1996): "Los franciscanos en el Reino de Castilla", en DE LA IGLESIA DUARTE, J. I., GARCÍA TURZA, J. Y GARCÍA DE CORTÁZAR, J. I (coords.) *VI Semana de Estudios Medievales*: 65-86. Nájera.

RUIZ ALONSO, R.

(2000): *Los esgrafiados segovianos. Encajes de cal y arena*. Colección Etnográfica Segovia Sur. Segovia.

QUIRÓS LINARES, F.

(2009): *Las ciudades españolas en el siglo XIX*. Ediciones Trea. Colección Piedras Angulares. Gijón.

SÁ GUIMARÃES, I.

(2013): "Habitar: del espacio a los objetos", en GARCÍA FERNÁNDEZ, M. (dir.) *Cultura material y vida cotidiana moderna: escenarios*: 113-130. Sílex. Madrid.

- SÁ GUIMARÃES, I. y GARCÍA FERNÁNDEZ, M. (dirs.)  
(2010): *Portas adentro: comer, vestir, habitar (ss. XVI-XIX)*. Universidade de Coimbra, Universidad de Valladolid. Valladolid.
- SABE ANDREU, A. M<sup>a</sup>  
(2000): *Las Cofradías de Ávila en la Edad Moderna*. Diputación Provincial de Ávila. Institución Gran Duque de Alba. Ávila.
- SÁINZ SÁIZ, J.  
(1993): *Cruceros de Castilla y León*. Ed. Lancia. León.
- SALISBURY, J. de  
(1984): *Policraticus*. Edición a cargo de M. A. Ladero. Editora Nacional. Madrid.
- SALVÁ PICÓ, M<sup>a</sup>  
(2011): "Las medallas religiosas de los siglos XVI al XVIII en Cataluña", *XIV Congreso Nacional de Numismática*: 238-301. Madrid.
- SÁNCHEZ AGUIRREOLEA, D.  
(2003): "El derecho de asilo en España durante la Edad Moderna", *Hispania Sacra*, 55: 571-598. Madrid.  
  
(2008): *Salteadores y picotas. Aproximación histórica al estudio de la justicia penal en la Navarra de la Edad Moderna. El caso del bandolerismo*. Gobierno de Navarra. Pamplona.
- SÁNCHEZ AIRES, C.  
(1904): *Breve Reseña geográfica, Histórica y Estadística del Partido Judicial de Ciudad Rodrigo*. Imprenta y Librería de Cástor Iglesias. Ciudad Rodrigo.
- SÁNCHEZ CABAÑAS, A.  
(2001): *Historia Civitatense*. Edición a cargo de BARRIOS GARCÍA, A. y MARTÍN VISO, I. Diócesis de Ciudad Rodrigo. Salamanca.
- SÁNCHEZ DEL BARRIO, A.  
(1998): "Comitivas y Cruces Procesionales. Su imagen en grabados y pliegos de aleluyas", en ALONSO, J. L. y DE LA VILLA POLO, J. (coords.) *La Cruz Alzada. Arte y antropología en la platería de la Ribera del Duero*: 21-29. Valladolid.
- SÁNCHEZ DOMÍNGUEZ, R.  
(2004): "La antigua cofradía de Nuestra Señora de la Peña de Francia (1690-1831)", *Stvdia Zamorensia*, Segunda Etapa, Vol. VII: 247-280. Zamora.
- SÁNCHEZ FRAILE, A.  
(1943): *Nuevo Cancionero Salmantino. Colección de canciones y temas folklóricos inéditos*. Imprenta Provincial. Salamanca.
- SÁNCHEZ FUERTES, C. (OFM)  
(2002): "Los franciscanos y franciscanas en Ciudad Rodrigo", en *Actas del Congreso de Historia de la Diócesis de Ciudad Rodrigo*. Vol. II: 457-511. Ciudad Rodrigo.



SÁNCHEZ HERRERO, J.

(1987): "Las cofradías de Semana Santa durante la modernidad. Siglos XV al XVIII", *I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*: 27-68. Zamora.

(1991): "Las cofradías sevillanas: los comienzos", en VV. AA. *Las cofradías de Sevilla: historia, antropología y arte*: 9-34. Universidad de Sevilla. Sevilla.

(1993): "Las celebraciones del Descendimiento y Santo Entierro en el contexto teológico y popular de los siglos XII al XVI", *Actas del Tercer Encuentro para el estudio cofradiero en torno al Santo Sepulcro* 810-13 de septiembre de 1993): 91-109. Zamora.

SÁNCHEZ LANDERAS, J. L. y SÁNCHEZ HERREROS, P.

(2006): *Monumentos religiosos de Cantabria. El culto a los muertos. Los cruceros, las cruces y los santucos de la Pasión y de las Ánimas conservadas en humilladeros y hornacinas o situados al aire libre*. Consejería de Cultura, Turismo y Deporte del Gobierno de Cantabria. Santander.

SÁNCHEZ LÓPEZ, J. A.

(2010): "El Nazareno en la escultura barroca andaluza. Perspectivas de investigación desde la antropología, la iconografía y el arte", en IBÁÑEZ MARTÍNEZ, P. y MARTÍNEZ SORIA, C. J. (eds.) *La imagen devocional barroca*: 111-186. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca.

SÁNCHEZ LORA, J. L.

(1994): "Religiosidad Popular: un concepto equívoco", en SERRANO MARTÍN, E. (ed.) *Muerte, Religiosidad y Cultura Popular. Siglos XIII-XVIII*: 65-79. Institución Fernando el Católico. Zaragoza.

SÁNCHEZ NORETO, C.

(2010): *Historia de Barruecopardo*. Salamanca.

SÁNCHEZ ORO-ROSA, J. J.

(1997): *Orígenes de la Iglesia en la Diócesis de Ciudad Rodrigo. Episcopado, Monasterios y Órdenes Militares (1161-1264)*. Centro de Estudios Mirobrigenses. Ciudad Rodrigo.

SÁNCHEZ RIVERA, J. I y GONZÁLEZ FRAILE, E.

(2003): *Humilladeros de la provincia de Valladolid*. Diputación de Valladolid.

(2009): *Humilladeros de la provincia de Segovia. Santa María la Real de Nieva*. Universidad de Valladolid.

SÁNCHEZ TRUJILLANO, M<sup>a</sup> T. y GÓMEZ MARTÍNEZ, J. R.

(1978): "Los santucos montañeses", *Narria, estudios de artes y costumbres populares*, 12: 33-35. Madrid

SAN JOSÉ ALONSO, J. J.

(1994): *Arquitectura religiosa en Sanabria: sus espacios, organizaciones y tipologías*. Colección de Etnografía Luis Cortés Vázquez. Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo. Zamora.

SANTONJA GÓMEZ, M.

(1997): "Los tiempos prehistóricos", en SALINAS, M. (coord.) *Historia de Salamanca I. Prehistoria y Edad Antigua: 17-122*. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.

SANZ, A.

(1951): *Historia de la Cruz y del Crucifijo (su morfología)*. Palencia.

SANZ, M<sup>a</sup> J.

(2008): *Fiestas sevillanas de la Inmaculada Concepción en el siglo XVII. El sentido de la celebración y su repercusión exterior*. Universidad de Sevilla. Sevilla.

SARAIVA, C.

(1996): "Diálogo entre vivos e mortos", en VALE DE ALMEIDA, M. (org.) *Corpo Presente. Treze reflexões sobre o corpo: 172-183*. Celta Editores. Oeiras.

SCHENK, J.

(2012): "The cult of the Cross in the Order of the Temple", en FERREIRA FERNANDES, I. C. (coord.) *As Ordens Militares. Freires, Guerreiros, Cavaleiros. Actas do VI Encontro sobre Ordens Militares, vol. I: 207-219*. GEsOS. Municipio de Palmela. Palmela.

SCHWARTZ, S. B.

(2010): *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico*. Akal. Madrid.

SEBASTIÁN, S.

(1981): *Contrarreforma y Barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*. Alianza Forma. Madrid.

(1990): "Los 'Arma Christi' y su trascendencia iconográfica en los siglos XVI y XVI", en *Actas del V Simposio Hispano-Portugués de Historia del Arte (11-13 de mayo 1989). Relaciones artísticas entre la Península Ibérica y América: 265-272*. Valladolid.

SEBOLD, R. (Ed.)

(1969): *José Francisco de Isla. Fray Gerundio de Campazas*. 4 vols. Clásicos Castellanos, 148-151. Espasa-Calpe. Madrid.

SENDIN CALABUIG, M.

(1986): *Arquitectura y heráldica de Ciudad Rodrigo (siglos XV y XVI)*. Centro de Estudios Salmantinos. Salamanca.

SERNA MARTÍNEZ, M.

(2012): "Petroglifos molineros: síntesis de una investigación", *Institución Gran Duque de Alba, 1962-2012. 50 años de cultura abulense*. Vol. II. Diputación de Ávila: 341-358. Ávila.

SERRA Y BOLDÚ, V.

(1946): "Costumbres religiosas", *Folklore y costumbres de España*, tomo III: 542-554. Ediciones Merino. Madrid.

- SIERRO MARMIERCA, F.  
(1990): *Judíos, Moriscos e Inquisición en Ciudad Rodrigo*. Diputación Provincial de Salamanca.
- SOLO DE ZALDÍVAR YÉBENES, P.  
(1991): "Los cruciformes del cementerio de Maro en Nerja (Málaga)", *Jábega*, 71: 3-14. Diputación de Málaga. Málaga.
- SUÁREZ PÉREZ, H. L. y ORTÍZ DEL CUETO, J. R.  
(2010): *Matracas y Carracas. Los sonidos olvidados de la Semana Santa*. Museo Etnográfico Provincial de León. Mansillas de las Mulas.
- TABOADA CHIVITE, J.  
(1975): "La encrucijada en el folklore de Galicia", *Boletín Auriense. Arqueología, Historia, Etnografía. Homenaje al Doctor Ferro Couselo*, tomo V: 101-112. Ourense.  
  
(1982): *Ritos y creencias gallegas*. A Coruña.
- TORRE GARCÍA, L.  
(1986): "La dómina, cruces contras las brujas", *Revista de Folklore*, 62: 49-51. Fundación Joaquín Díaz. Valladolid.
- TORIBIO DE DIOS, G.  
(1999): *Historia de la villa de San Felices de los Gallegos*. (Edición facsímil de la original de 1939). Salamanca.
- TORRES JIMÉNEZ, R.  
(2006): "Notas para una reflexión sobre el cristocentrismo y la devoción medieval a la Pasión y para un estudio en el medio rural castellano", *Hispania Sacra*, LVIII, 118 (julio-diciembre): 449-487. Madrid.
- TRENS, M.  
(1946): *María. Iconografía de la Virgen en el arte español*. Editorial Plus Ultra. Madrid.
- TURNER, V.  
(1969): *El proceso ritual*. Taurus. Madrid.
- USUNÁRIZ GARAYOA, J. M<sup>a</sup>  
(1999): "Los estudios sobre religiosidad popular en la España Moderna en los últimos veinticinco años", *Zainak*, 18: 17-43. San Sebastián.
- UTRILLAS VALERO, E.  
(2002): "Hitos en el espacio. Significado y funciones de los peirones", en BENEDICTO GIMENO, E. y ESTEBAN GUILLÉN, P. (coords.) *Los peirones en las comarcas del Jiloca y Campo de Daroca*: 13-16. Colección El Patrimonio Olvidado, nº 1. Instituto de Estudios Turolenses. Zaragoza.
- VAL SÁNCHEZ, J. D. del  
(1982): "Donde se da cuenta de la historia de algunas cruces plantadas en los caminos de Campaspero", *Revista de Folklore*, 15: 93-97. Fundación Joaquín Díaz. Valladolid.

VALADÉS SIERRA, J. M.

(2004): "Picotas y rollos, autoridad y castigo", en VV.AA. *Los árboles de piedra. Rollos y picotas de la provincia de Cáceres*: 21-26. Museo de Cáceres. Cáceres.

VALENCIA GARCÍA, M<sup>a</sup> A.

(2006): "Agua que no has de beber... Antropología, género y patrimonio simbólico del agua", *Cuadernos Abulenses*, 35: 309-340. Institución Gran Duque de Alba. Ávila.

(2009): "Ecología, religiosidad e identidades a propósito del agua", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Tomo 64, Cuaderno 1: 211-235. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

VALSINA, J.

(1966): *La tradición oral*. Nueva Colección Labor. Barcelona.

VAN TONGEREN, L.

(2009): "*Crux mihi certa salus*. The cult and the veneration of the cross in early medieval Europe", en FERNÁNDEZ CONDE, F. J. y GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, C. (eds.) *Territorio, Sociedad y Poder. Symposium internacional Poder y simbología en Europa. Siglos VIII-X*: 349-369. *Revista de Estudios Medievales*, Anejo 2. Oviedo.

VASCO RODRIGUES, A.

(1992); *Celorico da Beira y Linhares. Monografía histórica e artística*. Celorico da Beira.

VÁZQUEZ ASTORGA, M.

(2006): "Los monumentos a los caídos: ¿un patrimonio para la memoria o para el olvido?", *Anales de Historia del Arte*, 16: 285-314. Universidad Complutense de Madrid. Madrid.

VÁZQUEZ DE PARGA Y MASILLA, J.

(1994): *Reseña Geográfica-Histórica de Salamanca y su provincia*. (Edición facsimil de la original de 1885). Editorial Cervantes. Salamanca.

VELASCO, H. M.

(2000): "Cultura tradicional en fragmentos. Los almanaques y calendarios y la cultura 'popularizada'", en DÍAZ G. VIANA, L. (coord.) *Palabras para el pueblo. Vol. I Aproximación general a la Literatura de Cordel*: 121-144. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

VELAYOS MAYO, J. y SANCHIDRIÁN VELAYOS, I.

(2012): *Cruces de Cardeñosa. Imágenes, poemas y leyendas*. Salamanca.

VINYOLES VIDAL, T.

(2005): "La cotidianeidad escrita por una mujer del siglo XV", en GONZÁLEZ DE LA PEÑA, M<sup>a</sup> del V. (coord.) *Mujer y cultura escrita. Del mito al siglo XXI*: 117-130. Ed. Trea. Gijón.

VIOLANT I SIMORRA, R.

(1997): *El Pirineo Español. Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece*. Editorial Alta Fulla. Barcelona.

VIZUETE MENDOZA, J. C.

(2007): *Corpus, cofradías eucarísticas y fiestas del sacramento en Toledo*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca.

VV.AA.

(1991): *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Ministerio de Cultura. Madrid.

(1999): *Velázquez y Sevilla. Catálogo*. Junta de Andalucía. Sevilla.

WITTKOWER, R.

(1979): "El lenguaje gestual de El Greco", en *Sobre la arquitectura en la Edad del Humanismo. Ensayos y escritos*. Barcelona.

YESTE NAVARRO, I.

(2009): "Caídos por Dios y por España. Ideología e Iconografía en el monumento a los caídos en la Guerra Civil de Zaragoza", *Artigrama*, 24: 619-646. Universidad de Zaragoza. Zaragoza.

ZUFIAURRE GOYA, J.

(1995): *Cruceros, cruces, picotas y santutxos en Gipúzcoa (estudio descriptivo de vestigios de religiosidad popular)*. Donostia.

ZUMTHOR, P.

(1983): *Introduction à la poésie orale*. Seuil. Paris.

(1994): *La medida del mundo. Representación de espacio en la Edad Media*. Cátedra Historia, Serie Menor. Madrid.



## **VI. CATÁLOGO DE CRUCES DEL ABADENGO**





## AHIGAL DE LOS ACEITEROS

### 1.- Cruces del Vía Crucis.

**1.1 a 1.5.- Iglesia parroquial de San Sebastián.** En torno al templo se conservan cinco cruces de Vía Crucis, de fuste facetado sobre basa cuadrada lisa y extremos rematados en medias bolas. Una se sitúa en la cabecera (1.1), dos delante de la fachada meridional (1.2 y 1.3), y las dos últimas flanqueando una puerta abierta en el muro del lado de la Epístola. (1.4 y 1.5).

**1.6 y 1.7.- Ermita del Humilladero.** Edificación de nave rectangular con atrio a los pies y cabecera cuadrada. La fecha de su construcción se sitúa en torno a 1752. En el muro del lado del Evangelio hay dos cruces del Vía Crucis, en este caso encontramos una completa (1.6) y otra que al igual que la 1.8 solo conserva el palo (1.7).

**1.8.-** Frente al muro del Evangelio de la ermita del Humilladero, se levanta otra estación más. Se trata de una cruz de granito de fuste facetado sobre basa y escalón (conserva solo parte del palo).

**1.9.- Plaza de la Paloma.** Las cruces tienen similares características a la anterior. Sobre pedestal, de fuste facetado y extremos rematados en medias bolas. En esta misma plaza, hacia su centro, se levantan varias estaciones así como el Calvario. Todas ellas de la misma factura que las ya descritas; algunas de ellas sobre basa cuadrada y escalón.

**1.10.-** Solo conserva en pie la basa, y un primer tramo del palo, mientras que el resto está caído junto a ella.

**1.11.-** Duodécima estación. La cruz central de la duodécima estación sigue esta misma modalidad de brazos facetados pero presenta diferencias de factura tanto en el remate basal del palo, decorado con motivos en bajorrelieve de silueta de gotas, como en los brazos dotados de clavos de hierro destinados a soportar una imagen portátil.

**1.12.-** De iguales características que el crucero de la Plaza de la Paloma, aún conserva a los pies una serie de fustes facetados que dan constancia de otras tantas estaciones.

### 2.- Iglesia de San Sebastián.

**2.1.-** En el lienzo de la torre, situada a los pies se dispone una cruz de Santa Misión de mármol fechada en 1905. Bajo ella, una cruz de los Caídos (4.1).

**2.2.-** En la cabecera y en el lado de la Epístola encontramos 20 cruces, tanto piqueteadas como incisas, de pequeño y mediano tamaño, de tipo latino simple (15) y con pie triangular y cuadrado (5), todas ellas apenas visibles salvo en determinadas condiciones de luz.

### **3.- Cruces en la arquitectura.**

**3.1.- Calle Ave María, 99.** Construcción de dos plantas del siglo XVIII; la toza de la puerta de acceso presenta la fecha AÑO DE 1762 que flanquea una cruz de pie triangular con los extremos ensanchados, situada en el centro de la composición.

**3.2.- Calle el Sol.** Lagar/molino de aceitunas situado a orillas del regato que divide Ahigal en dos barrios. En la toza de la ventana que mira al arroyo aparece grabada una cruz con pie triangular acompañada de la inscripción [AÑO] D 1768.

**3.3.- Calle el Sol, 3.** Casa de dos plantas cuya puerta de acceso presenta toza de granito decorada en su espacio central con una cruz con pie triangular grabada por medio de una tosca acanaladura.

**3.4.- Calle Sol.** Construcción de dos plantas que presenta bajo la ventana del piso superior una cruz con sencillo pie rectangular en bajorrelieve y encalada. Hay que advertir que la ventana aparece decorada con bolas en su toza, tal vez indicando la existencia de una construcción anterior.

**3.5.- Plaza de la Iglesia.** En el hastial de una casona de finales del siglo XVIII-principios del XIX, frente a la iglesia, aparece una suerte de capilla rectangular cubierta con tejadillo a doble vertiente, todo ello grafitado sobre la cal blanca del lienzo en cuyo interior encontramos una cruz latina sobre resplandor bajo la cual se representan tres cirios encendidos. En la visita realizada el 26 de julio de 2014, la casona ha sido encalada de nuevo quedando el grabado totalmente cubierto.

### **4. Cruz de los Caídos.**

**4.1.-** Localizada en la cabecera de la iglesia. Cruz de palo y brazos de sección cuadrada, levantada sobre doble orden de escalones, basa rectangular con la placa en la que se lista el nombre de los fallecidos.

### **5. Cruz en el cementerio.**

**5.1.-** Cruz de granito de sección ochavada, sobre basa de perfil troncopiramidal. Localizada encima del muro del recinto del camposanto.

## BAÑOBÁREZ

### 1.- Cruces del Vía Crucis.

Cuenta con un recorrido lineal que parte de la iglesia de San Pedro Apóstol y concluye en la ermita del Cristo de la Salud, siguiendo un trazado ligeramente ascendente. Se conservan de este recorrido sacro los siguientes elementos:

**1.1.- Calle El Abadengo (lateral del Ayuntamiento).** Cruz de piedra granítica asentada sobre plataforma de doble orden de escalones y basa cúbica lisa con las esquinas en ligera escotadura. Cruz de fuste facetado, con los extremos rematados en pezuolos aplanados.

**1.2.-Basa cubica,** que ha perdido la cruz localizada en la **calle Nueva.**

**1.3.-** Duodécima estación situado frente a la **Ermita del Cristo de la Salud**, templo situado en una ligera elevación a las afueras de la población, de una sola nave y atrio porticado. El Calvario está compuesto por tres cruces de piedra de factura actual, de las que la plataforma, de triple orden de escalones, es la única evidencia que parece de hechura más antigua.

### 2.- Iglesia parroquial de San Pedro Apóstol.

**2.1.-** Cruz con palo y brazos de sección circular que remata la espadaña de la iglesia.

### 3.- Cruces en la ermita del Cristo de la Salud.

**3.1.-Cruz de la espadaña.** La pequeña ermita se remata en un parte superior en una pequeña espadaña que sustenta la campana del templo, coronada por una cruz de fuste cuadrado.

**3.2.- Cruces en las puertas de la ermita.** En las puertas se conservan grabadas en ambas hojas varias cruces de los siglos XVIII o XIX. La hoja derecha muestra unas 16 cruces de pequeño tamaño latinas (4) y el resto (12) con pie triangular (11) y cuadrado (1). Por su parte en la hoja izquierda, aparecen grabadas tres de ellas, todas de pie triangular.

### 4.- Cruz de los Caídos.

**4.1.-** En el atrio del templo parroquial se encuentra el monumento levantado en recuerdo de los Caídos. El conjunto está formado por una cruz sobre alto pedestal que se levanta sobre un cuerpo escalonado de 3 peldaños, todo ello realizado en granito. Se cierra el conjunto con una verja de hierro con postes del mismo material.



## BERMELLAR

### 1.- Cruces del Vía Crucis.

**1.1 y 1.2.-** Entorno de la **Iglesia de Santa María Magdalena**. Dos cruces localizadas en las inmediaciones del atrio; elaboradas en piedra granítica, de fuste facetado asentadas en basas cuadradas. Una de ellas apoyada directamente en el muro del atrio (1.1) y la otra (1.2), posiblemente desplazada, apoyada en la pared de una vivienda, al pie del ayuntamiento.

**1.3.-** Cruz de palo y brazos facetados sobre basa cúbica, empotrada en el muro de mampostería de una casa.

**1.4 a 1.10.- Calle Antolín Sánchez Vicente** (carretera a Barruecopardo). Cruces de piedra de fuste de sección cuadrada y basa cúbica, de pequeño alzado. Se documentan siete de estas cruces todas ellas formando un recorrido lineal.

**1.11.- Calvario**, próximo a la Ermita del Cristo, se compone de cruces de sección cuadrada. En la mayor parte de los casos estas, parecen estar fuera de su posición original. Las estaciones XIII y XIV se encuentran en las inmediaciones de la ermita del Cristo.

**1.12.-** Cruz de sección cuadrada de hechura nueva, sin basa ni escalones. Posiblemente desplazada del recorrido sagrado original.

### 2.- Iglesia parroquial de Santa María Magdalena.

**2.1.-** Tres cruces piqueteadas en el muro del atrio que da acceso a la iglesia, a la derecha de la puerta, en su frente y a media altura. Las tres formando una duodécima estación; se corresponden con el tipo latino con los extremos ensanchados. Aunque desdibujados, encontramos algunos vítores en almagre acompañados de representación de palmas en las inmediaciones de estas cruces.

**2.2.-** Cruz de Santa Misión de extremos trebolados de mármol, situada en la zona de los pies, en el cuerpo de la torre y a considerable altura, circunstancia que nos impide ver su fecha de erección.

### 3.- Ermita del Cristo.

**3.1.-** Construcción de una sola nave y cabecera elevada, con atrio de entrada situada a las afueras de la población sobre un pequeño altozano. Delante de los pies se levanta la estación XIV del Vía Crucis. En este caso, encontramos un crucero de granito sobre basa cuadrada, de fuste facetado y extremos ligeramente ensanchados. Doble función de estación y cruz atrial.

**3.2.-** Cruz de sección cuadrada que remata la espadaña de la ermita.

### 4.- Cruces en la arquitectura.

**4.1.- Vivienda en la Plaza del Ayuntamiento.** En una construcción parroquial, de dos plantas, datada en 1889. Muestra ventanas y puertas encajadas en silueta de estandarte. La toza de una de las puertas presenta una cruz encajada de tipo latino flanqueada por dos sencillos motivos triangulares.

## **5.- Fuente-pilón.**

**5.1.-** En las inmediaciones de la ermita, encontramos una fuente-pilón monumental que en uno de sus extremos remata en frontón de perfil troncopiramidal con escotaduras laterales. Aparece coronado por una cruz de fuste facetado. Muestra la doble inscripción: AÑO D 177[...]/ AÑO DE 1835 [...].

## **1.- Cruces del Vía Crucis.**

**1.1 a 1.6-** Vía Crucis que bordea el atrio enlosado de la iglesia. Compuesto por seis cruces, todas ellas de piedra granítica asentadas sobre basa cúbica, de fuste facetado y extremos rematados en medias bolas (en cinco de ellas). Se localizan dos hacia la mitad de la Epístola, dos en la cabecera y dos más en el lado del Evangelio. Una de estas últimas (1.6) presenta una cruz latina grabada en la base del fuste.

**1.7.-** Con esta cruz se inicia el recorrido del Vía Cruz fuera del entorno urbano hacia la ermita. Esta cruz, se asienta sobre basa cúbica, posee fuste facetado y extremos rematados en medias bolas aplastadas.

**1.8.-** Cruz rota a la que le falta el brazo horizontal, se localiza en una encrucijada, parece que esta y las otras dos cruces que le siguen se han recolocado al realizar la concentración parcelaria. En la visita realizada el 27 de julio de 2014, la cruz había sido restaurada.

**1.9.-** De igual morfología que la 1.7, esta cruz que está completa, se sitúa en otra encrucijada.

**1.10.-** Cruz con fuste de sección ochavada asentada sobre basa cúbica. Localizada en la cabecera de la ermita.

**1.11.-** Cruz de piedra granítica levantada enfrente de la ermita, al pie del camino del Regato. Levantada sobre plataforma con doble orden de escalones y pedestal cúbico. Fuste facetado con los extremos de la cruz ligeramente ensanchada.

**1.12.-Calvario.** Situado en un pequeño altozano delante de la ermita. Tiene plataforma con triple orden de escalones, basas cúbicas –la de la cruz central de mayor alzado-, ligeramente troncocónicas, con cruces de fustes facetados con extremos rematados en pezuolos aplanados. La cruz central presenta el *titulus*.

**1.13.-** Cruz de piedra situada delante de la ermita. Cruz sobre plataforma de un escalón y basa cúbica, de fuste facetado con los extremos rematados en pezuolos aplanados.

## **2.- Iglesia parroquial de Nuestra Señora del Peral.**

Situada en un extremo del pueblo, se trata de un templo de traza gótica con elementos y arreglos posteriores. Conserva una interesante “acumulación” de cruces tanto en su entorno (parte del Vía Crucis) como en sus muros.

**2.1.-** Remate de la torre. Velea sobre orbe rematada en cruz de forja.

**2.2.-** En el lado de la Epístola, encontramos una serie de cruces grabadas sobre los sillares. Se trata de pequeños símbolos, apenas perceptibles, que parecen haber sido “sobados” o tocados con cierta reiteración. Dos de estas cruces, de pie triangular, se localizan en la puerta meridional y se acompañan de una fecha (1778) elaborada con la misma técnica que estas cruces.

**2.3.-** Dos cruces más, esta vez latinas simples, en el lado derecho, esta vez en el exterior del muro que delimita la puerta. (Fotografía no incluida debido a la escasa visibilidad de las mismas).

**2.4.-** Otras dos cruces más, en la esquina entre la puerta y la cabecera.

**2.5.-** En el muro de la Epístola dos cruces con pie cuadrado y semicircular.

**2.6.-** En un lateral de la cabecera, se levanta una capilla dedicada a las Ánimas Benditas. Se trata de una construcción cuya puerta de acceso tiene una toza que muestra la representación de dos tibias cruzadas y calavera coronada con cruz latina, todo ello de bulto.

**2.7.-** En el interior del templo, en el lado de la Epístola encontramos dos cruces de madera, la primer de ellas con remates trilobulados de la Santa Misión con la siguiente inscripción: "SANTA MISION PP SJ 1899 1927 1936 AM[EN]".

**2.8.-** La siguiente cruz de Santa Misión de remates flordelisados y resplandor en la intersección del palo y brazos, tiene la inscripción: "SANTA MISION PP REDENTORISTAS 31 III 57 18 XII 99".

**2.9.-** La tercera cruz de Santa Misión se encuentra en el lado del Evangelio, su forma es igual que la 2.7 y en ella podemos leer: "GLORIA JUICIO INFIERNO MUERTE RECUERTO DE LA MISION 8 3 DE 1899".

### **3.- Cruces en la ermita del Humilladero.**

**3.1.-** Cruz de sección apanalada que remata el hastial del atrio.

**3.2.-** Remate de la espadaña en una cruz de forja.

### **4.- Cruces en el cementerio.**

Localizado a la salida de la población, camino de Villavieja de Yeltes. Cuenta con una serie de elementos particulares:

**4.1.-** En el cementerio, una construcción del siglo XIX se levantan, tanto en la puerta de acceso como en cada esquina una cruz de piedra de sección cuadrada. Hemos contado cinco de estas cruces, apareciendo la fotografía en el catálogo de las tres que se sitúan en la fachada principal.

**4.2.-** Al pie de éste, en una de sus esquinas (en la más próxima a la carretera), encontramos una cruz de madera, de factura moderna, que se levanta sobre una lancha de granito que aparece grabada la fecha de 1623. Tal vez se tenga que interpretar como una cruz de bendición de campos. Ratifica este dato la información de un vecino de Bogajo, de unos 52 años, quien afirma que los campos de Bogajo se bendicen el 15 de mayo, festividad de San Isidro. Según nos apuntó esta persona se levantaba cruces de madera en el cementerio a las que se les pegaban crucecitas de cera procedentes de los cirios bendecidos en los actos litúrgicos de ese día.

### **5.- Toponimia.**

**5.1.-** *La Cruz*. Localizada en el Camino de Bogajo a Santidad (MTN, 2002).



### **1.- Vía Crucis de Cerralbo.**

El Vía Crucis de Cerralbo está prácticamente completo. Forma un recorrido circular desde la iglesia hasta las inmediaciones del convento franciscano de Nuestra Señora de los Ángeles. Se localiza a las afueras de la población:

**1.1.-** Cruz situada en la esquina del atrio de la iglesia. Se trata de una pieza monolítica de granito de fuste facetado y extremos ligeramente ensanchados. Apoyada sobre basa cúbica que muestra una inscripción de difícil lectura en la que se reconoce la fecha "AÑO D 1762".

**1.2.-** Cruz de similares características a la anterior, aunque anepígrafa, localizada frente a la iglesia, muy próxima a esta.

**1.3.-** Cruz de piedra similar a la anterior, con sendas protuberancias en los extremos del brazo horizontal.

**1.4.-** Cruz en bajorrelieve de tipo latino con los brazos ensanchados, imitando las cruces potenziadas, labrada en un bloque de granito. Mide aproximadamente un metro de altura y muestra grabada en los brazos la siguiente inscripción: [brazo] CANDIDO ROBLEDO; [palo] DIA 6 DE MAYO DE 1886. Parece corresponderse con una cruz votiva reutilizada como estación.

**1.5.-** Cruz de granito monolítica de fuste facetado, similar a 1.2. De esta cruz presentamos dos fotografías al haber sido desplazada a pocos metros de su localización original por reforma de la vivienda sobre la que se apoyaba.

**1.6.-** Cruz de cemento de cronología reciente. Situada en la carretera de Cerralbo a Salamanca.

**1.7.-** Cruz moderna de cemento. Conserva la basa cúbica de granito original.

**1.8.-** Cruz de granito de fuste facetado sobre basa cúbica, integrada en una cerca de piedra. A partir de este punto las estaciones se levantan en la Calle de las Eras en dirección al convento franciscano.

**1.9.-** Cruz de similares características a 1.8.

**1.10.-** Cruz de granito de fuste facetado con los extremos ligeramente ensanchados. Levantada sobre doble orden de escalones.

**1.11.-** Cruz de granito de fuste facetado algo más esbelta que la anterior. Asentada sobre un escalón.

**1.12.-** Cruz similar a la anterior.

**1.13.-** Duodécima estación. Compuesto por triple orden de cruces, de fuste facetado y extremos ligeramente ensanchados, la central más alta que las laterales. Todas ellas sobre basa cúbica que a su vez asienta sobre plataforma de tres escalones. Ubicado en una plataforma ligeramente elevada frente al Convento franciscano de Nuestra Señora de los Ángeles (1571).

## **2.- Iglesia parroquial de Nuestra Señora del Rosario.**

Iglesia de estructura tardogótica a cuyos pies se abre una puerta a través de arco conopial decorado con bolas isabelinas en las arquivoltas y cruz rematando su clave, motivo que es imitado en la arquitectura doméstica coetánea.

**2.1.-** Velea rematada en cruz de forja.

**2.2.-** El acceso al templo se realiza por una portada formada por un arco de medio punto, de triple arquivolta, decoradas con bolas, ovas incisas y ondas, la arquivolta exterior se apunta en una ligera conopia rematada por una cruz en relieve.

**2.3.-** En la entrada que se encuentra a los pies del templo, en el lado izquierdo según se accede, se dispone a media altura una cruz incisa con pie triangular de pie triangular.

**2.4.-** En el interior de la iglesia por el lado del Evangelio y en las inmediaciones del Arco de Gloria, aparece grabada en bajorrelieve una cruz griega patada inscrita en un círculo. Se trata de una cruz de consagración.

**2.5.-** En la cabecera, en su muro exterior, se localizan a media altura numerosos grabados de alquerques, marcas de cantero y varios signos de difícil interpretación, así como cruces. Las encontramos de tipo latino simple, con trazos cortantes en cada extremo y con pie cuadrado y triangular, todas ellas apenas perceptibles aún con buenas condiciones lumínicas. Documentamos 3 en el lado de la Epístola y 22 en la cabecera (3 de ellas en uno de los contrafuertes).

## **3.- Cruces en la arquitectura.**

**3.1.- Castillo del Marqués de Cerralbo.** Marca de cantero de tipo cruciforme en un sillar.

**3.2.-** En las faldas del castillo, se localiza una cortina tradicional a la cual se accede a través de dos miembros (jambas) de granito, sin apenas labra, que cuenta con cruces grabadas. El miembro derecho tiene dos cruces, una encima de la otra, la superior latina sobre orbe y la inferior ancoriforme. Ambas muy juntas, lo que hace complicada su interpretación.

**3.3.- Calle Corpus, 23.** Construcción del siglo XIX levantada con muros de mampostería de pizarra que reserva el sillar para la fachada. La puerta, encalada, se decora con una toza en silueta de estandarte, en cuyo centro se representa una cruz latina sobre una plataforma (tipo mesa de altar) flanqueada por la esquematización de cirios.

**3.4.- Calle Cuesta, 13.** Edificación de tipo tradicional con cortina adosada que presenta ventanas en estandarte. Una de ellas conserva una toza reaprovechada en la que se aprecia una cruz griega patada en bajorrelieve inscrita dentro de un círculo, motivo similar al que encontramos en la iglesia de Nuestra Señora del Rosario.

## **4.- Cruz de los Caídos.**

**4.1.-** Cruz de cemento con el fuste cuadrado, asentada sobre una basa rectangular lisa. Localizada en el centro de un parque de Cerralbo.

## FUENTELIANTE

### **1.- Cruces del Vía Crucis.**

Forma un recorrido lineal que nace de la iglesia en dirección al cementerio, el cual se localiza a las afueras de la población. Se conservan de este recorrido los siguientes elementos:

#### **1.1.- Calle la Fuente.**

Cruz de Vía Crucis de granito compuesto por una basa troncocónica y cruz de dos piezas de sección ligeramente ochavada.

#### **1.2.- Cementerio.**

En el cementerio se localizan, fragmentadas, el resto de las cruces, todas ellas de la misma tipología que la única que se encuentra en pie en la actualidad.

### **2.- Cruz de los Caídos.**

**2.1.-** Esbelta cruz de cemento de sección cuadrada, sobre basa rectangular dentro de un recinto vallado. Levantada a las afueras de la población, sirviendo como cruz de dirección.

## HINOJOSA DE DUERO

### 1.- Cruces del Vía Crucis.

El recorrido es de tipo circular, parte de la iglesia parroquial y termina en la ermita del Cristo. Este circuito, ascendente en su primera parte, se convierte en un recorrido circular entorno al promontorio donde se encuentra la ermita del Cristo y el monumento al Sagrado Corazón. Conserva este trazado procesional sacro la práctica totalidad de las estaciones. Las cruces de este Vía Crucis se corresponden con el modelo de cruz sobre basamentos escalonados, adaptándose al desnivel del terreno y pedestal cúbico anepígrafa sobre el que se alza la cruz, de fuste facetado. Coexistiendo cruces con los extremos rematados en medias bolas o pezuelos, en algunos casos aplanados y las cruces con extremos lisos.

**1.1.-** Tras la subida desde la iglesia de San Pedro, se inicia el Vía Crucis, en uno de los extremos del promontorio oval. Esta primera cruz sigue la norma descrita anteriormente con basamento escalonado adaptado a la fuerte pendiente del terreno y pezuelos en los extremos.

**1.2.-** Cruz similar a la anterior, adaptada al terreno mediante el escalonamiento de su basamento. Sin embargo el diámetro del palo y brazos y la carencia de pezuelos, hace pensar que esta cruz ha sido una sustitución moderna de la pieza original.

**1.3.-** En este caso nos encontramos ante una evidente sustitución de la cruz. Sobre una basa original se ha sustituido la cruz por una pieza de factura moderna, con aristas más vivas y de tamaño menor que las piezas originales, aunque en este caso sí se han labrado los pezuelos aunque aplanados.

**1.4.-** Cruz de buen porte que, a diferencia de sus hermanas, tiene un basamento escalonado. Presenta una silueta que recuerda algunos cruceros de la población. Pose fuste facetado y pezuelos aplanados en los extremos.

**1.5.-** Cruz que repite el modelo de las anteriores, similar a la 1.2.

**1.6.-** En este recorrido sacro, hemos tenido ocasión de ver como algunas cruces han sido sustituidas, nos encontramos aquí con una basa que testimonio la localización de una cruz.

**1.7 -**Crucero que sigue el modelo de las anteriores, en este caso los pezuelos están muy destacados en los extremos, mientras la parte superior se ha perdido.

**1.8 y 1.9.-** Cruces similares a la 1.1, aunque sin pezuelos.

**1.10.-** En este recorrido encontramos una cruz sobre columna con capitel de orden toscano, de fuste de sección circular.

**1.11.-** Cruz que sigue las características de las anteriores, con pezuelos muy destacados. Con ella se cierra el recorrido sacro sobre el promontorio; en este punto el itinerario se dirige al muro sur del templo donde se encuentran el calvario.

**1.12.-** Duodécima estación que se localiza al pie de la ermita, por el lado de la Epístola. Tres cruces sobre pedestal de doble orden de escalones. Las basas de aquellas son disímiles: en un caso mediante sencillos bloques de granito y piezas

arquitectónicas aparentemente reaprovechadas. Mientras que el fuste de la cruz central es de sección cuadrada con el palo decorado mediante acanaladuras y las laterales son de fuste facetado. En todos los casos, rematan sus extremos en bolas, notablemente aplastadas en el caso del crucero central, a modo de botones.

**1.13.-** La última estación se ubica junto a la puerta norte del templo junto al muro. Cierra el recorrido sacro. Presenta similar silueta que las anteriores.

## **2.- Iglesia parroquial de San Pedro Apóstol.**

**2.1.-** En la zona de los pies, sobre el basamento de la iglesia, construcción inconclusa del siglo XVI-XVII, aparecen algunas cruces grabadas, del tipo latino sin pie.

## **3.- Ermita del Cristo.**

Templo de una sola nave de cronología tardorrománica (siglo XIII), con arreglos y añadidos posteriores. Tanto en su entorno, como en sus muros encontramos numerosas cruces. Son las siguientes:

**3.1.-** En la zona de los pies, a la izquierda de la puerta y a media altura, encontramos grabada una cruz con pie semicircular, sobre un sillar de granito.

**3.2.-** En uno de los sillares del suelo situado en la zona de los pies, encontramos otra cruz, esta vez del tipo latina con pie triangular perfectamente trazado. Tal vez nos encontremos ante un sillar reaprovechado, ya que se encuentra al pie de las losas de enterramientos que están fuera de su posición original.

**3.3 y 3.4.-** En la puerta septentrional, en el interior de las jambas y a la altura de los capiteles, a ambos lados, aparece una cruz con pie triangular en el lado izquierdo y dos más, con las mismas características, en el lado derecho según se accede al templo.

**3.5, 3.6 y 3.7.-** Cruces de piedra, sin basa, de sección ochavada colocadas dentro de un par de arcosolios apuntados abiertos en el muro del Evangelio. Precisamente dentro del arcosolio más antiguo, **(3.6.)** aparece grabada una cruz con pie triangular, con los extremos remarcados con un trazo cortante. Esta cruz, de mediano tamaño, está repasada con pintura de color blanco.

**3.8.-** Cruces con pie triangular y cuadrado, todas ellas de buen tamaño, trazadas en la base de la cabecera de la iglesia.

**3.9.-** En el muro meridional encontramos varias cruces grabadas en los sillares, en las inmediaciones de la puerta. Se trata de cruces latinas simples y cruces con pie triangular.

**3.10.-** Cruz procesional de brazos abalaustrados sobre macolla toda ella de plata. Dirige las procesiones de Semana Santa y la del Cristo.

#### 4.- Cruces en la arquitectura.

**4.1.- Calle Oscura, 13.** Cruz con pie triangular ubicada en la toza de una ventana perteneciente a una construcción de los siglos XVIII-XIX. La ventana aparece encajada, hasta el punto de cubrir por completo la cruz, del tipo latino con pie triangular en bajorrelieve. Aquella aparece adornada con un ramo protector de olivo y laurel.

**4.2.- Calle Oscura.** En la trasera de una casa popular presenta una cruz griega patada inscrita en un círculo, localizada en la toza de una ventana situada en la segunda planta.

**4.3.- Calle del Alba, 5.** Cruz incisa de tipo latino con un sencillo pie obtenido a partir de un trazo horizontal, en la ventana de una construcción de tipo tradicional, levantada con muros de mampostería de pizarra.

**4.4.- Calle del Alba, 24.** Construcción de los siglos XVIII-XIX que tiene ventana en silueta de estandarte, cuadrangular, en cuya toza encontramos una cruz con pie triangular en bajorrelieve, encajada.

**4.5.- Calle del Gejo, 19.** Casa con partes del siglo XVI. El acceso se obtiene a través de un arco mixtilíneo, propio del arte manuelino portugués. La clave del arco aparece decorada con una sencilla cruz latina.

**4.6.- Calle Canto, 2.** Casa del siglo XVI en cuya fachada, levantada con sillares de granito, se abre una puerta con ménsulas labradas de tipo convexas. A ambos lados de la puerta, a media altura, se trazan tres cruces, dos en el lado derecho y otra más en el izquierdo. Las de la derecha incisas de tipo latino y latino con pie circular. La de la izquierda, sencilla, de tipo latino.

**4.7.- Calle del Tumarón.** Construcción del siglo XVI cuyo portón de acceso, construido de sillares de granito, tiene ménsulas de tipo convexo. Las jambas y toza aparecen decoradas por medio de cruces de San Andrés en bajorrelieve, 12 en la jamba, 12 en la izquierda y 9 en la toza, las cuales suman 33 (la edad de Cristo al morir). Tal vez nos encontremos ante un hospital de peregrinos (información oral). Además en la jamba derecha, a media altura, se trazó una cruz latina, apenas perceptible.

**4.8.- Calle del Tumarón, 3.** Casa del siglo XVIII-XIX que presenta en la puerta de acceso, en la jamba del lado izquierdo, una cruz incisa de tipo latino.

**4.9.- Calle La Cuesta.** En la esquina de una casona decimonónica, aparecen grabados en la cara externa de un par de sillares, tres cruces una encima de la otra, todas ellas incisas y de mediano tamaño, localizadas a mediana altura. La superior, latina con pie triangular y las inferiores, latinas con pie circular y extremos remarcados con trazos secantes. Bajo la última aparecen unos trazos que tal vez se correspondan con el anagrama de Cristo.

**4.10.-** Una de las ventanas de la casa, de perfil en estandarte de tendencia cuadrangular, muestra toza decorada con cruz latina con pie triangular en bajorrelieve, flanqueada por adornos en S afrontados.

**4.11.- Calle la Arroseras, 10.** En la trasera de una casa del XIX, levantada con muros de mampostería de pizarra, se abre una puerta cuya monolítica toza presenta decoración de arquillos apuntados en cuyo centro se traza una sencilla cruz latina.

**4.12.- Calle la Arroseras, 10.** La toza de una ventana del anterior edificio, presenta una cruz sobre pie circular con trazos secantes en sus extremos, obtenida mediante técnica incisa de buenas dimensiones.

**4.13.- Calle la Arroseras.** En el sillar de la esquina de una casona de finales del siglo XVII aparece una pequeña cruz de tipo latino grabada o piqueada.

**4.14.- Calle entre plazas.** Construcción de tipo popular en cuya puerta de acceso, en el lado izquierdo y a media altura, encontramos una cruz incisa, apenas marcada, de tipo latino con pie circular.

**4.15.- Inmediaciones de la plaza del Solejar.** Construcción levantada con muros de mampostería de pizarra que aprovecha elementos propios del siglo XVI, sobre todo en la puerta, la cual presenta en su lado derecho y a media altura una cruz de tipo latino, apenas marcada.

**4.16.- Inmediaciones de la plaza del Solejar.** Casa actual que reaprovecha sillares y elementos del siglo XVI, tal y como ocurre en su puerta de acceso. En el lado izquierdo, a cierta altura, encontramos un sillar en cuyo frente está grabada una cruz con pie triangular.

**4.17.- Calle el Callejo, 16.** Casa del siglo XVI rehabilitada en cuya jamba izquierda a media altura, muestra una cruz incisa de tipo latino con pie de perfil semi-circular.

**4.18.- Calle el Arrabal.** Construcción de los siglos XVI-XVII con arreglos posteriores. En el exterior, se abre una ventana con perfil de estandarte protegida por un tejadillo de pizarra, en cuya toza se localiza una cruz latina con pie triangular en bajorrelieve.

**4.19.-** En el interior de la casa anterior, sobre la puerta de acceso a una de las alcobas encontramos una cruz con pie triangular, en bajorrelieve y enalada, remarcada por una orla en silueta de estandarte.

**4.20 y 4.20 bis.- Calle La Higuera.** En la puerta de una construcción de los siglos XVII-XVIII, en el interior de su jamba derecha, encontramos una cruz grabada bien visible del tipo latino sobre pie circular. Los extremos del palo horizontal aparecen rematados en trazos verticales. En la cara exterior del mismo sillar hay una cruz latina.

**4.21.- Calle San Sebastián.** Construcción de una planta con amplia entrada de acceso adintelado de aspecto tardogótico. En su frente derecho aparece una cruz piqueada de buenas dimensiones, del tipo latino con pie triangular atravesado por el palo.

**4.22.- Plaza sin salida.** Casa de una planta en estado de ruina a la que se accede a través de puerta decorada con un complejo arco mixtilíneo rematado en una cruz latina.

**4.23.- Pósito (Plaza de la Constitución).** El dintel de la puerta de entrada presenta un tondo central ovalado dentro del cual se encuentran grabadas las cifras de Jesucristo -IHS-. Se acompaña de la fecha AÑO D 1820.

**4.24.- Pósito (Plaza de la Constitución).** La ventana de este mismo edificio que da a la calle Solejar, aparece remarcada por un recerco de cal coronada por una cruz de pie triangular flanqueada por dos roleos en silueta de S.

**4.25.- Ayuntamiento de Hinojosa (antigua cárcel).** En el interior de la puerta, a ambos lados, encontramos varias cruces grabadas y piqueteadas, generalmente de tamaño medio. Las encontramos de varios tipos:

- Lado derecho: composición formada por media docena de cruces, casi todas latinas simples, salvo una de pie triangular.
- Lado izquierdo: siete cruces grabadas/piqueteadas, 3 con pie con pie triangular y 4 latinas formando una compleja y composición en dos órdenes.

**4.26- Fuente del Obispo.** A la salida de la población a poco más de un km en dirección oeste se localiza la denominada Fuente del Obispo, una construcción de sillares abovedada. Cubierta por escombros durante unos años, ha sido excavada y puesta en valor, en las noticias recogidas sobre la misma aseguran haber estado coronada por una cruz de piedra, actualmente desaparecida.

## 5.- Cruceros.

**5.1.- Cruz de Nuestra Señora del Villar.** En el camino al cementerio, muy próxima a aquel, se levanta al pie del camino un crucero de piedra compuesto por plataforma levantada con sillares graníticos que componen triple orden de peldaños, sobre los cuales se encuentra basa de perfil troncopiramidal en cuyo frente se trazan incisas tres cruces de pie triangular. El fuste del crucero es de sección facetada, si bien la cruz propiamente dicho muestra sección romboidal aplanada con extremos rematados en pezuelos.

**5.2.- Cruz de San Roque.** Cruz situada a la salida de Hinojosa en una encrucijada de caminos. Crucero monumental compuesto por triple orden de escalones sobre los que se asienta una basa de perfil troncocónico. Encima de ella un largo varal o fuste de sección ochavada que corona cruz sencilla de sección cuadrada.

**5.3.- Cruz de Santa Lucía** Crucero situado en una cortina a la salida de Hinojosa. Se trata de una cruz de piedra de sección cuadrada sobre basa del mismo perfil y doble escalón.

**5.4.- Cruz de Santa Bárbara.** Localizada en el pago de *La Cabecina*. Crucero de largo fuste de sección ochavada que corona cruz sencilla de sección cuadrada. Aunque hasta hace unos años contaba con basa y era de mayor altura, en la actualidad se encuentra sin este basamento y el varal recortado por su base.



## 6.- Cruces en cortinas.

**6.1.- Carretera a Saucelle (*Alameda de Bordones*).** En las inmediaciones de la carretera a Saucelle, cerca de una encrucijada, encontramos una cortina cuya pared, levantada con muros de mampostería de pizarra y granito, muestra una cruz de guijarros de cuarcita blanquecinos. Pared levantada por Francisco Alonso Galante.

**6.2.- Cruz de *La Media Legua*.** En el antiguo camino a Lumbrales, a unos dos km de Hinojosa, sobre un bolo de granito a la izquierda de este camino, aparece grabada una cruz de pequeño tamaño que pasa desapercibida al caminante. La tradición afirma que marca la distancia que separa Hinojosa de este bolo.

## 7.- Cruz de los Caídos.

**7.1.-** Cruz de cemento de sección cuadrada, erigida sobre un alto pedestal rectangular sobre el que se coloca la placa conmemorativa.

## 8.- Información oral.

**8.1.- Cruz del pago de *La Zuga*.** En una pared encontramos otra cruz de similares características a la anterior –de guijarros blancos sobre la pared pizarrosa-, construida por Francisco Alonso Galante.

## 9.- Toponimia.

**9.1.- *Cruz de Blas*.** Camino del Molino del Gejo (Catastro, 1910; IGyC, 1943; MTN, 2002).

**9.2.- *Cruz de Santa Bárbara*.** En el teso del mismo nombre, al norte de la población (Catastro, 1910).

## LA FREGENEDA

### 1.- Iglesia de San Marcos.

**1.1-** En uno de los contrafuertes de la cabecera del templo, a media altura, se dispone una cruz de cierto tamaño de tipo latino simple con trazos secantes en los extremos.

### 2.- Cruces en la arquitectura.

**2.1.- Calle de los Héroes y Mártires de la Patria, 6.** Construcción de una planta con puerta enmarcada con un arco conopial, propio del siglo XVI. La clave aparece decorada con una cruz latina patada incisa. En el lado derecho, en su frente, a media altura aparece grabada una cruz con pie de perfil semiesférico. Esta cruz es de una cronología posterior a la edificación de la casa.

**2.2.- Calle de D. Miguel Pérez Santano, 15.** Casa de una sola planta cuya puerta acceso se abre a través de un arco conopial decorado con bolas isabelinas, del siglo XVI. La clave del arco presenta una cruz latina incisa coetánea a la construcción de dicha casa.

**2.3.- Calle Padre Santos, 10.** Construcción actual que reaprovecha un dintel con una cruz latina patada grabada flanqueada por la inscripción L.F. [✕] S.F. En una segunda línea DOMINVS MI / CHIADUNTOR (“El Señor sea para mí una ayuda”).

**2.4.- Calle General Sanjurjo, 5.** Cruz realizada mediante incisión profunda, de tipo Calvario, de pequeño tamaño, situada en el lado derecho de la puerta, a media altura. Presenta claras señales de haber sido sobada reiteradamente. El pie de la cruz se encuentra notablemente rehundido.

**2.5.- Calle General Sanjurjo, 11.** Casa bajomedieval de una sola planta que se accede a través de una puerta decorada mediante arco conopial con poma isabelina y cruz incisa, apenas visible, situada en la clave del mismo.

**2.6.- Calle General Sanjurjo, 11bis.** Casa colindante a la anterior, de dos plantas en este caso, cuya puerta se abre mediante dintel recto apoyado en ménsulas, todo ello decorado con bolas isabelinas. En el dintel, cuyo centro se encuentra ligeramente apuntado, encontramos una cruz latina incisa y una filacteria con la inscripción IHS, apenas marcada.

**2.7.- Calle paralela a General Sanjurjo, 9.** Toza de granito reaprovechada en una edificación de cronología contemporánea que muestra una cruz de tipo Calvario rehundida, flanqueada por la inscripción AÑO DE [✕] 1792; en una segunda línea AMO MIO/ GIAN.

**2.8.- Calle de M. Labrador, 23.** Construcción de planta baja que se accede a través de una puerta con arco mixtilínea decorado con bolas isabelinas. En uno de los vértices del arco aparece grabada una cruz latina incisa con los extremos ensanchados.

**2.9.- Calle de M. Labrador, 27.** Casa de planta baja que se accede a través de un portón de dintel recto decorado con bolas isabelinas y con una cruz con perfil de

Calvario esquemática, incisa, grabada con posterioridad a la construcción de aquella.

**2.10.- Plaza del Arrabal, 14.** Casa de planta baja a la que se accede a través de una puerta enmarcada por arco conopial plano decorada con bolas isabelinas. En la clave se grabó una cruz de extremos resarcelados.

**2.11.- Calle de la Cuesta, 1.** Casa de planta baja con portón de acceso de perfil rectangular. En el lado derecho, en su frente, aparecen grabadas sendas cruces, una incisa con perfil de Calvario y otra más latina, rehundida. Se trata de cruces apenas visibles, situadas a media altura.

**2.12.- Calle Queipo de Llano, 16.** En la toza de la puerta una composición en bajorrelieve formada por sendos cartuchos rectangulares que flanquean una cruz sobre pie triangular flanqueada por roleos en S. La placa censal ha roto la composición de la cruz.

**2.13.- Calle Queipo de Llano.** Puerta de una construcción tardogótica decorada con una serie de cruces de San Andrés en relieve en jambas (6 en cada jambas) y toza (10).

### **3.- Cruces de bendición de campos.**

**3.1.- Cruz de las Eras.** En el entorno peri-urbano de La Fregeneda, sobre un destacado altozano y al pie de un camino se levanta una cruz de piedra sobre doble orden de escalones y pedestal anepígrafo. Cruz de fuste facetado cuyos brazos muestran una profunda acanaladura.

**3.2.- Cruz de Canto.** Crucero de piedra situado a las afueras del pueblo por poniente, levantado en una encrucijada de caminos. Cruz de piedra granítica asentada sobre doble orden de escalones y basa tronco-piramidal anepígrafo. Fuste facetado. Le falta parte de los brazos.

**3.3.- Cruz de San Pedro.** Desaparecida en la actualidad. La tradición oral expresa que se erigió en el solar donde en se encontraba la ermita de San Pedro.

### **4.- Crucero en el cementerio.**

**4.1.-** Cruz latina de piedra de fuste facetado sobre basa con la inscripción AÑO 1885, situada encima de la puerta de acceso al camposanto.

**4.2.-** Cruz levantada hacia el centro del cementerio. Se trata de una cruz de piedra de fuste facetado sobre basa cuadrada y varal liso rematado en capitel liso con collarino. Tal vez se trate de la referida Cruz de San Pedro.

### **5.- Cruz de los Caídos.**

**5.1.-** Cruz de cemento de sección cuadrada, sobre pedestal rectangular y doble orden de escalones, localizada en las inmediaciones de la iglesia.

## **6.- Toponimia.**

**6.1.- Cruz de San Pedro.** Localizado el topónimo en el camino de La Fregeneda a Lumbrales (Catastro, 1910; MTN, 2002).

## LA REDONDA

### 1.- Cruces del Vía Crucis.

**1.1.-** Crucero de piedra granítica sobre pedestal y dos escalones, rematado en sus extremos en bolas. Situada en la cabecera de la iglesia.

**1.2.-** Crucero de piedra granítica sobre pedestal y un escalón, rematado en sus extremos en bolas. Fuste ligeramente facetado. Situada en el lienzo septentrional, a escasos metros de la iglesia.

**1.3.-** Crucero situado en la calle Santo, en las inmediaciones de la iglesia. Igual a la cruz anterior: facetada, bola en el palo y asentada sobre pedestal y un escalón.

**1.4.-** Crucero en la calle Santo, en la misma carretera de La Redonda a Ahigal de los Aceiteros. Similar al anterior, de fuste facetado con el brazo vertical rematado en una bola; apoyada sobre pedestal y un escalón.

**1.5.-** Crucero en la calle Empedrada, en la esquina con la carretera a Ahigal de los Aceiteros. Cruz completa de fuste esbelto facetado, con los brazos rematados en bolas. En este caso se apoya en pedestal y un solo escalón. La fábrica de la misma es ligeramente diferente a las cruces anteriores.

**1.6.-** Crucero en la Calle Travesía Arroyo; cruz adosada al lienzo de un corral. De fuste facetado, le falta el brazo horizontal. Levantada sobre pedestal y doble escalón.

**1.7.-** Crucero en la calle General Queipo de Llano. Se encuentra adosada a una construcción. Al igual que la anterior, le falta el brazo horizontal. Se levanta sobre pedestal y doble escalón.

**1.8.-** Crucero al final de la calle de la Fuente. Se encuentra en el límite entre la parte doméstica y el entorno peri-urbano domesticado. Cruz igual a las anteriores: fuste facetado, sobre escalón y doble peldaño. Le falta el brazo horizontal.

**1.9.-** Crucero situado en una encrucijada de calles. Como las anteriores, consta de plataforma de doble escalón, basa cúbica con las esquinas recortadas y cruz de fuste facetado, con los extremos rematados en medias bolas.

**1.10. 1.11 y 1.13-** 3 cruces situadas en un lateral de la ermita del Divino Cordero y tres más delante del calvario de dicho templo. Todas ellas completas, de fuste facetado, con los brazos rematados en bolas y dispuestas sobre pedestal y doble escalón. La primera se localiza al pie del lienzo oriental y las tres restantes en el meridional.

**1.12.-** Duodécima estación del Vía Crucis completo situado delante de la puerta de la ermita. Compuesto por tres cruces de piedra de fuste facetado y brazos rematados en bolas, sobre pedestal y triple escalón. Alguna de las cruces conserva clavos de hierro de cabeza puntiaguda estriada.

## 2.- Iglesia parroquial de San Martín.

**2.1 y 2.2.-** Cruces incisas grabadas en la cabecera de la iglesia, en el lienzo septentrional. Trazo suave sobre un sillar granítico. Una se encuentra encima de la otra. La primera de trazo acanalado es latina sobre pedestal triangular; la otra de incisión más profunda que la anterior, cruz de doble travesa.

**2.3.-** Bajo el altar, en el espacio destinado a guardar las arcas con las joyas y vestimentas de la imagen de Nuestra Señora de los Rayos, en un frontal de piedra encontramos la cruz de consagración de la iglesia. Se trata de una cruz de tipo griego con los extremos rematados en trazos secantes inscrita en un círculo. Se trata de una cruz de buen tamaño (diámetro aproximado de 30 cm).

**2.4.-** Cruz de Santa Misión localizada en la actualidad en la sacristía de la iglesia. Cruz de madera barnizada rematada en pezuelos. En el palo aparece pintada en color blanco la fecha de 1941.

**2.5.-** Cruz de Santa Misión de madera, con los extremos en ángulo y el cuerpo ligeramente rehundido, como dispuesto para llevar clavado un ornato ahora perdido.

**2.6.-** Sobre la toza de la puerta del campanario, separado respecto a la nave de la iglesia, aparece un conjunto de símbolos profundamente grabados sobre aquella compuestos por una cruz latina con pie triangular dibujada en el centro que aparece flanqueada por sendas tibias, una hexapétala dentro de círculo a izquierda y luna con facciones humanas a la derecha.

**2.7. y 2.8-** En el interior de la torre se encuentra un oratorio barroco, con un Crucificado que ocupa la hornacina central. La remata una pintura, de hechura del siglo XVII o incluso posterior, que representa un Santo Rostro flanqueado por sendas cartelas con las siguientes didascalias:

[Lado izquierdo del Santo Rostro]  
“Para Salir De este fuego  
Espero Tu CHaridad  
Mira la Nezessidad  
Si [...] Obligues Al fuego.”

[Lado derecho del Santo Rostro]  
“YConssidera Algo más  
Por que tu Limosna des  
Que me Bi Como te bes  
YComo Yo Te verás.”

## 3.- Ermita del Divino Cordero.

Construcción de una sola nave con pórtico en la entrada propia de los siglos XVII-XVIII.

**3.1.-** La toza de la puerta de acceso presenta grabada una cruz de Calvario sobre pedestal triangular.

#### **4.- Cruces en la arquitectura.**

**4.1.- Cruz en postigo de la Calle Empedrada.** Cruz de Calvario sobre pedestal irregular grabada sobre un sillarejo de granito situado en el lado derecho de la entrada a un postigo que se encuentra en dicha calle. Aparece grabado a media altura, con un trazo poco profundo en la actualidad apenas perceptible y orientada no de frente según se accede sino hacia el interior de la jamba, con lo cual no se aprecia en el momento de acceder al corral por el postigo sino al salir del mismo.

#### **5.- Toponimia.**

**5.1.- Cruz de Piedra.** Localizado en el camino de La Redonda a Lumbrales (MTN, 2002).

**5.2.- Rodillo de las Cruces.** Pago situado en el camino al topónimo de Nava Redonda (MTN, 2002).





## LUMBRALES

### 1.- Cruces del Vía Crucis.

**1.1.-** Cruz de *Vía Crucis* situado en las inmediaciones del humilladero. Labrada en piedra granítica muestra fuste liso circular, carente de toda decoración. Dispuesta sobre doble escalón. Vía Crucis incompleto que se desarrolla entre el Humilladero del Santo Cristo y la iglesia parroquial.

**1.2.- Calvario.** Situado en el lado de la Epístola del **Humilladero del Santo Cristo**, construcción de una sola nave propia del siglo XVIII situada en la salida de Lumbrales a Ciudad Rodrigo. Al exterior de esta edificación, por el lado de la Epístola, se levantan tres cruces de sección cuadrada, sobre basa también cuadrada, de factura actual.

**1.3. y 1.4-** Cruces de cronología actual, de sección cuadrada, que flanquean la entrada a la ermita.

### 2.- Iglesia parroquial de Nuestra Señora de la Asunción.

**2.1.-** Crucero atrial situado en el lado del Evangelio. Cruz de sección circular, de hechura nueva, sobre basa troncocónica.

**2.2.-** Siete cruces de Vía Crucis en bajo relieve, incluidas dentro de tondos circulares. Situadas todas ellas en las muros exteriores de la iglesia, en los lienzos meridional (1), septentrional (3) y en la cabecera plana (3). Labradas en sillares graníticos; ubicadas a media altura, a unos 2-3 m respecto al suelo. Se encuentran dispuestas en una especie de recorrido circular en torno al atrio de la iglesia.

**2.3.-** Cruz de madera de Santa Misión (no se advierte fecha), situada a una altura considerable, en la cabecera de la iglesia.

**2.4.-** Cruz situada en el remate del frontón de entrada a la iglesia. De fuste ochavado y remates flordelisados.

### 3.- Ermita de San Sebastián.

Construcción de una sola nave del siglo XVI transformada en la actualidad como edificio particular. A los pies de la nave y a ambos lados de la puerta encontramos una serie de cruces piqueteadas, situadas a media altura:

**3.1.-** Lado izquierdo: tres cruces de Calvario con pie de perfil semicircular. Cruces de unos 10 cm de altura, una de ellas (la situada más próxima a la puerta) con los brazos patados.

**3.2.-** Lado derecho: cuatro cruces apenas perceptibles de mediano tamaño, ubicadas entre las puerta (2) y la esquina (2). Todas de ellas de tipo Calvario con el pie rectangular y triangular ligeramente ahuecado.

#### **4.- Cruces en la arquitectura.**

**4.1.-** Construcción popular de una sola planta levantada con muros de mampostería de granito, reservándose el empleo del sillar para la zona de la puerta. Su toza muestra una cruz latina patada incisa flanqueada por la fecha AÑO D [✕] 1765.

#### **5.- Cruces en las cortinas.**

**5.1.- Carretera de Lumbrales a Ciudad Rodrigo.** En el entorno del pueblo, en una zona de cortinas destinadas a cultivos de secano y pastizales, se localiza una cruz latina elaborada con guijarros de color blanquecino que destaca del resto de la cortina, de color oscuro fruto de haber sido levantada con mampostería de granito y pizarra.

**5.2.- Carretera de Lumbrales a Salamanca.** Cruz de similares características a la anterior, aunque de menores dimensiones y menor esbeltez. Parece de hechura reciente.

#### **6.- Crucero de la Santa Cruz.**

**6.1.-** Localizado a la salida de Lumbrales por el E y al pie de la carretera de Salamanca se alza un crucero, muy reformado, compuesto por dos escalones, basa cuadrada y fuste de sección circular. El travesaño es diferente y presenta sección cuadrada. La información oral confirma que esta cruz se enramaba el 3 de mayo y desde la misma se bendecían los campos.

#### **7.- Cruz de los Caídos.**

**7.1.-** Crucero levantado en las inmediaciones de la iglesia. Cruz de cemento de sección cuadrada sobre pedestal rectangular con placas de alabastro con los nombres de los caídos.

#### **8.- Toponimia.**

**8.1.- Cruz Alta.** Topónimo localizado en el camino de Lumbrales a los Pontones de Madroñal (MTN, 2002).

## OLMEDO DE CAMACES

### 1.-Cruces del Vía Crucis.

Rinde un recorrido de tipo circular que parte de la iglesia parroquial de Ntra. Sra. de la Asunción, discurre por la ermita del Cristo Nazareno, a las afueras de la población, en el entorno de lo urbano, entre cortinas y vuelve a la iglesia, aunque representamos el trazado lineal que va de la iglesia al humilladero. Se conservan de este recorrido sacro los siguientes elementos:

**1.1. a 1.4-** Alrededor de la iglesia encontramos cuatro cruces de piedra. Tres en el lado del Evangelio y otra más en el atrio, a la altura de la cabecera del templo. Las tres primeras son cruces de piedra granítica sobre escalón simple y basa cúbica. Fuste facetado rematado en pezuolos o medias bolas (1.2 a 1.4). La que se localiza en el extremo opuesto del atrio (1.1), es diferente. Se trata de una cruz más esbelta, sobre basa cúbica decorada en cada una de sus caras con una serie de triples líneas acanaladas verticales paralelas entre sí. La cara superior de esta base presenta una serie de once orificios en torno al fuste. Éste es de sección cuadrada con las caras acanaladas y los extremos rematados en pezuolos. En la intersección de los brazos aparecen grabadas sendas cruces incisas, una a cada lado.

**1.5.-** Calle el Manzanal, 9. Cruz de piedra sobre pedestal de un solo escalón y basa cúbica. Cruz de fuste facetado, con los extremos rematados en pezuolos.

**1.6.-** Calle Manzanal con esquina a otra calle sin nombre. Cruz similar a la anterior, con la diferencia del basamento, esta vez con doble orden de escalones.

**1.7. y 1.8-** En la ermita del Cristo Nazareno, sencilla construcción de una sola nave dotada de atrio delantero, encontramos otras dos cruces de piedra sobre basa cúbica lisa, fuste liso y extremos rematados en medias bolas.

### 2.- Cruz de bendición de campos.

**2.1.-** Por mayo se coloca una cruz de madera destinada a bendecir los campos. Era tradición, según algunos informantes, levantarla en cada hoja del pueblo, a la salida de éste al tiempo que se sacaba en procesión a San Miguel, actualmente en un lateral de la iglesia parroquial.

La cruz con la que en la actualidad se bendicen los campos, es de madera, sencilla, sin ornamentos.

### 3.- Otras informaciones relativas a cruces.

**3.1.-** En la cima del sierro que domina el campo de Olmedo de Camaces, se levantaba (hasta 1900) la ermita de San Jorge, de la que su imagen se conserva en la iglesia. No se tiene noticias de que se levantase una cruz en su lugar, una vez aquella se derrumbara.

**3.2.-** Nuestros informantes aseguran que cuando sucedía algún tipo de muerte, se construían cruces en las cortinas, elaboradas colocando guijarros blancos en los negros paredones de aquellas.

**4.- Toponimia.**

**4.1.- *La Crucita.*** Pago situado en el camino de Olmedo de Camaces a Bañobárez  
(MTN, 2002)

## SAN FELICES DE LOS GALLEGOS

### 1.- Cruces del Vía Crucis.

Vía Crucis completo de trazado lineal y ascendente situado a las afueras de la población, al pie de la carretera de Ciudad Rodrigo a Lumbrales, recolocado en fecha reciente. Tradicionalmente el recorrido se realizaba entre la iglesia y la ermita del Cordero por la Calle José Manzanera. Presenta cruces de varios tipos:

Tipo 1.- Cruz sencilla sobre basa cúbica, fuste facetado y extremos rematados en pezuelos (1.1).

Tipo 2.- Cruces de fuste de sección octogonal y extremo del palo y brazos de perfil sinuoso abalaustrado, rematado en bolas, en cuya intersección se traza una profunda cruz latina inscrita dentro de un círculo (1.2). De esta hay diez cruces.

Tipo 3.- Las cruces del Calvario se corresponden con este último tipo, si bien la central muestra basa alargada y fuste-columna rematado en capitel de orden toscano (1.3).

### 2.- Iglesia de Ntra. Sra. Entre dos Álamos.

Iglesia de traza tardorrománica y tardogótica, con elementos posteriores clasicistas y barrocos. Tiene varias cruces, grabadas y en bajorrelieve:

2.1 y 2.2.- En la portada románica, en la base de las arquivoltas tanto a la izquierda como a la derecha, dos cruces profundamente incisas de tipo griego con los extremos de los brazos ligeramente ensanchados ¿cruces de asilo?

2.3.- En su cabecera se abre entre dos contrafuertes un calavernio que al exterior aparece delimitado por una suerte de hornacina que corona el muro de aquel que acoge una sencilla cruz latina de bulto, tal vez de Ánimas. Parece obra del siglo XVII-XVIII.

### 3.- Ermita del Manso Cordero.

En su solar se levantó antiguamente la ermita de la Vera Cruz, según datos de G. Toribio de Dios. Construcción de una nave y atrio cubierto propia del siglo XVII.

3.1.- Delante de éste se levanta un crucero atrial de brazos de perfil sinuoso abalaustrado y extremos rematados en pequeñas bolas que tiene doble función de estación de Vía Crucis y crucero atrial. Se alza encima de una estilizada columna de fuste liso rematada por un capitel de tipo toscano.

### 4.- Convento de las Madres Agustinas.

4.1.- **Portería.** La puerta de entrada al convento, pintada de color verde oscuro, muestra una cruz con silueta de Calvario grabada a punta de navaja y bajo ella el anagrama de María. Encima la inscripción AÑO DE 1778 y una serie de trazos, también incisos, de difícil interpretación.

### 5.- Ermita del Rosario.

5.1.- Cruz de sección circular situada en la espadaña de la ermita.

**5.2.-** Veleta que corona la linterna de la ermita. Sobre orbe y remata en cruz de forja.

## **6.- Cruces en la arquitectura.**

**6.1.- Calle La Rosa** (con esquina Plaza de España). Casa tardogótica restaurada. Conserva puerta de acceso con ménsulas convexas y dintel plano ligeramente apuntado en el centro. En la ménsula derecha aparece grabada una cruz con pie triangular y la fecha 161[6] poco visible.

**6.2.- Calle el Noveno.** Construcción de finales del siglo XVIII-principios del XIX a la que se accede a través de puerta en cuyo dintel, de extremos recuadrados, se representa en bajorrelieve una cruz de Calvario de pie triangular.

**6.3 y 6.4.- Calle el Noveno, 20.** Postigo de una casa de tipología popular, propia del siglo XIX en cuyas jambas aparecen sendas cruces; la de la izquierda, localizada en el interior de la jamba, de tipo latino incisa. La de derecha, también en el interior, una cruz latina piqueteada y repintada de blanco, con pequeño pie triangular.

**6.5.- Calle el Noveno, 30.** Casa de dos planta del siglo XVIII cuyo acceso se practica a través de una puerta con ménsulas de perfil en S. El dintel muestra tres tondos en cuyo interior, en bajorrelieve, aparecen los emblemas de la Inquisición (una cruz con pie triangular flanqueada por la palma y la espada) y de los dominicos. Lo secunda la inscripción AÑO/ D 1737.

**6.6.- Calle de los Corrales, 3.** En el dintel de la ventana de una casa reformada, aunque de origen antiguo, aparece inscrita dentro de un círculo una cruz griega patada, de pequeño tamaño.

**6.7.- Calle los Pozos, 11.** Casa de dos pisos propia del siglo XVIII o XIX en cuya ventana se reaprovecha un dintel en el que aparece grabados dos escudos de la Orden de los Dominicos. El dintel se ha colocado al revés, en la parte inferior de la ventana.

**6.8.- Calle de los Pozos.** Situada en la parte inferior de una construcción de mampostería de pizarra, sobre la tersa superficie de una lancha de este material encontramos grabada una cruz sobre pie triangular dividida en dos campos bajo la que encontramos tres letras capitales (A R E) separadas por un trazo que no adivinamos a interpretar.

**6.9.- Calle Francisco de Dios Manchado, 15.** En la toza de una ventana de una casa rectoral cuyos orígenes se remontan al siglo XVIII, encontramos en relieve una cruz de Calvario flanqueada por la fecha AÑO [✱] D 1755.

**6.10.- Calle José Manzanera, 34.** Construcción del siglo XVI aunque con añadidos posteriores con puerta de acceso flanqueada por ménsulas convexas y ventana coronada con arco conopial; aunque todo el conjunto está levantado a base de sillares de granito, en un momento dado se encaló realizando fingidos de sillares en toda la fachada. Bajo el alero, se trazó una cruz encalada con pie triangular, de color blanco.

**6.11.- Calle General Manzanera, 3.** En una construcción de dos plantas propia del siglo XVII-XVIII, se encuentra grabada una cruz sobre pie triangular, de mediano tamaño, situada en el lado derecho de la puerta, a media altura.

**6.12.- Calle General Manzanera.** Remate de reja en cruz flanqueada por dos roleos muy estilizados.

**6.13.- Calle General Manzanera.** En la base de una ventana, se encuentra grabada una cruz latina sobre pie cuadrado, de buenas dimensiones.

**6.14.- Calle Ermita Nueva, 50.** Casa de tipo popular de dos plantas (finales del XVIII-principios del XIX) ubicada en el entorno peri-urbano de San Felices. Muestra a ambos lados de la puerta de acceso varias cruces todas ellas incisas. En el lado izquierdo una cruz latina; en el derecho, otra del mismo tipo ubicada en el interior de la jamba. En su frente, dos cruces latinas, una de ellas dotada de pie rectangular.

**6.15.- Calle Ermita Nueva.** La toza de una construcción de origen posiblemente tardogótico, presenta una composición formada por una cruz de pie triangular que en la intersección del palo y brazos presenta una especie de flor hexapétala. Aparece flanqueada a derecha por el sol y a izquierda por la luna, ambos con rostros humanos.

**6.16.- Calle Comandante Toribio, 14.** Construcción de dos plantas del siglo XVIII cuya puerta de acceso muestra ménsulas de perfil en S sobre las cuales se dispone un dintel en el que se graban los anagramas de Cristo (IHS) y de María flanqueados por la data AÑO [anagramas] D 1747.

**6.17.- Calle Comandante Toribio, 9.** Postigo de una construcción del siglo XVIII cuya toza muestra en relieve una cruz con pie triangular flanqueada por la inscripción AÑO D [✱] 1759.

**6.18.- Plaza del Grano.** En el recinto de la muralla, en la puerta-campanario, por su lado derecho, aparece piqueteada una cruz sobre orbe. Se encuentra acompañada de otros signos cruciformes que se corresponden con marcas de cantero.

## **7.- Crucero a la salida de la población.**

**7.1.-** Al pie de la encrucijada de caminos que forman la carretera de Lumbrales a Ciudad Rodrigo y la que va de San Felices a Bañobárez, se levanta un templo de factura neogótica coronado por cimacio triangular que acoge una cruz votiva compuesta por basa cúbica decorada con algunos de los improperios de Cristo (tres clavos; escalera...) y una inscripción, apenas legible, que reza A HONRA/ Y GLORIA DE/ DIONISIO DE/ MAZO [...]/ COFRADE/ VÍA CRUCIS. Fuste facetado de orden dórico rematado en capitel decorado con una cenefa de gotas que sostiene una cruz (desaparecida) acompañada de la escena de la *mater dolorosa*. Se trata de un crucero relacionado con el trazado del Camino de Santiago.

## **8.- Toponimia.**

**8.1.- Cruz del Descansadero.** Topónimo localizado en el camino de San Felices a Puerto Seguro (Catastro, 1910: MTN, 2002).

**8.2.- Cruz del Lagar.** Pago localizado en el Alto de *Escuelgaperros* (MTN, 2002).



## SOBRADILLO

### 1.- Cruces del Vía Crucis.

El *Vía Crucis* de Sobradillo, de tipo circular, está formado por los siguientes elementos:

**1.1.-** Cruz situada delante de la portada de la ermita del Cristo de la Cuesta. En este caso presenta fuste cilíndrico y brazos carentes de decoración. Se levanta sobre pedestal cúbico y doble escalón. De factura diferente al resto de las cruces que componen el Vía Crucis de Sobradillo, ya que también cumple las funciones de crucero atrial.

**1.2.-** Cruz localizada entre la calle Cristo de la Cuesta y la calle del Sol, la que hacia el norte conduce a la iglesia. Crucero levantado sobre pedestal cúbico y doble escalón, de fuste liso que remata en una zapata en cuyos lados se representan las *Arma Christi*. Encima de este se encuentra una figura de factura popular del Crucificado en bulto redondo representado como Cristo de tres clavos sobre cruz de tablazón liso con el *titulus* del INRI en la parte superior.

**1.3, 1.4 y 1.5.-** Tres cruces de piedra, localizadas en el camino del Cristo de la Cuesta, precisamente el camino que circunvala la población y marca la división *espacio urbano/espacio natural domesticado*. Cruces de piedra disímiles, de fuste facetado sin decoración de bolas, en algún caso recompuestas. Levantadas sobre pedestal y doble escalón. En este caso, este trazado del *Vía Crucis* discurre por un paisaje de boiles.

**1.6 y 1.7.-** En el camino que conduce de la ermita de San Sebastián a la ermita del Cristo de la Cuesta, encontramos otras dos cruces similares a la anterior. Se levantan al pie del camino y una de ellas marca la dirección a la ermita del Cristo de la Cuesta, justo donde el camino se desdobla. Ambas se levantan sobre pedestal y un escalón sobre base de piedra.

**1.8.-** Cruz situada delante de la portada de la ermita de San Sebastián, al pie del camino que une la ermita con el casco urbano. Como las anteriormente catalogadas, nos encontramos ante una cruz sin remate de bolas, de fuste facetado, dispuesta sobre sólido pedestal cúbico y un solo escalón.

**1.9.-** Cruz completa de piedra situada en la esquina entre la calle San Sebastián y la calle del Rollo. Se trata de una cruz de fuste facetado, sin remate de bolas, asentada sobre pedestal y doble escalón.

**1.10, 1.11 y 1.12.-** Delante del calvario, al oeste de la ermita, en la calle Jesús Nazareno en dirección a la iglesia se levantan tres cruces seguidas unas de otras. Son cruces de similar factura todas ellas: de piedra granítica, de fuste facetado, sin remate de bolas y asentadas sobre basa y pedestal de un escalón.

**1.13.** Duodécima estación. Delante de la portada de acceso a la ermita de la Misericordia, pequeño humilladero de planta rectangular de una sola nave con pórtico a los pies y cabecera recta del siglo XVIII, se levanta el calvario y una cruz entre ambos. La cruz del centro es de mayor altura que las laterales, todas ellas de piedra de fuste facetado, cuyos brazos aparecen rematados con bolas. Cruces sobre pedestal y triple escalón.

**1.14.-** Cruz completa de piedra de fuste facetado sin remate de bolas completa situada entre el calvario y la ermita de la Misericordia. Levantada sobre pedestal y doble escalón.

## **2.- Iglesia de Santiago Apóstol.**

**2.1.-** Cruz coronando el remate del camarín situado en la cabecera de la iglesia, fechado en 1789. Se trata de una cruz latina de piedra de mediano tamaño sobre pedestal.

## **3.- Ermita de San Sebastián.**

Capilla de planta cuadrada de una sola nave con pórtico a los pies y cabecera plana, de los siglos XVII-XVIII.

**3.1.-** En la cabecera, en la esquina del lienzo meridional, grabadas sobre un sillar granítico, encontramos tres cruces apenas perceptibles, una sencilla y dos más dispuestas sobre orbe.

## **4.- Ermita del Cristo de la Cuesta.**

Construcción de planta rectangular de una sola nave con pórtico a los pies y cabecera plana del siglo XVIII. Mandada levantar, según la tradición, por un médico de Sobradillo que se libró de una enfermedad encomendándose a este Cristo (información de Isabel Rengel López, camarera mayor de la ermita).

**4.1.-** En la puerta de madera, a pesar de que en la actualidad se ha barnizado, encontramos grabadas a punta de navaja media docena de cruces. Se corresponden todas ellas con el tipo de peana triangular (en un caso, ésta es cuadrada); dos de las cruces incisas en la madera presentan en su mitad superior un triángulo de vértice invertido.

## **5.- Convento de Santa Marina la Seca.**

**5.1.-** La fachada norte de la iglesia está coronada por un escudo ovalado con el emblema de la orden franciscana.

**5.2.-** En el mismo espacio, una cruz latina sobre orbe en bajorrelieve corona una hornacina.

**5.3.-** La espadaña de la iglesia está rematada por una cruz latina sobre pie rectangular con los lados ligeramente cóncavos.

## **6.- Cruces en la arquitectura.**

**6.1.-** La toza de un boíl semi-derruido localizado en el camino de las Estercedas, aparece decorada con una cruz latina obtenida mediante un suave piqueteado.

**6.2.-** Cruz de factura actual formada por losas de piedra de pulido industrial. Empotrada en el muro de lateral de una construcción antigua rehabilitada.

## **7.-Crucero.**

**7.1.- Cruz de San Bartolomé.** Crucero localizado en el camino a La Redonda, al pie de una encrucijada de caminos y erigido sobre un bloque de granito. Consta de una sencilla basa cuadrada y fuste de sección circular, de factura bastante tosca.

## **8.- Toponimia.**

**8.1.- *La Cruz de la Barca.*** Localizado en el camino de la Barca (Catastro, 1910).



## VILLAVIEJA DE YELTES

### 1.- Cruces del Vía Crucis.

**1.1.- Calle Empedrada.** Cruz situada al pie de una cortina en las inmediaciones de una encrucijada. Pieza de basa cúbica y fuste de sección octogonal sin remate de pezuelos.

La **Ermita de San Sebastián** es un templo de una sola nave de traza gótica, está desacralizada y en su solar se encuentra un taller mecánico. En sus muros e inmediaciones se localizan varias cruces del Vía Crucis. Las cruces del Vía Crucis son **1.2 1.3 y 1.4**. Las cruces 1.2 y 1.3 se encuentran en el atrio del templo, en el lado del Evangelio (se corresponden con las estaciones II y III según se inscribe en el cruce del palo y los brazos). Tienen el fuste facetado y se levantan sobre basas cúbicas.

La cruz número 1.4 se sitúa en el lado del Evangelio. Se levanta sobre escalón circular, encima de la cual aparece una basa cúbica, decorada con una cruz incisa de doble travesa con pie triangular apenas perceptibles. El fuste al igual que en las anteriores es facetado con los extremos ligeramente ensanchados.

**1.5.- Calle Conejar.** Cruz similar a la anterior; se corresponde con la estación V. Se encuentra en el camino que conduce de la ermita de San Sebastián a la ermita de Ntra. Sra. de los Caballeros. Enfrente de éste, se localiza una fuente de cubierta abovedada.

**1.6.- Calle Endrinales,** desemboca en la calle Conejar a través de un ensanchamiento. En este espacio más amplio encontramos una cruz junto a un postigo con iguales características de las anteriores, basa cúbica, fuste facetado, pero rematando el brazo en medias. Se corresponde con la estación VI.

**1.7.- Calle Conejar.** Cruz de fuste de sección ochavada, sobre basa cúbica lisa con las esquinas ligeramente achaflanadas.

El recorrido del Vía Crucis desemboca en la **Ermita de Nuestra Señora de los Caballeros**. En el contorno del templo encontramos un total de cinco cruces del Vía Crucis más el conjunto del calvario, si bien algunas de ellas parecen estar fuera de su posición original. El templo es una construcción de una sola nave, con cabecera destacada y atrio, de traza barroca. En sus inmediaciones se levantan un buen número de cruces del Vía Crucis.

**1.8.-** En el lado del Evangelio de la ermita, se alza otra cruz de Vía Crucis correspondiente a la Estación VIII. Cruz de fuste facetado asentada sobre basa cúbica con los lados ornados con bolas de tipo isabelinas.

**1.9 y 1.10.-** Las dos primeras cruces se localizan a los pies del templo, abriendo paso al atrio. Nos encontramos ante cruces de fuste facetado, una de ellas restaurada, sobre basa cúbica.

En el lado del Evangelio, se encuentran tres cruces más y en medio, el Calvario. Dos de ellas **1.11** y **1.12** se corresponden con las estaciones XIII y XIV. Piezas de base cúbica con el fuste facetado con los extremos rematados en medias bolas.

**1.13.-** El Calvario se levanta sobre plataforma de doble orden de escalones; la cruz central con basa cúbica que sostiene un fuste-columna encima del cual se disponen el extremo superior del palo y los brazos, de sección facetada rematados en pezueros. Las cruces laterales sobre base cúbica coronada en círculo y cruz de fuste facetado con los extremos rematados en medias bolas.

## **2.- Iglesia de San Pedro ad Víncula.**

Iglesia de traza gótica dotada de una torre-campanario situada en los pies.

**2.1.-** En la zona de la cabecera se levanta una cruz, seguramente desplazada de su posición original. La cruz presenta basamento de un escalón, basa cúbica y fuste de sección facetada.

## **3. Cruces grabadas en la ermita de San Sebastián.**

**3.1.-** En la esquina de la cabecera de la ermita, por el lado de la Epístola ya media altura, encontramos una cruz con pie triangular obtenida mediante la técnica del piqueteado flanqueada por las letras IS [✠] I, posiblemente el anagrama de Cristo.

## **4.- Ermita de Nuestra Señora de los Caballeros.**

**4.1.-** Velea sobre orbe rematada en cruz de forja.

## **5.- Monumento a los Caídos.**

**5.1.-** Monumento compuesto por un basamento de cuerpos laterales adelantados, sobre el que se dispone una placa conmemorativa de bronce, rematado en una cruz de sección rectangular levantada sobre un pie triangular que semeja un montículo rocoso.

## **ÍNDICE DE ILUSTRACIONES**





Página

### CAPÍTULO I

- 30 Figura 1. *Localización de nuestra zona de estudio dentro de los mapas peninsulares, regional y provincial.*
- 44 Figura 2. *Ejemplos de recolección de datos plasmados en nuestro cuaderno de campo.*

### CAPÍTULO II

- 75 Figura 3. *Esquema de una cruz con los nombres de sus partes (según esquema de Cea Gutiérrez, 1996b).*
- 82 Figura 4. *Tipología de crucifijos populares. Arriba Cruz de Caravaca; abajo: cruz de hechura de plata, crucifijo con la representación de los Arma Christi y cruz de "bien morir".*
- 87 Figura 5. *Papeles piadosos con la representación de la cruz de Caravaca, nómina contra las brujas; cruz contra la peste y la Santísima Veracruz de Roma.*
- 101 Figura 6. *Cruces de Mayo y bendición de campos. Crucero enramado de la localidad abulense de Cardeñosa y cruz de madera de bendecir los campos con crucecitas de cera procedente de la localidad soriana de Miño de San Esteban.*
- 103 Figura 7. *Representación tomada de un aleluya del siglo XVIII que representa una procesión con las cruces procesionales con sus mangas y cruces guionas. Un momento de la procesión de Viernes Santo de Hinojosa de Duero.*
- 124 Figura 8. *Ilustración del Manuscrito Nueva Corónica y Buen Gobierno de Felipe Guamán Poma de Ayala.*

### CAPÍTULO III

- 149 Figura 9. *Partes de un crucero a partir de Clodio González Pérez, 2003.*
- 152 Figura 10. *Tipología de pedestales de los cruceros de la comarca del Abadengo.*
- 153 Figura 11. *Tipología más común de fustes de los cruceros de Vía Crucis. Cruceros de Ahigal de los Aceiteros, Cerralbo y Lumbrales.*
- 162 Figura 12. *Detalles de la cruz central de la duodécima estación de los Vía Crucis de La Redonda que conserva los tres clavos de hierro y de Ahigal de los Aceiteros que presenta decoración de gotas en basamento y palo.*
- 165 Figura 13. *Tipología de las principales duodécimas estaciones de los Vías Crucis del Abadengo. Cerralbo, Hinojosa de Duero y Villavieja de Yeltes.*
- 169 Figura 14. *Representación de un recorrido circular a partir de la esquematización de la trama urbana de La Redonda.*
- 170 Figura 15. *Representación de un recorrido circular por el entorno de cortinas del casco urbano. A partir del plano de Bogajo.*
- 171 Figura 16. *Representación de un recorrido circular en un espacio de orografía destacada. A partir de la planta de Hinojosa de Duero.*
- 175 Figura 17. *Dos ejemplos de Vía Crucis dentro de los atrios de los templos. Chana de Somoza y Las Merindades.*
- 181 Figura 18. *Fotografía antigua de la procesión del domingo de Resurrección de Hinojosa de Duero. Foto cortesía de Carmen Corral.*
- 183 Figura 19. *Cartelas del oratorio situado dentro del campanario de La Redonda.*
- 184 Figura 20. *Cornucopia de la iglesia de San Felices de los Gallegos.*
- 184 Figura 21. *Inscripción de tipo "siste viator" en la toza de una casa de Cebreros (Ávila).*
- 193 Figura 22. *Principales tipos de cruces de consagración.*
- 195 Figura 23. *Cruz de asilo de Santa María del Concejo de Llanes.*
- 196 Figura 24. *Cruz grabada en el atrio de la iglesia matriz de Torre de Moncorvo.*
- 202 Figura 25. *Cruceros atriales de brazos abalaustrados. Cruces de Mogarráz, peña de Francia, Villamayor y Mata de la Armuña.*

- 203 Figura 26. *Detalle del parteluz de una ventana del Convento de San Esteban siguiendo un perfil de cruz de brazos abalaustrados.*
- 209 Figura 27. *Toza del campanario de La Redonda con representación de cruz con pie triangular y flanqueada por sendas tibias y un motivo solar y lunar a izquierda y derecha.*
- 210 Figura 28. *Toza de la ventana de una casa de Záfara con la representación de una cruz flanqueada por dos serpientes.*
- 213 Figura 29. *Perfiles de algunos remates de forja de los templos del Abadengo.*
- 221 Figura 30. *Tabla tipológica de cruces de Javier Fortea.*
- 222 Figura 31. *Principales tipos de cruces grabadas en los templos que se documentan en El Abadengo.*
- 224 Figura 32. *Inscripción situada en la jamba de entrada a la iglesia de Santo Domingo de Silos de Turrubuelo.*
- 237 Figura 33. *Calavernios de Bogajo y San Felices de los Gallegos.*
- 236 Figura 34. *Osarios castellanos y leoneses: Maderuelo; Cardeñosa, Gordaliza del Pino y La Alberca.*
- 238 Figura 35. *Cruces en los campanarios de las iglesias de Villamayor y de Villanueva de los Nabos.*
- 242 Figura 36. *Cruces grabadas dentro de la torre de la iglesia de Santiago de Castrillo de Murcia (Burgos).*
- 244 Figura 37. *Siluetas más habituales de las cruces de Santa Misión, según Junquera.*
- 247 Figura 38. *Crucifijo de hechura popular, del siglo XVII procedente de la ermita del Manso Cordero de La Redonda.*
- 248 Figura 39. *Portada de El Misionero y Pecador Arrepentido, obrera piadosa salida de la Imprenta de Juan de la Cuesta y Cía, 1853.*
- 258 Figura 40. *Trama urbana de Hinojosa de Duero (tomado de Cea y Castaño, 2009) y San Felices de los Gallegos (apud Muñoz García, 2004).*
- 263 Figura 41. *Toza de la bodega de los Silva-Pata (Hinojosa de Duero) decorada con arquillos ojivales que toma modelos de la arquitectura monástica portuguesa.*
- 267 Figura 42. *Tres ejemplos de arquitectura "Quinientista" del Abadengo. San Felices de los Gallegos; Hinojosa de Duero y La Fregeneda.*
- 271 Figura 43. *Muestra de arquitectura barroca del Abadengo. Construcciones de Ahigal de los Aceiteros y San Felices de los Gallegos y tozas de San Felices y Lumbrales.*
- 271 Figura 44. *Ejemplo de arquitectura popular de pizarra y cuarcita de La Fregeneda.*
- 274 Figura 45. *Ejemplos de casas Art-Nouveau de Villavieja de Yeltes. La inferior presenta un claro reaprovechamiento de una construcción propia del siglo XVIII de la que se conservan las ménsulas en la puerta de entrada.*
- 287 Figura 46. *Tipología de cruceros urbanos del Abadengo. Cruz de San Bartolomé (Sobradillo) propia del tipo 1. Cruz de Nuestra Señora (Hinojosa de Duero), del tipo 2. Crucero con representación del Crucificado y los Arma Christi (Sobradillo) del tipo 3.*
- 309 Figura 47. *Tipología de las cruces más habituales en la comarca del Abadengo.*
- 315 Figura 48. *Tipología de las cruces que datamos entre los siglos XV y XVI documentadas en El Abadengo.*
- 316 Figura 49. *Tipología de cruces de la judería de Guarda, tomado de Balesteros y Saraiva, 2007.*
- 319 Figura 50. *Modelo de cruces que documentamos en la arquitectura propia del siglo XVI en el espacio de la judería de Hinojosa de Duero.*
- 322 Figura 51. *Algunos de los tipos de cruces presentes a lo largo de los siglos XVII y XVIII en El Abadengo.*
- 324 Figura 52. *Ventana en silueta de estandarte de Hinojosa de Duero, thopos de la arquitectura del occidente salmantino del siglo XVIII.*

- 326 Figura 53. *Cruces grabadas en construcciones hidalgas de Covanera y Cardeñosa.*
- 327 Figura 54. *Cruces flanqueadas por sendos roleos en casas de Hinojosa de Duero y La Fregeneda y reja de la iglesia de la Vera Cruz, como posible modelo culto.*
- 329 Figura 55. *Emblemas de la Inquisición de San Felices de los Gallegos, La Alberca y Aguilafuente.*
- 330 Figura 56. *Tozas de de San Felices de los Gallegos y La Redonda.*
- 333 Figura 57. *Decoración de las tozas de la arquitectura salmantina de este periodo, tomado de Cortés Vázquez, 1992.*
- 338 Figura 58. *Modalidades de custodias presentes en Sobradillo e Hinojosa encalada y en bajorrelieve.*
- 341 Figura 59. *Tozas fechadas características de Mogarraz y Candelario.*
- 342 Figura 60. *Cruz de guijarros en una cortina de Vilvestre realizada en 1910.*
- 343 Figura 61. *Tipos de cruces grabadas en las construcciones de los siglos XIX y XX del Abadengo.*
- 344 Figura 62. *Tipos de cruces encaladas que documentamos en El Abadengo a partir del siglo XIX.*
- 345 Figura 63. *Representación figurada delante de un crucero realizado mediante incisión en una casa de Mieza.*
- 346 Figura 64. *Tipos de cruces en la arquitectura popular sanabresa (según Joaquín Alonso González, 1991).*
- 347 Figura 65. *Catálogo de cruces en la arquitectura popular asturiana (según Álvarez Peña, 2007).*
- 349 Figura 66. *Cruces de guijarros localizadas en cortinas y en la arquitectura. Hinojosa, Robleda, Martiago y Saucelle.*
- 351 Figura 67. *Cruces de madera claveteadas en las puertas de Las Uces (Salamanca) y Cardeñosa.*
- 353 Figura 68. *Enramados de laurel y olivo de Hinojosa de Duero y La Fregeneda.*
- 354 Figura 69. *Cruces pintada en almagre en una casa de La Vidola.*
- 355 Figura 70. *Cruz de alcoba de la casa de Carmen Corral en Hinojosa de Duero.*
- 357 Figura 71. *Toza de la ventana de una casa de Záfara (Zamora) con la representación de una cruz flanqueada por serpientes.*
- 358 Figura 72. *Tozas con la representación de la cruz conculcando a la serpiente de San Martín del Castañar y Pereña y crucifijo del Museo del Convento de Santa Clara de Medina de Pomar.*
- 360 Figura 73. *Reja de la ventana de la ermita de Nuestra Señora del Castillo de Vilvestre y de una casa de San Felices; ambas presentan el mismo esquema de cruz flanqueada por roleos.*
- 361 Figura 74. *Bocallave de silueta de jarro de azucenas rematado en cruz de un corral de Záfara.*
- 367 Figura 75. *Cruces de los Caídos. De izquierda a derecha y de arriba abajo: Bermellar, Fuenteliante, Cerralbo, Lumbrales y Villavieja de Yeltes.*
- 370 Figura 76. *Tipología de cruces en los amojonamientos de la cabecera del Alto Ebro, según Fernández Ibáñez y Lamalfa, 2005.*
- 373 Figura 77. *Lápida conmemorativa de la muerte de Cándido Robledo (Cerralbo).*
- 375 Figura 78. *Inscripción conmemorativa de una muerte violenta ocurrida en Robleda en 1854. Cruceros conmemorativos de Piñel y Palencia e inscripción en la Plaza Mayor de Salamanca.*
- 376 Figura 79. *Alminhas de Alamedilla del Berrocal y Peva.*
- 384 Figura 80. *Cruces grabadas y piqueteadas en los molinos de La Peña y Fuenteguinaldo.*

- 386 Figura 81. *Choza pastoril de falsa cúpula de Villarino de los Aires. La lancha que sirve de jamba presenta una sencilla duodécima estación grabada, uno de los escasos ejemplos de cruces que existen en este tipo de arquitectura subsidiaria de Las Arribes del Duero*
- 389 Figura 82. *Fuente de Bermellar y Los Santos y Fuente del Obispo de Hinojosa de Duero, de tipo abovedado.*
- 390 Figura 83. *Fuentes de Mogarraz; el agua se sacraliza por medio de una cruz.*

#### **CAPÍTULO IV**

- 398 Figura 84. *Zonificación establecida en la comarca del Abadengo en virtud del reparto de cruces por poblaciones.*

## **ÍNDICE DE TABLAS**



Página

## CAPÍTULO II

- 70 Tabla 1. *Cuadro resumen de las variables a tener en cuenta en el estudio de la cruz.*  
74 Tabla 2. *Advocaciones más habituales en las cruces de la Sierra de Francia.*  
79 Tabla 3. *Tipología de los crucifijos populares más habituales.*  
100 Tabla 4. *Menciones documentales a las cofradías de la Veracruz en El Abadengo.*  
102 Tabla 5. *Contextos simbólicos de la cruz en las celebraciones festivas.*  
113 Tabla 6. *Acciones gestuales en las que participa la cruz.*  
122 Tabla 7. *Versiones del romance La Cruz Bendita de Mogarraz de A. Sánchez Fraile y D. Ledesma.*

## CAPÍTULO III

- 130 Tabla 8. *Número total de cruces y cruceros documentados en El Abadengo.*  
146 Tabla 9. *Número de cruceros conservados de los Vía Crucis.*  
150 Tabla 10. *Tipología de los cruceros de Vía Crucis del Abadengo.*  
151 Tabla 11. *Tipología de pedestales.*  
161 Tabla 12. *Tipología de la duodécima estación de los Vía Crucis de las poblaciones del Abadengo.*  
198 Tabla 13. *Cruceros atriales de los templos del Abadengo.*  
207 Tabla 14. *Remates decorativos en cruz en la arquitectura religiosa.*  
219 Tabla 15. *Graffiti en los templos del Abadengo.*  
280 Tabla 16. *Tipos, comitentes y localizaciones de los cruceros, urbanos y campestres.*  
283 Tabla 17. *Cruceros conservados en las poblaciones del Abadengo.*  
284 Tabla 18. *Tipos de cruceros en función de su morfología.*  
291 Tabla 19. *Funciones y prácticas en torno a las encrucijadas.*  
307 Tabla 20. *Cruces en la arquitectura del Abadengo.*  
308 Tabla 21. *Cuadro tipológico de las cruces en la arquitectura del Abadengo.*  
310 Tabla 22. *Distribución de cruces en función de sus ubicaciones*  
311 Tabla 23. *Tipos y distribución de las cruces en la arquitectura de Robleda (apud Cruz, 2012).*  
321 Tabla 24. *Tipos de cruces en la arquitectura de los siglos XVII y XVIII.*  
332 Tabla 25. *Inscripciones de tozas en construcciones de los siglos XVII y XVIII*  
340 Tabla 26. *Tipología de las cruces de los siglos XIX y XX.*

## CAPÍTULO IV

- 405 Tabla 27. *Cuadro-resumen de los tipos documentados en El Abadengo entre finales del siglo XV y mediados del XX.*  
406 Tabla 28. *Tipología de los graffiti de cruces más habituales en la arquitectura religiosa y doméstica.*





## **ANEXO FOTOGRÁFICO**



