

**IBEROGRAFIAS**

**32**



**OUTRAS FRONTEIRAS, NOVAS GEOGRAFIAS:**  
INTERCÂMBIOS E DIÁLOGOS TERRITORIAIS

Coordenação de  
Rui Jacinto

**IBEROGRAFIAS**

**32**

Colecção Iberografias  
Volume 32

Título: Outras Fronteiras, Novas Geografias: Intercâmbios e Diálogos Territoriais

Coordenação: Rui Jacinto

Autores: Ana Cláudia Giannini Borges, Ana Maria Cortez Vaz, Ângela Catarina Duarte Fonseca Martins de Jesus, Antonio Cordeiro Feitosa, Antonio Nivaldo Hespanhol, Cláudio Artur Mungói, Concha López Jambrina, Daniela Maria Vaz Daniel, David Mota Álvarez, Fernando Manuel Videira dos Santos, Francisco José Araujo e Rui Jacinto, Francisco Ramos Antón, Giampietro Mazza, Helena Santana e Rosário Santana, Javier Alejandro Lifschitz, Joana Capela de Campos, João Luís Jesus Fernandes, José Gilberto de Souza, José Sampaio Mattos Junior, Márcia Manir Miguel Feitosa, Messias Modesto dos Passos, Pedro Javier Cruz Sánchez, Rita Costa Gomes, Ronaldo Barros Sodré, Rosângela Ap. de Medeiros Hespanhol, Rui Jacinto, Samuel de Jesus Oliveira Maciel, Ulisses Denache Vieira de Souza e Willian Antunes

Pré-impressão: Âncora Editora

Capa: Sofia Travassos | Âncora Editora

Impressão e acabamento: Europress – Indústria Gráfica

1.ª edição: Março 2017  
Depósito legal n.º 40xxx/1

ISBN: 978 972 780 594 5  
ISBN: 978-989-8676-12-2

Edição n.º 41032

Centro de Estudos Ibéricos  
Rua Soeiro Viegas n.º 8  
6300-758 Guarda  
cei@cei.pt  
www.cei.pt

Âncora Editora  
Avenida Infante Santo, 52 – 3.º Esq.  
1350-179 Lisboa  
ancora.editora@ancora-editora.pt  
www.ancora-editora.pt  
www.facebook.com/ancoraeditora

O Centro de Estudos Ibéricos respeita os originais dos textos, não se responsabilizando pelos conteúdos, forma e opiniões neles expressas.

A opção ou não pelas regras do novo acordo ortográfico é da responsabilidade dos autores.

---

## Apoios:



**Interreg**  
**España - Portugal**

Fondo Europeo de Desarrollo Regional  
Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional



UNIÓN EUROPEA  
UNIÃO EUROPEIA

|   |     |
|---|-----|
| <b>Outras fronteiras, novas geografias: intercâmbios e diálogos territoriais</b>  | 7   |
| Rui Jacinto   |     |
| <b>PATRIMÓNIOS E CULTURAS LOCAIS</b>  |     |
| <b>Oficina de História da Guarda – história ibérica, história local sem muros</b>   | 15  |
| Rita Costa Gomes  |     |
| <b>Aldeias Históricas de Portugal: identidades arcaicas em cenários contemporâneos</b>  | 23  |
| Javier Alejandro Lifschitz  |     |
| <b>Antropología simbólica de un territorio de frontera. Las cruces grabadas en la arquitectura popular como topos</b>                   | 39  |
| Pedro Javier Cruz Sánchez   |     |
| <b>Forno do Povo, o templo românico da arquitetura popular na Serra do Larouco</b>  | 55  |
| Joana Capela de Campos  |     |
| <b>A música popular: território de afirmação cultural</b>   | 79  |
| Helena Santana e Rosário Santana  |     |
| <b>Manifestações culturais na Beira Interior Norte e o turismo em territórios de baixa densidade</b>                                    | 97  |
| Ângela Catarina Duarte Fonseca Martins de Jesus   |     |
| <b>Diseñar una ruta cultural ibérica para el siglo XXI, aprovechando, «as cartas peninsulares» (1894) de Oliveira Martins</b>           | 103 |
| David Mota Álvarez  |     |
| <b>INTERCÂMBIO DE SABERES: NOVOS TERRITÓRIOS, OUTRAS FRONTEIRAS</b>   |     |
| <b>Nós-Outros. Uma fronteira de papel</b>   | 123 |
| Concha López Jambrina   |     |
| <b>Hábitos cinéfilos dos alunos e suas famílias no concelho da Guarda</b>   | 137 |
| Fernando Manuel Videira dos Santos e Daniela Maria Vaz Daniel   |     |
| <b>No caminho, Juventude encontra Geografia</b>   | 149 |
| Willian Antunes   |     |
| <b>A experiência do exílio em Pepetela: uma leitura das representações dos lugares de pertencimento em <i>O planalto e a estepe</i></b> | 161 |
| Márcia Manir Miguel Feitosa   |     |

|   |     |
|---|-----|
| <b>Produção de queijo e desenvolvimento local nas áreas rurais da Sardenha</b><br>Giampietro Mazza  | 171 |
| <b>La Europa social, el proyecto común del diálogo ibérico estratégico</b><br>Francisco Ramos Antón   | 183 |
| <b>DIÁLOGOS (TRANS)ATLÂNTICOS: AS NOVAS GEOGRAFIAS DOS PAÍSES DE LÍNGUA PORTUGUESA</b>  |     |
| <b>Política, Poder, Estado: Municípios e Administração Local no Brasil e em Portugal</b><br>Francisco José Araujo e Rui Jacinto   | 199 |
| <b>Geografia do desemprego em Portugal padrões, dinâmicas e evolução</b><br>Ana Maria Cortez Vaz e João Luís Jesus Fernandes  | 235 |
| <b>As determinações territoriais da lógica do valor e do autovalor – análise da produção de soja no Mato Grosso – Brasil</b><br>José Gilberto de Souza e Ana Claudia Giannini Borges  | 247 |
| <b>Por uma geo-foto-grafia da fronteira agrícola no Eixo da BR-163 (de Cuiabá/ MT a Santarém/PA – Brasil)</b><br>Messias Modesto dos Passos   | 271 |
| <b>Para além de fronteiras internas: a diáspora gaúcha e a transformação da paisagem no território maranhense</b><br>Antonio Cordeiro Feitosa e Ulisses Denache Vieira de Souza   | 287 |
| <b>Articulações e desarticulações das políticas públicas para a agricultura familiar no Vale do Itapecuru – MA e seus reflexos em áreas de assentamentos rurais</b><br>José Sampaio Mattos Junior, Ronaldo Barros Sodré e Samuel de Jesus Oliveira Maciel | 301 |
| <b>Maranhão: potencialidade agrícola, infraestrutura e novas fronteiras</b><br>Ulisses Denache Vieira de Souza e Antonio Cordeiro Feitosa   | 309 |
| <b>A fruticultura irrigada no Rio Grande do Norte – Brasil</b><br>Antonio Nivaldo Hespanhol   | 321 |
| <b>A trajetória recente de uma política pública de segurança alimentar e nutricional no Brasil: o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA)</b><br>Rosângela Ap. de Medeiros Hespanhol   | 337 |
| <b>Desenvolvimento rural e produção de energia no Vale do Zambeze, Moçambique</b><br>Cláudio Artur Mungói   | 357 |

# Antropología simbólica de un territorio de frontera. Las cruces grabadas en la arquitectura popular como *topos*

Pedro Javier Cruz Sánchez

*Asociación de Antropología de Castilla y León 'Michael Kenny'*

Hasta la fecha, el estudio de la cruz en sus más variados soportes – especialmente el arquitectónico –, ha venido marcado por unas coordenadas muy específicas, iconográficas y, en menor medida, cronológicas que han lastrado los análisis de otro tipo como los de corte antropológico, similares a los que se están llevando a cabo en la actualidad en el ámbito iberoamericano (HOSTING, 2004; RIVET, 2013). Aunque existen algunas aproximaciones a la vertiente de la cruz como manifestación de unas prácticas rituales y ritualizadas que se han mantenido a lo largo del tiempo (CRUZ SÁNCHEZ, 2009, 2014 y 2016b), el principal impulso lo toma del análisis pormenorizado de los grafitos históricos, donde encontramos las más importantes contribuciones, que cubren un amplio espectro de contextos y tipos donde la cruz se manifiesta (OSCÁRIZ GIL, 2012).

La cruz en la órbita de la cultura popular aparece definida por un significado eminentemente litúrgico, como señal de la muerte de Cristo, interpretación que se complementa con la interpretación que se le otorga en cada momento histórico y en cada contexto específico. Sobre esta base, se sustentan las diferentes lecturas que tradicionalmente se han dado a la cruz, litúrgicas en unos casos y protectoras en otros.

A través de meros fenómenos emulativos, de los que en el occidente salmantino contamos con numerosos ejemplos, los modelos de cruces transmitidas desde el estamento eclesiástico (bien sean formando parte de elementos decorativos, de cruces parroquiales y del altar o cruceros de viacrucis), se va a propagar a todos los ámbitos de la sociedad, que es quien la imita, la recrea y la hace suya, por medio del ritual doméstico, de la festividad anual o del gesto cotidiano. El mundo rural reproduce este esquema a partir de la multiplicidad de cruces en los edificios religiosos, en las casas, en las cortinas y corrales, en los

enseres, en la gestualidad, en los caminos y en determinados espacios naturales, remedando así ciertos modelos de religiosidad difundida en la órbita de los sermones, de la propia imitación o de ciertos comportamientos colectivos que entremezclan la liturgia con ciertos aspectos de lo popular e incluso de lo pagano.

Aunque el rastro de lo hierofánico (GRUZINSKI, 2000: 88), se refleja de numerosas formas en las comarcas a uno y otro lado de la Raya, es interesante aproximarse al tema de la cruz en la arquitectura y en el urbanismo, como elemento conductor del discurso, por diferentes motivos. El principal, sin ningún género de dudas porque es un símbolo universal presente en todos los ámbitos y momentos de la vida. A través de gestos, de la simple presencia del símbolo en la arquitectura o en los diferentes elementos constitutivos de la cultura material, se nos muestra bajo diversas apariencias siendo perfectamente reconocible por sus usuarios e interlocutores. Se erige en una referencia mental como correlato de lo sagrado, pero también como un hito espacial identificativo, donde marca la existencia de determinados grupos y estamentos de la población y marca el referente espacial que permiten dibujar precisos mapas mentales del espacio. Son punto donde además se realizan ciertas prácticas cotidianas o extraordinarias en torno a ellos.

Todo ello se puede abordar bajo el encuadre de una serie de temas que tratan de englobar los diferentes soportes y contextos en los que aparece y participa este símbolo. Temas que además permiten afinar, en una escala superior, el análisis de ciertos hechos probados como son la existencia de una especie de pares opuestos en torno a los fenómenos de religiosidad urbana/rural, exteriorizada en diferentes pero sutiles formas de concebir – para los territorios salmantinos – el espacio sagrado de las poblaciones rayanas (representante de lo urbano) y los diferentes municipios que forman parte de aquella (lo rural); manifestada además en la presencia/ausencia de determinados ítems con las consustanciales prácticas en torno a ellos. Completando este fenómeno, encontramos en todo el territorio analizado ciertos elementos, ciertos *topos* definidores de la personalidad de la comarca salmantina, frente a los territorios aledaños.

El análisis de la cruz en la arquitectura, en especial de la popular, ofrece una perspectiva lo suficientemente amplia para entender su presencia en todos los ámbitos, tanto en el exterior donde actúa como detente o *espantabrujas* y *espantademonios* contra el mal o señal de pertenencia, como en el interior, bajo la forma de cruces decorativas en las paredes, crucifijos y grabados en las alcobas y esquematizaciones del símbolo en los más variados enseres de la casa; todo ello asentado en la creencia de que la cruz visible, dibujada en cada objeto, repele las más diversas agresiones. Más que describir las numerosas tradiciones que giran en torno al valor protector de la cruz en el ámbito de la cultura popular, para lo cual remitimos a algunos estudios recientes (LORENZO, 2007: 33-46), nos interesa destacar ciertas relaciones íntimas entre la cruz y sus artífices, a través de diversos pares contrarios

sintetizados en lo visible/invisible o lo público/privado. Permiten así entender, en cierto modo, la erección de cruces en espacios concretos de la arquitectura o del paisaje y las relaciones de los símbolos con determinados ritos colectivos o privados a lo largo de la vida de cada individuo.

## La cruz en la arquitectura: visiones desde una óptica antropológica

Uno de los soportes más habituales para representar cruces es el arquitectónico. En sus innumerables formatos, las diferentes partes de las construcciones, religiosas o domésticas, ofrecen cierta variedad de adornos y marcas entre las que destaca un amplio abanico de símbolos de marcado sentido religioso. Jambas y dinteles, hastiales, chimeneas o, en no pocas ocasiones, directamente sobre los lienzos, se erigen en el soporte que a lo largo de los siglos, han servido para la presentación de ciertos tipos de cruces, letreros tipo *AVE MARIA* o *IHS*, sacramentos u ostensorios, sin olvidar los motivos geométricos, vegetales, zoomorfos y antropomorfos. Se trata de representaciones que advertimos de forma reiterada diacrónicamente, merced a ciertos fenómenos, como veremos a continuación, de visibilidad, de cotidianeidad de uso y, sobre todo, bondad del soporte parietal que puede ser utilizado de forma continuada por distintas generaciones.

Es significativa la presencia, casi recurrente, de cruces grabadas en los lienzos de los templos, especialmente en determinadas partes de edificio, casi siempre “de puertas afuera”, tanto solas como formando abigarrados conjuntos o en compañía de otros motivos como letreros y emblemas, figuras humanas, relojes de sol, alquerques, entre las más abundantes (PUÑAL Y VIÑUALES, 2012: 147-152), si bien, por regla general, estos conjuntos de signos apenas si han sido tratados con la profundidad necesaria. Por todo ello es interesante destacar el reciente trabajo de Hoppe sobre algunas de las epigrafías, de marcado carácter populares, de la iglesia de San Pedro de la Nave (HOPPE, 2004: 323-425), por cuanto traza algunas líneas de investigación a las que será preciso acudir en el futuro. Como apunta este autor, la cruz cumple una función diversa pero compleja, significando cosas diferentes en función de su contexto, de su cronología y de su ubicación. A través del análisis de su *intentio operis* -entendida como ubicación, repetición del símbolo y distribución en un contexto determinado-, se puede determinar su valor protector, como “fortaleza de la fe”, su valor como límite, en términos eliadianos, que separa el espacio sagrado del profano y su valor delimitador e indicador. Solo por medio de lo que W. Deonna denominaba la *repetition de l'intensité* (1954: 405), esto es, la *multiplicación del signo*, dentro de la praxis mágico-religiosa de trazar cruces de manera continuada a la largo del tiempo (HOPPE, 2004: 334), podremos comprender y descifrar toda una serie de evidentes fenómenos de

“transgeneracionalidad” y prácticas rituales que giran en torno a la cruz y que hipercaracterizan las funciones del símbolo.

No obstante, todas estas divisas presentan, en su diacronía, diferentes significados en función de sus artífices y de sus interlocutores. En ellos se ha querido ver un claro sentido mágico-protector, según los principales investigadores del fenómeno, que no empaña, empero, otros alcances tales como la pertenencia a un determinado orden o estamento religioso e incluso ciertos contingentes poblaciones (minorías religiosas), sin olvidar el marcado sentido ritual que presentan algunos de estos emblemas, sobre todo en el momento de trazarse sobre el lienzo pétreo.

La cruz se nos presenta tanto en la arquitectura religiosa donde, por lo general, comparece en ciertas partes del edificio – lado de la epístola, remates y veletas, portadas o campanas según marca la norma litúrgica (AZCÁRATE, 1932:46-48; CABROL Y LECLERQ, 1913 [III]: 3046-3143) –, como en la doméstica. A la hora de estudiar la cruz en el contexto edilicio asistimos a un evidente fenómeno de *transposición* de las construcciones religiosas a las civiles/domésticas; ello nos va a permitir definir en unas y otras sus características y, por extensión, toda una serie de cuestiones relativas a su cronología, motivaciones, localizaciones e incluso a fenómenos específicos de visibilidad/invisibilidad, de acumulación e incluso de sustitución de unas por otras a lo largo del tiempo. El análisis de la cruz en la arquitectura religiosa y doméstica traduce de forma patente una continua transferencia (religiosa a doméstica a través de influencias estilísticas o litúrgicas), pero que también muestra un camino de retorno, a través de la interferencia de lo popular en lo culto (religiosidad popular a oficial) por medio de determinadas manifestaciones religiosas espontáneas.



Figura 1. Construcción característica del siglo XVI de la localidad ribereña de Vilvestre.

1. La primera cuestión que hemos de atender es el de la cronología de las cruces, relativamente sencilla en las que se reproduce en la arquitectura religiosa a partir de las fechas que las acompañan y de las referencias documentales de las datas de construcción del edificio, o de ciertas partes del mismo, como pueden ser las portadas o los camarines. En todo caso, se trata de una datación directa de aquellas. No es infrecuente que ciertas cruces representadas en la arquitectura doméstica se acompañe de divisas y anagramas (por lo común Jesús, María y José) y fechas, especialmente abundantes en los siglos XVIII y XIX (MARTÍN CRIADO, 2008). Cuando esta circunstancia no se nos ofrece, sobre todo en las cruces grabadas en dinteles y jambas de los edificios más antiguos, es necesario hacerlo de otra forma a través de una serie de referencias indirectas. En primer lugar, a partir de ciertas cuestiones de estilo, concretadas en la comparación de las cruces con otras mejor encuadradas; en segundo lugar, a partir de la comparación con cruces fechadas y en tercer lugar a través del análisis de las fechas de su soporte. Se trata en todo caso de una aproximación cronológica que permite cierto margen, como ocurre con las cruces grabadas en dinteles y jambas de construcciones civiles de principios de la Edad Moderna, de ahí que sea necesario un encuadre complementario por otras vías tales como la del análisis de los posibles significados, que más tarde atenderemos. Insistimos en la importancia de la cuestión de “estilo” por cuanto enmarca en una primera fase de la investigación el momento de la realización y de uso inicial de la cruz.

2. Es preciso acercarse a la cruz, así mismo, través de las motivaciones que llevan a su realización. Habitualmente y haciendo salvedad de ciertas cruces trazadas en determinados rituales, las que se consagran en el ámbito de la religión oficial son símbolos o elementos “encargados”, planificados en el momento de la construcción del edificio religioso. Normalmente estas cruces son encomendadas por los patronos o promotores, por el clero, por ciertas cofradías o para el caso de algunos cruceros, por determinadas agrupaciones civiles que con su erección, marcan barrios o colaciones, como ocurre de forma palpable en ciertas poblaciones abulenses. Las cruces en la arquitectura sagrada presentan, por lo común, unas ubicaciones específicas en el edificio o, si son cruces exentas, en el entorno (Viacrucis, cruceros...). Son, a su vez, símbolos acordes con su momento histórico y artístico concreto y así podemos interpretarlos a partir de determinados acontecimientos, siendo los más característicos ciertas prácticas piadosas dictadas tras la celebración del Concilio de Trento, que trataban de seguir, en todo momento, el camino de una gloria perdurable (MARTÍNEZ ARANCÓN, 1987: 137).

3. Una de las cuestiones que consideramos más interesantes a la hora de analizar el significado de la cruz en la arquitectura es el de su localización y la relación dialéctica con

ciertos fenómenos de visibilidad/invisibilidad. Así las cosas la cruz se manifiesta en los edificios religiosos y civiles bajo unas ubicaciones específicas. Es bien conocida la localización de cruces en los primeros, al menos aquellas cruces establecidas litúrgicamente (CABROL Y LECLERQ, 1913). Al exterior del edificio aparecen en los remates de las cubiertas, a veces asociadas a *yamures*, veletas y gallos, en las campanas y en dinteles, puertas y ventanas. Y, cómo no, es muy habitual toparnos con cruces aplicadas, como es el caso de las de Santa Misión, sobre todo dispuestas en el espacio atrial. Frente a estos emplazamientos específicos de las cruces, hallamos en la arquitectura religiosa una serie de símbolos de carácter espontáneo, trazados por la clase subalterna que lo realizan en ciertos momentos o festividades del año. Nos referimos concretamente a la presencia de graffiti en las zonas exteriores, en las cabeceras, en el lado de la Epístola y en las zonas interiores y de paso – suelos, umbrales y puertas-, objeto de interesantes rituales de incierto origen pagano.

Por su parte, la arquitectura comunitaria encargada por la autoridad civil o eclesiástica, se nos antoja como un escalón intermedio entre las construcciones religiosas y las domésticas. En este caso, la cruz aparece dispuesta sobre determinados elementos del paisaje urbano, como es el caso de las fuentes (ESPARZA *et alii*, 2007) o de ciertos espacios como plazas, ejidos, alhóndigas, etc. Incluso del entorno peri-urbano, como ocurre con las cruceros de dirección, en las salidas/entradas de las poblaciones. En una escala inferior, la arquitectura doméstica presenta dos esferas en las que la cruz comparece; por un lado, la *planificada* como elemento decorativo y devocional, según ocurre con las cruces de alcoba o de las tozas pertenecientes a viviendas del estamento eclesiástico, coetáneas a la construcción del edificio y, por otro, la *espontánea* en la que deberemos de englobar aquellos signos grabados en jambas, dinteles y ventanas, de marcado carácter mágico y protector, tal y como han puesto de manifiesto multitud de investigadores en los últimos años.

4. Esta cuestión permite que volvamos sobre la cuestión de la visibilidad o, en su defecto, invisibilidad parcial de las cruces en la arquitectura. Los edificios sagrados suelen mostrar un alto grado de visibilidad de sus emblemas atendiendo al evidente sentido propagandístico que representan. Cruces esculpidas y de atrio o insertas en determinados programa decorativos son elementos perfectamente visibles dentro del ámbito de las construcciones. No obstante, tras este primer filtro de lo “que se ve”, podemos apuntar la existencia de un conjunto de cruces y símbolos asociados, que deberíamos encuadrar en una teórica atmósfera de lo escasamente visible, al menos a una cierta distancia. Nos referimos a las cruces en las campanas, elemento que marca los ritmos de la vida de la comunidad (EGIDO, 1984: 164-172) o a aquellas grabadas en lienzos, puertas, suelos o ventanas, perceptibles en función de determinadas condiciones de luz o de su ubicación, más o menos cercana a los ojos del espectador, en el edificio. Por su parte, la cruz en la arquitectura

doméstica se nos ofrece como visible o poco visible (condiciones de luz, localización en diferentes alturas de la casa) y de su presencia en el ámbito de lo público localizadas en las aberturas – puertas, ventanas, chimeneas, hastiales – orientadas hacia la calle y de su comparecencia en el ámbito de lo privado (cruces de alcoba).

5. Todos estos temas dan lugar a la contrastación de ciertos fenómenos de acumulación de cruces en los edificios religiosos y civiles y, por extensión, de sustitución o yuxtaposición, ya tratados por nosotros en fecha reciente (CRUZ, 2012: 322). Así la arquitectura, se erige en un verdadero palimpsesto en donde se refleja a lo largo del tiempo cruces y signos reiteradamente grabados por sucesivas generaciones. Atendemos pues al símbolo como vehículo de prácticas y creencias bien arraigadas desde, al menos, finales de la Edad Media. Y lo hacemos además en relación a su soporte – los edificios religiosos y la arquitectura doméstica –, según apuntan algunos autores (DOMÍNGUEZ POLANAH, 1996: 60), como espacios protectores.

La casa del occidente castellano y leonés se encierra en sí misma, siendo patente la importancia que se otorga a los ámbitos productivos (el corral) frente a la propia esfera de lo residencial (*ibidem*, 60). La arquitectura doméstica forma parte de un lenguaje dialéctico, de opuestos entre la protección del espacio interior y la agresión de la calle, del espacio exterior (*ibidem*, 59). Es en esta lucha de contrarios, de lo de dentro y lo de fuera (BACHELARD, 1974: 250-270), donde encontramos la explicación para buena parte de los símbolos protectores que aparecen dispuestos en la arquitectura rayana. Y es que como apuntaba 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, 1974: 102-103).

Cuando la cruz se integra en la arquitectura, bajo los diferentes formatos en que suele manifestarse, lo hace de forma que sea bien reconocida, en lugares estratégicos más o menos visibles –puertas, ventanas, chimeneas, hastiales o paredes –, que permiten un diálogo con el espectador quien reconoce, en función de ciertas características y de sus creadores, sus posibles significados y los momentos en que aquellas han sido realizadas. Son símbolos que entran en el universo de lo que se ha dado en llamar “escrituras expuestas”, en acertada denominación del autor italiano Armando Petrucci (1999). Sobre esta base podemos analizar e interpretar de forma satisfactoria toda la pléyade de cruces que aparecen sobre la pared y que en el occidente salmantino lo hacen en la mayor parte de las construcciones religiosas – iglesias, santuarios, ermitas, humilladeros e incluso cruceros –, ejemplarizando la existencia de una práctica habitual de trazar o labrar cruces en lugares muy concretos de los edificios como señal de pertenencia a determinados estamentos eclesiásticos, como símbolos protectores contra el mal o como elementos decorativos que acompañan a otras iconografías cristianas.

Frente a aquellos, el soporte arquitectónico da pie a la existencia de ciertas cruces apenas visibles o que directamente se manifiestan en momentos muy puntuales, especialmente con determinadas condiciones de luz o por cuestión de tamaño o que se encuentran en el ámbito de lo privado, no se revelan de igual manera a todos los interlocutores. Se trata de una cuestión que apenas ha sido tratada en la literatura científica y que abre inmensas posibilidades de estudio. Son cruces que, en algunos casos, existen solamente para ser sabidas y que caben ser relacionadas, luego lo veremos con más detenimiento, con ciertos ritos de paso o incluso con la presencia de contingentes poblacionales concretos que a partir de cruces y otras marcas grabadas en ciertos espacios de la casa, mostraban la adscripción a una religión que realmente no profesaban.

### **Las cruces: guardianes del umbral en las Comarcas de la Raya**

de todas las esferas donde la cruz se encuentra presente es, sin duda alguna, en el espacio urbano y su entorno peri-urbano y, dentro de este, en los lienzos donde la cruz manifiesta una más amplia variedad de tipos. La cruz en la arquitectura ofrece, por tanto, una extensa posibilidad de análisis antropológico, debido sobre todo a que está presente en una gran diversidad de edificios, religiosos, civiles o domésticos, según hemos apuntado páginas atrás. Buena prueba de ello es la atención que ha recibido la cruz en este contexto, sobre todo por parte de algunos autores portugueses que ven detrás del símbolo cruciforme, no tanto manifestaciones religiosas como señal de pertenencia a determinados grupos humanos, tales como los conversos e incluso los *criptojudíos* (BALESTEROS y SARAIVA, 2007; SARAIVA Y CAMEIJO, 2014). Sobre ellos encontramos en la actualidad una abundante bibliografía, no siendo nuestra intención desarrollar el tema de manera extensa en este texto, por cuanto ya se ha realizado en otros trabajos (CRUZ SÁNCHEZ, 2009, 2012, 2014 y sobre todo 2016b).

La Raya salmantino-portuguesa es, en este sentido, una comarca que ha sabido conservar buena parte de su identidad, que se trasluce en una bien conservada arquitectura popular, perfectamente integrada en un paisaje agrario tradicional, hecho que da pie a realizar una interesante aproximación a la geografía sagrada a partir de sus principales elementos: edificios religiosos, caminos y encrucijadas y recorridos sagrados (CRUZ, 2016a: 35-56). Nos interesa en esta parte de la exposición acercarnos a otros fenómenos en los que participa la cruz, aunque de una forma menos evidente de lo que lo pueden hacer, por ejemplo, los cruceros o las cruces plasmadas en jambas y tozas.

Nos referimos a la existencia del particular lenguaje y significado semiótico (DORFLES, 1984; Eco, 1981) y antropológico que introduce la cruz a partir de su presencia en la arquitectura, sobre todo doméstica, bien se encuentre de puertas afuera o bien de puertas

adentro, auténticos “guardianes del umbral” (CAMPBELL, 2015: 109). Este es un tema apenas tratado y que reclama nuestra atención si queremos comprender el modo en que el símbolo religioso se integra en la vida doméstica gracias a una serie de gestos o prácticas, casi siempre cotidianas, algunas de las cuales encuentran su origen en el mundo antiguo pre-cristiano y, sobre todo, semita. Con este tipo de análisis tratamos de acoger, bajo un mismo epígrafe, la presencia íntima del símbolo y de su uso a través del gesto de su creador (el trazado o labrado de la cruz en un espacio determinado), de las motivaciones que llevaron a realizarlo y de la cotidianeidad en su uso. Son temas que podíamos encuadrar dentro de la categoría de la “sensorialidad de la cruz” entendida ésta en un marco amplio. Como apunta Morris, quien sigue a su vez a Raymond Firth (1973), la cruz no es tanto un *icono*, un signo empleado dentro de una relación sensorial, como un *símbolo*, definido como un código que posee no una relación o semejanza directa entre el signo y el significado, sino una serie compleja de asociaciones (MORRIS, 1995: 269), como por ejemplo cruz/Cristo, cruz/piedad, cruz/ritual, etc. Al respecto, el historiador de las religiones Mircea Eliade, propuso en su día analizar los documentos *religiosos* – la cruz en nuestro caso –, como documentos *históricos*, parte integral de diferentes contextos culturales. Cada documento – símbolo – tiene así un significado particular que es parte inseparable de la cultura y del momento concreto en que se realiza (ELIADE, 2010: 123).

El tema de la cruz grabada en la pared al otro lado de las fronteras castellano-leonesas, viene siendo objeto de frecuentes análisis como los llevados a cabo por Antonio Saraiva y Carmen Balesteros para el caso de la ciudad de Guarda (SARAIVA Y BALESTEROS, 2007) y de las más importantes juderías de las Beiras<sup>1</sup>,



Figura 2. Construcción tardogótica localizada en la judería de San Felices de los Gallegos.

<sup>1</sup> Aparte de los trabajos, ya referidos de Balesteros y Saraiva (2007) y de Saraiva y Cameijo (2014), debemos de citar las siguientes obras, de obligada consulta: SANTOS, C. S.; SANTOS, C. A. y BALESTEROS, C. (2000): “Marcas de simbología religiosa judaica e cristã ou cristã-nova nos núcleos urbanos antigos de Estremoz e de Trancoso”, en OLIVEIRA JORGE, V. (coord.) *3.º Congresso de Arqueologia Peninsular. Vol. 8 “Terrenos” da Arqueologia da Península Ibérica*: 207-228. ADECAP. Porto. GIL MENDES, L. (2014): *Marcas Judaicas no urbanismo e na arquitectura de Penamacor*. Cámara Municipal de Penamacor. FERNANDES, V. (2008): “Marcas cruciformes de Aguiar da Beira”, *Actas das Primeiras Jornadas do Património Judaico da Beira Interior*: 91-130. Trancoso e Belmonte. SANTOS, C. A. y BALESTEROS, C. (2004): “Arqueologia Judaica no Concelho de Trancoso (novos elementos)”, *Cadernos de Estudos Sefarditas*, n.º 4: 9-40. Lisboa.

o en tierras gallegas Emilio Fonseca Moretón (2004: 431-466), por citar tan solo algunos de los más sobresalientes trabajos redactados hasta la fecha. Aunque en nuestro ámbito de estudio las investigaciones sobre la cruz en la arquitectura popular se encuentran aún en agraz, no debemos dejar de hacer referencia a algunas acerca del valor protector de la cruz en la joyería propia de la Sierra de Francia (CEA, 2005: 87-102), el origen medieval de ciertas prácticas en las que participa el signo cruciforme (HERNANDO, 2009), la presencia de la cruz grabada en la arquitectura popular de El Rebollar salmantino (CRUZ, 2009 y 2012) y de la Sierra de Francia (FORTES GARCÍA, 2015).

### **Una (mínima) aproximación a las cruces de conversos en la Comarca de el Abadengo (Siglos XV a XVII)**

Uno de los principales problemas que encuentra el investigador a la hora de estudiar las manifestaciones simbólicas de los siglos XV y XVI, sin duda alguna, el escaso número de construcciones que conservan cruces coetáneas y que tradicionalmente han sido interpretadas como de cripto-judíos, en virtud de la presencia de importantes grupos de origen semita en Portugal (BRAZ, 2016) y en la Raya (HUERGA, 1993). La arquitectura de este momento que, en algunos casos, se puede relacionar con el modelo de casa hidalga salmantina propuesto por Castaño<sup>2</sup>, presenta unas características netamente marcadas 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 partícipes de un estilo tardogótico en el que se emplea de forma recurrente un lenguaje compartido 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 encontramos de forma recurrente la cruz. Hay que advertir que en la arquitectura de este momento esta responde a tres principios básicos: sacralización, protección mágica y cristianización de espacios tan diversos como casas, fuentes, fortificaciones, hornos, molinos o tejados.

Se trata de una arquitectura que aparece presente en otras zonas fronterizas como el norte de Extremadura (GARCÍA MOGOLLÓN, 2009) o en tierras gallegas (FONSECA

<sup>2</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).

MORETÓN, 2004: 433-434; IGLESIAS ALMEIDA, 2005); en ellas encontramos ciertas interferencias con la arquitectura manuelina, a través de una serie de invariantes 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>3</sup>. En el piso superior se abre una ventana bajo la cual se dispone una repisa<sup>4</sup> que algunos autores han interpretado como soporte de la *januká* o lámpara de 9 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* (*ibidem*, 442-454), ha servido a algunos autores para asignar una filiación judía a este tipo de edificaciones las cuales, a lo largo de los siglos XVI y XVII siguieron perteneciéndoles esta vez ya como conversos o cripto-judíos quienes en un momento dado asumieron la actitud práctica de “(...) *adoptar una apariencia exterior cristiana*” (AMELANG, 2011: 131), por medio de un modelo particular de cruces, de puertas afuera, de las que la comarca del Abadengo y en especial las villas fronterizas, cuentan con una magnífica variedad de tipos.

Las cruces en la arquitectura del XVI-XVII en territorios portugueses y gallegos se ha relacionado con este contingente converso o cripto-judío, en virtud de la coincidencia espacial 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. Como apuntan Balesteros y Saraiva al respecto de las cruces de las construcciones localizadas en la judería de Guarda (BRAZ, 2016), cronológicamente coetáneas a las del Abadengo, el acto de grabar una cruz en estos lugares debe ser entendida en la perspectiva vasta y genérica del acto de sacralización de un espacio tenido por herético; en consecuencia, esta se transforma en detente contra la presencia de un credo religioso minoritario y contrario a la fe cristiana como era el judío (BALESTEROS Y SARAIVA, 2007: 17).

Todas estas cruces que se graban en estos viejos edificios bajomedievales y los que se levantarán poco tiempo después van a ser interpretadas, así las cosas, desde dos ópticas bien distintas. Por un lado, como el 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, esto es judíos convertidos al cristianismo a partir de 1496, símbolos parlantes de un interés por parte de los cristianos nuevos en hacerse pasar por viejos, según apuntaba Antonio Cea para el caso de las juderías de la Sierra de Francia (CEA, 1988: 164). Desde el punto de vista

<sup>3</sup> En las villas del Abadengo donde se documenta 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>4</sup> Junto a los ejemplos portugueses (Freixo, Castelo Rodrigo...), encontramos este tipo de repisas en la vecina localidad de Vilvestre, perteneciente a la comarca de La Ribera.

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 que detectamos en las construcciones: grabadas o piqueteadas en las jambas a modo de graffiti en el caso de las primeras y ya integradas en el programa decorativo en el caso de las segundas.

Con todo, las cruces de estos momentos asientan las bases de las prácticas que documentamos en momentos posteriores, ya que al tiempo que sirven como símbolos que afirman la fe católica, subyace en ellos una finalidad mágico-religiosa heredada de ciertos

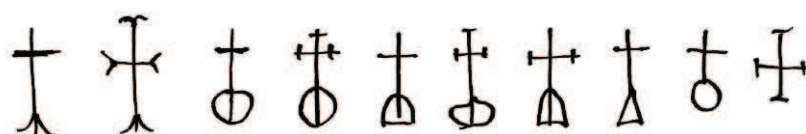


Figura 3. Tipos de cruces grabadas más comunes en el occidente salmantino (apud Cruz, 2016).

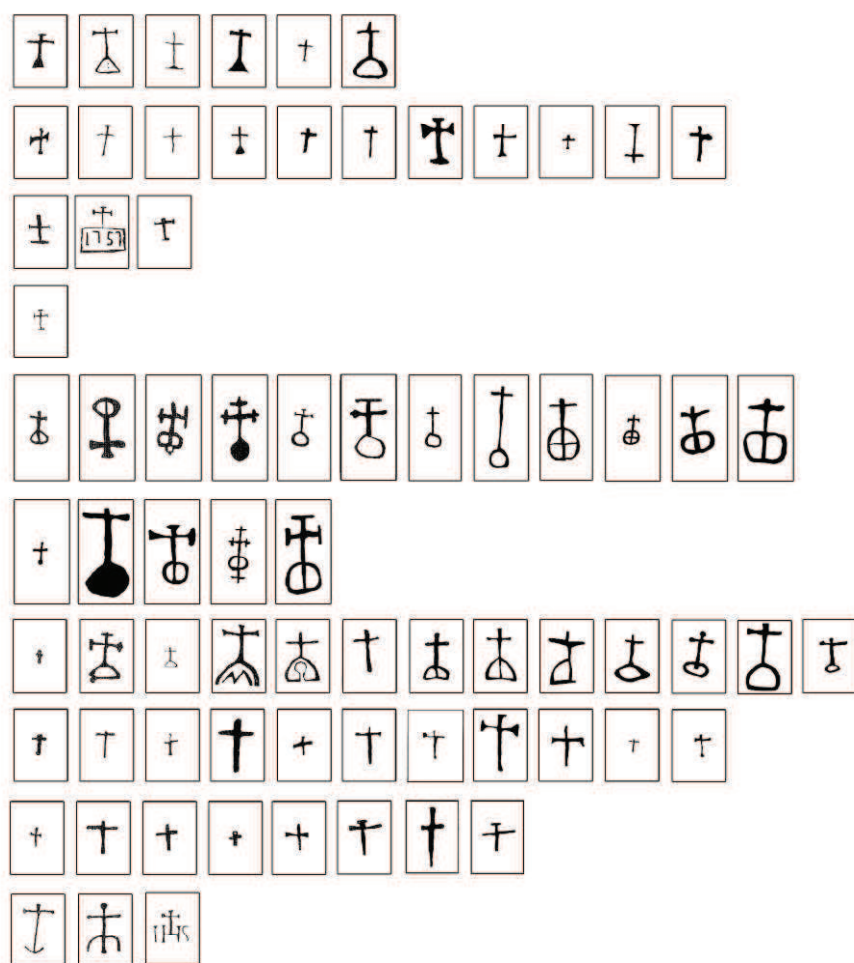


Figura 4. Tabla de las cruces presentes en la judería de Guarda, según Balesteros y Saraiva, 2007.

rituales de origen semítico y determinadas tradiciones medievales que aparecen presentes sobre todo en la arquitectura sagrada.

Las cruces de este momento, frente a otras, son de buen tamaño rondando entre los 10-20 cm, por tanto símbolos perfectamente perceptibles en la arquitectura, gracias además a que su traza, bien grabadas o piqueteadas, se realiza de forma bastante profunda, aún localizándose en lugares poco visibles, como los interiores de las jambas. Esta es precisamente otro de los caracteres de estas, su localización preferentemente en los laterales de los vanos, 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 eran “sabidas”, esto es, conocidas por los habitantes de la casa al hacerse poco visibles desde el exterior de las mismas.

Finalmente, la característica principal que parece definir esta familia de cruces es el de su tipología, ya que en la arquitectura de este momento los 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



Figura 5. Cruz grabada de conversos en una construcción de Hinojosa de Duero.



Figura 6. Cruces grabadas en el umbral de una construcción de Hinojosa de Duero.

de los brazos; otro es el relativo a la prolongación del palo vertical hasta la base, dividiendo el pie en dos mitades.

Buena parte de las cruces del Abadengo que se catalogan en este momento son de este tipo; encuentran además sus mejores referentes en las cruces de las juderías portuguesas más cercanas geográficamente (Castelo Rodrigo, Guarda, Sabugal, Freixo, Trancoso...), gallegas (Tui, Ribadavia, Betanzos...) o extremeñas (Trevejo, Alcántara...). Tipos que en la arquitectura de la Sierra de Francia se localizan (La Alberca; Mogarráz, etc.) exclusivamente en las jambas, pocas veces en los dinteles, los cuales se comenzarán a decorar, con cierta profusión, a partir del siglo XVII y sobre todo en la centuria siguiente.

## Bibliografía

- AMELANG, J. (2011): *Historias paralelas. Judeoconversos y moriscos en la España moderna*. Akal. Madrid.
- AZCÁRATE, A. (1932): *La flor de la Liturgia o curso ilustrado de Liturgia*. Editorial Pax. San Sebastián.
- BACHELARD, G. (1974): *La poética del espacio*. Fondo de Cultura Económica. México.
- BALESTEROS, C. y SARAIVA, A. (2007): *Marcas Mágico-Religiosas no Centro Histórico. Guarda*. Guarda.
- BRAZ, J. M. (2016): *Judeus da Guarda e outros cristãos-novos das Beiras. Séculos XVI-XVIII*. Laboratorio de Estudos Judaicos. Guarda.
- CABROL, F. Y LECLERCQ, H. (1913): *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, tomo III. Paris.
- CAMPBELL, J. (2015): *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. Fondo de Cultura Económica. Madrid.
- CASTAÑO BLANCO, J. M. (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.
- CEA GUTIÉRREZ, A. (1988): "La comunidad judía en el entorno social de la Sierra de Francia (Salamanca)". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, tomo XLIII: 151-174. Madrid.
- \_\_\_\_\_, (2005): "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.
- CRUZ SÁNCHEZ, P. J. (2009): "La protección de las casas y sus moradores en El Rebollar (I). Algunos apuntes etnográficos en Robleda", *Estudios del Patrimonio Cultural* n.º 02: 5-26. Valladolid.
- \_\_\_\_\_, (2010): "Presencia de la cruz en la arquitectura popular. Apuntes arribeños", *Estudios del Patrimonio Cultural*, 05: 5-17. Valladolid.
- \_\_\_\_\_, (2012): "Cruces de piedra, cruces en piedras, notas de religiosidad popular robledana", *Cahiers du PROHEMIO*, XII: 315-352. Université d'Orléans. Orléans.

- \_\_\_\_\_, (2014): “La cruz en la arquitectura salmantina y algunos ecos en las manifestaciones religiosas populares”, en BLANCO, J. F. (coord.) *Mixticismos. Devociones populares e identidades salmantinas*: 71-86. Diputación de Salamanca. Salamanca.
- \_\_\_\_\_, (2016a): “Paisajes sagrados en el occidente salmantino. Definición y análisis a través de los ejemplos de El Abadengo y La Ribera”, en JACINTO, R. E CABERO DIÉGUEZ, V. (coords.) *Diálogo (Trans)fronteiriços. Patrimónios, Territórios, Culturas*: 35-56. Iberografías, 31. Guarda.
- \_\_\_\_\_, (2016b): *La cruz en la arquitectura tradicional de El Abadengo*. Instituto de las Identidades. Salamanca.
- DEONNA, W. (1954): “trois, superlatif absolu. A propos du taureau tricorne et de Mercure triphallique”, *L'Antiquité classique*, 23: 403-428. Paris.
- DOMINGUES POLANAH, L. A. (1996): Campesinos de Sayago. Estructura social y representaciones simbólicas de una comunidad rural. *Colección de Etnografía de las comarcas zamoranas*, 4. Zamora.
- DORFLES, G. (1984): *Símbolo, comunicación y consumo*. Editorial Lumen. Barcelona.
- ECO, U. (1981): *Tratado de semiótica general*. Editorial Lumen. Barcelona.
- EGIDO, T. (1984): “La religiosidad colectiva de los vallisoletanos”, en *Historia de Valladolid, V. Valladolid en el siglo XVIII*: 157-260. Valladolid.
- ELIADE, M. (2010): “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”, en ELIADE, M. Y KITAGAWA, J. M. (comps.) *Metodología de la historia de las religiones*: 116-139. Paidós Orientalia. Barcelona.
- 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.
- FONSECA MORETÓN, E. (2004): “Viviendas de judíos y conversos en Galicia y el Norte de Portugal”, *Anuario Brigantino*, 27: 431-466. Betanzos.
- FORTES GARCÍA, C. (2015): *Arquitectura tradicional en la Sierra de Francia. Ornamentación e iconografía*. Instituto de las Identidades. 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.
- GRUZINSKI, S. (2000): *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. Fondo de Cultura Económica. México.
- 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.
- HOPPE, J. M. (2004): “Ensayo sobre la escultura de San Pedro de la Nave”, en CABALLERO ZOREDA, L. (coord.): *La iglesia de San Pedro de la Nave (Zamora)*: 323-425. Zamora.
- HOSTING, R. (2004): “Arte rupestre precolombino en la provincia de Espinar. Cusco (Perú)”, *Boletín SIARB*, 18: 40-64. Lima.
- HUERGA CRIADO, P. (1993): *En la Raya de Portugal. Solidaridad y tensiones en la comunidad judeo-conversa*. Ediciones Universidad de Salamanca. Salamanca.
- IGLESIAS ALMEIDA, E. (2005): *Arte popular tudense*. Tuy.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1974): *Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega*. Ed. Akal. Madrid.

- LORENZO LÓPEZ, R. M<sup>a</sup> (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.
- MARTÍN CRIADO, A. (2008): La ornamentación en la arquitectura tradicional de la Ribera del Duero. *Colección de Estudios de Etnología y Folklore*. Junta de Castilla y León. Ávila.
- MARTÍNEZ ARANCÓN, A. (1987): *Geografía de la eternidad*. Tecnos. Madrid.
- MORRIS, B. (1995): *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Paidós Básica. Barcelona.
- OSCÁRIZ GIL, P. (coord.) (2012): *La memoria en la piedra. Estudios sobre grafitos históricos*. Gobierno de Navarra. Pamplona.
- PETRUCCI, A. (1999): “Poder, espacios urbanos, escrituras expuestas: propuestas y ejemplos”, *Alfabetismo, escritura y sociedad*: 57-69. Gedisa. Barcelona.
- PUÑAL FERNÁNDEZ, T. y VIÑUALES FERREIRO, G. (2012): “Inscripciones y grafitos en las iglesias románicas del valle del río Duratón (Segovia)”, en OSCÁRIZ, GIL, P. (Coord.) *La memoria en la piedra. Estudios sobre grafitos históricos*: 143-156. Gobierno de Navarra. Pamplona.
- RIVET, M<sup>a</sup> C. (2013): “Cruces e iglesias en un contexto chullpario. Arte rupestre colonial en las tierras altas atacameñas”, *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* [En línea. Débats, mis en ligne le 14 février 2013, consulté le 18 janvier 2016. URL: <http://nuevomundo.revues.org/64960>; DOI: 10.4000/nuevomundo.64960].
- SARAIVA, A. y CAMEIJO, A. (Coords.) (2014): *Judeus, Judarias e Cristãos-Novos na Beira Interior*. Guarda.