

RAFAEL GARCÍA MAHÍQUES  
VICENT FRANCESC ZURIAGA SENENT  
(Eds.)

# IMAGEN Y CULTURA

La interpretación de las imágenes  
como Historia cultural

Volumen II



GENERALITAT VALENCIANA

CONSELLERIA DE CULTURA I ESPORT



Universitat  
INTERNACIONAL  
DE GANDIA

VNIVERSITAT ID VALÈNCIA | AJUNTAMENT  DE GANDIA

*Biblioteca  Valenciana*

© De l'edició: Generalitat Valenciana, 2008

© Dels textos: els autors i les autores

Direcció General del Llibre, Arxius i Biblioteques

Directora general del Llibre, Arxius i Biblioteques: Sílvia Caballer Almela

Biblioteca Valenciana

Monestir de Sant Miquel dels Reis

Av. de la Constitució, 284

46019 València - Espanya

<<http://bv.gva.es>>

Disseny, maquetació i correcció: Emili Morales Pabón

Àrea de Publicacions. Direcció General de Relacions amb les Corts i Secretariat del Govern

Conselleria de Presidència

ISBN: 978-84-482-5065-2 (O.C.)

Vol. I: 978-84-482-5090-4

Vol. II: 978-84-482-5091-1

Dipòsit legal:

Imprés a Espanya

Queda prohibida la reproducció total o parcial d'este llibre, així com la inclusió en un sistema informàtic, la seua transmissió en qualsevol forma o mitjà, tant electrònic, mecànic, per fotocòpia, registre o altres mètodes, sense el permís previ i per escrit dels titulars del *copyright*.

# ÍNDICE

## VOLUMEN I

PRESENTACIÓN 15

### LA INTERPRETACIÓN DE LAS IMÁGENES COMO HISTORIA CULTURAL. MARCO DEL ENCUENTRO

El proyecto «Los tipos iconográficos» y una reflexión sobre la terminología en los estudios iconográficos. **Rafael García Mahiques** 21

### SESIONES PLENARIAS

La mujer salvaje. De la emblemática al espectáculo. **Pilar Pedraza** 45

La urna como jeroglífico: Francisco de Borja, despojo y reliquia. **Jaime Cuadriello** 59

De la Máscara. Rembrandt, *Autorretrato* de Boston: una alegoría de la Pintura y algo más. Imagen de la muerte y resurrección en Miguel Ángel. **Jesús María González de Zárate** 85

### ESTUDIOS

Del Jardín de las Hespérides al *Hortus Conclusus*. Interpretación iconológica de la portada del claustro de Santa María Coronada en Medina Sidonia. **Antonio Aguayo Cobo** 111

La leona, símbolo de la mala mujer. **María del Mar Agudo Romeo** 129

La emblemática en las imágenes jesuitas novohispanas del templo de la Santísima Trinidad en Guanajuato. **Montserrat Georgina Aizpuru Cruces** 139

El símbolo político del nogal en los *Emblemata centum regio politica* de Juan de Solórzano. **Ana M.<sup>a</sup> Aldama Roy** 151

Incidencia de la emblemática en la heráldica. Escudos valencianos. **Asunción Alejos Morán, Oreto Trescolí Bordes y Desirée Juliana Colomer** 167

Pobreza y riqueza en los libros de emblemas españoles. **M.<sup>a</sup> Dolores Alonso Rey** 185

Emblemática mariana no convento de São Francisco de Salvador, Bahía, e seus modelos europeus. **Rubem Amaral Jr.** 203

Los Borja en Valladolid: arte, iconografía y emblemática. **Patricia Andrés González** 217

San Giacomo *matamoros* in difesa dell'Immacolata Concezione: iconografia e significato della decorazione di Santa Maria Porta Paradisi. **Alessandra Anselmi** 227

Los <i>Emblemata centum regio politica</i> (Madrid, 1653) de Juan de Solórzano. <b>Beatriz Antón</b>	249
Élites rurales y el consumo de objetos de arte y productos de lujo en el País Valenciano durante la Baja Edad Media. <b>Frederic Aparisi Romero</b>	269
El emblema al servicio de la fe: el Evangelio emblemático. <b>José Javier Azanza López</b>	283
De los bestiarios a los libros de emblemas: palabra e imagen para la salamandra en Francia (ss. XIII-XVII). <b>Teresa Baquedano</b>	303
Metáfora, símbolo y alegoría: las tres Gracias del emblematismo. <b>Christian Bouzy</b>	313
Imágenes para el recuerdo: el sepulcro de Esteban Domingo y su capilla funeraria en la catedral de Ávila. <b>Sonia Caballero Escamilla</b>	329
<i>La belle dame sans merci</i> . Aproximación a la iconografía moderna de la mort. De Poussin a Picasso. <b>Eduard Cairol Carabí</b>	347
Ecos de un nuevo Francisco de Asís. Gestación, difusión y ejemplos de la interpretación contrarreformista del santo. <b>Silvia Canalda i Llobet</b>	359
Emblemas para un príncipe: el manuscrito 2492 de la Biblioteca Nacional. <b>Berta Cano Echevarría y Ana Sáez Hidalgo</b>	381
El programa iconográfico del <i>De Laudibus Sanctae Crucis</i> de Rabano Mauro a partir del ejemplar custodiado en la Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense de Madrid (BH MSS 131). <b>Helena Carvajal González</b>	393
El mito de Acteón en la emblemática neolatina. <b>M.ª Dolores Castro Jiménez</b>	405
Emblemática y arte de la memoria en el Nuevo Mundo: el testimonio de Guamán Poma de Ayala. <b>César Chaparro Gómez</b>	423
La utilización del género emblemático en las entradas virreinales novohispanas y su proyección en el siglo XIX mexicano. <b>Juan Chiva Beltrán</b>	441
La iconografía en las custodias valencianas (ss. XVI-XX). <b>Francisco de Paula Cots Morató</b>	459
Entre el <i>túmulo imperial</i> y el <i>llanto de Occidente</i> . Emblema y arquitectura en las exequias de los Austrias en la Nueva España. <b>Luis Javier Cuesta Hernández</b>	481
La ostensión de la patena: génesis, desarrollo e interpretaciones artísticas de un gesto litúrgico en la Edad Media. <b>Patricia Sela del Pozo Coll</b>	499
Los estudios de emblemática hispánica en la perspectiva del <i>giro visual</i> en la postmodernidad. <b>Fernando R. de la Flor</b>	519

- El emblema del décimo duque de Béjar en la crónica franciscana de fray José de Santa Cruz. **María del Carmen Díez González** 531
- Vulgando minotaurum*: la imagen de un monstruo escondido en los *Emblemas* de Alciato. **Fátima Díez Platas** 537
- Mitos de libro*: la ilustración de las *Metamorfosis* de Ovidio en las ediciones españolas del siglo XVI. **Fátima Díez Platas, Estíbaliz García Gómez, Marta Paz Fernández y Cristina López Gómez** 549
- Iconografía de la Mujer del Apocalipsis como imagen de la Iglesia. **Sergi Domènech García** 563
- Emblemática popular. Jeroglíficos y enigmas de Andrés de Rodas en el Corpus de Estepa (1612-1620). **Reyes Escalera Pérez** 581
- El gallo como símbolo en los *Emblemata centum regio politica* de Juan de Solórzano: fuentes literarias e iconográficas y contexto político. **Antonio Espigares Pinilla** 599
- La lápida del arquitecto teórico-práctico Lucio Vitruvio Cerdón realizada por Torello Saraina en Verona. **Juan Francisco Esteban Lorente** 615
- Virtuosa eloquentia*: retórica y moral en la emblemática hispana. **Jorge Fernández López** 623
- Aproximación a las fuentes escritas en los modelos de las Venus reclinadas. **Francisco Fonseca** 641
- Termes i batavians: representació emblemàtica de l'immobilisme a l'Època Moderna. **Cristina Fontcuberta i Farnadas** 645
- ¿Iconografía tridentina o adoctrinamiento a los moriscos? El caso valenciano en el siglo XVI. **Borja Franco Llopis** 663
- Las *Revelaciones* de santa Brígida: Navidad y Pasión en el marco de la iconografía. Algunas derivaciones. **Ángela Franco Mata** 675
- Símbolos y jeroglíficos en el sepulcro de un príncipe: las piedras en un sermón fúnebre para el obispo poblano Manuel Fernández de Santa Cruz (1699). **Montserrat Galí Boadella** 705
- Los pontificales medievales y su ilustración: la liturgia de las ordenaciones y su codificación ritual a través de la imagen. **Pascual Gallart Pineda** 713
- Visiones y representaciones del mal en el imaginario emblemático hispano. **José Julio García Arranz** 731
- Las alegorías de la Casa Marau de l'Olleria. Posible orientación francmasónica del programa iconográfico. **Rafael García Mahiques y Rafael Sánchez Millán** 755

- Los santos elegantes. La iconografía del joven caballero y las polémicas sobre el lujo en el arte gótico hispano. **Juan Vicente García Marsilla** 775
- La Escuela de Atenas* de Rafael y su difusión en la prensa romana de finales del siglo XVIII. **Esther García Portugués** 787
- La ystòria de Joseph* de Joan Carbonell. Font literària del programa de Ribalta per a la capella de Sant Josep a Algemesí. **Joan Carles Gomis Corell** 803
- Las Vírgenes abrideras durante la Baja Edad Media y su proyección posterior. **Irene González Hernando** 817

## VOLUMEN II

- Post tenebras spero lucem*: presencia emblemática en las ediciones ilustradas del *Quijote*. **Fernando González Moreno** 833
- Remedios contra el olvido. Emblemática y conquista en los muros del primer santuario mariano de América. **Rosario Inés Granados Salinas y Édgar García Valencia** 849
- Influencia de la *Hypnerotomachia Poliphili* en la arquitectura valenciana del Renacimiento temprano. **Federico Iborra Bernad** 861
- Promesa para una hipótesis muy provisional de la secuencia emblemática. **Víctor Infantes** 879
- La Epifanía de la Adoración de los Magos. Fuentes e iconografía. **M.ª Teresa Izquierdo Aranda** 893
- Entre el barroco colonial y la tradición europea. Una fachada de arquitectura oblicua en el Pirineo altoaragonés: las portadas de la iglesia del monasterio nuevo de San Juan de la Peña. **Natalia Juan García** 913
- Programas iconográficos monumentales góticos: usos, funciones e historia local. **Lucía Lahoz** 933
- Fe y obras: un discurso contrarreformista en la sillería del coro de la catedral de Lugo. **Marica López Calderón** 953
- Las empresas de Giacomo Saporiti a las heroicas hazañas del duque de Osuna, virrey de Sicilia. **Sagrario López Poza** 973
- Tabula Cebetis*: el programa iconográfico del comedor de los príncipes de Asturias del Palacio de El Pardo. **José Manuel B. López Vázquez** 989
- Las murallas de Tebas y Jericó o el poder de la música. **M.ª Paz López-Peláez Casellas** 1007

- Ciencia, terror y cultura gótica: la creación de la imagen del vampiro. **Santiago Lucendo Lacal** 1019
- La interpretación alegórica en los comentarios de El Brocense y de Diego López a los *Emblemas* de Alciato. **Manuel Mañas Núñez** 1029
- Dios Creador: la concepción del Cosmos en el Próximo Oriente antiguo y en el Antiguo Testamento. **M.ª Ángeles Martí Bonafé** 1043
- Emblema y universidad. La significación iconográfica contemporánea en los logotipos de las universidades públicas españolas. **Agustín Martínez Peláez** 1051
- Pervivencia de la Antigüedad clásica en la emblemática hispánica. El caso de las *Saturae* de Persio en las *Empresas morales* de Juan de Borja. **Alejandro Martínez Sobrino** 1063
- Divisas, emblemas y heráldica papal en la Italia del Renacimiento. **Víctor Mínguez Cornelles** 1073
- Representación del calendario litúrgico en la Baja Edad Media. **Matilde Miquel Juan** 1085
- Cruces, caminos y muerte. **M.ª Elvira Mocholí Martínez** 1097
- Emblemática y portadas de libros. Don Juan José de Austria y el modelo educativo de Carlos II. **Emilia Montaner López** 1117
- Prometheo, undique clariori*. El arco catedralicio para el recibimiento del virrey marqués de Casafuerte en México. **Francisco Montes González** 1133
- El Triunfo de Cristo en Ticiano y sus consecuencias en el arte. **José Miguel Morales Folguera** 1147
- El vestido musulmán medieval, ¿una moda o un elemento de discriminación? **Mar Moreno Bascuñana** 1159
- Presencia del *threnos* bizantino en el románico occidental. **Ana Belén Muñoz Martínez** 1169
- La significación política de la emblemática real en los albores de la Edad Moderna (1419-1518): emblemas reales y nueva historia política. **David Nogales Rincón** 1189
- Imágenes de caballeros santos representados en pareja. Un refuerzo de la idea de espiritualidad guerrera. **Enric Olivares Torres** 1207
- Alegoría del Triunfo del Tiempo en la Casa del Deán, en Puebla de los Ángeles. **Rocío Olivares Zorrilla** 1227
- Espejos de culturas: los enigmas de la emblemática en la cultura gráfica popular del siglo XVII. **Yolanda Pérez Carrasco** 1237
- Ícaro del abismo: iconografía y significado del hombre-pep. **Luis Pérez Ochando** 1247

- Una heráldica urbana y popular: los escudos de las fallas de la ciudad de Valencia. **Jesús Peris Llorca** 1269
- Una obra musical profana inédita de san Francisco de Borja: «¡Ay! qué cansera, déxeme Usted». **Miguel Ángel Picó Pascual** 1277
- Las figuras alegóricas del mural de la Feria de San Marcos. Suma y reflejo de una pequeña ciudad de la provincia mexicana. **Luciano Ramírez Hurtado** 1283
- Les arts figuratives i la didàctica de la literatura: exemple de la llegenda del lladre penedit. **Lluís Ramon i Ferrer** 1297
- Mariologías o Letanías Lauretanas sobre madera hasta 1750. Interferencias, arte y cultura en el antiguo reino de Galicia. **Iván Rega Castro** 1305
- Atheneo de grandesa* (1681), un ejemplo de literatura emblemática catalana. **Alma Linda Reza Vázquez** 1325
- Fortuna, la muerte y el arte de la Pintura: una lectura emblemática de *El gabinete del pintor*, de Frans Francken el Joven. **Carmen Ripollés Melchor** 1337
- Virgo Potens*: alabanzas marianas y zoología fantástica en la sillería de la Colegiata de Guadalupe. **Lenice Rivera** 1351
- Reconstrucción de la insólita iconografía del patriarca Ribera difundida en la ciudad de Valencia durante las fiestas de su beatificación. **Raquel Rivera Torres** 1365
- Lusitania liberata*. La guerra libresca y simbólica entre España y Portugal, 1639-1668. **Inmaculada Rodríguez Moya** 1377
- A la caza del ciervo. El símbolo del ciervo y sus fuentes en los *Hieroglyphica* de Pierio Valeriano, Horapolo y el *Physiologus*. **Antonio Rojas Rodríguez** 1393
- La imagen del héroe en el teatro barroco español. García de Paredes y la construcción de un emblema. **José Roso Díaz** 1413
- La Dormición de la Virgen María en el arte bizantino durante la dinastía de los Paleólogos: estudio de cuatro casos. **José María Salvador González** 1425
- El Cristo serafín de la Estigmatización de san Francisco. **Rafael Sánchez Millán** 1437
- Emblemas para una emperatriz muerta. Las honras madrileñas de la Compañía por María de Austria. **Jorge Sebastián Lozano** 1453
- Masonería y socialismo en los murales de la Escuela Nacional de Agricultura. **Ana María Torres Arroyo** 1463
- La presencia de Tuilio en su edición de los comentarios a los *Emblemas* de Alciato (Padua, 1621). I. Los comentarios de El Brocense. **Jesús Ureña Bracero** 1475



Materia, imagen y magia en los <i>Papiros mágicos griegos</i> . <b>M.<sup>a</sup> Luisa Vázquez de Ágredos Pascual</b>	1485
Imágenes del Inframundo: las puertas al Infierno. <b>Cristina Vidal Lorenzo</b>	1497
La cena del rey Baltasar. <b>Luis Vives-Ferrándiz Sánchez</b>	1507
El emblemático catecismo de la Compañía de Jesús y su influencia en la formación del imaginario doctrinal de la Contrarreforma. <b>Rafael Zafra Molina</b>	1523
La emblemática en las entradas reales de la corte de los Austrias. <b>Teresa Zapata Fernández de la Hoz</b>	1537
Los tipos iconográficos, culto e imágenes de los santos de la Orden de la Merced: el ejemplo de san Ramón. <b>Vicent Francesc Zuriaga Senent</b>	1555

# CRUCES, CAMINOS Y MUERTE\*

M.<sup>a</sup> Elvira Mocholí Martínez

Universitat de València

Grupo de investigación APES

Uno de los conjuntos artísticos que más ha suscitado la curiosidad de los estudiosos valencianos son las cruces de piedra, conocidas como cruces de término,<sup>1</sup> o *peirons* en Castellón, donde su número era considerable antes de 1936. Al respecto, cabe decir que son muy pocas las que se conservan y prácticamente ninguna en su ubicación original, lo que dificulta su estudio notablemente. Por fortuna, existen fotografías de las cruces perdidas, así como numerosas descripciones.<sup>2</sup> Pero estos documentos son insuficientes para estudiar en profundidad, no tanto la datación y el estilo al que pertenecieron estas obras, como su emplazamiento dentro del término municipal, su iconografía y su función. Se construyeron cruces en toda Europa, si bien son especialmente cuantiosas en Galicia y algunas regiones de Francia, aunque también en Cataluña fueron numerosas. Así pues, la comparación con otros conjuntos mejor estudiados y el

uso de fuentes foráneas será fundamental, a pesar de las diferencias con respecto a las obras valencianas, por ejemplo, en aspectos como el iconográfico y el tipológico. Este último es muy variado en las francesas, y también en las gallegas, mientras que en Valencia las cruces presentan una considerable unicidad tipológica.<sup>3</sup>

Por lo que respecta a su emplazamiento, pese a la dificultad de su estudio, conviene tener en cuenta un más que probable cambio en la ubicación de estas obras con el paso de los siglos; una distinción cronológica que suele obviar la mayor parte de los trabajos dedicados a este tema. Si bien es difícil establecer una relación unívoca entre período y emplazamiento, ya que las cruces se remodelaban e incluso se sustituían con frecuencia, debido a su rápido deterioro, se puede afirmar que estas obras tendieron a adentrarse en la población con el transcurso del tiempo. Así pues, mientras que al final

\* El presente estudio se integra en el proyecto APES «Imagen y cultura».

1. Mantenemos la denominación con que popularmente se las conoce, aunque no señalen el límite municipal, como luego veremos; sin embargo, están distribuidas por él, también fuera de la zona habitada. Por otro lado, *peiró* también designa a una pequeña capilla con retablo de azulejos.

2. La mayor colección de fotografías se encuentra en el Archivo Mas, también en CARRERAS Y CANDI, FRANCISCO (dir.). *Geografía general del reino de Valencia*. Barcelona: Alberto Martín, 1918-1922, 5 vols.; MILIÁN BOIX, Manuel. *Homenaje a Mosén Milián*. 2.<sup>a</sup> parte. Castellón: Diputación de Castelló, 1989.

3. Las francesas se clasifican en cruces de cristianización, entre las que se incluyen las de caminos, encrucijadas y plazas; de culto a los muertos; de procesión; de peregrinaje; de delimitación; de justicia y de misión, según BAUDOIN, Jacques. *Les Croix du Massif Central*. Nonette: Créer, 2000, 432 p. Las gallegas pueden ser antefijas, de peregrinos, humilladeros, petos de ánimas, calvarios, etc., según CASTELAO, Alfonso R. *As cruces de pedra na Galiza*. Madrid: Akal, 1990, 282 p. La mayoría de las valencianas son cruces de camino, aunque pueden distinguirse algunas de marcado carácter funerario, como la cruz *dels Avinyó* o *del fossar* en Catí.



**Fig. 1. Peiró de Quatremitjana, siglo XV, Sant Mateu (foto del Museo Municipal).**

de la Edad Media las cruces de término rodeaban el espacio habitado o señalaban una vía sagrada, como la que conduce al santuario de la Virgen de la Salud de Traiguera, en época moderna llegaron a presidir la plaza mayor o la explanada de un templo, sin perjuicio de numerosas excepciones. Por lo que respecta a su datación, entre las cruces valencianas no consta ninguna anterior al siglo

XIV, siendo la mayoría de las medievales del siglo XV. No obstante, hay que tener en cuenta la existencia anterior de cruces de madera, ubicadas probablemente en los mismos lugares donde más tarde se levantarían las de piedra, como parece deducirse de la documentación.<sup>4</sup> Su ubicación, sobre todo al principio, es el camino, y a veces la encrucijada, de acceso a las poblaciones [Fig. 1]. A lo largo de este trabajo intentaremos dilucidar la especial consideración de estos enclaves que acogieron el signo sagrado de la cruz.

Por lo que atañe a su función en el camino, a parte de recordar la presencia de Dios en todas partes, la documentación no permite extraer una conclusión definitiva. Los motivos para erigir una cruz eran múltiples, desde la conmemoración de algún acontecimiento histórico o milagroso, hasta el cumplimiento de una voluntad testamental *pro remedio animae*. En contadas ocasiones las cruces de término hacían honor a su nombre,<sup>5</sup> pues los elementos empleados para delimitar términos municipales eran mojones o simples cruces grabadas sobre la roca y sólo una vez, ya en 1617, encontramos una *monjoia*<sup>6</sup> en la confluencia de dos poblaciones valencianas, aunque este objeto aparece ya en la documentación medieval europea e incluso lo vemos representado en

4. CARRERES ZACARÉS, Salvador. «Cruces terminales de la ciudad de Valencia». *Archivo de Arte Valenciano*, 1927, p. 85. La primera cruz de piedra erigida en la ciudad de Valencia en 1372 fue adquirida a un artesano de Sant Mateu, donde podría haber existido un importante taller de escultura especializado en este tipo de obras. En cualquier caso, parece probable que la elevación de cruces pétreas fue anterior en el norte de la actual provincia de Castellón, si bien Valencia podría haber estado erigiéndolas de madera con anterioridad a aquella fecha. Por otro lado, la documentación catalana habla de cruces de término ya entre los siglos X y XII, aunque debieron ser muy sencillas –vid. BASTARDES, Albert. *Les creus al vent*. Barcelona: Millà, 1983, pp. 22-23– o incluso grabadas en la piedra.

5. En el límite de los términos de Xàtiva i Bellús, coincidente con el actual, aún puede verse la gradería de una cruz levantada en las proximidades del camino que, partiendo del de Alicante, se dirigía a Gandía, pero los escasos restos no permiten datar la obra.

6. TORRES I FAUS, Francesc. *Evolució del mapa municipal valencià*. Simat de la Vallidigna: La Xara, 1999, pp. 103 y 110.

miniaturas de la época. El *montjoie*, especie de baldaquino que se erigía en cruces de caminos, originalmente señalaba a los peregrinos llegados de Jaffa, durante las cruzadas, el lugar desde el que se divisaba la ciudad de Jerusalén.

Consta la erección de obras similares en otros puntos de Europa, ya que funcionaban también como marcas de frontera. A finales de 1382, por ejemplo, uno de estos monumentos, rematado por una cruz (*Spinnerin am Kreuz*), fue probablemente erigido para conmemorar el tratado de separación de Neuburg de 1379, que zanjó las demandas territoriales de Alberto III y Leopoldo III. Un siglo antes, a finales del XIII, dos series de monumentos fueron erigidas en Francia e Inglaterra para conmemorar dos eventos de carácter funerario. Los *montjoies* del primer grupo señalaron el camino recorrido por la procesión que llevaba los restos de Luis IX, desde las puertas de París a Saint Denis; mientras que, en el segundo caso, las llamadas cruces de Leonor marcaron el camino del cortejo fúnebre de esta reina, desde Lincoln a Londres.<sup>7</sup> También en Inglaterra, una cruz señalaba el límite de dos territorios, Hampton-in-Arden y Berkswell, pues las letras H-B estaban talladas en la piedra.<sup>8</sup> Por otro lado, en las *Muy ricas horas del duque de Berry*, un *montjoie* preside el encuentro de los magos en la encrucijada de los tres caminos por los que se aproximan a Belén (f. 51v) y otro marca el cruce de los que circunscriben los campos del mes de marzo en el calendario representado en el mismo manuscrito (f. 3v) [Fig. 2]. No se trata, en el último caso, de una escena bíblica o literaria,

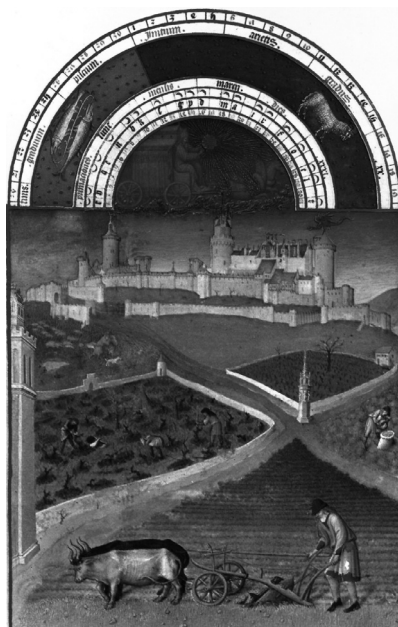


Fig. 2. Marzo. Hermanos Limbourg, *Las muy ricas horas del duque de Berry*, 1411-1416, Chantilly, Museo Condé (tomado de *Les très riches heures du Duc de Berry*, 1945).

sino de una imagen de la vida cotidiana. Independientemente del uso al que se destinó, este monumento evidencia una especial consideración de las encrucijadas en el siglo XV. El *montjoie*, por tanto, podía ejercer varias funciones. Si bien encontramos su origen en los caminos de peregrinación, también lo hallamos delimitando terrenos de cultivo, e incluso territorios señoriales, y marcando itinerarios procesionales.

Pero nada indica que en Valencia tuvieran también una función delimitadora, como en otras regiones europeas. No obstan-

7. TIMMERMANN, Achim. *Staging the Eucharist: late Gothic sacrament in Swabia and the Upper Rhine*. Tesis. University of London, 1996, p. 266.

8. NELSON, James. *The medieval churchyard and wayside crosses of Warwickshire*. Oxford: University Press, 1952, p. 75.

te, es significativo en este sentido el caso de la ciudad de Valencia. Sabemos que las llamadas cruces cubiertas, erigidas durante el último cuarto del siglo XIV en las principales vías de acceso a la ciudad, coincidían con el término o contribución particular de Valencia, según quedó establecido en 1351. De carácter fiscal, el término particular era más reducido que el general, y el poder de los gobernantes de la ciudad más efectivo que en otras poblaciones del mismo. Ello no significa que estas obras se construyeran para marcar este límite, pues hay constancia de cruces anteriores, de madera, que a su vez pudieron haber sustituido a otras: en 1327, en el antiguo camino de Barcelona, cerca de Meliana, una cruz indicaba uno de los límites dentro de los cuales no se podía apacentar ganado lanar o cabrío;<sup>9</sup> pero cuarenta años más tarde, se dice que no había ninguna cruz de piedra en los caminos que conducían a Valencia.<sup>10</sup>

Así pues, descartada la teoría tradicional, la cuestión sobre la que nos hemos propuesto arrojar algo de luz es la razón primigenia que llevó a las comunidades cristianas a erigir cruces en determinados puntos de su territorio, normalmente fuera de las zonas habitadas, en las salidas de la población. Para ello, nos retrotraeremos a la Antigüedad y su visión humanista, teniendo en cuenta que, entre ambos períodos, la Edad Media no pudo estar al margen de esta transmisión.

### 1. Hermes y la encrucijada

En 1531 se publicó la primera edición del *Emblematum liber* de Alciato, el primer

libro de emblemas. Uno de ellos lleva por lema QVA DII VOCANT EVNDVN ('Que hay que ir por donde los dioses nos dicen'), que se glosa en el siguiente epigrama:

*In trivio mons est lapidum; supereminet illi  
Trunca Dei effigies, pectore facta tenus.  
Mercurii est igitur tumulus,  
suspende viator  
Serta Deo, rectum qui tibi monstret iter.  
Omnes in trivio sumus,  
atque hoc tramite vitae  
Fallimur, ostendat ni Deus  
ipse viam.*

[En la encrucijada hay un montón de piedras, del que sobresale una imagen truncada de Dios, hecha sólo hasta el pecho, pues se trata de un túmulo de Mercurio. Dedicale, caminante, una guirnalda, para que te muestre el camino recto. Todos estamos en una encrucijada, y en esta senda de la vida nos equivocamos si Dios mismo no nos muestra el camino].<sup>11</sup>

La imagen que ilustra el texto presenta una figura masculina, de medio cuerpo, que emerge de una pila de piedras, situada en la intersección de tres caminos. El hombre está desnudo, lleva barba y bigote y dos cuernos en la cabeza. En su mano derecha sujeta un caduceo, mientras que con la izquierda señala uno de los caminos que parten del túmulo sobre el que se asienta. Se trata del dios Mercurio, mencionado en el epigrama e inequívocamente identificado por el caduceo, si bien los cuernos de su cabeza podrían derivar de la interpretación errónea de alguna imagen medieval. Este emblema, así como sus posteriores reediciones, fue considerado en detalle por Barbara Bowen, quien trató

9. CARDELLS MARTÍ, Francesc. *Organització del territori i cultura material a l'Horta de València (s. XV)*. Tesis doctoral. Valencia: Universitat de València, 2002, pp. 214-215; CARRERES. Op. cit., p. 85; CORELL VICENT, José. «La "cruz de término" de Foios. Su recuperación y restauración». *Archivo de Arte Valenciano*, LXV, 1984, pp. 85-87. 10. CARRERES. Op. cit., p. 85.

11. ALCIATI, Andrea. *Emblemas*. Ed. de Santiago Sebastián. Torrejón de Ardoz: Akal, 1993, p. 37.

de determinar su significación: el camino de la vida es difícil y necesitamos quien nos guíe.<sup>12</sup> Así pues, los «dioses» del lema pasan a ser un solo dios en el epigrama, el Dios cristiano, representado por Mercurio.

En la edición de París de 1534, la representación de Mercurio es más exacta: el sombrero alado ahora sí cubre la cabeza del dios, el cual ya no se presenta desnudo. Se ha mantenido, no obstante, el montón de piedras que sustituye a la parte inferior de su cuerpo, así como el caduceo y el gesto indicador. Sin embargo, ha desaparecido la triple intersección de caminos que partía del túmulo y Mercurio parece señalar innecesariamente una sola vía que se pierde en la distancia, al borde de la cual se asienta. El grabado realizado para la edición de Lyon de 1548 muestra también una única vía por la que transitan dos viajeros, mientras que Mercurio, esta vez de cuerpo entero, aparece sentado a un lado sobre una roca. Casi idéntico es el de 1549, aunque en éste se ha subsanado el *error* anterior, ya que se han borrado las piernas de Mercurio para dar la impresión de que surge de la roca; si bien, otras versiones posteriores mantendrán los elementos introducidos en la primera edición lionesa. Pero una nueva versión editada en Padua en 1618 recuperará la iconografía original, en la que Mercurio, con sombrero alado y caduceo, surge de un peñasco del que parten tres esquemáticos caminos. Alrededor de la roca, unas pocas piedras pretenden emular el antiguo montículo y, al fondo, la lejanía, en la que se percibe una ciudad, que ya se vislumbraba en la edición de 1577, ubica la escena en un paraje inhóspito y no domesticado.

También los *Emblemas morales* de Sebastián de Covarrubias, según la edición madrileña de 1610, reproducen esta escena, con el lema MEDIO TUTISSIMUS SIBI ('Irás más seguro por el camino de enmedio'). Mercurio señala una de las tres sendas que parten de una columna o un pozo, rodeado de piedras, del que surge su torso. Un último grabado del *Recueil d'Emblemes Divers*, de Jean Baudoin, editado en París en 1638, retoma el esquema anterior con algunas modificaciones. De nuevo, Mercurio aparece sentado a un lado del camino, transitado por un mayor número de personas, que esta vez se bifurca claramente en dos vías, una de las cuales asciende hasta un templete situado en lo más alto de una montaña. Las diferentes versiones gráficas de este emblema se han superpuesto a lo largo de los años. Sin embargo, algunas ediciones han conservado los elementos básicos del grabado original, incluso tiempo después de haberse publicado la primera edición. Por otro lado, la encrucijada, que en algunos grabados desaparece, está explícitamente mencionada en el epigrama: *in trivio* alude inequívocamente a un cruce de tres caminos, tal como vemos en la edición primitiva.

Hermes (o Mercurio) era el dios guardián de los caminos, en cuyo honor se erigían cúmulos líticos, que fueron el origen de las posteriores hermas, sobre los que cada transeúnte añadía una piedra. También se colgaban guirnaldas de flores, como se menciona en el epigrama, para que el dios mostrara «el camino recto». En las épocas más antiguas, Hermes, como otras divinidades, era adorado en la forma de una pila de piedras o de un bloque amorfo de madera o

12. BOWEN, Barbara C. «Mercury at the Crossroads in Renaissance Emblems». *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 1985, vol. 48, p. 222.

piedra, que posteriormente tomó forma de falo, pues estaba asociado con la fertilidad y la suerte. La literatura antigua ofrece numerosos testimonios sobre la existencia de estos monumentos líticos, incluso en nuestras tierras. Homero ya los menciona en *La Odisea* por boca del porquerizo Eumeo: «Al volver, cuando ya me hallaba más alto que la ciudad, donde está el cerro de Hermes, vi que una velera nave bajaba a nuestro puerto [...]». <sup>13</sup> Llama la atención que este cerro, entendido como uno de los montículos dedicados al dios griego, se halle «más alto que la ciudad», en un promontorio, ubicación común a muchos santuarios antiguos desde la península del Sinaí hasta el cabo de Finisterre, del que dice Estrabón «que no se ve allí santuario ni altar de Heracles (y que en esto miente Éforo) ni de ningún otro dios, sino piedras esparcidas en grupos de tres o cuatro por doquier, que los que llegan hacen rodar y cambian de sitio, después de ofrecer libaciones, según una costumbre ancestral». <sup>14</sup> Así pues, aunque dedicado a Heracles (o Hércules) —pues estos hitos no eran exclusivos del culto a Hermes—, vemos que también la península ibérica estaba marcada con túmulos de piedra. Por otro lado, es significativa la mención de un santuario dedicado a Heracles, no sólo por su implicación legendaria con España y la monarquía hispánica, sino por el episodio de la encrucijada, como luego veremos.

Hacia el año 520 a. de C., los primitivos montones que señalaban el punto medio entre cada pueblo de Ática y el ágora de Atenas se sustituyeron por pilares cuadrados o rectangulares coronados por un busto de

Hermes, generalmente con barba, y cuya base se adornaba con un pene —posteriormente también otros dioses adquirieron esta forma—. Así pues, las hermas se ubicaban a ambos lados del camino, especialmente en los cruces, y se empleaban para delimitar fronteras y límites de propiedades por toda Grecia. Hermes adquirió así el patronazgo sobre los viajes por tierra y ejerció como protector y guía de viajeros, lo que explica la gran cantidad de hermas que servían de postes indicadores en los caminos, fuera de la ciudad. También los romanos utilizaron las hermas con función señalizadora. Pero la tutela de Hermes se extendió además a otros ámbitos. También era el dios de los mercaderes y por extensión del comercio, y de pastores y rebaños, del atletismo, de los pesos y medidas, de los inventos y hasta de los mentirosos y ladrones, por su relación con los negocios. Como heraldo de los dioses, hacía de mensajero entre éstos y los seres humanos, y como psicopompo, o conductor de las almas, permitía la transición al otro mundo, al Hades. Hermes era, por tanto, el dios del cruce y de la frontera, tanto terrestre como espiritual, pues se manifestaba en cualquier tipo de intercambio, transferencia, transgresión, tránsito o travesía.

No obstante, Hermes no era el único dios liminar del panteón clásico. <sup>15</sup> En un principio, Hécate (o Trivia, también llamada Diana de las Encrucijadas) fue la diosa de las tierras salvajes e inexploradas y de los lugares limítrofes (tránsitos o umbrales), pero acabó integrada en la mitología griega como diosa de la hechicería y reina de los fantasmas, pues se ocupaba de las almas de los

13. HOMERO. *La Odisea*. XVI, 465-475.

14. ESTRABÓN. *Geografía*. III, I, 4.

15. También lo era Terminus, divinidad muy antigua a la que se rendía culto en mojones, piedras o cualquier otro objeto de separación. Las Terminalias se celebraban en el límite temporal entre dos años.

muertos. Se relacionaba con zonas salvajes, bosques, murallas y puertas de ciudades –más tarde, de casas–, encrucijadas y cementerios. Sus imágenes, como las hermas, se ponían en las fronteras como protección frente al peligro. Pero con el tiempo, la asociación de Hécate con el alejamiento de espíritus malignos llevó a la creencia de que una ofensa a la diosa también podía atraerlos, de ahí que acabara siendo invocada como gobernadora de la frontera entre el mundo de los mortales y el de los espíritus.

Sin embargo, fue especialmente venerada como diosa de las encrucijadas de tres caminos (trivios), donde se colocaban estatuas de tres caras o postes con máscaras de las tres cabezas con que se la representaba, orientadas hacia cada una de las direcciones.<sup>16</sup> Como sucedía con Hermes, los viajeros trataban de propiciar la seguridad en sus desplazamientos ofreciendo sacrificios a la diosa, que continuaban realizándose entrada la Edad Media, especialmente en el sur de Europa.<sup>17</sup> En esa época, la figura de Hécate degeneró en la de una bruja; tradición que llegó al Renacimiento, como se puede leer en *Macbeth*, donde Hécate aparece como una especie de señora de las brujas a la que se realizan ofrendas. En cualquier caso, pequeños altares realizados a partir del periodo imperial ponen en evidencia el culto en las intersecciones a numerosas divinidades, mayoritariamente femeninas, en varias regiones del imperio.

Por lo que respecta a las primitivas pilas pétreas, cabe la posibilidad de que se formaran cubriendo cadáveres con piedras y que su número fuera mayor allí donde los caminos convergían en una encrucijada. Sus alrededores, así como los de puertas y murallas de ciudades eran comúnmente usados como espacios de enterramiento en la Grecia antigua. A diferencia de lo que ocurriría después, esta costumbre era tenida, por un lado, como una forma de asegurarse la cercanía de espíritus benévolos y, por otro, como una señal de respeto hacia el fallecido, pues le procuraba descanso cerca de los vivos, especialmente allí donde el tráfico de personas era considerable, como en los mercados, que también podían celebrarse en las encrucijadas.<sup>18</sup> Al mismo tiempo, Platón proponía en sus *Leyes* que ciertos criminales debían ser ejecutados en un trivio y dejados allí al borde del camino, dado que el carácter sagrado de estos espacios protegía a la ciudad de cualquier contaminación maligna y, además, en su nombre, cada magistrado debía lanzar una pieza sobre la cabeza del muerto. Igualmente, cruces y caminos adquirieron una connotación negativa en época romana, pues estos enclaves vieron alzarse las cruces de los condenados a muerte.<sup>19</sup> La contradictoria consideración que recibían estos emplazamientos en la Antigüedad responde a la aprensión producida por la presencia de espíritus, las almas de los muertos, que

16. Las tres cabezas de Hécate (león, perro y caballo) simbolizan la unión de cielo, tierra e infierno. También Mercurio podía ser representado con tres cabezas; vid. BROWN, Theo. «The Triple Gateway». *Folklore*, verano 1966, vol. 77, n.º 2, p. 123.

17. *Ibid.*

18. En la Edad Media se mantiene esta costumbre, pues se celebraban mercados en lugares donde había una cruz, por considerarlos sagrados; vid. NELSON. *Op. cit.*, p. 75.

19. PUHVEL, Martin. *The Crossroads in Folklore and Myth*. Nueva York, Berna, Frankfurt, París: Lang, 1989, pp. 81, 84-85.



podían anhelar la vida que otros aún disfrutaban. Según antiguas creencias, la enfermedad era indicio de que un difunto reclamaba el espíritu de un vivo para remediar su soledad. En cada piedra de un cúmulo había un espíritu y, para calmar sus ansias, los transeúntes primero ofrecieron sacrificios y posteriormente piedras. Así pues, cada vez que se añadía una piedra, se añadía otro espíritu, incrementando el número de almas que habitaban en él.<sup>20</sup>

En cualquier caso, los amontonamientos habrían marcado sepulturas y, de hecho, en el epigrama, Alciato se refiere a ellos con la palabra *tumulus*, de innegable sentido funerario.<sup>21</sup> Las piedras se sustituyeron por estelas coronadas por una cabeza, la de Mercurio, que en un primer momento, debido al origen funerario de las pilas, eran varias. Además, tras su sintetización en una sola, el tipo femenino convivió con el masculino, que acabó por imponerse, siendo aquél el más antiguo.<sup>22</sup> De todo ello derivan las atribuciones de Hermes, en tanto concreción de los túmulos-hermas. En su función de psicopompo, se percibía como congregador de espíritus, reunidos en el montón de piedras, y guía de las almas en su camino al inframundo.

Estos espíritus podrían haberse asimilado a los lares, dioses protectores cuyo probable origen se encuentra en la deificación de antepasados muertos. Hasta el final del período republicano estos dioses recibían el nombre de lares compitales –de *compitum*,

que significa ‘encrucijada’– y protegían las propiedades agrícolas. Dado que el límite de un campo solía coincidir con un camino,<sup>23</sup> se asoció a estos dioses con cualquier intersección viaria y pasaron a tener un carácter urbano. Al mismo tiempo, se estableció el culto a los lares viales, protectores de los viajeros, en los caminos abiertos en el norte de Hispania, tras su conquista. Adquirieron parte de las características de los Lares compitales y sus templos se levantaron en intersecciones y en las proximidades de algunos puentes. De hecho, de todas las lápidas dedicadas a estos lares encontradas en la zona del Imperio romano, la mayor parte ha aparecido en el noroeste peninsular, una de las regiones con mayor concentración de cruces de piedra. Esta prodigalidad podría derivar de la existencia en el panteón autóctono, previa a la romanización, de unos dioses de los caminos que los lares romanos acabaron por asimilar.<sup>24</sup>

Los lares viales fueron considerados hijos de Mercurio y asimismo protectores de los caminos, las encrucijadas y los viajeros. Su función era ayudarles para que no se perdiesen ni fuesen asaltados durante el trayecto, especialmente en puntos conflictivos como los cruces. Una piedra diferenciada o una pequeña capilla permitían la comunicación con el dios. Como en el caso de Hécate, debido a su conexión con el mundo de los espíritus, la equivalencia entre difuntos y lares pudo haber propiciado la creencia en la transferencia de espíritus malignos, almas en

20. FLÓREZ, Enrique. *España sagrada*, XV, p. 247. Esta tradición ha llegado hasta la actualidad en el santuario de San Andrés de Teixido.

21. BOWEN. Op. cit., p. 222.

22. FLÓREZ. Op. cit., p. 247.

23. Cabe recordar la ubicación del *montjoie* de la miniatura citada del calendario de las *Muy ricas horas*.

24. También en la Galia existieron númenes semejantes, las *Matres viviae, triviae y quatriviae*; vid. BRAGA, Martín de. *Sermón contra las supersticiones rurales*. Barcelona: El Albrí, 1981, p. 65.

pena o demonios desde el mundo de los muertos al de los vivos.

Así pues, los túmulos limitaban fincas, señalaban el camino, albergaban el comercio y propiciaban hurtos, pero también confinaban almas. Tenían una función apotropaica, de alejamiento de lo maligno, ya fuera enemigo, adversidad o espíritu. La costumbre de añadir una piedra a las formas más rudimentarias del dios, especialmente en las encrucijadas, no sólo era una muestra de respeto con la que cada caminante indicaba su presencia,<sup>25</sup> sino el medio de mantener a raya a los espíritus. Así pues, las hermas eran algo más que una señal indicadora, funcionaban como santuario al lado del camino y podían ser puntos de encuentro con el más allá. Algunos de los grabados que representan el emblema VIII de Alciato son difíciles de comprender si no tenemos en cuenta esta interpretación. Si sólo hay un camino, ¿por qué es necesario un poste indicador? Mercurio no sólo guía en la tierra, también lo hace hacia el inframundo.

Alciato, no obstante, interpretó esta escena según la concepción medieval de la vida como peregrinación. El caminante, como *homo viator*, necesita que Dios le muestre el camino para no equivocarse en la «senda de la vida». La imagen de Mercurio en la encrucijada recuerda a la de Hércules, que en realidad representaba un dilema moral. Esta semejanza puede haber inspirado el grabado que ilustra la obra de Jean Baudoin, en

el que uno de los caminos conduce a un templete elevado, mientras que el otro se pierde tras una roca. Pero Hércules no era la única figura mitológica que hizo una elección moral célebre, también Paris tuvo que escoger entre tres diosas (trivio), asistido, curiosamente, por Mercurio.

## 2. La encrucijada en la Edad Media

La continuidad en los primeros siglos medievales de los ritos asociados a los cruces de caminos es la mejor evidencia de su consideración en la Antigüedad. Durante toda la Alta Edad Media las críticas a tales prácticas por parte de los clérigos nos han dejado algunos testimonios sobre la pervivencia de las encrucijadas como lugares de veneración en Europa. En el siglo IV d. de C., Martín de Tours lamentaba que la población rural todavía ofrecía velas a Diana en los trivios.<sup>26</sup> Dos siglos después, ya en la península ibérica, Martín de Braga decía lo siguiente: «Otro demonio quiso llamarse Mercurio: éste fue inventor astuto de todo tipo de hurto y fraude, a quién como a dios del lucro los hombres codiciosos, al pasar por las encrucijadas, con las piedras que arrojan le ofrecen montones de ellas como sacrificio».<sup>27</sup> Y más adelante añade lo siguiente: «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?».<sup>28</sup> En el siglo VIII, el abad Pirmin de Reichenau exhortaba a no adorar o realizar ofrendas en las intersecciones de caminos

25. Indicar la propia presencia ha sido una necesidad constante del ser humano. Perdida su significación original, montones de piedras siguen amontonándose hoy en los cipos y cruces del camino de Santiago.

26. BROWN. Op. cit., p. 123.

27. BRAGA. Op. cit., p. 29. La tendencia en este momento era convertir en demonios a los dioses de las religiones politeístas precedentes, en lugar de eliminarlos. Por eso, una encrucijada es el mejor lugar para conjurar al diablo y hacer pactos con él; vid. PUHVEL. Op. cit., p. 15.

28. BRAGA. Op. cit., p. 43.

(trivios),<sup>29</sup> ni tampoco en piedras, árboles o fuentes. Tres siglos más tarde, los eclesiásticos aún intentaban poner fin a estos ritos, pues a principios de la undécima centuria, Burchard de Worms advertía en su *Decretum* contra los rezos en las fuentes, piedras, árboles o encrucijadas, la colocación de velas o antorchas o el ofrecimiento de alimentos para propiciar la salud o la buena suerte,<sup>30</sup> así como el consumo de sacrificios realizados en aquellos lugares, en los sepulcros de los muertos, en montones de piedras o en las cruces erigidas en los bivios.<sup>31</sup> Y en el siglo XIV la Iglesia aún seguía compitiendo contra una Diana convertida en bruja.<sup>32</sup>

Aunque estas costumbres subsistieron hasta bien entrada la Baja Edad Media, se intentó hacerles frente desde un principio. Los concilios de Arlés (452), Tours (567), Braga (567 y 572), Toledo (681-682) y Ruán (689) o los decretos de Carlomagno (789) mostraron la preocupación de la Iglesia por acabar con el culto a las piedras, las fuentes, los caminos y los árboles.<sup>33</sup> No obstante, como es sabido, la Iglesia hizo numerosas concesiones al paganismo con la acertada idea de que era más sencillo asimilar las costumbres paganas que destruirlas. El papa san Gregorio Magno (540-604), entre otros prelados, recomendó a san Agustín de Canterbury, durante su estancia en Inglaterra, que sólo destruyera los ídolos paganos y



**Fig. 3. Cruz de Salles-Curan, Aveyron (tomado de Baudoin, 2000: 32).**

que consagrara los templos para que la familiaridad con el lugar de culto atrajera a la población.<sup>34</sup> Si se intentaba construir iglesias en los mismos lugares donde habían estado los templos paganos, e incluso se utilizaban los mismos materiales allí donde era posible, nada impedía que se hiciera lo propio con las estelas, túmulos o altares que poblaban los caminos. En Francia surgió entonces una serie de relatos de milagros sobre santos misioneros que con un solo dedo trazaban una cruz sobre una piedra sagrada.<sup>35</sup> Otra posibilidad era erigir la cruz cerca del monolito o sobre él e incluso labrarla en la misma piedra<sup>36</sup> [Fig. 3]; práctica que res-

29. P.L. LXXXIX, 1041; PUHVEL. Op. cit., p. 6.

30 P.L. CXL, 961; PUHVEL. Op. cit., pp. 6-7.

31. P.L. CXL, 964.

32. MILIS, Ludo et alii. *The pagan Middle Ages*. Woodbridge: Boydell Press, 1998, p. 135.

33. CASTELAO. Op. cit., p. 71; FURON, Gérard-A. *Les mystère des anciennes croix latines en Haute-Normandie*. Luneray: Bertout, 2001, p. 17.

34. P.L. VC, 70; MILIS. Op. cit., p. 13; FURON. Op. cit., p. 19; FUGLESANG, Signe Horn. «Christian Reliquaries and Pagan Idols», en *Images of cult and devotion*. Copenhague: Museum Tusculanum Press, 2004, pp. 15-16.

35. FURON. Op. cit., p. 17; CASTEL, Yves-Pascal. «Atlas des croix et calvaires du Finistère». *Société Archéologique de France*, 1980, p. 17.

36. CASTELAO. Op. cit., p. 81; FURON. Op. cit., p. 14; BAUDOIN. Op. cit., p. 15, 31; GONZÁLEZ DE DURANA, Javier y

pondría a la intención de la Iglesia de aproximar las supersticiones populares al culto de Dios y de los santos, reutilizando las piedras de antiguas creencias para servir de soporte a la religión cristiana y haciendo efectiva la cristianización del *pagus*.

Respecto a Valencia, las cruces podrían haber ejercido una función semejante frente al islam, ya que la población morisca fue muy numerosa hasta su expulsión en 1609.<sup>37</sup> Pero no podemos considerar que se trate de la única ni, tan siquiera, de la principal razón de las comunidades cristianas para ubicar estas obras en enclaves tan concretos y a veces tan alejados de la población. Así pues, la asimilación de caminos y encrucijadas, terreno abonado por el paganismo, sería el principal objetivo del alzamiento de cruces, que sólo se explica por las arraigadas supersticiones asociadas a estos emplazamientos en culturas de todo el mundo.<sup>38</sup> Los ritos denunciados por la Iglesia responden a una serie de creencias que, como hemos visto, se heredan de la Antigüedad. Como demuestra el testimonio de Martín de Braga, la Edad Media convierte en demonios a los dioses paganos, en lugar de eliminarlos. Tras arremeter contra Mercurio,

dice: «Así, en el mar invocan a Neptuno, en los ríos a las Lamias, en las fuentes a las Ninfas, en los bosques a las Dianas, todos los cuales son malignos demonios y ángeles malos que atormentan a los hombres infieles que no saben protegerse con la señal de la cruz».<sup>39</sup> La encrucijada medieval, como lugar sagrado, es un espacio cargado mágicamente, propicio para la conjuración de demonios y la reunión de brujas. Es posible que las cruces se levantaran en los caminos para contrarrestar estas fuerzas hostiles e incluso para propiciar la obtención de otros beneficios.<sup>40</sup> Así pues, las intersecciones son especialmente apropiadas para favorecer la protección y la curación de enfermedades. Transferir la enfermedad a una piedra y lanzarla a una encrucijada, por ejemplo, era un recurso para recuperar la salud.<sup>41</sup> Las cruces, por tanto, podían coexistir con monumentos tan arcaicos como los túmulos pétreos. La cruz de St-Bonnet-près-Orcival, Francia, se erige por ejemplo sobre un montículo de piedras, perpetuando una tradición atestiguada por Hugo de St-Cher: «*Constituunt acervum lapidem [montón de piedras] et ponunt crucem et dicitur Mons Gaudii [montjoie]*».<sup>42</sup>

---

BARAÑANO, Kosme. *Cruces de piedra en la provincia de Vizcaya. Iconología del símbolo de la cruz*. San Sebastián: Eusko-ikaskuntza, 1983, p. 26. También se elevaron cruces sobre miliarios romanos, vid. BAUDOIN. Op. cit., p. 16, pero en Valencia la Vía Augusta era la única que estaba señalizada, vid. CARDELLS. Op. cit., p. 270. 37. En el siglo XVI, aún se utilizaban cruces en el nuevo mundo para indicar que aquellas eran tierras cristianas; vid. BENSON, George William. *The cross. Its history and symbolism*. New York: Harcher Art Books, 1983, p. 150. De la misma centuria son las cruces de misión francesas, pero la mayor parte son de cristianización; vid. BAUDOIN. Op. cit.

38. Según la tradición islámica, el demonio Jinn frecuentaba las encrucijadas; vid. PUHVEL. Op. cit., p. 15. La veneración de piedras sagradas es frecuente en la religiosidad musulmana popular, también en Valencia; vid. VENTURA, Agustí. «Llutxent: un miracle musulmà?». *Papers de la Costera*, 1999, n.º 6, pp. 53-68.

39. BRAGA. Op. cit., p. 29.

40. Hay otros espacios que, por inhóspitos, se consideraban hostiles. En Inglaterra, por ejemplo, la *Coughton cross* se erigió en la vieja entrada a un bosque, donde se pedía seguridad en el momento de internarse en él; vid. NELSON. Op. cit. Otras cruces marcaban vados de ríos o se levantaban en puentes.

41. PUHVEL. Op. cit., p. 66.

42. BAUDOIN. Op. cit., p. 16.

La acumulación de piedras junto a las cruces daría lugar a lo que en Galicia se conoce como humilladeros, llamados así por la costumbre de los fieles de humillarse al pasar por delante del lugar donde se encuentran, normalmente en los caminos de entrada o salida a la población. Su origen y función, sin embargo, es tan incierto como el de las mismas cruces. Serían obra de peregrinos que dejaron testimonio del cumplimiento de su promesa a un santo depositando una piedra al término de su penitencia, generalmente en promontorios desde donde se divisaba el santuario. Un uso relacionado con la antigua costumbre de sellar un juramento lanzando una piedra, que quedaba como prueba perdurable del acto jurídico. La piedra también podía simbolizar los pecados de los que se deshacía el peregrino al arrojarla en la cima de un monte a modo de purificación o incluso la penitencia realizada para limpiar su conciencia. Pero estos montones de piedras podrían haberse formado igualmente en los lugares donde alguien encontró una mala muerte, para impedir que su espíritu atacara a los viajeros.<sup>43</sup> Veamos cómo se llega a esto.

En la Antigüedad, como se ha expuesto, las encrucijadas podían utilizarse como lugares de enterramiento. Estas sepulturas tenían un carácter positivo, pues la cercanía entre vivos y muertos era beneficiosa para ambos. No obstante, ya entonces hallamos indicios de una visión negativa de la intersección de caminos, pues se llegó a plantear como el lugar ideal para ejecutar y dar sepultura a ciertos criminales. La dualidad de las supersticiones asociadas a la encrucijada propició que el aspecto más siniestro de la misma se

impusiera, excluyendo los enterramientos respetables de otras épocas. La Edad Media cristiana mantuvo en su memoria estas prácticas paganas respecto a la sepultura, por lo que, igual que había sucedido con los dioses, asimiló estas costumbres con todo aquello que rechazaba. Así pues, los muertos que no tenían cabida en el cementerio, sobre todo suicidas y criminales, eran desterrados de la ciudad y sepultados en los caminos o en sus intersecciones, a los pies de una cruz; una práctica ampliamente documentada en las islas británicas, Alemania y otras regiones de Europa.<sup>44</sup>

También en la península ibérica se enterraba fuera del cementerio a los pecadores. Alfonso X, en sus *Partidas*, excluye de los cementerios a «judíos et moros, et hereges et todos los otros que no son de nuestra ley [...] mas aun á los cristianos que son descomulgados» (1, 13, 8), también a los usureros y a los que mueren en pecado mortal, a no ser que se hayan enmendado «confesando su pecado ó habiendo voluntat de lo facer» (1, 13, 9) y finalmente a los ladrones y a los que mueren en torneos, pasatiempo prohibido por la Iglesia, para que «los homes tomasen escarmiento en los que viesen soterrar por los campos» (1, 13, 10). En la práctica, las condiciones eran aún más severas, como vemos en la cantiga 24 y el tercer milagro de Berceo: un clérigo es asesinado y enterrado «defuera de la villa / entre unos riberos, / allá lo soterraron, / non entre los dezmeros». Tendrá que intervenir la Virgen María para que su devoto pueda recibir sepultura en recinto sagrado. Por lo que respecta a los delincuentes, la encrucijada podía haber servido también como lugar de ejecución. Al respecto,

43. MARINO FERRO, Xosé Ramón. *Las romerías. Peregrinaciones y sus símbolos*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia, 1987, pp. 131, 178.

44. PUHVEL. Op. cit., pp. 82-87.

una de las cruces que rodean a la ciudad de Valencia, la de Almàssera, se ubicó en el mismo lugar donde se elevaba la horca.<sup>45</sup> De hecho, se ha llegado a plantear que las cruces de término podrían haberse construido sobre sitios de ajusticiamiento. No obstante, la relación entre cadalso y cruces deriva de la más amplia asociación de estas con la muerte en su aspecto más negativo.

La exclusión de todos estos difuntos tendría como finalidad la purificación ritual de la ciudad. Se trataba de alejar el mal de la comunidad e incluso neutralizarlo, enterrando a los miembros no deseables bajo el peso de una cruz,<sup>46</sup> que pretendía sacralizar un terreno marginal. La cruz, por tanto, no respondía necesariamente a un acto de caridad, pues pretendía evitar que el alma en pena vagara entre los vivos. Así pues, el principal objetivo de estos enterramientos proscritos era la reclusión de unas almas cuyos crímenes les impedían encontrar reposo en tierra consagrada. Además, siempre que la sepultura no pudiera contenerlos, la ubicación de la tumba en una encrucijada debía confundir a las almas de los difuntos para evitar que pudieran encontrar el camino de regreso a sus antiguas casas; pues la

creencia en que los espíritus de los muertos abandonaban sus tumbas de noche y salían en procesión para visitar a sus allegados estaba extendida en Europa. En Galicia, esta comitiva recibiría el nombre de Santa Compañía, mientras que en Castilla, al final de la Edad Media, varias personas afirmaron haber visto procesiones semejantes acompañando a la Virgen o algún santo.<sup>47</sup>

### 3. La muerte en el camino

Desde antiguo se decía que todo el que moría de forma violenta o accidental, prematura o inexplicable, el que era ejecutado o se suicidaba, en definitiva, todo aquel que sufría una muerte inusual, estaba destinado a errar. Con los siglos se unieron otras razones, como el pecado o el incumplimiento de un voto.<sup>48</sup> Así pues, no sólo los suicidas, también aquellos que morían sin confesión, por ejemplo a consecuencia de una emboscada o un asalto en el camino,<sup>49</sup> corrían el riesgo de estar condenados y podían aparecerse a los vivos, llegando a provocarles hasta la muerte. De ahí el miedo a una muerte súbita, tanto propia como ajena.<sup>50</sup> Un naufragio privaba igualmente al difunto de recibir cristiana sepultura. Por el contrario, ser

45. CARDELLS. Op. cit., p. 55. Parece efectivamente que algunas cruces francesas sí tuvieron ese origen. Se han clasificado como cruces de justicia; vid. BAUDOIN. Op. cit., pp. 83-86.

46. La pila de piedras es uno de los procedimientos físicos de separación, junto con la tumba, el ataúd, el cementerio y otras más, planteados por GENNEP, Arnold van. *Les rites de passage*. París: E. Nourry, 1909, reed. Nueva York: Johnson Reprint Corporation, 1969, p. 164.

47. CHRISTIAN JR., William A. *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

48. LECOUEUX, Claude y MARCO, Philippe. *Les esprits et les morts*. París: Champion, 1990, p. 12.

49. Gennepe menciona los casos de niños no bautizados, suicidas, fallecidos durante un viaje o alcanzados por un rayo, entre otros. Vid. GENNEP, Arnold van. Op. cit., pp. 160-161. Los caballeros tenían muchas posibilidades de morir en el campo de batalla, quizás por eso las efigies de tres nobles ingleses reposan sobre una cama de piedras en sus respectivos sepulcros. Vid. MARTINDALE, Andrew. «The knights and the bed of stones: a learned confusion of the fourteenth century». Separata del *Journal of the British Archaeological Association*, n.º 142, 1989.

50. Antes de que Benedicto XII declarara en 1336 que los difuntos gozan de la visión de Dios después de su muerte, se creía que las almas andaban errantes antes de entrar en la gloria; vid. MALDONADO, Luís. *Génesis del catolicismo popular*. Madrid: Cristiandad, 1979, p. 160.



**Fig. 4.** Peto de ánimas, San Xoán de Ourantes, Punxín (tomado de Menor Currás, Manuel. *Os petos de ánimas en Ourense*. Sada: do Castro, 1985, F. 104).

enterrado en tierra bendita suponía la manifestación del perdón de los pecados.

La muerte, asumida al final de la Edad Media como algo inevitable y cotidiano, había dejado de ser el tránsito imprescindible para acceder a la gloria; por el contrario, el miedo a la condenación empezaba a estar muy presente. En el siglo XII y sobre todo en el XIII, los intentos por eludirla habían dado lugar a una preocupación mayor por parte de la Iglesia por el cuidado espiritual de sus fieles. En 1215, el IV Concilio de Letrán establece una confesión anual obligatoria, así como acudir a misa regularmente. Por otro lado, se generaliza la concesión de indulgencias y se desarrolla la noción de purgatorio, no como concepto sino como lugar entre el

cielo y el infierno, un espacio intermedio que aseguraba una nueva oportunidad de salvación después de la muerte. En definitiva, las almas en pena, que suspiraban por su perdón y por el fin de sus sufrimientos, eran muy numerosas. Así pues, entre los siglos XII y XIII, los relatos de viajes al más allá en los que las almas del purgatorio pedían misas gozaron de un gran éxito.<sup>51</sup> Como una evocación de los túmulos paganos, a partir del siglo XVI se generalizaron en Galicia los petos de ánimas. La consolidación del purgatorio y la devoción a las almas hicieron surgir estas sencillas cavidades, donde se depositaban las ofrendas de los caminantes, algunas de las cuales están rematadas por un cruceiro. La unificación en un solo monumento de cruces de piedra y petos de ánimas refuerza la relación que las primeras parecen haber tenido siempre con la muerte [Fig. 4].

Decir que las cruces tenían una función funeraria sería generalizar demasiado, si bien cabe recordar conjuntos como el de la reina Leonor de Castilla o determinados tipos de cruces francesas como las de cementerio, las linternas de muertos, de peste, etc.<sup>52</sup> Sin embargo, el temor que inspiraban las encrucijadas conllevaría un intento de sacralizarlas con la colocación de cruces, que también se propagaron por los caminos. Algunas obras, miniaturas especialmente, ofrecen alguna pista sobre la consideración de las encrucijadas en los siglos XIV y XV, época en la que se realizan la mayor parte de las cruces de término que han llegado a nuestros días o de las que se tiene noticia. De nuevo en las *Muy ricas horas*, otra de las escenas a tener en cuenta se localiza en la parte inferior de un folio en el que se ha re-

51. LE GOFF, Jacques. *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus, 1989, pp. 205-239.

52. BAUDOIN. Op. cit. En determinados lugares, las procesiones funerarias se detenían en las encrucijadas; vid. PUHVEL. Op. cit., p. 100, y algunas cruces disponían de un espacio para el féretro.

presentado un entierro (f. 86v). Tres caballeros huyen en sus monturas, asustados por la horrenda visión de tres cadáveres en descomposición; pero la cruz que se levanta entre ellos indica que se trata de un aviso divino<sup>53</sup> para poner en evidencia la vanidad de los jóvenes: los muertos, en otro tiempo poderosos, pagan su orgullo en vida con las penas del infierno. Se trata del encuentro de los tres vivos y los tres muertos, una representación habitual en los manuscritos medievales. No obstante, hay una serie de variantes que conviene tener en cuenta.

El tema surgió en el siglo XIII casi de forma simultánea en Francia, Inglaterra e Italia y tendrá un amplio desarrollo durante la Baja Edad Media en todo el occidente europeo. Se han establecido dos grupos básicos del encuentro tanto en la vertiente literaria como en la figurativa, aunque en algunas imágenes se van a mezclar elementos de ambos. En las representaciones francesas se alinean tres cadáveres frente a tres señores, cuya noble condición queda reflejada por la presencia de un halcón. En las obras italianas, aparece además un eremita y el espacio en que se inscribe la escena, normalmente un bosque —como lugar propicio para lo sobrenatural—, se describe con más profusión. Por otra parte, los tres vivos se convertirán en cazadores a caballo y los muertos adquirirán una actitud hostil e incluso llegarán a atacarlos violentamente, pues en esta versión no se contempla el diálogo que se había establecido en los textos franceses y será el eremita el que ejerza de intermediario.

Por lo que respecta a nuestro tema de estudio, es especialmente interesante la última variante. Mientras que la miniatura anterior ubica la escena en el interior de un ce-



**Fig. 5. Los tres vivos y los tres muertos, Gerard Horenbout, *Breviarium Grimani*, ca. 1510-1520, Venecia, Biblioteca Nacional Marciana, ms. Lat. XI 67, fol. 449v (tomado de *Breviario Grimani*. Milán: Electa, 1971).**

menterio, otras versiones la sitúan fuera de la ciudad, concretamente en un camino o un promontorio. También en este caso ocupa el centro de la composición una cruz, una auténtica cruz de término, como en el *Libro de horas de Juana I de Castilla* (f. 158v) o el *Libro de horas de María de Borgoña* (f. 220v), muy semejantes entre sí. Destacan algunos elementos tomados de la iconografía italiana, aunque otros, como el eremita, no aparecen: tres jóvenes cazadores, entre los que se cuenta una mujer, transitan por un camino rural, un espacio extraurbano, cuyo carácter salvaje queda acentuado por la presencia muy lejana de una ciudad al fondo. Provistos de lanzas, los cadáveres arremeten contra los jinetes, que salen huyendo.

53. *Les très riches heures du Duc de Berry*. París: Verve, 1945.



Son numerosos los ejemplos en los que una cruz preside el asalto de los muertos, pero destaca sobre todos el encuentro representado en el margen de un folio del *Breviario Grimani* (f. 449v), ya de principios del siglo XVI [Fig. 5]. La lucha en esta versión es encarnizada, pues uno de los cazadores se encuentra ya en el suelo a merced de un cadáver. En la distancia se intuye el perfil de una ciudad, mientras que a un lado, sobre un altozano, se erige una cruz de piedra. De alguna manera, en las representaciones italianizantes del encuentro entre los tres vivos y los tres muertos, se asocia el peligro de una muerte inesperada con la presencia de una cruz de término, más allá de una simple transposición de aquellas que jalonan el espacio cuando la escena se representa en el interior de un cementerio. La contraposición con la escena que ocupa el centro del folio lo confirma. Así como en el manuscrito del ducado de Berry se asociaba este encuentro a un entierro, en el veneciano se vincula a los últimos momentos de la vida de un moribundo, en su cama y rodeado de personajes que colaboran a poner en orden sus asuntos, tanto terrenales como espirituales. Sobre la cabecera, las pequeñas figuras de un ángel y un demonio recuerdan los enfrentamientos descritos en los *Ars moriendi*. Se oponen aquí dos muertes totalmente distintas. Una, natural, que permite el consuelo de la confesión y la tranquilidad de morir en paz con Dios. Otra, repentina y totalmente inesperada, que conlleva el peligro de morir sin hacer penitencia y sin posibilidad de redención.

En Inglaterra, no es infrecuente hallar la escena de los tres vivos y los tres muertos en

conjuntos pictóricos donde figura san Cristóbal, mientras que en Francia puede aparecer asociada a linternas de muertos. Sin embargo, en la población francesa de Saint-Junien es el santo el que aparece, en un fresco de principios del siglo XIII, cerca de la escalera que conduce a una de estas torres. Aquí san Cristóbal sostiene una banderola sobre la que se puede leer: VIGILATE QUIA NESCITIS DIEM NEQUE HORAM (Mt. 25, 13). No es casual encontrarlo en contextos vinculados con la muerte, ya que la sola visión de su imagen preservaba durante todo el día de la mala muerte, de un fallecimiento súbito sin confesión. San Cristóbal es de hecho la cristianización de Hermes, la divinidad que simbolizaba el rito del pasaje, del encuentro con otro mundo. Era el gigante que transportaba a los peregrinos a través de un río peligroso y que llevó a Jesucristo sobre su espalda. Es el protector de los viajeros y hoy de los conductores que, como en la Edad Media, pueden encontrar una muerte trágica en el camino.

San Cristóbal ha sido representado con un tamaño gigantesco en numerosas iglesias españolas y podría parecer lógico hallarlo también en el programa iconográfico de algunas cruces de término, teniendo en cuenta además el papel que uno de estos monumentos desempeñó en su vida: la vista de una cruz en una intersección derrotó al diablo y Cristóbal, su siervo, decepcionado con su señor, se comprometió a servir a Cristo a partir de entonces. Sin embargo, no hay constancia de que haya sido así en ninguna de las piezas de las que poseemos alguna descripción.<sup>54</sup> Pero eso no implica que San Cristóbal no estuviera presente en esta re-

54. Aunque en los siglos XIV y XV se colocó en las encrucijadas, vid. MALDONADO. Op. cit., p. 142. Tampoco aparece en las escenas españolas del encuentro de los tres vivos y los tres muertos, vid. FRANCO MATA, Ángela. «Encuentro de los tres vivos y los tres muertos y las danzas de la muerte bajomedievales en España». *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 2002, t. XX, p. 177.

gión, dominando los caminos y protegiendo a los viajeros. En la provincia de Castellón, por ejemplo, las ermitas dedicadas al santo se erigen en la cima de cerros desde los que se dominan los puntos de acceso a la población, o mejor, las salidas. Los fieles podían asegurarse la protección del santo dirigiendo su mirada al santuario, visible desde cualquier punto, especialmente antes de emprender un viaje. Tiempo después de haber dejado atrás la cruz de término, la ermita de San Cristóbal aún podía verse en la distancia. Hay ermitas dedicadas a este santo en Culla, Benasal, La Todolella, Castell de Cabres, La Salzadella, Xodos o Sant Mateu.

El que sí aparece con relativa frecuencia en las cruces de término es san Miguel, relacionado asimismo con los accesos al más allá, pues el arcángel psicopompo sustituye a Hermes en este aspecto. También son habituales las imágenes de santa Bárbara y santa Catalina, protectoras contra la muerte súbita en la Edad Media [Fig. 6]. La primera, versión femenina de san Cristóbal, protegía del rayo, por lo que también se la invocaba contra la muerte fulminante y en el lecho de muerte se recurría a ella para no morir sin confesión ni comunión. En este sentido, su función principal era conceder al moribundo la oportunidad de recibir el viático antes de fallecer. Es por ello que, como una de los santos eucarísticos, se la podía representar con el cáliz y la hostia,<sup>55</sup> aunque en las cruces valencianas aparece siempre



**Fig. 6. Virgen con el Niño, santa Bárbara y santa Catalina, reverso de la cruz del camino de Alicante, ca. 1400. Elche, Museo Arqueológico y de Historia.**

con sus atributos más comunes: la palma y la torre. Su presencia en estas obras podría responder igualmente a su condición de protectora contra los rayos, que podían dañar las cosechas de una sociedad eminentemente agraria. Aún hoy, procesiones y romerías acuden y se detienen en las cruces de término para bendecir a la población y especialmente el campo, con el fin de evitar su destrucción.<sup>56</sup> Asimismo llegan procesiones a lugares considerados maléficos con la intención de santificarlos. Pertenecen a esta geografía satánica las encrucijadas, pero

55. RÉAU, Louis. *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de los santos A-F*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1997, t. 2, vol. 3, p. 171; TIMMERMANN. Op. cit., p. 252. Así aparece la santa en la campana, ya de 1766, de la ermita del Calvari Alt de Xàtiva; vid. CEBRIÁN, Josep Lluís. «Patrimoni artístic de la Costera i la Vall d'Albaida en la penombra». Libro de estudios. *Exposició La Llum de les imatges. Lux Mundi. Xàtiva 2007*. Valencia: Generalitat Valenciana, p. 575. Muchos templos tenían una campana dedicada a santa Bárbara que se tocaba durante las tormentas. Vid. nota 48.

56. Otro tipo de cruces son las de rogativas, instituidas en el 474 por el obispo de Vienne, Francia, para pedir protección contra catástrofes naturales; vid. BAUDOIN. Op. cit., p. 61.

también los montes, los ríos o los mares,<sup>57</sup> espacio inhóspitos y temibles, pero necesarios para la supervivencia del ser humano.

Otro santo asociado a la protección contra la mala muerte es san Benito, representado quizá en la cruz del camino de Valencia, en Xàtiva. No obstante, los santos que rodean a la cruz son numerosos y entre ellos destaca la pareja formada por los apóstoles Pedro y Pablo, que también suelen flanquear la imagen de la Virgen. Aunque éstos serán objeto de un estudio más pormenorizado, nos centraremos ahora en la figura de María, personaje importantísimo en las cruces de término, pues, junto con Cristo –crucificado y Niño–, es la única que aparece invariablemente dos veces.

#### 4. María, camino a la salvación

En cualquier caso, independientemente del patronazgo ejercido por estos santos, la que no falta nunca en las cruces de término es la imagen de María [Fig. 6], que en estos momentos se erige en la más efectiva mediadora ante la justicia divina. El rey sabio nos ofrece un clarísimo ejemplo de esto. En la cantiga 96, un devoto de María se aventura por el monte sin haber tenido la precaución de confesarse, con tan mala suerte que es sorprendido por una banda de ladrones, que lo prende y lo decapita. Al cuarto día, dos frailes que pasan por aquel lugar oyen las voces que profiere la cabeza decapitada, pidiendo el privilegio de la confesión para evitar la condenación de su alma. Cuenta el desdichado, tras unirse la cabeza al cuerpo, que la Virgen lo había guardado y había protegido su alma de los demonios

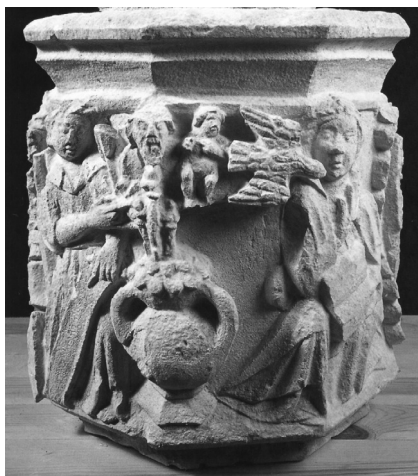
que pretendían llevársela, para que pudiera hacer penitencia, tras lo cual su cuerpo se descompone nuevamente. En este relato encontramos algunos de los factores tratados en este trabajo que ejemplifican el sentir religioso del hombre bajomedieval y la angustia que lo consume: el miedo a perder su alma. En la cantiga se unen los peligros del camino, la muerte súbita y el temor a que sobrevenga estando en pecado, sin tener la oportunidad de hacer penitencia, y finalmente la intervención decisiva de la Virgen, que nunca desampara a quienes le demuestran su amor. No es un tema aislado, otras cantigas expresan la importancia de la confesión y el papel de María en la salvación del alma. Por ejemplo, la número 24, que ya hemos visto, o la 124, en la que un condenado a muerte reza a la Virgen y gracias a su intervención resulta intocable hasta que se le permite confesarse. Otras cantigas, no obstante, tratan de contrarrestar la creencia de que sólo la devoción a María es suficiente para salvarse, sin confesión. A veces, no es la redención lo que se obtiene, sino una reducción de las penas. La Virgen es la primera en estar dispuesta a aliviar los sufrimientos del purgatorio,<sup>58</sup> pues no en vano es la *regina misericordiae*.

Así pues, las cruces de término se complementan con un programa iconográfico en el que, a pesar de la sencillez de algunas de estas obras, nunca falta una imagen de la Virgen. Su presencia indudablemente responde al intenso fervor mariano que recorre Europa a partir del siglo XII y sobre todo en el XIII. Surgen en este momento determinados tipos iconográficos que hacen hincapié

57. MARINO FERRO. Op. cit., p. 176.

58. Según Vicente Ferrer en su Sermón II, *De Nativitate*, «María es buena para aquellos que están en el purgatorio, porque gracias a ella tienen sufragio», en TRENS, Manuel. *María. Iconografía de la Virgen en el arte español*. Madrid: Plus Ultra, 1946, p. 382.

en el carácter mediador de María, en tanto Madre del divino Juez, o en su condición de reina (*Regina coeli, Regina angelorum*, etc.) e incluso esposa de Cristo. Su posición en la jerarquía celeste se acerca a la divinidad y, aunque al margen de la Trinidad, es venerada, no obstante, como si se tratara de su cuarta persona. Su papel en la salvación del mundo se pone de manifiesto en las numerosas representaciones que sugieren el misterio de la encarnación, especialmente la escena de la Anunciación, que junto con la Adoración de los Magos es una de las más representadas en los capiteles de las cruces de término valencianas. Asimismo, se empieza a desarrollar toda una iconografía alrededor de los dolores de la Virgen, paralelos al sufrimiento padecido por su Hijo, que legitiman ante Cristo las peticiones de la Madre. Ahora más que nunca, María es madre, no sólo de Cristo Dios, sino también de Cristo hombre y, con él, de toda la humanidad. Y como madre se dirige a su Hijo, mostrándole sus pechos, para mitigar su furor. En las cruces valencianas, está ausente la Dolorosa, a diferencia de otras regiones, y la Piedad, cuando aparece, lo hace en el capitel. Pero la Virgen sufriente acompaña a Cristo al pie de la cruz. Junto al discípulo amado, completa la escena del Calvario, la única que está siempre presente en el anverso, cuando el Crucificado no se presenta en solitario. Los capiteles, por otro lado, son mayoritariamente marianos en su iconografía, como el de la cruz de Villoros (Castellón), en el que ambos aspectos de la Virgen —*compassio* y *corredemptio*— están representados por las escenas de la Anunciación y la Piedad [Fig. 7].



**Fig. 7. Anunciación, capitel del peiró de Sant Gil o de la Mesquita, entre 1430-1440, La Mata, Ayuntamiento.**

En ausencia de la práctica habitual de los sacramentos de la penitencia y la eucaristía, la posibilidad de obtener la gracia por medio de la intercesión de María adquiere una gran importancia. El limitado acceso de la población a la eucaristía llevó a la convicción que la sola visión del Sagrado Sacramento equivalía a recibir la comunión. Y así como el sacerdote elevaba el cuerpo de Cristo, el crucificado se alzaba en la cruz, en representación del sacrificio salvífico original que se conmemoraba en el altar. Así pues, Cristo-Eucaristía se erigía en el anverso de las cruces, expuesto a la mirada de todos,<sup>59</sup> mientras que, al otro lado, María aseguraba al devoto su intercesión en caso de tener que responder ante Dios por los pecados no perdonados. La fusión de ambos, María y la

59. La relación de estas obras con la eucaristía se pone de manifiesto en el milagro acaecido junto a la cruz del camino de Xàtiva, en Valencia: un ángel se arrodilla al paso del viático por la cruz, pero a su regreso no muestra ningún respeto, evidenciando que el sacerdote ya no llevaba ninguna forma consagrada. En otras regiones, algunas cruces tenían un altar para reposo de la hostia.

eucaristía, se dio desde el siglo XIII en las vírgenes sagradas. Si bien no era una iconografía muy difundida, pone de manifiesto esta misión de la Madre de Dios: ella es el camino a Cristo. No en vano, también en este momento, no sólo comparte con su Hijo los sufrimientos de su pasión, sino el mérito de la redención.

Al final de la Edad Media, en el siglo XIV, el uso de estas obras se banaliza –por lo que se elevarán en mayor número de espa-

cios–, al mismo tiempo que se cargan de significación teológica.<sup>60</sup> No obstante, en Valencia no pierden su función protectora por la omnipresencia de la Virgen en todas y cada una de las cruces que se erigen. Protección requerida en los caminos desde la Antigüedad pagana. La ubicación de las cruces fuera de la zona habitada –domesticada, segura– garantizaba una última visión sagrada al caminante antes de abandonar la población.

60. MARTIN, Hervé y MARTIN, Louis. «Croix rurales et sacralisation de l'espace». *Archives des sciences sociales des religions*, 431, 1977, pp. 32-33.