

JOSÉ SÁNCHEZ FERRER

EL SANTUARIO DEL CRISTO DEL SAHÚCO

(Estudio de su historia, etnología y arte)



INSTITUTO DE ESTUDIOS ALBACETENSES DE LA EXCMA. DIPUTACIÓN DE ALBACETE
C.S.I.C. CONFEDERACIÓN ESPAÑOLA DE CENTROS DE ESTUDIOS LOCALES

JOSÉ SÁNCHEZ FERRER

**EL SANTUARIO
DEL CRISTO DEL SAHÚCO**
(Estudio de su historia, etnología y arte)



INSTITUTO DE ESTUDIOS ALBACETENSES DE LA EXCMA. DIPUTACIÓN DE ALBACETE
C.S.I.C. CONFEDERACIÓN ESPAÑOLA DE CENTROS DE ESTUDIOS LOCALES
Serie I - Ensayos Históricos y Científicos - núm. 56
Albacete 1991

Esta investigación ha tenido una ayuda económica de la
Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Comuni-
dades de Castilla-La Mancha.

D.L. MU-1712-1991
I.S.B.N. 84-87136-23-0

IMPRESO EN PICTOGRAFÍA, S.L.
Toboso, 12 - Telf.: (968) 28 02 03 - 30009 MURCIA

A la memoria de Antonio y Nieves, dos de mis mayores.

ÍNDICE GENERAL

I. PREÁMBULO	9
II. INTRODUCCIÓN	21
III. EL CRISTO DEL SAHÚCO	35
A) La imagen	37
B) Los orígenes de la creencia	43
C) La irradicación de la devoción	48
IV. EL SANTUARIO	77
A) La situación espacial	80
B) Los elementos constitutivos	81
C) Su evolución. Etapas:	84
1.ª Desde los orígenes hasta el encargo a los franciscanos en 1753	84
2.ª La gestión franciscana (1753-1767)	87
3.ª La administración del Clero de Peñas de San Pedro (1768-1900?)	95
Fases:	
1.ª Progresión de la expansión (1768-1786)	100
• Períodos:	
a) 1768-1775	100

b) 1776-1786	100
2.ª Esplendor (1787-1810)	101
• Períodos:	
a) 1787-1801	101
b) 1802-1810	104
• Las bases económicas	104
3.ª Recesión (1811-1838)	118
• Períodos:	
a) 1811-1826	118
b) 1827-1838	129
4.ª Consolidación de la contracción (desde la Desamortización hasta 1900?)	136
• Períodos:	
a) Desde la Desamortización a 1866	136
b) 1867-1900?	137
4.ª Desde 1900? hasta nuestros días	139
D) Los edificios fundamentales:	141
• El convento	141
• La iglesia	142
V. LA «TRAÍDA» Y LA «LLEVADA» DEL CRISTO	183
A) El ritual	185
B) El origen y significado: una interpretación difícil	202
VI. MENTALIDAD Y CONDUCTA POPULARES	221
A) Las manifestaciones de la devoción	223
B) Lo festivo	239
BIBLIOGRAFÍA	249
APÉNDICE DOCUMENTAL	255
ÍNDICES PARCIALES	277

I. PREÁMBULO

I. PREÁMBULO

*La Historia es un reflejo, nada más que un reflejo de lo real.
La Historia es una sombra de la realidad.*

Caro Baroja

La vida diaria de nuestros pueblos, el origen de sus creencias, la evolución de sus devociones y las motivaciones de sus aceptaciones o rechazos han sido poco estudiados. Las circunstancias, características y actitudes religiosas de las gentes que han vivido en nuestra provincia a lo largo de siglos nos resultan poco conocidas y apenas se ha prestado atención a las razones profundas de los sentimientos y movimientos populares.

Este libro trata de estudiar una de las manifestaciones de la cultura de estas tierras: la devoción al Cristo del Sahúco. Estuvo originada y se consolidó en Peñas de San Pedro pero trascendió de sus límites e irradió a un extenso territorio, convirtiéndose en uno de los cultos más importantes de la provincia de Albacete.

El objeto del estudio pertenece a un concepto difícil de definir y que ya presenta dificultades desde su denominación¹. Son diversas las maneras de nombrarlo y aunque, en general, suelen considerarse como sinónimas, se pueden reconocer matices diferentes en cada una de ellas, hasta el extremo de que la elección de una u otra ya responde al mayor énfasis que

¹ En este sentido ver las diferentes comunicaciones sobre el concepto de religiosidad popular que se presentan en ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXÓ y RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.). *La religiosidad popular. I. Antropología e Historia*. Barcelona, 1989.

se pone en alguna de las características que lo conforman. Aquí utilizaremos la de religiosidad popular.

En uno de sus trabajos², Joan Prat realizó un estudio de la cuestión y en su análisis puso de manifiesto la gran diversidad de posturas metodológicas que adoptan los especialistas y la multitud de enfoques existentes según la perspectiva científica desde la que se estudia. Son tantas, que se ha despertado en muchos estudiosos el deseo de buscar un común denominador metodológico del que ha derivado, en la mayoría de los casos, una definición basada en el establecimiento de la dicotomía entre lo oficial y lo popular, que no es más que otro aspecto de la oposición entre cultura y cultura popular. Es tal la ramificación que este autor tuvo que trazar para abarcar la totalidad de las tendencias que llegó a la consideración de que se había llegado a un esquematismo empobrecedor, a una excesiva complejidad del fenómeno, y que para salir de él había que efectuar un cambio de actitud metodológica, ofreciendo, para ello, la introducción de un nuevo concepto que denomina la experiencia religiosa ordinaria, que es la que constituye la vida religiosa de amplias capas de la población³.

Para William A. Christian⁴, la comunidad se convierte en testigo comprometido de una verdad de fe local, particularizada. Y del mismo modo los rituales asociados a tales creencias son rituales que se suman a la liturgia general. En este sentido se trata de aportaciones particularizadas que las comunidades locales hacen a la religión universal. Por ello, este autor manifiesta, oponiéndose que comparte Honorario M. Velasco⁵, que esa religiosidad debía ser considerada como «religiosidad local».

Ante un panorama tan complejo parece necesario hacer algunas precisiones sobre estos aspectos.

Siguiendo a Martín Velasco⁶, por religiosidad entiendo aquí el hecho o el sistema religioso visto desde el punto de vista de su lado exterior,

2 PRAT, Joan: «Religió popular o experiència religiosa ordinaria?: Estat de la qüestió i hipòtesis de treball». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* n.º 2. 1983. Pp. 47-67.

3 PRAT, Joan: «L'experiència religiosa ordinaria». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* n.º 2. 1983. Pp. 142-170.

4 CHRISTIAN, W. A.: *Local Religion in Sixteenth Century Spain*. Princeton. Princeton University Press, 1981.

5 VELASCO, Honorario M.: «Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local», en *La religiosidad popular. II. Vida y Muerte: la imaginación religiosa* de ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXO y RODRIGUEZ BECERRA (Coords.). Pp. 401 a 410.

6 MARTÍN VELASCO, Juan: «Religiosidad popular y evangelización» *Rev. Communio* n.º 87. Madrid, 1987. Pp. 388 y 389.

visible, como cuerpo expresivo de acciones rituales de un colectivo determinado al que corresponde una forma particular de experiencias, sentimientos y actitudes de base que no dejan de hacerse presentes en la mediación ritual que es, junto al contexto que produce y en el que se produce, la que constituye el objeto inmediato del presente estudio. Abarca el conjunto de rituales que el propio grupo ha categorizado como sagrados o religiosos⁷.

Lo popular, por el contrario, no lo define el mismo grupo sino que viene de fuera y es el propio investigador el que dice si lo es o no⁸. Por ello, tiene muchas interpretaciones. En este trabajo, como popular me referiré, de una forma amplia, a lo que puede entenderse como lo que pertenece a la cultura y a la tradición de una comunidad o pueblo.

Así pues, el campo de estudio es el de la religiosidad popular tradicional, es decir, el del conjunto de mediaciones y expresiones religiosas características de una comunidad determinada, surgidas en ella y, de alguna manera, de ella, y transmitidas con el resto de los elementos propios de la cultura de ese grupo como uno más, aunque importante, de la misma.

Habría que añadir a esta denominación la característica de *católica* ya que las manifestaciones de religiosidad popular que aquí se estudian están en íntima conexión con el catolicismo porque estas formas aparecen, persisten y quedan siempre inmersas en él. No obstante, haré omisión a lo largo de la exposición de este calificativo que ya desde este momento queda establecido.

Nuestra atención se centrará en una religiosidad cuyo sujeto es el pueblo⁹. No es, pues, objeto de una decisión o conversión personal. Cada persona nace en ella, como nace a la propia tradición. La hereda, aún cuando los miembros de cada generación la recreen al asumirla. Es una religiosidad participada, todos los miembros del pueblo son en ella actores y esta diversidad de protagonistas es una de las razones de la variedad, del colorido, de la riqueza expresiva de esas celebraciones festivas tradi-

7 ARREGI, G. y MANTEROLA, A.: «Religiosidad popular» en AGUIRRE, Ángel (Ed.). *Diccionario temático de Antropología*. PPU. Barcelona, 1988. Pp. 572.

8 PRAT, Joan: «Religión...». —Op. Cit. Pp. 60.

9 Otro tipo de religiosidad que tiene como sujeto al pueblo es la «popularizada», según la terminología de MARTIN VELASCO en «Religiosidad popular, religiosidad popularizada y religión oficial». *Rev. Pastoral misionera* n.º 11. 1975. Pp. 46-66. Se refiere a la religión del cristiano medio, del cristiano de la masa. No me referiré a ella.

cionales¹⁰. No se tratará de los dogmas, sino de sus observantes y ritos. Nos fijaremos en lo plástico y representativo de los cultos, templos, imaginería religiosa, ceremonias externas, actitudes y gestos durante el culto —entre los que destacan los pertenecientes a la que Mair¹¹ califica de piedad óptica de mirar la imagen— y sus externidades litúrgicas y festivas¹².

Veremos que sus formas más significativas no son la doctrina conceptualmente expresada¹³, sino los conjuntos de leyendas, relatos maravillosos, temas míticos, transmitidos por tradición oral, escrita o gestual¹⁴. Con ellas se expresan y cobran su tributo unas necesidades religiosas que no se ven satisfechas por la frialdad y la austeridad de las formas oficiales. Lo popular es como un lecho fluvial en el que se han ido sedimentando todas las grandes experiencias vitales del grupo humano. Nada se pierde. Todo se guarda y se conserva en ese cobijo hogareño y entrañable que son la memoria y el sentimiento colectivos...¹⁵.

Este libro es el estudio de un único santuario efectuado desde una actitud de fidelidad a los datos y de comprensión de la realidad que se encarna en ellos y aunque nos hacemos eco de «la necesidad de integrar en un sistema, los múltiples santuarios, las múltiples romerías, etc., que ya sea en el marco de una comunidad, comarca, región o cualquier otra demarcación territorial previamente delimitada, se interrelacionan estructuralmente entre sí»¹⁶, hemos considerado de interés su análisis particularizado. Y esto porque puede, por una parte, enriquecer la visión de las estructuras de funcionamiento e institucionalización de los santuarios renombrados y de los pormenores del comportamiento religioso y de las

10 Ver las características que indica Meslin, ponente principal del Coloquio Internacional de Quebec en 1970. Cit. por MALDONADO, Luis. «Dimensiones y tipos de la religiosidad popular». *Rev. Concilium* n.º 206., julio 1986. Pp. 12 y 13.

11 MAIR, Lucy: *Introducción a la antropología social*. 8.ª Edición. Alianza Editorial. Madrid, 1984. Pp. 230.

12 Se hace un estudio de los rasgos propios de la religiosidad popular en MALDONADO, Luis. *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Ed. Cristiandad. Madrid 1975.

13 SALADO, D.: *La religiosidad mágica*. Salamanca, 1980, pp. 353.

14 Ver MARTÍN VELASCO, Juan: *Introducción a la fenomenología de la religión*. Ed. Cristiandad. 4.ª edición. Madrid, 1987. Pp. 159.

15 MALDONADO, Luis: *Introducción a la religiosidad popular*. Ed. Sal Terrae. Santander, 1985. Pp. 23.

16 PRAT I CARÓS, J.: «Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía». *La Religiosidad popular III*. ÁLVAREZ SANTALO, Buxó y RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.). Barcelona, 1989. Pp. 214.

costumbres votivas que se tenían en ellos, y, por otra parte, ser reflejo, siguiendo un proceso de aplicación deductiva, de buena parte de las características arquetípicas que han trazado diversos autores en sus estudios de conjunto. Es decir, se ha trabajado pensando que los casos particulares hacen posible las leyes generales pero que estas últimas iluminan el estudio de los primeros.

Para poder establecer las relaciones entre todos los santuarios de la provincia se necesita conocer lo más perfectamente posible los más significativos porque son puntos focales de la red que con ellos tejen los más locales. Sin duda, el del Cristo del Sahúco es uno de los marcos de necesaria referencia para entender la interconexión provincial, incluso la regional, y por eso creemos que su «disección» (la documentación hallada permite intentarla) puede ser una aportación básica para ello.

En cuanto a la postura metodológica, se ha adoptado la de considerar que el objeto tiene existencia propia, con características específicas, pero que sólo puede ser comprendido en función de las relaciones que ha mantenido con la religión institucional y de las circunstancias históricas acaecidas a lo largo de cuatro siglos. El estudio se ha realizado con una perspectiva etnohistórica, buscando la comprensión del fenómeno como expresión de la experiencia religiosa popular, concediendo prioridad al rito sobre la creencia y analizando la vivencia religiosa popular independientemente de la mirada que la ortodoxia ha formado sobre ella. El método etnohistórico que se aplica no se limita a utilizar los documentos escritos como principal fuente de información y trabajo, sino que trata de reconstruir un fenómeno religioso concreto desde sus primeras noticias hasta las manifestaciones actuales, en la línea marcada en el Symposium sobre el concepto de Etnohistoria cuyas ponencias publicó la revista *Ethnohistory* en 1961¹⁷. Todos los investigadores que participaron consideraron que este método debía combinar las fuentes históricas con el trabajo de campo etnográfico realizado entre los miembros actuales de las sociedades cuyo pasado se trataba de reconstruir, estudiando así en qué condiciones llegaban hasta nosotros los diferentes aspectos de su cultura. Concedían, por ello, tanta importancia a la investigación etnográfica como

17 Se recoge esta información en AGUIRRE, Ángel (Ed.): *Diccionario...* —Op. Cit. Pp. 335 y 336. El concepto Etnohistoria lo estudia SANCHIZ, P. que cita un artículo de VALENTINE, L. A. «Uses of Ethnohistory in and acculturation study» en *Ethnohistory*, vol. 7. Pp. 2-27. 1960, y el volumen 8 de la misma revista, editado en 1961, que está dedicado exclusivamente a clarificar el concepto y los métodos de la Etnohistoria.

al valor de los documentos históricos como fuente de datos y a la sistemática exploración de este recurso. Todo ello se ha complementado con el estudio de aquellas obras de arte que se crearon para proporcionar al hecho religioso un marco esplendoroso y bello que realizara la emotividad de los fieles.

No es fácil conocer el origen de estas formas populares, aunque no es lo más importante de dónde vienen sino que han venido. Los procesos que han dado lugar a cada una de ellas dependen estrechamente de la historia de los pueblos y muchas veces son el resultado de la encarnación del cristianismo en la vida y la cultura del pueblo pagano¹⁸.

Hay que tener en cuenta que el mundo exterior para el hombre urbano no es tan importante como para el campesino, a quien la fuerza negativa que puede tener la naturaleza en un momento dado le derrumba todo: si llueve, si no llueve, si hace calor, si hace frío. Esto para él es fundamental. Por eso, antiguos ritos referentes a las siembras, a la inauguración de una casa o de una obra, bendiciones de los animales, de los establos, de los campos, de los granos que iban a ser sembrados, de las cosechas, la admisión de nuevas fiestas que habían surgido como conmemoraciones anuales de los mártires, santos, Vírgenes o Cristos, la fe en milagros, etc., fueron adaptados por la liturgia¹⁹.

No obstante, la misma Iglesia, a lo largo de los últimos siglos, ha menospreciado la religiosidad popular, a pesar de que ésta ha empapado la vida de la inmensa mayoría de sus miembros²⁰.

Hoy, por el contrario, la Iglesia oficial otorga una alta valoración a la religiosidad popular. El cambio es muy reciente, posterior al Vaticano II ya que el Concilio no se ocupó de ella porque aún no había emergido en el horizonte de la conciencia eclesial. Boulard²¹ escribe que en las miles de páginas sobre el Concilio no hay referencias específicas sobre este tema. Esencialmente fue la iglesia católica latinoamericana la que enarbó su

18 LABOA, Juan M.: «La religiosidad popular en la vida de la Iglesia». Rev. *Communio* n.º 87. Madrid, 1987. Pp. 435.

19 *Ibidem*. P. 436.

20 Una muestra de ello en LAURENTIN, R. «La persistencia de la piedad popular». Rev. *Concilium* n.º 81, enero 1973.

21 BOULARD, Ferrand: «La Religion Populaire dans le débat de la Pastorale contemporaine». *La Religion Populaire dans l'Occident chrétien*. Ed. Plongeron, 1976.

bandera²² y esta nueva disposición aparece en los escritos de multitud de autores²³ tanto eclesiásticos como laicos²⁴.

En cuanto a nuestro país, Sastre García, en un informe que realizó sobre la religiosidad popular española²⁵, expone que sólo a partir de 1976 se comenzó a mostrar interés por ella.

Lo que no se puede prever es la incidencia que esta actitud tendrá en la religiosidad popular ya que la división entre pueblo y élite, entre doctrina oficial y prácticas religiosas populares ha sido constante. Quizá conviene recordar aquí el carácter dicotómico que la mayoría de los investigadores utilizan para definir la religiosidad popular y que las características que, según ellos, le dan naturaleza propia son: no oficial, laica, heterodoxa, doméstica, natural, dominada, subalterna, de masas, inculta, simple, impura, inauténtica, inferior, rústica, religión paralela...²⁶.

Para el historiador de la Iglesia Laboa «los rasgos fundamentales de esta religiosidad popular son los votos y promesas, las peregrinaciones de toda clase, las devociones, la necesidad de seguridad, de ver y tocar lo

22 Momentos fundamentales de esta evolución han sido:

- La Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín (Colombia) en 1968.
- El Coloquio Internacional de Quebec de 1970. Fue el primer intento interdisciplinar en el que se planteó la necesidad de definir, delimitar y analizar el fenómeno de la religiosidad popular.
- La III Asamblea General del Sínodo de los Obispos celebrada en Roma en 1974.
- La Conferencia de Puebla en 1979.

23 Algunas obras en las que se trata de la nueva valoración de la religiosidad popular por parte de la Iglesia oficial son:

- *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Medellín. Conclusiones. Ed. Paulinas (CELAM), 1979.
- *Documentos de Puebla*. P. P. C. Madrid, 1979.
- MALDONADO, Luis:
 - «Inculturación y religiosidad popular». Rev. *Communio* n.º 87. Madrid, 1987. Pp. 425-427.
 - *Introducción...* —Op. Cit.
 - «Dimensiones...». —Op. Cit.
- PRAT, Joan. «Religió...». —Op. Cit.
- BOULARD, F. «La religion...». —Op. Cit.

Para España:

- *El catolicismo popular en el sur de España*. P. P. C. Madrid, 1975.
- SASTRE, V. J. y LLOPIS, J.: «Religiosidad popular en España». Rev. *Concilium* n.º 122, febrero 1977.

24 Un testimonio representativo en GREINACHER, N. y METTER, N. «Presentación. Religiosidad Popular». Rev. *Concilium* n.º 206, julio, 1986. Pp. 5-8.

25 SASTRE GARCIA, V. J. «Religió...». —Op. Cit. P. 247.

26 PRAT, Joan. «Religió...». —Op. Cit.

divino, lo extraordinario. Esto supone de hecho una participación casi nula en la vida cultural oficial»²⁷. Si la nueva actitud de la Iglesia oficial alterara esta esencialidad, la religiosidad popular perdería la fuerza que ahora se le reconoce. Pero, por otro lado, es difícil creer que el pueblo estaría dispuesto a renunciar a esa religiosidad de compleja interpretación, híbrida e intrincada en la que se descubren innumerables características del hombre y del momento histórico. Aunque tiene propensión a caer en supersticiones groseras, posee una enorme, aunque oscura, intuición de que lo sagrado da sentido a su vida y respuesta a sus inquietudes.

* * *

Para la realización del trabajo se han utilizado diversas fuentes:

A) DOCUMENTALES

No he podido consultar el que hubiera sido el fondo más importante, el del propio Santuario. Su documentación fue quemada en casi su totalidad a principios de los años sesenta de nuestro siglo. Ocurrió poco antes y durante la conversión del viejo convento en la actual colonia. Se ha investigado en los Archivos siguientes:

- Parroquial. Peñas de San Pedro (A. P. P. S. P.).
- Histórico Diocesano. Albacete (A. H. D. Ab.).
- Histórico Provincial. Albacete (A. H. P. Ab.).
- Histórico Nacional. Madrid (A. H. N.).
- Catedralicio. Murcia (A. C. M.).
- Histórico Diocesano. Murcia (A. H. D. M.).
- Diputación. Albacete (A. D. Ab.).
- Conventual de Santa Ana. Jumilla (A. C. S. A.).
- Parroquial. Alcaraz (A. P. A.).
- Municipal. Alcaraz (A. M. A.).
- Real Chancillería. Granada (A. R. CH. G.).

B) BIBLIOGRÁFICAS

Casi todas las obras consultadas tratan de religiosidad popular en general, historia provincial o de religiosidad específica de otros santua-

27 LABOA, Juan M.: «La religiosidad...». —Op. Cit. P. 443.

rios. Del que estudiamos aquí sólo conozco dos artículos y algunas referencias en obras de más amplia temática. Su relación se detalla en el apartado correspondiente.

C) ETNOGRÁFICAS

El trabajo de campo ha constituido una parte importante del estudio. Se han realizado numerosas encuestas y mantenido buen número de conversaciones con peregrinos, santero, corredores, cura, sacristán, personas de edad, visitantes devotos, etc., de Peñas de San Pedro, Pozuelo, Sahúco y otras aldeas muy relacionadas con el Santuario.

Se han efectuado gran número de visitas a la ermita del Cristo y al templo parroquial de Peñas y asistido a las romerías celebradas desde 1985 a 1990. Se filmó un vídeo de la «llevada» de 1985 y de la «traída» de 1986²⁸.

De todo ello se ha obtenido abundante información y también una amplia y representativa documentación gráfica con la que se ilustra el presente trabajo.

Finalmente, mi agradecimiento a Juan Miguel Sánchez y a Juan José Esparcia, párroco y sacristán, respectivamente, de Peñas de San Pedro, por las facilidades y la cordialidad que me han ofrecido siempre.

Albacete, 1991.

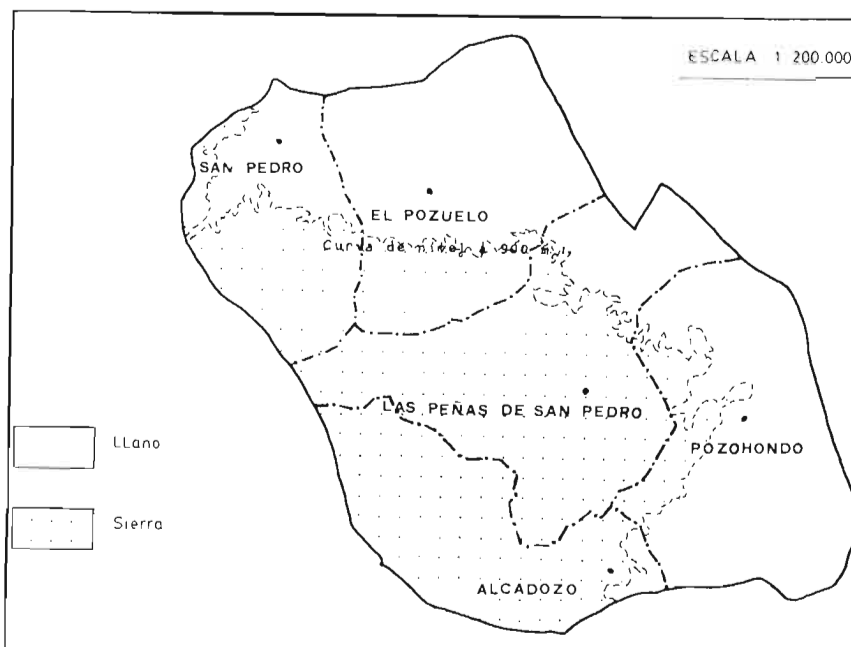
28 Lo ha publicado el Instituto de Estudios Albacetenses en 1991. Fue presentado en las V Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha celebradas en Toledo.

II. INTRODUCCIÓN

II. INTRODUCCIÓN

De igual manera que la experiencia religiosa personal tiene una tonalidad propia según sea el temperamento, carácter y fisonomía espiritual del individuo, así también, las vivencias religiosas de los pueblos toman, por su relación con un determinado marco geográfico, histórico y sociológico, una coloración especial. Por ello, es conveniente recoger una serie de informaciones históricas, fundamentalmente contemporáneas de la época más esplendorosa de la devoción al Cristo del Sahúco, que nos permitan conocer la situación que contextualiza la religiosidad que estudiamos.

El actual municipio de Peñas de San Pedro se encuentra hacia el centro de la provincia de Albacete, en la confluencia de dos áreas geográficas distintas (mapa 1), los inicios de la Sierra de Alcaraz, en las estribaciones de la Cordillera Prebética, y la llanura de la Mancha de Montearagón, en el borde meridional de la meseta castellana. Durante la Edad Moderna y hasta la creación de la actual provincia, en 1833, este concejo, una vez segregado del alfoz de Alcaraz, tuvo una superficie mucho mayor de la que hoy tiene (mapas 1 y 2). Además del actual término, comprendía más o menos, los que hoy tienen Alcaozo, Pozohondo, El Pozuelo y San Pedro. En total, unos 625 Km. cuadrados. Abarcaba, pues, buena parte de la Sierra del Sahúco y una porción amplia de la llanura sobre la que se alza la gran mesa rocosa que ha sido siempre el distintivo físico característico e inconfundible de la población que se extiende a sus pies. Su clima, el semiárido propio de la meseta meridional, es extremado, con veranos cálidos y muy secos y fríos inviernos.



Mapa 1

El término municipal de Peñas de San Pedro hasta la creación de la provincia de Albacete y la división tras la emancipación de sus aldeas Alcaozo, El Pozuelo, Pozohondo y San Pedro.

El origen de la población es antiguo e incierto y sobre él se han enunciado algunas hipótesis más o menos fundamentadas²⁹.

Durante la dominación musulmana Rupe Sancti Petri, nombre que le dan los documentos, debió ser un pequeño núcleo de carácter militar que fue conquistado entre 1213 y 1216 por las tropas cristianas que poco antes se habían asentado en Alcaraz y que así incorporaban a sus dominios concejiles el importante enclave defensivo³⁰ cuya población, hasta el siglo XIV, no fue mayor que la de la guarnición militar del castillo encaramado

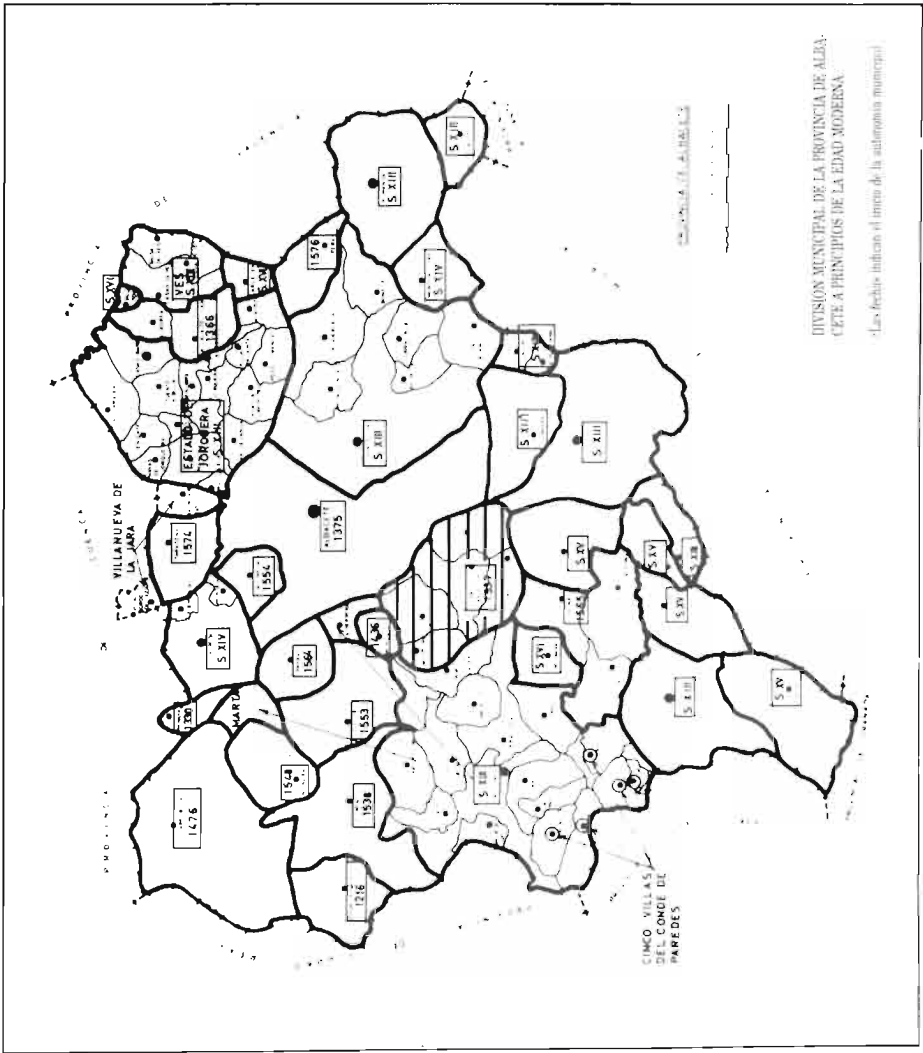
29 BLANCH E ILLA, Narciso: *Crónica de la Provincia de Albacete*. Madrid, 1866.

ROA Y EROSTARBE, Joaquín: *Crónica de la Provincia de Albacete*. Tomo II. Albacete, 1894.

LOZANO: *Bastitania y Contestania*. Obra cit. por ROA EROSTARBE.

FUSTER RUIZ, Fco., recoge parte de estas hipótesis en su libro de síntesis *Aspectos históricos, artísticos, sociales y económicos de la provincia de Albacete*. Albacete, 1978.

30 Para conocer el desarrollo de Peñas de San Pedro en la Edad Media ver, PRETEL MARIN, Aurelio. *Apuntes para la historia medieval del Castillo de Peñas de San Pedro*. Albacete, 1979.



Mapa 2

(Reproducido de FUSTER RUIZ, Fco. en Aspectos históricos, sociales y económicos de la provincia de Albacete. Valencia, 1978. P. 65).

▨ Concejo de Peñas de San Pedro.

en la roca. A partir de la segunda mitad del siglo XV experimentó un rápido crecimiento, aún bajo la dependencia de Alcaraz, con el que se inició la despoblación de la fortaleza y la colonización del término. En 1537, año en el que se convirtió en villa emancipándose de la jurisdicción alcaraceña, Peñas tenía más de mil quinientos habitantes y a finales del siglo XVI³¹ había superado los dos mil, aunque ya empezaba a anunciarse la depresión demográfica y económica del siglo XVII.

Sus fuentes económicas se basaban en la agricultura y la ganadería, aunque circunstancias de diversa índole hacían que predominara la ganadería, de carácter extensivo. La silvicultura constituía un importante complemento de su economía.

No conocemos apenas nada más hasta casi la mitad del siglo XVIII. Desde entonces, y aunque las fuentes son imprecisas y, a veces, con datos poco dignos de crédito, existe información que puede servir para nuestro deseo de dar una panorámica de la villa y término en la época en la que se consolidó y expandió la devoción al Cristo del Sahúco.

De 1741 son las referencias de Morote Pérez Chuecos³² que considera a Peñas como pueblo antiquísimo y famosa villa que estaba poblada por más de cuatrocientos vecinos, poseedora en su jurisdicción de muy buenos lugares y aldeas en la que abundaba trigo, cebada, centeno, azafrán y carnes.

El denominado Catastro del Marqués de la Ensenada, las Respuestas Generales de Peñas se elaboraron en 1753^{32 bis}, nos proporciona más información. El término jurisdiccional tenía una longitud de Levante a Poniente de cinco y media leguas legales y de Sur a Norte cuatro y media. Casi todo el término era seco menos las vegas de la Quéjola (que se regaba con el agua del río Montemayor), de la Retamosa (cuando era buen año de nieves y los Ojos del Molinar llevaban agua) y pocas huertas en algunas aldeas. Se recogía trigo, cebada, centeno, vino, miel, cera y alguna cantidad de bellotas. Apenas había árboles frutales y muy pocas moreras. Se recolectaban 3.700 colmenas y eran importantes el ganado lanar (17.940

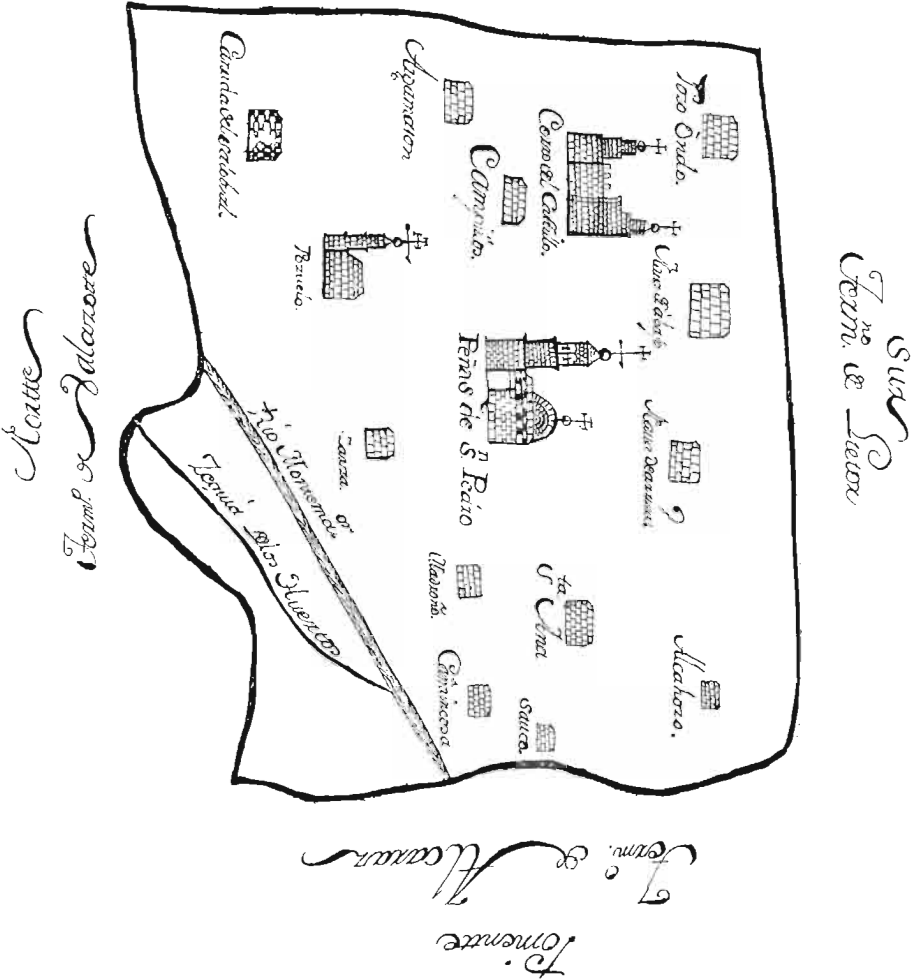
31 El único estudio que conozco sobre Peñas de San Pedro en el siglo XVI es el de CANO VALERO, José, *El Concejo de Peñas de San Pedro (Albacete) y la regulación de la vida local en el siglo XVI*. Tesis de Licenciatura leída en Murcia en 1986. Mecanografiada. Inédita.

32 MOROTE PÉREZ CHUECOS, Pedro: *Antigüedad y blasones de la Ciudad de Lorca...* Murcia, 1741. B. N. Sig. 2/65.346. Recogido en RODRÍGUEZ DE LA TORRE, Fdo. *Albacete en textos geográficos anteriores a la creación de la provincia*. Albacete, 1985. P. 67.

32 bis A.H.P. Ab. Sec. Catastro de la Ensenada: Peñas de San Pedro. Libro de lo Real del Estado Secular. Tomo 1.º Respuestas Generales. 1753. CAT. 152.

Llante

Término de Alarcón



Mapa 3

Mapa del término municipal de Peñas de San Pedro incluido en las Respuestas Generales del Catastro del Marqués de Ensenada.

A. H. P. Ab. Sección V. Libro n.º 152. 6 de febrero de 1753.

cabezas), el cabrío (7.800 cabezas) y el equino. El término tenía mil cien vecinos de los que trescientos cincuenta correspondían a la villa y el resto a las numerosas aldeas que lo formaban (mapa 3).

La descripción más interesante es la de las *Relaciones* de Tomás López³³ y esto, tanto por su extensión como por su cronología, 1786-1789 (en plena época de expansión del Santuario). El informe que en febrero de 1787 remitió Don Martín Verdejo, beneficiado de la iglesia parroquial de Peñas y personaje que aparecerá con frecuencia en nuestro trabajo, nos puede dar esa información a vuela pluma que es el propósito de esta introducción. De él se ha entresacado lo que consideramos más significativo para el tema:

«Esta Villa que se compone de 59 aldeas, y caserías y dos lugares, el Pozuelo con cura propio, y Pozoondo Anejo de la Parroquia de esta villa con un Theniente de cura. Es de el Rey, Provincia de La Mancha, Partido de Alcaraz, obispado de Cartagena (...). Esta situada esta Villa al Medio día de un Castillo con el nombre de ella que es un Peñon de ciento, y cincuenta varas de elevacion islado de Aire en una superficie ábia trescientos vecinos, (que abrá 40 años se acabaron de bajar) aun en tiempo de los Sarracenos en el cual se mantuvieron Catolicos (...). Las producciones de este termino son trigo de mediana calidad, centeno, cebada, avena, garvanzos, los que se crían en la Nava que llaman de Abajo tan expeciales, ó mejores que los de Castilla, Guijas, lentejas, Alubias, Criadillas, por muchos parajes del termino, pero especialmente en la Vega que llaman del Mirón de la Parroquia del Pozuelo, y la vega de la Retamosa de esta feligresia, Jaretilla, Sabuco, y otros parajes del termino con todas las demas legumbres, expecial de Ymbierno, todas de la mejor calidad, como las pocas frutas que se crían de todas especies. Hay regularmente una abundante cosecha de Miel, y Cera (pues las colmenas de todo el termino son de quarenta á cinquenta mil³⁴)

33 RODRIGUEZ DE LA TORRE, Fdo. y CANO VALERO, José: *Relaciones geográfico-históricas de Albacete (1786-1789) de Tomás López*. Albacete, 1987. Pp. 253 y 254.

34 Resalta la enorme diferencia de los datos que dio el informante de Tomás López y los que se reflejaron en el Catastro de la Ensenada. En sólo treinta y seis años es poco creíble que sufrieran tales aumentos. Aún teniendo en cuenta que el Catastro tenía finalidad fiscal (las declaraciones, por tanto, podían falsear considerablemente las cantidades) parece excesiva la diferencia, lo que pone de manifiesto la reserva que hay que tener con este tipo de informaciones en el aspecto económico.

de superior calidad, una, y otra. Hay así mismo mucha cría de Ganados, por que hay por lo regular cincuenta mil cavezas³⁴, y las mas son embra, Obejas, y Cabras. Algun Bacuno de labranza, y cría. Alguna seda, y algun Azeyte. Mucho vino de poca calidad. Esta este Pueblo en el Camino Real de la erradura, y algunos carruajes de Cartagena, y Alicante, Murcia, y Lorca para la Corte de Madrid, Reyno de Toledo, y Andalucia».

En publicaciones decimonónicas encontramos otras referencias sobre Peñas de San Pedro. Una de ellas, de 1824³⁵, incide en la importancia de la agricultura, por la gran extensión de su término, y en el desarrollo que alcanzaba la cría del ganado mular y lanar, especialmente el primero. Mantiene el número de dos aldeas y cincuenta y nueve granjas e indica que pasa de mil vecinos sin tener en cuenta los de su término.

Poca información aparece en la obra de Verdejo Paez, de 1827³⁶, pero sí la novedad de indicar que la peña estaba «ceñida» de bosques, de los que se sacaba mucha madera para la construcción.

Más explícito es el Diccionario de Miñano, 1826-1829, del que se transcribe:

«Villa (...) con 2.227 vecinos, 8.989 habitantes, 1 parroquia, 1 hospital, 1 posito, (...). Todo su termino es montuoso, abundante de caza menor, de lobos y zorras. Tiene 7 molinos harineros y 2 batanes (...). Sus arbolados de encinas son propios para la construcción civil y nautica, por lo que estan destinados al surtido del departamento de Cartagena...»³⁷.

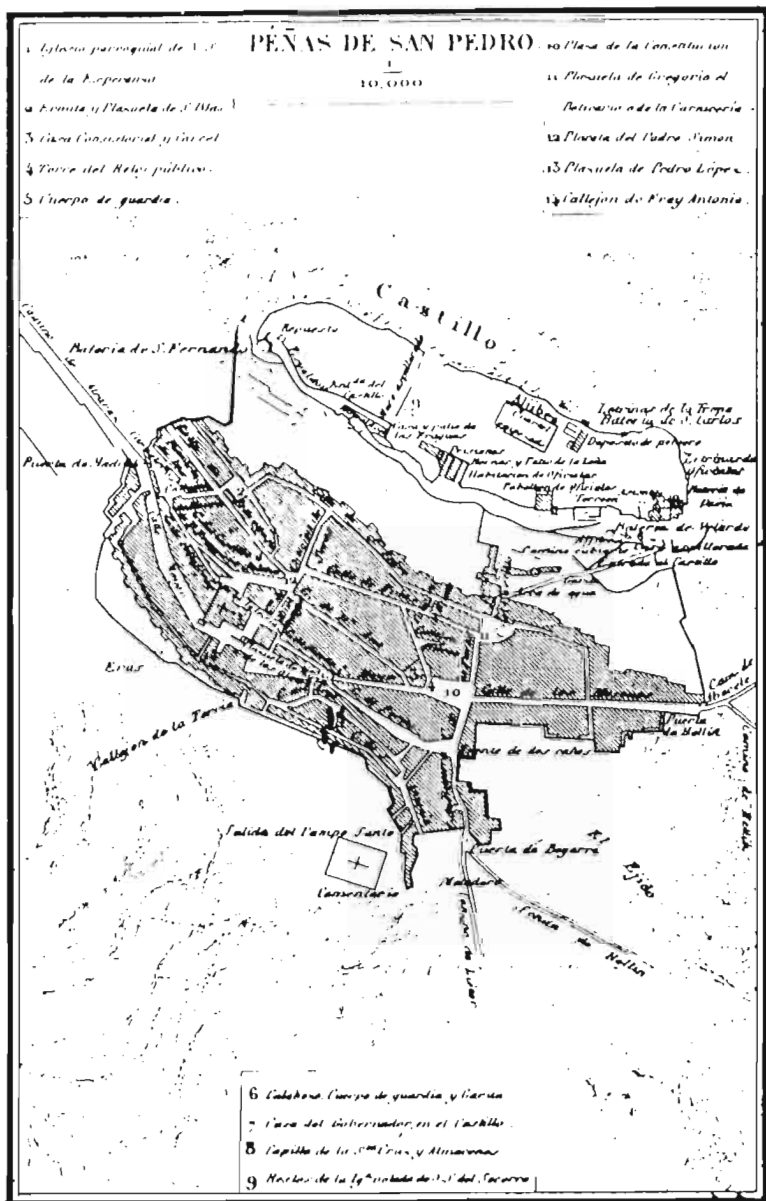
Madoz³⁸ indica que por entonces, 1845-1850, el término tenía 1.657 vecinos, 7.258 almas. Aunque figuran menos que en 1826 no es consecuencia de un retroceso demográfico. Ocurrió que en 1833 sufrió la emancipación de varias de sus aldeas importantes. La economía que señala responde a

35 *Noticia jurisdiccional y topográfica...* Madrid, 1824. B. N. Sig. 1/50.820. Recogido en RODRÍGUEZ DE LA TORRE, Fdo. *Albacete en...* —Op. Cit. P. 208.

36 VERDEJO PAEZ, Fco.: *Descripción General de España...* —Madrid, 1827. Recogido en RODRÍGUEZ DE LA TORRE, Fdo. *Albacete en...* —Op. Cit. P. 220.

37 MIÑANO, Sebastián: *Diccionario geográfico-estadístico de España y Portugal*. Madrid, 1826-1829. Recogido en RODRÍGUEZ DE LA TORRE, Fdo. *Albacete en...* —Op. Cit. Pp. 286 y 287.

38 MADDOZ, Pascual: *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de ultramar*. Edición facsimil de Castilla-La Mancha. Tomo II. Salamanca, 1987. P. 218.



Mapa 4

Mapa de Don Francisco Coello. Provincia de ALBACETE: Plano de Peñas de San Pedro. Madrid, 1876.



Mapa 5

División episcopal de los territorios que forman la actual provincia de Albacete antes de la creación de su diócesis.

lo conocido anteriormente. Destacaba sobremanera la importancia defensiva que aún se le concedía al castillo (mapa 4). Medio siglo después, en 1894, Roa le atribuye sólo 1.607 habitantes (¿querría decir vecinos?)³⁹. Comenzó nuestro siglo con 3.000 habitantes y hoy es una población de unos 2.500 aproximadamente que conserva su carácter rural y en la que la agricultura y la ganadería siguen siendo las bases fundamentales de su economía.

En cuanto al aspecto religioso, conocemos algunas noticias que nos permiten hacernos una idea del ámbito en el que se encuentra el objeto de esta investigación.

Peñas de San Pedro perteneció a la Diócesis de Cartagena, aunque limítrofe con la de Toledo en buena parte de sus linderos, hasta que fue creada la de Albacete en 1954 (mapa 5). El nombre relaciona directamente a la villa con elementos religiosos y autores como Morote⁴⁰, basándose

³⁹ ROA Y EROSTARBE, Joaquín: *Crónica...* —Op. Cit. P. 364.

⁴⁰ MOROTE PÉREZ CHUECOS, P.: *Antigüedad...* —Op. Cit. Recogida en RODRIGUEZ. *Albacete...* —Op. Cit. P. 67.

en testimonios anteriores, poco fiables, consideran su denominación de origen mozárabe. Esta versión la incluyó Martín Verdejo en su comunicación para el Diccionario de Tomás López⁴¹.

Hacia la mitad del siglo XVIII⁴² había en el término cuatro iglesias, dos en Peñas, una la parroquial, y otras dos, dependientes de la anterior, en Pozuelo y Pozohondo, y algunas ermitas, siendo el censo de eclesiásticos numeroso, veintidós curas entre villa y aldeas.

De las dos iglesias de la villa, una era considerada templo parroquial y estaba dedicada a la advocación de Santa María de la Esperanza, es la actual parroquia. Todos los autores elogian su construcción, especialmente el presbítero Martín Verdejo que dice que:

«... hasta haora permanece la suntuosísima Yglesia, uno de los monumentos mas magníficos que se pueden encontrar en el continente de España...»⁴³.

En ella había, en 1787, «...oras canonicas con corta dotación. Dos beneficios simples que gozan forasteros. Dos Prestamos aplicados a Seminario Conciliar de San Fulgencio de la Ciudad de Murcia»⁴⁴.

La otra iglesia era la primitiva parroquia, edificada en lo alto de la peña, en la explanada del castillo, y dedicada a Nuestra Señora del Socorro. Cuando se bajó la población al llano quedó poco frecuentada y prácticamente abandonada. Según Madoz⁴⁵ fue demolida en 1810 por orden de Don Carlos Ulman «que hizo construir en su ámbiro un cuartel, y bajo de este, los almacenes de víveres y pólvora».

Desde la Edad Media y a lo largo de toda la Edad Moderna la actividad religiosa era intensa en todas las poblaciones. La de Peñas responde a esta situación e, incluso, posiblemente, superaba la que pueda considerarse corriente. Varios detalles nos permiten vislumbrar esto.

Uno de ellos es el hecho de que sin tener en su término convento alguno tenga tantos eclesiásticos. Otro es el considerable número de cofradías que conformaban esa religiosidad solidaria y asociativa que tuvo

41 RODRIGUEZ DE LA TORRE, Fdo. y CANO VALERO, José: *Relaciones...* —Op. Cit. P. 253.

42 A. H. P. Ab. Sec. Catastro de la Ensenada: Peñas de San Pedro. Op. Cit.

43 RODRIGUEZ DE LA TORRE, Fdo. y CANO VALERO, José: *Relaciones...* —Op. Cit. P. 253.

44 Ibidem.

45 MADOZ, Pascual: *Diccionario...* —Op. Cit.

46 Los libros de todas ellas se guardan en el Archivo Parroquial de Peñas de San Pedro y están numeradas desde el libro n.º 71 al 76.

sus raíces en la época medieval y su momento álgido en la sociedad barroca. Tenemos documentadas seis de ellas⁴⁶, además de la Obra Pía de la Caridad. Hubo, al menos, una más, la del Cristo del Sahúco pero no se conocen ni restos de su libro. De todas ellas, ha llegado a nuestros días la tradición de los «auroros»⁴⁷ que se desarrolló en el seno de la Cofradía del Rosario.

El tercer detalle estaría señalado por el considerable número de ermitas que existían en el término. A mediados del siglo XIX, Madoz indica que había doce, entre ellas predominaban las de advocaciones marianas.

Entre todas (tenía cierto renombre la que en la villa se ofreció a San Pedro) destacaron dos fundamentalmente y la gran devoción a sus titulares fue recogida por los autores que se vienen citando.

Cronológicamente, la primera de ambas fue la de la Santa Cruz, edificada, como la primitiva parroquia, en lo alto del escarpe. Un traslado incluido en un manuscrito titulado *Milagros de la Santa Cruz*⁴⁸ fecha la aparición el 24 de mayo de 1517. Tanto Morote Pérez, en 1741, como Matías Pacheco, en 1786, como Martín Verdejo, en 1787, se hacen eco de la gran veneración que las gentes tenían al Lignum Crucis. También cita la ermita Madoz pero, en este caso, lo hace para dar la noticia de la desaparición de la construcción. El polvorín que se hizo bajo el edificio que sustituyó a la iglesia de Nuestra Señora del Socorro, explotó el mismo año de su construcción destrozando todos los edificios circundantes, entre ellos la mencionada ermita.

La devoción debió ser realmente grande, aunque menguando al compás que crecía la del Cristo del Sahúco, y está sin estudiar el ámbito al que se expandió. Los hechos prodigiosos que se le atribuyeron a esta cruz inspiraron escritos⁴⁹ y se cantaron en las leyendas que el pueblo iba conservando.

47 Presenté una comunicación sobre este tema en las V Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha celebradas en Toledo en 1989. La publicará la Rev. *Al-Basit* en su próximo número.

48 A. P. P. S. P. Libro *Milagros de la Santa Cruz* (1608-1742). PEÑ. 69.

49 Conozco dos de ellos:

- *Relación muy verdadera, la cual trata de los grandes milagros que han sucedido en la villa de Peñas de San Pedro por una Santa Cruz de olivo...*, escrita en 1609 por el licenciado Luis PÉREZ y que hoy se encuentra en la Biblioteca del Museo Británico.

- *Epítome historial de la SS. Cruz que se venera en la hermita del castillo de las Peñas de San Pedro*. Madrid, 1767. Escrito por José Miguel VELAUS. Un ejemplar de esta obra se guarda en el Museo Parroquial de las Peñas. De este autor hace una breve semblanza biográfica BAQUERO ALMANSA, A. en *Hijos ilustres de la Provincia del Albacete*. Madrid, 1884 P. 209, que luego copia ROA EROSTARIBE en su *Crónica...* —Op. Cít. P. 375.

La segunda se trataba de la dedicada al Cristo del Sahúco. Ya hemos visto la gran cantidad de lugares, heredamientos y caseríos que comprendía la jurisdicción de Peñas⁵⁰. Entre ellos estaba la aldea «llamada el Sabuco, que dista de esta villa dos leguas y un cuarto, situada entre Sur y Poniente». Allí estaba la ermita que, como la anterior, fue señalada como de intensa devoción. Morote Pérez Chuecos no la menciona porque por entonces, 1741, aún era poco conocida. Sí encontramos noticias en el informe que Don Matías Pacheco y Don Pedro de Córcoles realizaron en 1786⁵¹. En él se incluye un apartado para los santuarios que dice:

«y ultimamente se encuentra una hermita en la Aldea que ba titulada el Sabuco, con una Ymagen del Santisimo Cristo del Sabuco; y otra hermita en esta villa en lo alto de su Peñón o Castillo, con una reliquia de la Santa Cruz y que ambos Santuarios, se les tiene la maior y mas particular devocion».

Don Martín Verdejo en su carta, escrita el año siguiente al del informe anterior, escribe:

«Dos leguas de esta villa en la comprension de esta Parroquia hay un Santuario del Santizimo Cristo del Sabuco de estatura poco menos que natural de singular debocion en mucha parte del Reyno de Murcia, en quasi toda la Provincia de la Mancha, parte de la de Cuenca, hasta la Corte, y sus cercanías...»⁵².

Este Cristo y esta ermita son el centro de nuestra atención.

• La leyenda de la aparición la recoge también ALBA, Ramón en su trabajo *Acerca de algunas particularidades de las Comunidades de Castilla tal vez relacionadas con el supuesto acacer terreno del milenio igualitario*. Madrid, 1975.

50 Conocemos todos ellos a través de una relación que confeccionaron D. Matías Pacheco y D. Pedro de Córcoles en Peñas el 25 de abril de 1786 para contestar una Carta Orden de 15 del mismo mes y año enviada desde la ciudad de Alcaraz por D. Isidro del Moral. El documento se encuentra en el A. M. A. y estaba sin clasificar.

51 *Ibidem*.

52 RODRIGUEZ DE LA TORRE, Fdo. y CANO VALERO, José: *Relaciones...* —Op. Cit. P. 253.

III. EL CRISTO DEL SAHÚCO

III. EL CRISTO DEL SAHÚCO

Después del fraccionamiento de su territorio, tras la creación de la provincia, Peñas aún conservó un grupo de aldeas entre las que destaca de un modo singular la del Sahúco, a unos quince kilómetros por carretera hacia poniente, en la que sólo viven hoy tres o cuatro familias y que alberga el santuario dedicado a la imagen del Crucificado más importante de la provincia y el que da origen a una de las manifestaciones religiosas más originales de Albacete.

La aldea se encuentra situada a 1.182 metros sobre el nivel del mar y no tenemos noticias de su origen y evolución. Fue una de las aldeas más importantes del término, pero a lo largo de los años cincuenta y sesenta de nuestro siglo, el éxodo rural la dejó reducida a la minúscula población actual.

El nombre, Sahúco, debió recibirlo por estar situada junto a una fuente a cuyo alrededor crecían muchos saúcos. Seguramente empezó a llamársele *Sambuco*, tomado del nombre latino, *sambucus*, del árbol; después *Sabucho*, *Sauco*, *Sabuco*, como aparece en la mayor parte de documentos consultados, y, finalmente, el actual Sahúco⁵³.

A) LA IMAGEN

A la entrada del pequeño poblado se alza el Santuario del Cristo del Sahúco y en su altar mayor lo hace la venerada imagen.

53 SÁNCHEZ MAURANDI, A.: «El Santuario del Sahúco». *Publicaciones de la Academia Alfonso X el Sabio*. Murcia, 1960. P. 5.



Foto n.º 1

Imagen del Cristo del Sahúco sin el atuendo y los complementos habituales.

Es un Cristo crucificado de bulto, tallado en madera y de un tamaño considerablemente inferior al natural porque de alto tiene 134 centímetros y entre los extremos de los dedos de ambas manos hay 118 (Fot. n.º 1).

La talla, en principio, debió ser más tosca, pero los arreglos que ha recibido posteriormente han aminorado sensiblemente esta característica.

Conocemos una noticia de 1785 que indica que se pagaron treinta y dos reales a los ocho hombres que llevaron al *Sabuco* la imagen para darle encarnación. El trece de agosto se pagó igual cantidad a los que volvieron la imagen ya encarnada. Ignoro si es que originariamente no lo estaba o que se había deteriorado⁵⁴.

Hace pocos años se le realizó una restauración y en ella fue retocada la imagen en ciertos detalles, especialmente en el rostro, por lo que hoy aparece con un acabado más refinado (Fots. n.º 2 y 3).

Es un Cristo de tres clavos, muerto, con la cabeza caída y ladeada hacia su derecha, ojos semicerrados, boca entreabierta, pómulos marcados, no demasiado sangriento y con la anatomía aceptablemente tratada (Fots. n.º 1, y 3). Tiene un rostro expresivo y se desprende de él serenidad. El paño de pureza es ceñido y presenta abundantes plegados pero poco marcados. No conocemos datos sobre el autor y por su iconografía podríamos considerarlo de finales del siglo XVI o de primer cuarto del XVII, lo que coincide con la extensión por España del culto al Cristo crucificado⁵⁵.

La imagen se alza sobre un trono formado por una nube sobre la que están sentados dos ángeles, de factura reciente, que sostienen la cruz. Estas esculturas debieron sustituir a otras primitivas, probablemente barrocas, que se tallaron o retocaron hacia 1785 porque de 29 de junio de dicho año conocemos el pago de «*dos pares de ojos de chrystal para los niños del trono del Santísimo Christo por los que se pagaron en Murcia seis reales*»⁵⁶.

La talla se viste desde antiguo, con algunos de los elementos quizá desde los primeros tiempos. Su atuendo actual está formado por paño de pureza o faldellín, al que en Peñas se le denomina «sudario», cinturón y banda colgada en el brazo horizontal de la cruz, realmente el sudario. Se cubre su cabeza con peluca de pelo natural y se le corona con espinas y

54 A. P. P. S. P. Libro de Limosnas I (1767-1795). SAH. 19. Fols. 167 vt.º y 168. No encuentro explicación a que la encarnación no se realizase en Peñas en donde estaba entonces la imagen. ¿Quizá para que se efectuase en el lugar sagrado de origen?

55 CHRISTIAN, W.: *Religiosidad popular*. Madrid, 1978, P. 99.

56 A. P. P. S. P. Libro de Limosnas I. SAH. 19. Fol. 167.



Foto n.º 2

Fotografía antigua del Cristo del Sahúco. Sacristía de la Ermita.



Foto n.º 3

*Cristo del Sahúco.
Rostro antes (Fot. 2) y
después (Fot. 3) de la
última restauración.*



Foto n.º 4
El Cristo del Sahúco

nimbo crucífero. Tenemos algunas referencias documentales sobre todo ello (Fot. n.º 4).

Con respecto al «sudario», probablemente la prenda más antigua, existen muchas noticias. La primera es de 1764 y aparece en el relato de un milagro en el que se le ofrece un velo al Cristo⁵⁷. De 1772 es la referencia de un pago por «... *el porte del cajón de los sudarios...*»⁵⁸. En 1780 encontramos una anotación de un sudario en el Libro de Cuentas⁵⁹. Posteriores a ellas conocemos varias referencias más que casi siempre se refieren a ofrecimientos que los fieles hacen y de los que trataremos más adelante.

Sobre la cabellera se inician los testimonios documentales en 1774⁶⁰ con la indicación de su compra por catorce reales y diecisiete maravedíes. Poco después, en 1785, volvemos a encontrar una indicación, también de compra. Ahora se especifica que era de seda y que costó ciento cuarenta reales⁶¹, lo que indica, unido a otros datos, que se quería dar a la imagen un aspecto de mayor suntuosidad.

La banda aparece documentada en 1795, pero es anterior. Se trata de un pago de doscientos veintisiete reales y medio por el «*bordado en oro y plata de las dos bandas blanca y encarnada del Santísimo Cristo de raso liso. Se hizo en Murcia*»⁶².

En cuanto a la primera alusión del cinturón es mucho más tardía, corresponde ya a 1835⁶³. Otra sobre el pago de 320 reales por un cinturón bordado en oro fino es de 1856⁶⁴.

Del nimbo, que los documentos denominan diadema, tenemos una referencia de 1785⁶⁵ que indica que se pagaron ocho reales por dos tornillos para fijarla. Volvemos a encontrar una alusión a él, y la primera a la corona de espinas, en un inventario de 1888⁶⁶ en el que figuran como los únicos objetos de plata que el Cristo poseía.

Tras el análisis de esta documentación podríamos pensar en una adop-

57 A. H. N. Sección Clero. Legajo n.º 8. Expediente de «Varias cartas. Año 1754, n.º 114».

58 A. P. P. S. P. Libro de Limosnas I. SAH. 19. Fol. 62.

59 A. P. P. S. P. Libro de Limosnas I. SAH. 19. Fol. 117.

60 *Ibidem*. Fol. 73 vt."

61 *Ibidem*. Fol. 172 vt."

62 *Ibidem*. Fol. 329 vt."

63 A. H. N. Sección Clero. Libro 192.

64 A. P. P. S. P. Libro de Cuentas del Sahúco (1847-1888). Sin registro. Cuentas de 1856.

65 A. P. P. S. P. Libro de Limosnas I. SAH. 19. Fol. 172.

66 *Ibidem*. Inventario del Santuario del Sahúco. 1.º de junio de 1888. Apéndice. Doc. XII.

ción sucesiva de las diferentes piezas que constituyen la vestidura. A la imagen se le debieron ir añadiendo con la intención de dar mayor esplendor a su aspecto exterior.

No se conoce nada más que el inventario anteriormente citado sobre los bienes litúrgicos del Cristo y, como hemos visto, es muy tardío. En él se relacionan las ropas, plata y libros del Santuario. El ajuar, bastante pobre por entonces, estaba formado por tres sudarios con banda a juego, otros tres sin banda, tres cinturones y seis enaguas de hilo.

La cruz donde está clavada la imagen está formada por maderos planos, cepillados y bien pulimentados⁶⁷ y con la finalidad, más arriba mencionada, de que la apariencia fuese más ornamentada se le complementó con tres remates, *cabos* en los documentos, en los extremos, cuatro ráfagas y la tarjeta del INRI. Estos elementos, todos de bronce dorado, se incorporaron en 1779 porque en las cuentas de ese año figura el pago de su compra, que se hizo en Madrid, por seiscientos reales⁶⁸.

De 1856 es una noticia que menciona que se platearon los remates y el INRI y que el lugar donde habían sido fabricados era el Hospicio de Madrid⁶⁹. Esta referencia nos hace dudar entre que pudieran haber desaparecido estos elementos en los años desamortizadores y que luego se mandara labrar otro juego y entre que la alusión a la fabricación de los adornos se refiera únicamente a la labor de restauración de los antiguos. Hoy, los que porta la cruz son dorados.

B) LOS ORÍGENES DE LA CREENCIA

La presencia de una imagen en un santuario, generalmente, es un hecho singularizado. La existencia de una leyenda que refiera cómo fue el principio es, al menos, una expresión de interés social por reconocer el hecho como un acontecimiento excepcional. «No parece haber bastado la simple historia de una adquisición por compra a un artista o taller artesano ni la mera donación que alguna persona ilustre o una simple devoto hizo. A veces todo ocurre como si los símbolos sagrados no fueran objetos adecuados de compra-venta o de donaciones, como si los símbolos sagrados, por el mero hecho de serlo sobrevinieran a las comunidades desde el

67 De 1857 conocemos un pago de 100 reales a Adolfo Molina por pulimentar y componer la cruz. A. P. P. S. P. Libro de Cuentas del Sahúco (1847-1888).

68 *Ibidem*. Libro de Limosnas I. SAH. 19. Fol. 115 vt.º.

69 *Ibidem*. Libro de Cuentas del Sahúco (1847-1888).

mismo lugar en donde reside quien representan»⁷⁰. Las leyendas son historia incondicionalmente asumida y punto de partida de una sucesión de acontecimientos relacionados con la imagen.

La que dio origen al Cristo del Sahúco nos ha llegado, al contrario que la mayoría de estas narraciones, ambigua, poco detallada y sin referencia a personajes concretos. Incluso, no aparece recogida en los trabajos dedicados a estudiar esta devoción ni en los que la incluyen entre otros temas de ámbito más general. Ni Sánchez Maurandi⁷¹, que era cura del Santuario —al menos durante 1927 y 1928— y tenía a su disposición toda la documentación quemada posteriormente, ni García Templado y Samuel de los Santos⁷², Fuster Ruiz⁷³ y Carmina Useros⁷⁴ hacen mención sobre esta cuestión. Tampoco se hace en obras de otros autores de nuestro siglo, algunos poco conocedores de la provincia⁷⁵, ni en las de los siglos XVIII y XIX citadas anteriormente.

Sólo Rodríguez de Vera, en su breve artículo⁷⁶, cita escuetamente «según tradición oral, el Santísimo Cristo de Saúco se apareció sobre un árbol de este nombre, en la aldea así llamada también...».

En nuestra investigación hemos encontrado diferentes versiones sobre ese primer acontecimiento del fenómeno que estudiamos.

La versión generalizada⁷⁷ es considerarlo, como indica Rodríguez de Vera, como una aparición: Cristo crucificado se apareció a unos segadores sobre uno de los saúcos de un grupo que crecía junto a una fuente a la entrada de la aldea, lugar en el que se construyó la primera capilla.

70 VELASCO, H. M. «Las leyendas...». —Op. Cit. P. 401.

71 SÁNCHEZ MAURANDI, A. «El Santuario...» —Op. Cit. Pp. 5-15.

72 GARCÍA TEMPLADO, J. y SANTOS GALLEGO, Samuel de: *Albacete*. León, 1979. P. 145.

73 FUSTER RUIZ, Fco.: *Aspectos...* —Op. Cit. Pp. 155-157.

74 USEROS, Carmina: *Fiestas populares de Albacete y su provincia*. Albacete, 1980. Fiestas de Peñas de San Pedro.

75 V V. A A. *Castilla-La Mancha*. Lunweg editores S. A., 1985. Pp. 17 y 18.

Aparece en muchos capítulos y artículos de diversas obras y revistas de tema geográfico, folklórico o de viajes cuando se hace referencia al folklore de la provincia de Albacete. Uno de los últimos artículos aparecidos es de SÁNCHEZ, M.^ª Ángeles. «Romería de El Sahúco». *Rev. Mia* n.º 154. Pp. 64 y 65.

76 RODRÍGUEZ DE VERA, Fco.: «El milagroso Cristo del Saúco». *Rev. de Albacete y de su feria*, 1949.

77 Así la cuentan Juan José Esparcia, de Peñas, 79 años; Juan López Navarro, de Peñas, 90 años; Herminio Oliver Muñoz, de Peñas, 80 años; Sagrario Molina Parrilla, del Sahúco, 82 años; Juan Fco. Ródenas Sevilla, del Pozuelo, 76 años; Víctor Rodríguez de Vera, de Peñas, 89 años; Andrés Navarro Córcoles, del Sahúco, 77 años; Fco. Molina Parrilla, del Sahúco, 78 años; un matrimonio mayor que no quieren dar sus nombres y edad, el marido de Issa y la mujer de Fuente del Pino.

Por el contrario, en un documento de mediados del siglo XVIII⁷⁸ se narra otro origen:

«Don Francisco Martínez Presbitero de 60 y mas años residente en la aldea de Pozuelo jurisdicción de las Peñas de San Pedro, asegura haver oido a los antiguos que un hombre extranjero, habiendo venido a la aldea del Sahuco alquilo en una casa de ella un Quarto, en el que entrando un madero, empezó a trabajar, y aperar en el, sin que nadie lo viesse, y si alguno entraba cubria luego lo que estaba trabajando y dentro de pocos dias desaparecio dicho extranjero, dexando formada la Imagen del S. S.^o Cristo crucificado. Lo qual afirman y aseguran otros sugetos haverlo oido a los antiguos».

Lo de la autoría sobrenatural es un elemento frecuente en los mitos religiosos. Las imágenes sagradas como realidad física tienen diferentes orígenes, según lugares y épocas. No obstante, creo que pueden reducirse a dos las procedencias básicas, al menos son las que más se repiten y en su conjunto constituyen la casi totalidad de las mismas:

a) *Imágenes que no se atribuyen a ningún autor*

La imagen que se venera es la que se apareció y dio lugar al origen del mito. Como, por lo general, suelen ser esculturas que se enterraron por diferente motivo y que luego al ser descubiertas motivaron la leyenda, podemos incluir en este apartado los hallazgos.

b) *Imágenes a las que se les atribuye autor*

Tres suelen ser los autores más característicos:

- Un ángel. Autor no humano vinculado directamente al Cielo.
- San Lucas. Autor humano con una elevada categoría religiosa reconocida. Se le considera fundamentalmente escultor y pintor de Virgenes⁷⁹.
- Un extranjero. Autor humano, desconocido, enigmático y que suele sustituir al ángel, haciendo referencia a un nivel más terráqueo.

78 Apéndice Doc. V. Referencia proporcionada por J. M. Almendros Toledo.

79 ATIENZA, Juan: *Santoral diabólico*. Barcelona, 1988. P. 54. La Virgen de los Llanos se le atribuye a San Lucas.

Cualquier acepción de esta casuística la utiliza la religiosidad popular para aureolar la imagen, enfatizarla, conectarla con el mundo celestial y dar explicación a un origen que ya, realmente, es desconocido.

Por tanto, en estas génesis del Cristo del Sahúco encontramos referencias a dos de los tres orígenes más característicos (aparición, hallazgo o artesano sobrenatural) en las leyendas de este tipo. Por una parte, aparición de la imagen. Por otra, elaboración de la misma por un extranjero, versión que aparece con frecuencia en leyendas levantinas desde donde pudo llegar la tradición.

Hasta aquí se superponen, pues, dos acepciones, dando como resultado una narración aún más imprecisa de lo que son en general.

Esta superposición se complica con otra versión que conocemos⁸⁰. En ella aparece el tercer origen característico, el hallazgo, con lo que se configura un relato todavía más confuso, en el que se mezclan diversos tipos de tradiciones. Se relata que en el mes de agosto estaban segando en el Sahúco gente de Peñas y del Pozuelo y que se encontraron un pequeño Cristo. Unos y otros se disputaron la posesión de la imagen y los de Peñas, aprovechando la noche, se la llevaron corriendo a su pueblo. Finalmente, ambas partes llegaron a un acuerdo, el de dejar al Cristo y hacerle una ermita en el Sahúco porque era donde se había hallado y porque estaba a mitad de camino entre las dos poblaciones, reservándose los de Peñas el derecho de poder tener la imagen en su iglesia durante una parte del año, el estío. Cuando fue realizada la imagen que hoy se venera, el pequeño crucifijo fue colocado en su interior⁸¹.

Como vemos, es una leyenda imbricada y pobre la que conocemos y que se aparta, a pesar de las diversas versiones, en muchos puntos del esquema general al que, más o menos, se ajustan este tipo de relatos⁸². No aparece personaje alguno, «inventor», tampoco un proceso de extensión social ni señales previas que anticipen el acontecimiento; no hay resistencia de la imagen a ser trasladada o retornos sucesivos de la misma, ni testigos conocidos. Sólomente en una versión existe traslado y disputas por la propiedad del Cristo.

No se puede tener en cuenta apasionamiento subconsciente que deforme

80 Versión de María Valenciano Sánchez de Peñas de San Pedro. Murió a los 93 años en 1979. Me la contó en 1988 su hijo Antonio, de 64 años. También la cuentan Julián Romero, del Sahúco, 64 años, y Wenceslao Felipe Flores, del Sahúco, 68 años.

81 Esta versión narra un hecho semejante al que ocurrió con la Virgen de los Llanos. Véase el *Catálogo de la Exposición «Albacete, 600 años»*. Albacete, 1983. Pp. 67 y 68.

82 Seguiremos el trabajo de VELASCO. «Las leyendas...». —Op. Cit.

o exagere los hechos ni se puede determinar si procedió de una realidad extramental. No se menciona participación de otros sujetos ni inducción hacia otros de la visión. La imagen no hacía nada, ni hay milagros iniciales —al menos no ha llegado a nosotros el testimonio— ni iba acompañada de nada. No se registran sucesivas apariciones⁸³.

No obstante, y a pesar de la precariedad de la narración conservada por la tradición podemos rastrear algunos rasgos relacionados con el esquema general publicado por Honorario Velasco que estamos siguiendo.

Hay referencias claras y concretas a un lugar y a una imagen. Los desconocidos testigos de la aparición o de que el extranjero está haciendo «algo», no tienen un status relevante —en especial dentro del ámbito de la institución religiosa— y estaban presentes en el escenario de una forma casual, con lo que queda expresamente manifestado que la iniciativa ha partido de la imagen o, mejor, de quien representa. La delimitación del lugar es rigurosa: se conoce el punto exacto de la aparición, el saúco concreto sobre el que se levantó el altar de la ermita; sin embargo, es total la imprecisión temporal, aunque pronto se hace la fijación temporal de un ritual. El acontecimiento es imprevisto. Finalmente, se realizó la institucionalización permanente de la creencia a través de la construcción de un santuario que convierte el sitio en lugar de culto que, a partir de aquí, ya es objeto de tratamiento histórico.

A pesar de estar constituida por un relato tan fragmentario, la creencia en lo narrado se ha convertido en objeto indubitable. La vinculación símbolo-lugar se hace indisoluble y por la pertenencia que la comunidad reclama respecto al lugar sagrado no puede producirse desde dentro la negación de la leyenda ya que esto significaría negar a la propia comunidad.

Por ello, primero será creída, luego tendrá lugar la consolidación de esa creencia y, finalmente, se efectuará una expansión de la devoción y el establecimiento de las romerías, cultos, rogativas, etc., que estudiaremos posteriormente.

Es prácticamente imposible, con lo que conocemos hoy, saber el hecho o situación histórica que pudo propiciar la creación de la leyenda en este lugar concreto. No hay estudios históricos de la zona en esta época. Solamente se puede enunciar la hipótesis de una disputa de límites concejiles entre Alcaraz y Peñas de San Pedro cuando la última consiguió la eman-

83 STAEBLIN, C. M.: «Apariciones» *Rev. Razón y fe*. 1949. Vol. 139. Pp. 443-464 y 546-562. Vo. 140. Pp. 71-98.

cipación de la primera en 1537⁸⁴. El acontecimiento religioso sancionaría el resultado de la disputa humana y el territorio en litigio (no necesariamente de rigurosa contemporaneidad con la fecha de creación del nuevo municipio) quedaba claramente adjudicado a Peñas. Por supuesto, no tenemos constancia de ello. Solamente dos circunstancias nos hacen pensar, sin mucha base ciertamente, en tal posibilidad. La primera, la no excesiva lejanía temporal de la independización con el probable origen de la creencia. La segunda, el hecho de que el santuario esté edificado a sólo unos 1.600 metros de los límites que por entonces tendría su término municipal con el de Alcaraz. Siendo el Sahúco una dehesa y vega rica en agua, no es descabellado pensar que el enfrentamiento pudo darse.

Por todo lo expuesto, la leyenda fundamento del Cristo del Sahúco es difícil relacionarla con un esquema paradigmático tipificado, aunque es semejante en muchos aspectos al denominado pastoril. Sus similitudes ecológicas son manifiestas: el fenómeno se encuadra en un entorno rural, sucede en campo abierto, con una vegetación perfectamente designada (saúco) que sirve para darle la advocación a la imagen y junto a una corriente de agua (fuente) situada en un lugar estratégico. No obstante, la aparición dota al enclave de un significado y de un valor social más allá de cualquier función ecológica y la comunidad acaba modificando el espacio (sin merma importante del territorio de subsistencia) con la construcción del Santuario. Con ello aparece la historia de la socialización de un símbolo y, por tanto, la de un territorio. El espacio queda inutilizado para otros usos que no sean sociales o rituales y se convierte en escenario para la propia comunidad⁸⁵.

C) LA IRRADIACIÓN DE LA DEVOCIÓN

Aunque no se conocen pormenores de la aparición y su cronología es incierta; a pesar de que no han llegado a nosotros datos anteriores al último cuarto del siglo XVII y que los primeros tiempos están envueltos en bruma e incertidumbre —aspectos todos, por otro lado, muy propios de la religiosidad popular—, lo cierto es que esta imagen alcanzó la adoración, la súplica y la gratitud de las gentes del entorno próximo y, a partir de la

84 La exención fue concedida por Carlos I el 24 de marzo de 1537. El documento se encuentra transcrito en ROA EROSTARBE, Joaquín: *Crónica...* —Op. Cit. Pp. 365-372.

85 VELASCO, H. M.: «*Las leyendas...*» —Op. Cit. P. 403.

segunda mitad del siglo XVIII, de las que habitaban un amplísimo territorio. A ella aclamaron, lloraron y rezaron miles de personas y ante ella se postraron millares de peregrinos, muchos venidos desde considerable distancia. Expondremos las razones por las que consideramos que esto ocurrió.

Las causas que explican la expansión de la creencia fueron, fundamentalmente, cinco:

a) *La fama de imagen milagrosa*

Los santuarios se han desarrollado cuando sus imágenes han atraído la devoción popular y esto ocurre, generalmente, al mostrarse poderosas a través de los milagros, entendidos «desde una base de percepción esencialmente emotiva, adaptable, de manera funcional, a un vasto conjunto de necesidades de toda índole. Mediante la intervención de lo maravilloso o extraordinario, estas necesidades pueden ser satisfechas. El santo hace milagros porque es santo, así se resume la explicación popular»⁸⁶.

La ermita construida en el lugar sagrado debió ser objeto de un culto muy local, restringido a los aldeanos de un territorio reducido y así debió permanecer hasta mediados del siglo XVIII, época en la que pudo extenderse la fama de que el Cristo era milagroso. Esto parece deducirse de los primeros documentos que conocemos⁸⁷, de un informe de 1795 del Administrador del Santuario⁸⁸ y del hecho de que Morote Pérez Chuecos⁸⁹ aún no la mencione en su obra, escrita en 1741.

El único documento hallado sobre milagros del Cristo no está fechado, aunque se encuentra registrado en un expediente de cartas de 1754⁹⁰. Por el contenido podemos saber que es algo posterior y se le puede atribuir una cronología en torno a 1765. No es una carta y parece un fragmento de un libro o legajo de certificaciones de milagros de los que habitualmente se tenían en los santuarios y en los que se recogen, a veces minuciosamente,

86 MUÑOZ FERNANDEZ, A.: «*El milagro como testimonio histórico*». En ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXÓ y RODRIGUEZ BECERRA (Coords.). *La religiosidad popular. I. Antropología e Historia*. Barcelona, 1989. P. 169.

87 A. H. D. Ab. Libro de fábrica de Peñas de San Pedro (1677-1717), Peñ. 89. Item. 1322. Docs. de 20 de mayo de 1677; cuentas de 1683; 8 de noviembre de 1687 y otro posterior sin fecha.

88 Apéndice. Doc. X.

89 MOROTE PÉREZ CHUECOS, P. *Antigüedad...* —Op. Cit.

90 Apéndice. Doc. V.

los favores, casi siempre curaciones, que los fieles recibían del personaje sagrado.

Lo que ha llegado a nosotros es poco (la declaración del origen de la imagen antes expuesta y ocho relatos milagrosos) pero nos permite suponer una devoción consolidada en un entorno mayor que el del término municipal de referencia. De su estudio podemos obtener algunas conclusiones al respecto.

Todos los relatos se refieren a curaciones y en los ocho las enfermedades son consideradas como graves de muerte. Hay alusiones en varios al deshaucio por los médicos y a la ineficacia de los remedios tomados. En un caso se menciona el hecho de haber realizado con anterioridad diversas invocaciones y prácticas religiosas a otras devociones sin resultado alguno. En tres certificaciones se cita expresamente la información de alguien que indica al enfermo que existe el Cristo del Sahúco, que es muy milagroso y que recurra a él —con lo cual se configura uno de los mecanismos ordinarios de expansión de una devoción—. Aparece como actitud general que el enfermo (en una ocasión es la esposa) ofrezca algo (exvotos, limosnas en dinero, especie o animales, etc.) a la divinidad por su curación y realice una visita al Santuario, bien en acción de gracias por el beneficio obtenido, bien para conseguirlo allí. Por último aparece la frecuente relación entre curación y el agua bendecida, y por tanto dotada de eficacia, por el favor divino: en dos ocasiones el enfermo se baña tres veces (número simbólico cristiano) en la fuente para obtener la curación, en otra es suficiente que beba dos o tres gotas de dicha agua, y en una cuarta la obtiene solamente con el lavado de la herida (Foto n.º 5).

Si atendemos a la cronología de los milagros se observa que ninguno de los siete fechados es anterior a 1741 (tampoco se alude, ni genéricamente, a otros anteriores) y que todos oscilan entre ese año y 1765. Por eso pensamos en una propagación del poder de la imagen hacia las décadas centrales del siglo.

La expansión territorial que ya por entonces tenía el Cristo queda probada al ver la procedencia de los curados milagrosamente. Bogarra, Pozohondo, Barrax, La Gineta, San Clemente y El Provencio, son enclaves que ponen de manifiesto la amplitud de la devoción.

b) *La eficaz gestión franciscana del Santuario*

Ya hemos mencionado que el fervor al Cristo debió ser muy local hasta mediados del siglo XVIII. Matías de Rueda, presbítero de la parroquia de

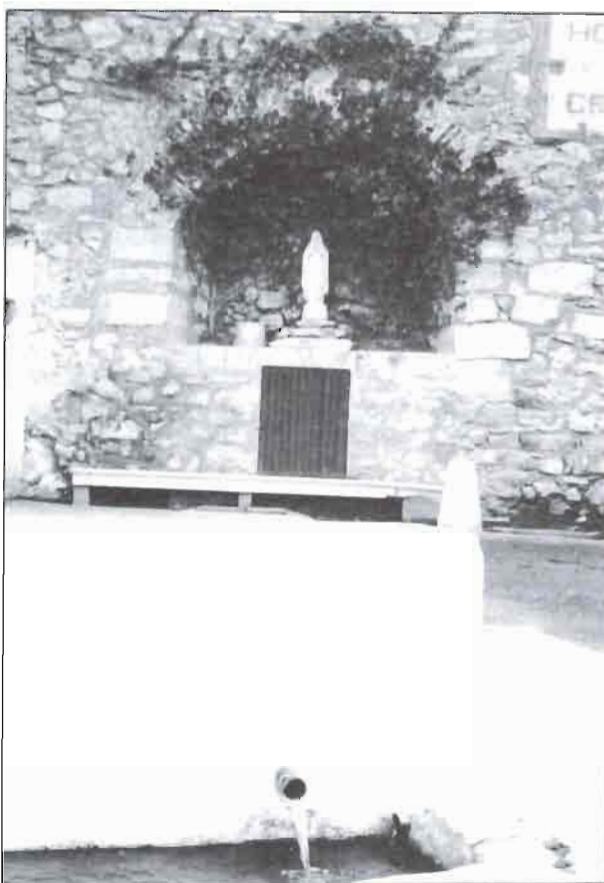


Foto n.º 5

Santuario del Sahúco. Manantial que bajaba junto a la antigua ermita y que ahora corre por debajo de las torres del templo. Desde la hornacina, el agua se conduce al pilar.

Peñas, capellán y administrador del Santuario del Sabuco, envió el 27 de junio de 1795, en cumplimiento de lo mandado por el Fiscal General Eclesiástico del Obispado de Cartagena, un informe en el que, entre otras cuestiones, decía que el Santuario:

«... fue administrado en sus principios por algunos devotos con el título de hermitaño, y también por sacerdotes particulares, de cuios tiempos, y administracion nada consta. Pero advirtiendo el

Clero y Villa de las Peñas el poco culto, y adelantos de esta hermita consintieron en la pretensión de los Religiosos descalzos de la Custodia de San Pasqual, que solicitaron se les entregase este Santuario...»⁹¹.

Los franciscanos debieron hacerse cargo del Santuario hacia 1753 y fueron obligados a marcharse en 1767. En el anterior informe citado, Matías de Rueda limita el éxito de su actuación a la última frase del párrafo y a la indicación de que se marcharon el 14 de diciembre:

«... pero sin dejar instrumento, cuenta, dinero, ni enseres algunos, a excepcion de unas pocas misas, que al parecer no avian celebrado...».

Parece poco justo el Administrador al enjuiciar la labor de los frailes. Las misas que quedaron sin celebrar no fueron tan pocas, cuatrocientas según los documentos⁹², y la consecución de «...mayor aseo en la iglesia y algunos adelantos en la casa...» no es más que reflejar débilmente lo que fue su real logro: el desarrollo y expansión de la devoción a la imagen.

El auge de la devoción votiva al Crucificado corresponde a un período en el cual la fe en Cristo y en la Pasión estaba muy fomentada⁹³. Al final del siglo XIV y a lo largo de todo el XV, los franciscanos, orden creada por un santo que recibió los estigmas y, por tanto, íntimamente relacionada con la Crucifixión, extendieron por Europa esta devoción. En 1464, el Capítulo General de la Orden animó a los predicadores y confesores a promocionar la devoción a la Pasión⁹⁴. Primero individuos laicos y después frailes franciscanos en Tierra Santa. Al mismo tiempo, el culto se extendía a los símbolos de la Pasión.

En el siglo XV se introdujo y a lo largo del XVI se generalizó en España el establecimiento de las hermandades de la Vera Cruz (en Peñas de San Pedro la hubo desde 1517) y de la Sangre de Jesús que se desarrollaron

91 Apéndice. Doc. X.

92 A. P. P. S. P. Sahúco. Libro de Misas I (1767-1786). SAH. 16. Diligencia de apertura del Libro.

93 Seguimos a CHRISTIAN, William A.: «De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días». *Temas de Antropología Española*. Madrid, 1976. Pp. 66-71.

94 HUBER, R. A.: *Documented History of the Franciscan Order*. Miliwankee and Washington, 1944. Lizarralde, Aranzazu. Pp. 168 y 169. Cit. Por CHRISTIAN en «De los santos...». —Op. Cit. P. 67.

durante el barroco, alcanzando entonces a nuestro territorio provincial, como se refleja en el hecho de la fundación de numerosas cofradías con esas advocaciones⁹⁵. Grupos de fieles y sacerdotes mantenían capillas en catedrales, en iglesias parroquiales y en ermitas rurales, dedicadas a Cristo. También se imitó la Pasión a través del Vía Crucis o de las procesiones públicas penitenciales.

Así surge, pues, un cuarto estrato de santuarios, los de Cristo Crucificado, que añadir a los precedentes de los santos mártires, los santos ermitaños y María⁹⁶.

Nuevos santuarios se siguieron desarrollando a lo largo de los siglos XVI y XVII (probablemente el del Cristo del Sahúco pertenezca a este ciclo) e incluso aparecen imágenes milagrosas de Crucificados que sudaban sangre, tales como el de Igualada⁹⁷ en 1590 y el de El Bonillo⁹⁸ de 1640, villa cercana a Peñas de San Pedro y enclavada en la zona de intensa influencia del adorado en el Sahúco.

Todo lo expuesto pone de manifiesto la relación que existió entre los franciscanos y el culto a Cristo Crucificado y que, por tanto, estaría en plena consonancia con la tónica general de la Orden que lo llevara a cabo en el Sahúco. No obstante, lo anterior es un conjunto de referencias históricas que proporcionan sólo un contexto. Será preciso relacionar directamente a los mendicantes con el desarrollo de la creencia a la imagen que aquí nos interesa porque ya es una fecha tardía con respecto a los fenómenos religiosos mencionados y porque también, frecuentemente, los encontramos potenciando cultos a imágenes marianas y de santos.

Encontramos, en un primer paso, dos razones que señalan dicha relación. Una, que la zona de Peñas de San Pedro estaba, al menos en la

95 Aún quedan en los archivos parroquiales numerosos testimonios documentales sobre estas cofradías. Algunos de ellos son los Libros sobre las Cofradías de la Vera Cruz de Barrax, Cotillas, Lezuza y Peñas de San Pedro; los de la Sangre de Cristo de Almansa, Liétor y Peñas de San Pedro; y los de las Cofradías del Santísimo Cristo de Tolosa de Alcalá del Júcar, del Santísimo Cristo de Cenizate y del Cristo de las Mercedes de Munera. De todos ellos los más antiguos son los de la Cruz del Castillo de Peñas (1517), Almansa (1572) y Lezuza (1598).

96 CHRISTIAN, W. A.: «De los santos...» —Op. Cit. P. 68 y ss.

97 DIAZ I CARBONELL: *El Sant Crist d'Igalada*. Monserrat, 1965.

98 GUTIÉRREZ CANALES, L.: *El Santísimo Cristo de los Milagros de El Bonillo*. Toledo, 1929 y Madrid, 1942.

Lo que pone claramente de manifiesto que también el culto a Cristo, figura generalizada y esencial en el cristianismo, se convertía en el ámbito de la religiosidad popular en una devoción singularizada ya que la fe se superponía o compartía en función de las características particulares de una determinada advocación. Lo mismo ocurre con la figura de María.

primera mitad del siglo XVIII, fuertemente influenciada por la orden franciscana aunque en la localidad no existiera convento. Desde los conventos más cercanos, especialmente desde el de los LLanos, los frailes acudían a recoger limosnas. La segunda, que de los siete milagros fechados, cuatro se encuentran en la época de gobierno franciscano del Santuario y que, sin apenas duda, el documento se escribió a finales de ese período.

Estos argumentos poseen cierto peso pero no el suficiente para demostrar la cuestión. Recurriremos a otra fuente de información.

Conocemos tres Libros de Misas del Santuario del Sahúco⁹⁹. El primero de ellos abarca desde las pendientes por celebrar de 1767 hasta las de 1786. Se encuentran en él todos los datos de 1768, es decir, los del año posterior a la salida de los frailes. Evidentemente, la situación que la documentación refleja no será consecuencia de la actuación del Clero de Peñas, que les sucedió en la administración del Santuario, sino balance real del trabajo franciscano desarrollado.

Para valorar la intensidad y el grado de religiosidad, de devoción alcanzado, no podemos hacer otra cosa que trabajar con indicadores externos (el hombre expresa su fe con los elementos culturales de que dispone) y para conocer el radio de influencia de una devoción no tenemos más solución que saber la procedencia de los fieles. Hay que acudir a lo que Laboa¹⁰⁰ denomina «la religiosidad del número y del esfuerzo» ya que el fiel que se consideraba cumplidor y ejemplar contaba sus buenas obras, amontonaba sus rosarios, misas e indulgencias, colocadas y contadas en largas listas.

Para estudiar los fenómenos religiosos actuales se puede utilizar la encuesta aunque en la práctica es difícil de aplicar, y así recoger datos de, al menos, un conjunto grande de personas que nos permita generalizar con ciertas garantías de fiabilidad. Sin embargo, en la investigación histórica este procedimiento, obviamente, no puede ser empleado.

Para la determinación del área de la devoción al Cristo del Sahúco tras la marcha de los franciscanos he empleado el Libro de Misas ya citado. En él están anotados el nombre y el lugar de vecindad de los que las encargaban. No he encontrado otras relaciones ni censos que pudieran servir para este propósito y aunque el índice «misas encargadas» sea el único del que dispongo lo considero fiable por dos razones:

99 A. P. P. S. P. Libro SAH. 16 (1767-1786); Libro SAH. 17 (1789-1798) y Libro SAH. 18 (1799-1889).

100 LABOA, Juan M.ª. «*La religiosidad...*». —Op. Cit. P. 443.

- la primera, porque la misa constituía el centro de la vida religiosa española¹⁰¹ e, incluso, era muy frecuente la asistencia a ella. Por eso, se puede considerar una práctica representativa de la comunidad y de la religiosidad de la época.
- la segunda, porque, aunque en líneas generales, su evolución es paralela a la que indican las limosnas gratuitas y el desarrollo económico del Santuario.

Como todo ello aparece coherente y relacionado, creo que utilizar la información de los Libros de misas me permitirá llegar a conclusiones serias, aunque aproximadas.

En el Libro de Misas I, el que contiene los datos referentes a 1768, se anotaba el nombre del devoto que encargaba las misas, su procedencia, el número de misas y la cantidad de dinero —a veces en especie— que entregaba por ellas en concepto de limosna. Utilizaremos la información para delimitar las zonas de influencia de la devoción al Cristo y señalar la intensidad que se registraba en las diferentes áreas. Es obvio que la interpretación debe hacerse tras muchas matizaciones y precauciones y, con todo, el resultado final sólo será indicativo.

El número de devotos que encargaba misas es mucho menor que el de fieles y también que el de personas que acudían al Cristo, especialmente en la fiesta que en su honor se celebraba los días 27 y 28 de agosto. Por un lado, era habitual que asistiera toda la familia, sobre todo las de las localidades cercanas, aunque sólo uno de los cónyuges ofreciera las misas y, en algún caso, alguno de los abuelos y ascendientes mayores que formaban parte de ella. Por otro, muchos devotos no ofrecían misas todos los años aunque si asistían a las ceremonias y festejos y depositaban una limosna. Por tanto, el cómputo de misas no nos proporcionará el número absoluto de personas que cada año visitaba la imagen ni, mucho menos, el de fieles esparcidos por el área de influencia. Si fuera posible calcular un índice multiplicador tendríamos un acercamiento al número global pero con la documentación que poseemos esto no se puede conseguir. Sin embargo, el estudio de los lugares de residencia de los que encargaron misas puede proporcionar una idea bastante exacta del ámbito geográfico por

101 Así lo consideran:

MESTRE SANCHIS, A.: «Religión y cultura en el siglo XVIII español» en *Historia de la Iglesia en España* dirigida por García Villoslada, R. Madrid, 1979. Pp. 586-606.

NAVARRO MIRALLES, L.: «La Iglesia» en *Historia General de España y América*. Tomo X-2. Madrid, 1984. Pp. 525-612.

donde se extendía el culto al Cristo del Sahúco y las zonas en las que éste se mostraba más intenso.

En el cuadro I se ha sintetizado toda la información y para estudiar sus resultados ha sido cartografiada en el mapa 6.

Para la elaboración de las diferentes áreas, según el grado de influencia, se han adoptado una serie de convenciones:

a) No han sido trasladadas al mapa las localidades en las que solamente uno o dos devotos encargaron misas. Tan bajo número es poco significativo y por ello no aparecerán áreas definidas por tan escasa cantidad ocasionada, tal vez, por un peregrinaje esporádico u ocasional. Así se pueden eliminar ciertas deformaciones.

b) La graduación de la intensidad de la influencia está señalada en función de los datos de Peñas de San Pedro que creo que pueden ser base apropiada para la «medición» de la devoción. No obstante, como hay muchas zonas con más devotos que allí, algunas con mucha diferencia a pesar de poseer una entidad poblacional semejante, he optado por ajustar la escala dejando a Peñas en un punto intermedio, aún a costa de que la población origen y poseedora de la imagen aparezca sólo como de *considerable influencia* (quizá ya podríamos hablar de una primera conclusión). Creo que así se garantiza la fiabilidad de la relación con las otras zonas.

c) El análisis que se va a realizar no intenta, por supuesto, medir el grado de devoción de los fieles sino una idea del grado de afluencia de personas que creen en el Cristo por área geográfica.

La interpretación se establecerá según las cantidades absolutas y no las relativas que serían las más objetivas pero que, hoy por hoy, no pueden establecerse. La diferente cantidad de habitantes de una zona con respecto a otra es en sí un factor distorsionador. Una población importante puede dar un número grande de devotos y sin embargo tener un grado menor de afluencia que una aldea pequeña de la que acuden al Santuario todos sus miembros. Igualmente distorsiona el resultado la distancia. La cercanía es un factor que favorece la asistencia de peregrinos; la lejanía, todo lo contrario.

Lo más objetivo hubiera sido cartografiar las áreas en base a un índice que pusiera en relación el número de devotos que encargaron misas con el de habitantes de la zona y la distancia del lugar de residencia al santuario. Esto podría haberse hecho en algunas poblaciones pero no en una buena parte porque no conocemos los datos necesarios.

Por todo esto, se ha confeccionado el mapa teniendo en cuenta la distribución de los municipios actuales y en cada uno se han agrupado los

CUADRO I
SÍNTESIS DE LOS DATOS DEL LIBRO DE MISAS DEL
SANTUARIO DEL CRISTO DEL SAHÚCO EN 1768

Procedencia	N.º de devotos que encargaron misas	N.º de misas	Importe de las limosnas para las misas (en reales de vellón)
PROVINCIA DE ALBACETE	526		
Albacete	40	43	201
Abuzaderas	1	1	3
Argamasón	3	3	12
Cerrolobo	1	4	16
Madriguera la Toba	1	2	6
Pozocañada	1	1	3
Salobral	1	1	4
	— 48	— 55	— 245
Alcadozo	1	1	3
Santa Ana	2	2	6
	— 3	— 3	— 9
Alcaraz	7	6	28
Canaleja	1	1	3
Carboneras	1	1	3
Puentecillas	2	2	6
	— 11	— 10	— 40
Alpera	1	1	4
Ayna	17	29	95
Balazote	17	21	79
El Ballestero	3	3	15
Barrax	31	46	157
Bogarra	18	25	81
Cañada de Haches	1	1	3
Mohedas	1	1	3
	— 20	— 27	— 87
El Bonillo	29	36	117
Casas de Lázaro	1	2	6
El Berro	2	3	14
Montemayor	1	1	3
Nava	2	2	6

Procedencia	N.º de devotos que encargaron misas	N.º de misas	Importe de las limosnas para las misas (en reales de vellón)
Navalengua	7 — 13	8 — 16	28 — 57
Cenizate	1	3	12
Chinchilla	8	9	46
Elche de la Sierra	2	3	9
Morote	1 — 3	1 — 4	3 — 12
Fuensanta	2	2	6
La Gineta	12	23	87
Casa Molina	1 — 13	1 — 24	3 — 90
Hellín	2	2	6
Higueruela	1	1	4
Hoya Gonzalo	—	—	—
Pozo la Higuera	1 — 1	1 — 1	3 — 3
Lezuza	37	62	204
Liétor	12	14	49
Madrigueras	2	3	12
Mahora	34	39	186
Masegoso	2	2	6
Cilleruelo	1 — 3	1 — 3	3 — 9
Minaya	20	29	97
Molinicos	—	—	—
Cañada del Provencio	10	15	53
Vegallera	1 — 11	8 — 23	28 — 81
Montalvos	1	2	6
Motilleja	2	3	11
Munera	11	18	64

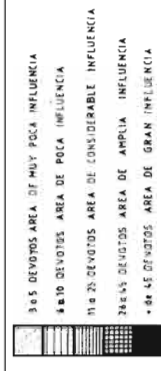
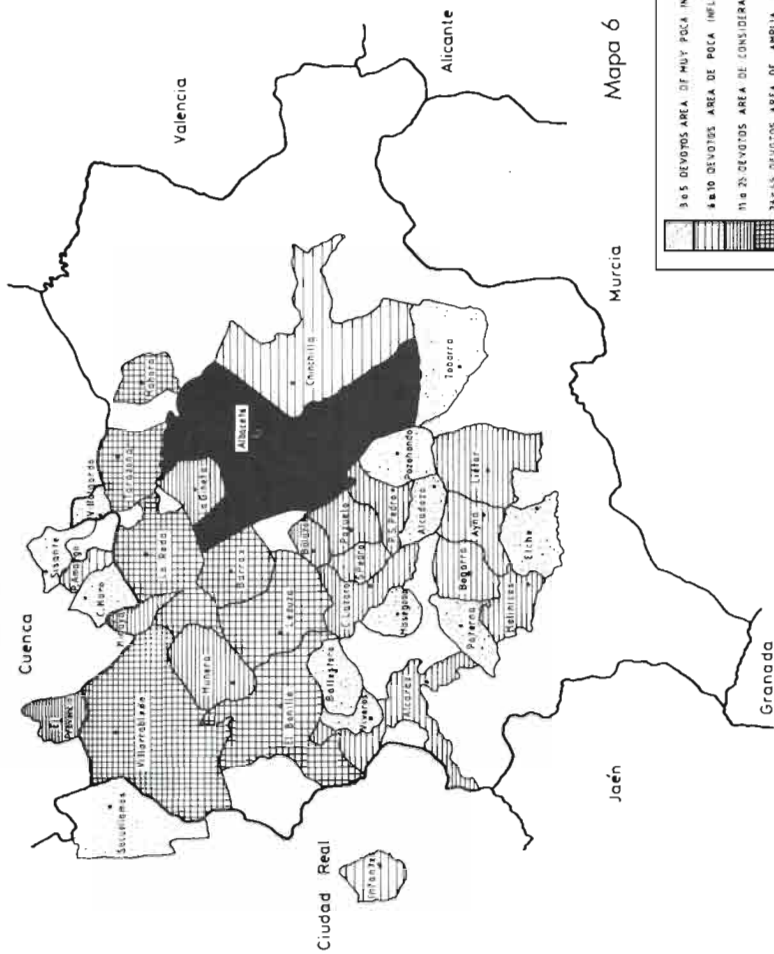
Procedencia	N.º de devotos que encargaron misas	N.º de misas	Importe de las limosnas para las misas (en reales de vellón)
Paterna del Madera	3	4	12
Catalmarejos	1	1	6
	— 4	— 5	— 18
Peñascosa	—	—	—
Fuenlabrada	1	1	3
	— 1	— 1	— 3
Peñas de San Pedro	8	10	46
Fontanar	1	1	3
La Herrería	1	1	3
Pozo Lope	1	1	3
Sahúco	4	4	12
La Solana	1	1	2
Tobarejo	2	3	9
	— 18	— 21	— 78
Povedilla	1	1	4
Pozohondo	3	3	11
Pozuelo	18	18	84
Madroño	1	1	3
	— 19	— 19	— 87
Robledo	1	1	3
Cubillo	1	1	4
	— 2	— 2	— 7
La Roda	40	56	209
San Pedro	—	—	—
Cañada Juncosa	1	1	3
	— 1	— 1	— 3
Tarazona	26	30	137
Tobarra	3	3	9
Villalgordo	4	4	16
Villapalacios	1	2	6
Villarrobledo	41	62	226
Viveros	5	5	17
PROVINCIA DE ALICANTE	2		
Orihuela	2	2	7

Procedencia	N.º de devotos que encargaron misas	N.º de misas	Importe de las limosnas para las misas (en reales de vellón)
PROVINCIA DE CIUDAD REAL	15		
Almedina	1	1	4
Cózar	1	1	3
Infantes	9	9	40
Socuéllamos	3	3	17
Valdepeñas	1	1	3
PROVINCIA DE CUENCA	36		
Belmonte	1	1	3
Casas de Benítez	1	3	9
Casas de Haro	4	6	24
Las Mesas	2	2	10
Las Pedroñeras	1	1	4
Pozo Amargo	7	6	22
Provencio	14	18	62
San Clemente	1	1	4
Sisante	5	5	28
PROVINCIA DE MADRID	1		
Sin lugar concreto	1	1	4
PROVINCIA DE MURCIA	1		
Murcia	1	2	8
Muchos devotos sin relacionar desde el día 27 de agosto al 1 de septiembre ¹⁰²	90	aproxim. ¹⁰³ 117	373
Sin indicar procedencia	29	41	232
Procedencia dudosa	7	13	40
TOTALES	707 devotos	924 misas	3.532 r.
MEDIDA ARITMÉTICA DE MISAS POR DEVOTO			1,3
MEDIDA ARITMÉTICA DE REALES POR MISA			3,8
MEDIDA ARITMÉTICA DE REALES POR DEVOTO			5
FUENTE: A. P. P. S. P. Sahúco. Libro de Misas 1767-1786. SAH. 16.			

102 El libro indica que estaba de capellán D. Marcelino Vicente de Córcoles y que no se tomó el nombre de los devotos por estar éste muy ocupado.

103 El número ha sido calculado aplicando la media de misas por devoto sin tener en cuenta los datos de los no relacionados. 1,3 misas por devoto; 117: 1,3= 90 devotos.

GRADO DE INFLUENCIA DE LA DEVOCIÓN AL CRISTO DEL SAHÚCO, SEGÚN LA PROCEDENCIA DE LOS DEVOTOS QUE OFRECIERON MISAS EN 1768.



Mapa 6

devotos de todo el término. Creo que esto es lo posible actualmente y lo que puede darnos una panorámica de la cuestión.

La consideración de base es que si acuden muchos fieles de un municipio (se deja de lado la valoración de los muchos o pocos que no lo son) es que en él existe una gran influencia de la creencia en el Cristo del Sahúco, tomando como punto de referencia Peñas de San Pedro, origen y centro de la devoción.

d) La escala de graduación ha sido establecida ampliando cada vez más el intervalo de cada grado para que fuese mayor la significación de los últimos escalones.

e) Por último, no se anotaron en el libro los devotos que ofrecieron misas durante los días que transcurrieron del 27 de agosto al 1 de septiembre: debieron ser entre noventa y un centenar. También figuran veintinueve sin procedencia y siete que la tienen dudosa. Todas estas omisiones representan casi el dieciocho por ciento del total, con lo que puede pensarse que la contabilización de estas procedencias hubiera podido producir algunas alteraciones en el grado de algunas áreas e, incluso, la aparición de nuevas (era frecuente que se presentaran en grupos de la misma localidad como queda patente en el libro al verse relacionados seguidos varios devotos del mismo lugar de residencia). No nos queda más opción que la de trabajar con lo que tenemos y considerar que sus procedencias están repartidas de forma semejante que en las expresadas.

Tras tantas consideraciones intentaremos extraer características que tendrán que ser necesariamente de enunciación amplia y, consecuentemente, con escaso detalle de cada una de ellas.

El mapa pone de manifiesto que el culto al Cristo del Sahúco se extendía a una pequeña área oriental de la provincia de Ciudad Real, a otra mayor del sur de la de Cuenca y, más o menos, a tres quintos de la de Albacete, en donde se encuentra la irradiación más densa.

Como conocemos diversos testimonios afirmando que en la época precedente a la llegada de los franciscanos la ermita tenía escaso renombre y encontramos que en 1768, un año después de su salida y con sólo diecisiete de actuación, la extensión del culto era tan grande, la deducción es evidente: los frailes se dedicaron de lleno a la potenciación del culto y lograron resultados espectaculares.

Las medias aritméticas del final del cuadro I nos ponen de relieve algunas características de los fieles en su conjunto. Cada devoto ofrecía, por término medio, pocas misas —1,3 cada uno—, lo que puede indicar bajo nivel económico predominante. Esta interpretación está corroborada

por otros datos ya que igualmente eran bajas la cantidad de dinero que se daba como media por misa —3,8 reales (teniendo en cuenta que el mínimo por cada una era de tres reales)— y la cantidad media por devoto —unos cinco reales—.

La conclusión final podría ser ésta: devoción extendida por una amplia zona y constituida, fundamentalmente, por gente humilde que probablemente hacía una considerable esfuerzo económico para ofrecer una limosna en misas para su Cristo.

c) Los caracteres semejantes del territorio de expansión

En el apartado anterior hemos mostrado la demarcación territorial que alcanzaba la creencia a finales de 1768.

La zona era la que correspondía, a grandes rasgos, en la época bajo-medieval al Concejo de Alcaraz y a las áreas centro y occidental del Marquesado de Villena¹⁰⁴. Donde más devotos encargaban misas era en el centro y en el cuadrante noroccidental de la provincia actual de Albacete. Precisamente, en la zona donde confluyen más caracteres comunes porque, con la excepción de Albacete y la Roda, la mayor parte fue primero alcazarceña y posteriormente del Marquesado¹⁰⁵. Todos esos territorios pueden considerarse pertenecientes a la Mancha de Montaragón¹⁰⁶ y poseen unas características físicas parecidas¹⁰⁷ y unos rasgos históricos, socio-económicos y culturales estrechamente relacionados. Por tanto, la superficie de influencia tenía una gran unidad, una personalidad semejante, y las relaciones entre las poblaciones de este territorio debieron constituir un vehículo de fácil penetración de la devoción.

104 Véase el mapa de la p. 373 en SANTAMARÍA CONDE, A. «Aproximación a las instituciones y organización del Marquesado de Villena en el siglo XVI». *Actas del Congreso de Historia del Señorío de Villena*. Albacete, 1987.

105 Existe abundante bibliografía histórica sobre estos territorios. Destacan en particular: las menciones *Actas del Congreso de Historia del Señorío de Villena*, las *Actas del Congreso de Historia de Albacete* y las obras al respecto de PRETEL MARIN, TORRES FONTES y SOLER GARCÍA.

106 PRETEL MARIN, A.: «En torno al concepto y límites de un topónimo olvidado: la Mancha de Montaragón». *Actas del Congreso de M.^o de Albacete*. Vol. II. Albacete 1984. Pp. 263-271.

107 Las semejantes geográficas son fáciles de encontrar en las obras especializadas en esta materia referentes a la región y provincia.

d) *La gran devoción en Peñas de San Pedro al Lignum Crucis*

Ya se ha expuesto que la propagación de la fama de imagen milagrosa, la eficaz labor de los franciscanos y las características territoriales fueron factores decisivos de la expansión del culto.

Otra razón, más difícil de valorar que las anteriores, que propició la amplísima aceptación de la creencia fue la proverbial devoción que a la Santa Cruz había en Peñas. En la introducción dimos referencias de ello y no es preciso repetir las aquí.

La devoción a la cruz formada por dos ramas de olivo fue anterior, data de 1517, a la del Cristo del Sahúco. La leyenda de su origen se encuentra recogida, ésta con todo detalle, en el libro que se guarda en el archivo parroquial. Su ermita se edificó en lo alto de la peña, en el interior del amurallamiento, y en ella el símbolo cristiano era objeto de una gran veneración, probablemente consecuencia de la extensión que por entonces tenía el culto a los símbolos de la Pasión, que, por las noticias que tenemos, se mantuvo en la primera época del Santuario del Sahúco. Al desarrollarse, la popularidad del Cristo fue equiparándose a la de la Santa Cruz y en el último tercio del siglo XVIII eran consideradas ambas como las más importantes del término.

La difusión del Cristo encontró terreno abonado en la arraigada tradición de adoración a la Cruz porque poseía, esencialmente, la misma simbología. La creencia sufrió el desplazamiento al ser enriquecido el símbolo, que así se humanizaba, antropomorfizaba y concretaba con la imagen representativa del Hijo de Dios. A este proceso debió ir ligada la incorporación del atuendo característico. Por tanto, lógica, doctrinal e ideológicamente, la ventaja era tan grande que la piedad popular se dirigió hacia el Crucificado. Así fue languideciendo y apagándose la devoción anterior: cuando la ermita de la Santa Cruz saltó por los aires en 1810 a causa de la explosión del polvorín no se volvió a edificar con la finalidad ancestral sino que, por el contrario, se modificó construyendo en su solar un almacén de víveres y varios pabellones¹⁰⁸. En 1936 desapareció la cruz y con ella las fiestas que se hacían en su honor.

e) *El celo del Clero de Peñas de San Pedro*

Tras la salida de los franciscanos, el Clero de Peñas se hizo cargo de la

108 ROA EROSTARBE, J.: «Crónica...». —Op. Cit. P. 365.

administración del Santuario y consiguió elevarlo al máximo esplendor de su historia. Treinta años después del inicio de su gestión, la devoción al Cristo del Sahúco alcanzó cotas territoriales y de afluencia de fieles tan grandes que, probablemente, no ha tenido nunca con posterioridad.

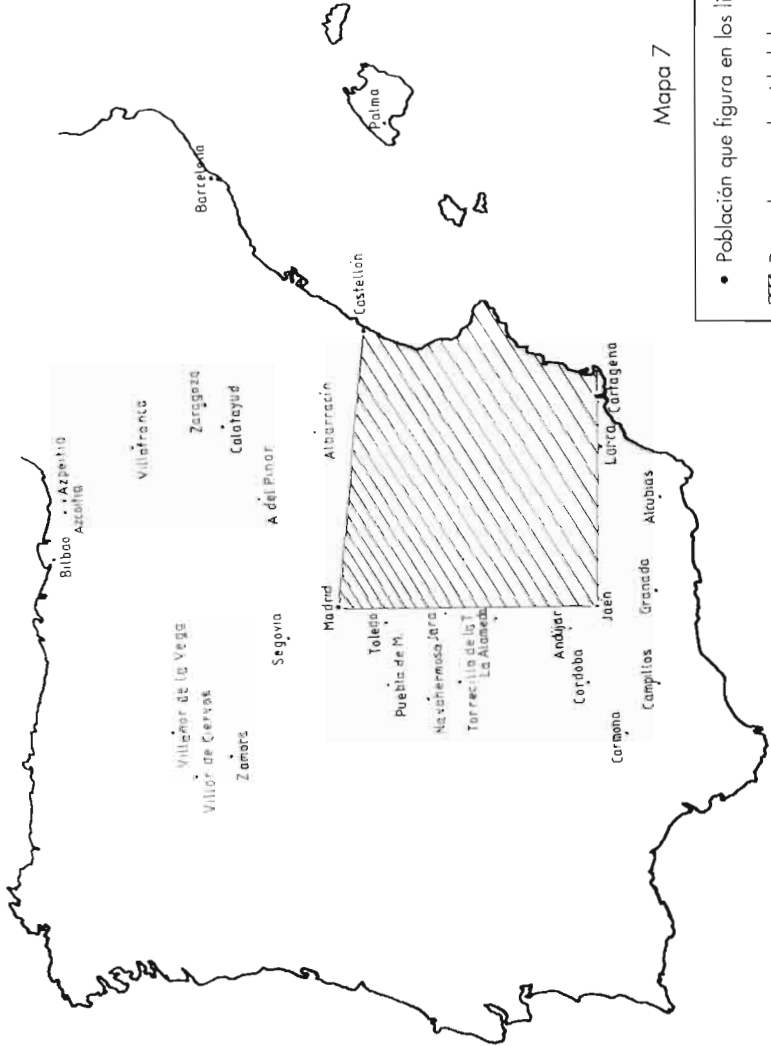
Para conocer la realidad del fenómeno volveremos a estudiar la información de los libros de misas ya citados. La cronología de los datos tiene su origen en 1768 y termina en 1889 pero la serie de referencias utilizadas anteriormente sólo aparece hasta 1798. A partir de ese año se detalló la relación en unos cuadernos y luego únicamente se pasaban a los libros los totales. Los cuadernos se han perdido, se quemarían con la restante documentación del convento, y con ellos una fuente importante para conocer la evolución de la devoción.

Se ha registrado la procedencia de las personas que ofrecieron limosnas para misas, sin tener ahora en cuenta la afluencia de cada localidad, de los treinta y un años de los que poseemos información y se ha elaborado el mapa 7. De su interpretación podemos deducir dos características importantes:

- Aparece un área amplia, bien marcada, situada en el sureste peninsular, con una fuerte densidad de procedencias y nuclearizada por los territorios de la mayor parte de la actual provincia de Albacete y algunos enclaves limítrofes de algunas provincias vecinas.
- Aparece otra que pone de manifiesto que también acudían al Santuario y encargaban misas fieles de procedencias repartidas por una buena parte del resto peninsular e, incluso, de Mallorca, pero en este caso están muy dispersas y sólo señalan algunos puntos aislados de la geografía nacional. Si reparamos que en el conjunto de todos los años documentados estas localidades aparecen pocas veces, una o dos la mayoría, podemos concluir que eran devotos esporádicos o aislados y que el culto al Cristo no tenía una irradiación tan grande como puede aparentar el mapa. Que la creencia tiene eco en lugares muy alejados y que la tienen personas que viven a gran distancia del Santuario es innegable. Ahora bien, al hecho no puede otorgársele sentido de influencia territorial.

Para estudiar la primera zona señalada se ha realizado el mapa 8 señalando en él las ciudades, villas, aldeas y lugares encontrados en los libros. Nuevamente se diferencian dos circunscripciones:

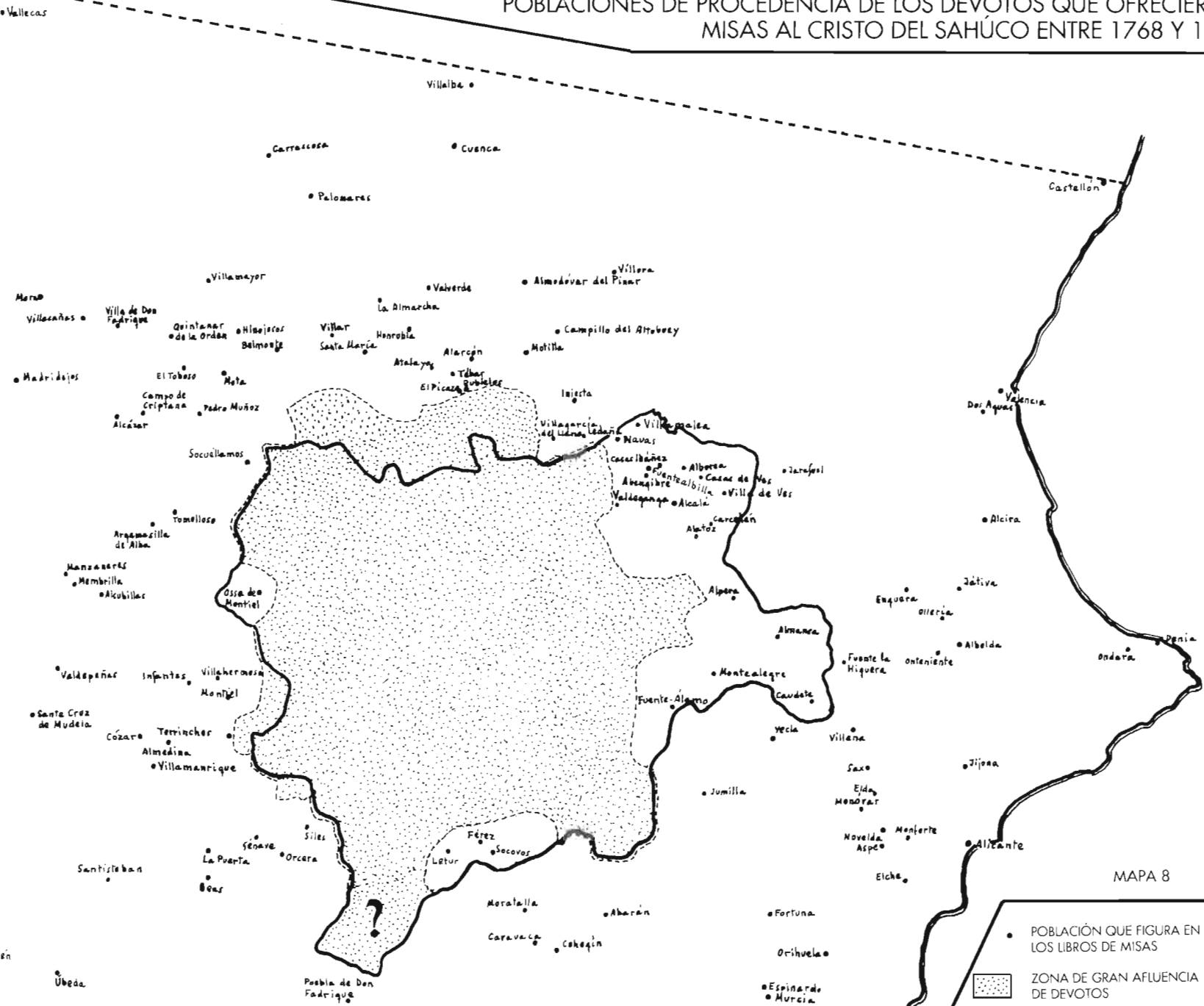
POBLACIONES DE PROCEDENCIA DE LOS DEVOTOS QUE OFRECERON MISAS AL CRISTO DEL SAHÚCO ENTR 1768 Y 1798



Mapa 7

- Población que figura en los libros de misas.
- ▨ Zona de gran densidad de poblaciones

POBLACIONES DE PROCEDENCIA DE LOS DEVOTOS QUE OFRECIERON MISAS AL CRISTO DEL SAHÚCO ENTRE 1768 Y 1798



MAPA 8

- POBLACIÓN QUE FIGURA EN LOS LIBROS DE MISAS
- ZONA DE GRAN AFLUENCIA DE DEVOTOS

- Una zona de irradiación fuerte y de gran intensidad votiva. En ella la devoción al Cristo es grande, aunque con grados, y también lo es la afluencia de fieles, con diferencias igualmente. Si nos centramos exclusivamente en la provincia de Albacete, cuadro II, podemos considerar que prácticamente todas las poblaciones que hoy tienen ayuntamiento están relacionadas y son muy pocas las que no tienen vecino alguno que encargara misas en el Santuario. El grado de afluencia que poseyeron cada una es otra cuestión, como vimos anteriormente, y sobre la que insistiremos después.
- Una periferia constituida por localidades que aparecen pocas veces, dos o tres generalmente, en las listas. Aunque su frecuencia es poco mayor que la de la segunda zona del mapa 7, la considero diferente porque el conjunto forma una red densa y con relaciones internas que conforma un área de real referencia en cuanto a la devoción al Cristo del Sahúco. Es fácil la conexión entre la zona anterior y las personas que viven en ésta y, por tanto, el paso de información de una a otra. Los desplazamientos tampoco son considerablemente largos. No obstante, no se debe perder de vista que de cada lugar hay escasas representaciones.

La información que nos aportan estos últimos cuadros y mapas es, realmente, la suma del desarrollo conseguido en la etapa franciscana y en los treinta primeros años de la regentada por el Clero de Peñas. Para conocer si continuó el auge a partir de 1768 tendremos que proseguir el análisis de los datos y extraer nuevamente unas conclusiones.

La simple observación de los mapas 7 y 8 y su cotejo con el cuadro I nos permite una primera aproximación: la enorme cantidad de lugares que se citan fuera de la zona de fuerte densidad no se vislumbra siquiera en los datos del año 1768. En éste solamente se registran un devoto de Madrid y otro de Murcia. Tantas procedencias posteriores son únicamente explicables por la consideración del progresivo desarrollo de la devoción a lo largo de esa treintena de años de administración parroquial.

Para conocer con más precisión los logros concretos de la segunda gestión sobre la primera, hemos confeccionado el cuadro III con la información sobre las personas que encargaron misas en 1792, es decir, casi un cuarto de siglo después del que estudiamos previamente. El hecho de escoger este año se debe a que es uno de los últimos que contienen todas las anotaciones (ya se dijo que desde 1797 se asentaban solamente los resultados globales del año tanto en misas como en limosnas) y que por

CUADRO II

LOCALIDADES DE LA PROVINCIA DE ALBACETE QUE APARECEN EN
LOS LIBROS DE MISAS DEL SANTUARIO DEL SAHÚCO. 1768-1798

Abengibre	El Balletero
Alatoz	Barrax:
Albacete:	Paderazos
Abuzaderas	Bienservida
Anguijes	Bogarra:
Argamasón	Cañadas de Haches
Bujía	Fuente del Arenal
C. Capitán	Mohedas
C. Grande	Vizcainos
C. Monjas	El Bonillo
Cerrolobo	Carcelén
Chericoca	C. de Juan Núñez
Fte. del Charco	Casas de Lázaro:
Los Llanos	Batán
Mercadillos	Berro
Orán	Cucharal
Palomera	Fuente del Buitre
Pasaconsol	Montemayor
Pasico	Navalengua
Pozo Cañada	Casas Ibáñez
Salobral	Casas de Ves
St. ^a Ana	Caudete
Alborea	Cenizate
Alcadozo:	Cotillas:
Casa Sola	Arroyofrío
Fte. del Pino	Chinchilla:
Matanaoarro	Pinilla
Molata	La Felipa
Molinar	Elche de la Sierra
Pajenar	(Elchecico):
St. ^a Ana	Peñarrubia
Alcalá del Júcar:	Peralta
Casas del Cerro	Puerto del Pino
Alcaraz:	Villares
Canaleja	Férez
Horcajo	Fuensanta
Hoz	Fuenteálamo
Jardín	Fuentealbilla:
Solanilla	Bormate
Almansa	La Gineta:
Alpera	La Grajuela
Ayna:	La Marmota
Jinete	Golosalvo
Moriscote	Hellín:
Navazueta	Agramón
Noguera	Camarillas
Villarejo	Isso
Balazote	Minas

Lachoriza
Higueruela:
 Oncebreros
Hoya Gonzalo
Lezuza:
 Lituelo
 Vandelaras
 Yunquera
Letur
Liétor:
 Casa Blanca
 Mullidar
Madrigueras
Mahora
Masegoso:
 Cilleruelo
 Ituelo
 Peñarrubia
Minaya
Molinicos:
 Animas
 Cañada de Provencio
 Quejigal
 Vegallera
Montalvos
Montealegre
Motiveja
Munera
Navas de Jorquera
Ontur
Ossa de Montiel
Paterna del Madera:
 Batán del Puerto
 Catalmarejos
Peñascosa:
 Burrueco
 Fuenlabrada
 Pesebre
Peñas de San Pedro:
 Cañada
 Colmenar
 Fontanar
 Fuensanta
 La Rambla
 El Roble
 El Royo
 Sabuco
 La Solana
Pétrola:
 Las Anorias
Povedilla
Pozohondo:

La Herrera:
 Campillo
 Nava de Abajo
 Nava de Arriba
 Pocicos
 Torre Marín
Pozuelo:
 Madroño
 La Zarza
Riópar:
 Fábricas
Robledo
La Roda:
 Sta. Marta
Salobre:
 Reolid
San Pedro:
 Cañada Juncosa
 La Quéjola
Socovos
Tarazona
Tobarra:
 Judarra
 Mora
Valdeganga:
 Puente Torres
Vianos
Villa de Ves
Villalgordo
Villamalea
Villapalacios
Villarrobledo:
 Casa de la Peña
 Moharras
 Venta Alcolea
 Venta Segovia
Villaverde
Viveros
Yeste

FUENTE: A. P. P. S. P. Libro
SAH. 16 (1767-1786). Libro SAH. 17
(1789-1798). Libro SAH. 18 (1799-
1889).

sus totales puede ser representativo. En él no aparecen devotos sin procedencia ni dudosos por lo que la garantía de la determinación de las áreas de influencia es mayor que en el anterior.

Como en las otras veces se ha elaborado con esa información un mapa, el 9, en el que se ha aplicado el mismo baremo usado antes para así poder establecer comparaciones y calibrar adecuadamente la evolución. Tendremos también en cuenta el resto de las convenciones.

La situación que el mapa pone de manifiesto refleja ciertos cambios con respecto a la de 1768 y que, en líneas generales, consisten en:

— *Una expansión territorial de la devoción.*

Si superponemos el mapa 9 al 8 podemos apreciar que la zona se ha ampliado considerablemente hacia el sur de la provincia de Albacete en donde aparecen ahora dos áreas muy importantes: una, formada por Hellín y Yeste, y otra, menos influenciada, constituida por diversos municipios del suroeste.

Por el sur de la provincia de Cuenca hay también una pequeña ampliación pero con pocos encargos de misas.

Desaparecen los «islotos» que se veían en el mapa anterior al haberse conectado, a través de la incorporación de las tierras intermedias, con el cuerpo territorial.

La mayor parte de la superficie sigue siendo la perteneciente a la Mancha de Montaragón y el área más densa se mantiene, aunque ampliada ahora, al suroeste en la parte central del Marquesado de Villena y la zona de intersección entre éste y el antiguo municipio bajomedieval de Alcaraz.

— *Se mantuvieron fuera de la irradiación del Santuario las zonas noreste, este y algunos enclaves del sur de la provincia de Albacete.*

Estas áreas debían estar influenciadas por otras devociones y no se mostraron permeables a la penetración del culto del Cristo del Sahúco. El histórico Estado de Jorquera, la zona con más tendencia levantina provincial (destacan en ella Caudete y Almansa) y la Encomienda santiaguista de Socovos se resistieron a la adopción de la devoción. En alguna de estas poblaciones, como Jorquera (ver cuadro II), no aparece un sólo devoto que encargase una misa durante todo el período de 1768-1798¹⁰⁹. En otras esto ocurre en contadísimas ocasiones.

109 Seguramente en la ribera jorquera se concentraba la devoción en el antiguo y arraigado culto a la Virgen de Cubas. Ver el capítulo de CANO VALERO en *Jorquera*, Albacete,

CUADRO III
SÍNTESIS DE LOS DATOS DEL LIBRO DE MISAS DEL
SANTUARIO DEL CRISTO DEL SAHÚCO EN 1792

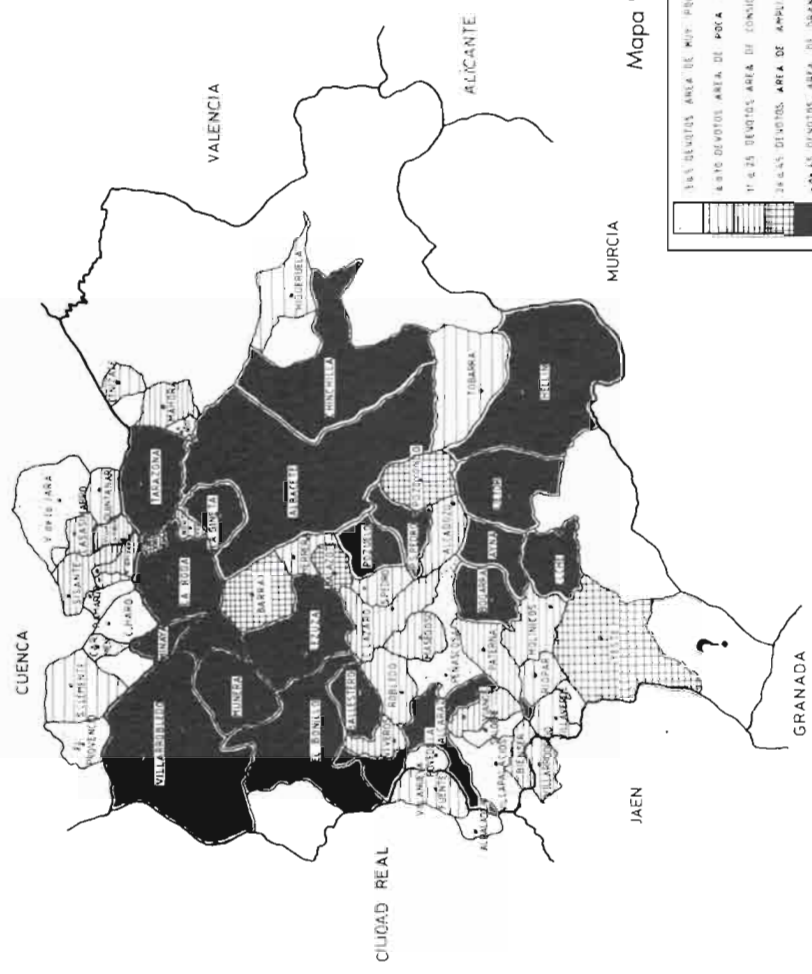
Procedencia	N.º de devotos que encargaron misas	N.º de misas	Importe de las limosnas para las misas (en reales de vellón)
PROVINCIA DE ALBACETE	1.947		
Albacete	176	251	1.215
Casa Capitán	1	1	4
Cerrolobo	1	1	4
Pozo Cañada	2	2	24
Pozo Rubio	1	2	8
Salobral	12	19	79
Santa Ana	4	4	21
	— 197	— 280	— 1.355
Alcadozo	7	10	51
Molinar	1	1	4
Santa Ana	4	8	40
	— 12	— 19	— 95
Alcaraz	42	66	325
Canaleja	2	2	8
Hoz	6	8	35
Puentecillas	1	1	7
Solanilla	4	5	20
	— 55	— 82	— 395
Ayna	68	109	450
Jinete	1	2	8
Río Mundo	1	1	4
	— 70	— 112	— 462
Balazote	33	50	206
Ballestero	51	102	426
Barrax	43	50	247
Bienservida	2	2	8
Bogarra	56	75	358
Cañada de Haches	2	2	8
	— 58	— 77	— 366
Bonillo	76	158	644
Casas de Lázaro	4	5	21
Batán	1	1	7
Cucharal	2	7	28
Montemayor	1	1	4
Navalengua	2	3	12
Nava	7	11	48
	— 17	— 28	— 120
Cenizate	10	10	46
Chinchilla	51	73	385

Procedencia	N.º de devotos que encargaron misas	N.º de misas	Importe de las limosnas para las misas (en reales de vellón)
Elche de la Sierra	76	128	558
Peñarrubia	2	2	21
Vicorto	1	3	14
Villares	6	7	41
	— 85	— 140	— 634
Fuensanta	42	83	319
La Gineta	44	71	340
Casa Molina	1	1	20
	— 45	— 72	— 360
Hellín	174	234	1.088
Camarillas	1	1	4
Isso	9	12	56
	— 184	— 247	— 1.148
La Herrera	6	8	37
Higuera	6	8	36
Hoya Gonzalo: Pozo la Higuera	1	6	24
Lezuza	82	176	761
Lituelo	1	1	4
	— 83	— 177	— 765
Liétor	123	176	768
Casa Blanca	1	5	20
Mullidar	1	1	17
	— 125	— 182	— 805
Mahora	14	27	116
Masegoso	10	12	48
Cilleruelo	1	1	4
Ituero	3	5	21
Peñarrubia	1	1	4
	— 15	— 19	— 77
Minaya	57	88	494
Molinicos	4	5	26
Cañada del Provencio	11	17	117
Vegallera	6	10	48
	— 21	— 32	— 191
Montalvos	9	14	92
Montealegre	1	3	16
Motilleja	3	4	20
Munera	54	92	387
Paterna del Madera	11	16	74
Catalmarejos	1	1	4
	— 12	— 17	— 78

Procedencia	N.º de devotos que encargaron misas	N.º de misas	Importe de las limosnas para las misas (en reales de vellón)
Peñascosa	2	6	24
Burrueco	2	3	12
	— 4	— 9	— 36
Peñas de San Pedro	56	73	334
Fontanar	1	9	36
Quebrada	1	2	8
La Rambla	2	2	8
Sahúco	1	1	8
La Solana	5	5	20
Tobarejo ?	1	1	4
Valero	1	1	4
	— 68	— 94	— 422
Povedilla	4	5	29
Pozohondo	15	19	83
Campillo	4	5	20
Nava de Arriba	5	5	21
Pocicos	5	7	29
	— 29	— 36	— 153
Pozuelo	37	53	244
Madroño	6	11	44
La Zarza	2	2	8
Quintanilla	1	1	4
	— 46	— 67	— 300
Riópar	9	12	56
Fábricas	1	3	12
	— 10	— 15	— 68
Robledo	13	18	83
Cubillo	5	11	44
	— 18	— 29	— 127
La Roda	98	151	703
Santa Marta	1	2	8
	— 99	— 153	— 711
Salobre	1	1	4
Reolid	4	5	35
	— 5	— 6	— 39
San Pedro	2	3	12
Cañada Juncosa	5	6	27
	— 7	— 9	— 39
Tarazona	46	77	538
Tobarra	7	9	36
Judarra	2	2	8
	— 9	— 11	— 44

Procedencia	N.º de devotos que encargaron misas	N.º de misas	Importe de las limosnas para las misas (en reales de vellón)
Valdeganga	2	6	30
Vianos	17	35	148
Villalgordo	13	18	102
Villapalacios	3	3	13
Villarrobledo	69	101	441
Villaverde	7	9	42
Viveros	18	36	168
Yeste	34	74	350
Hoya Parrilla	1	4	16
	— 35	— 78	— 366
PROVINCIA DE MURCIA	3		
Jumilla	1	1	8
Murcia	2	2	8
PROVINCIA DE ALICANTE	2		
Elda	2	2	10
PROVINCIA DE CUENCA	94		
Belmonte	2	13	80
Casas de Benítez	6	6	35
Casas de Haro	4	6	24
Pozo Amargo	4	4	16
Rubielos Bajos	2	9	41
Provencio	3	3	12
Carmen	5	8	28
San Clemente	6	8	34
Sisante	16	30	169
Montalvanejo	1	1	4
Casasimarro	18	29	154
Villar de Cantos	1	1	4
Villanueva de la Jara	3	3	16
Casas de Guijarro	11	17	75
Quintanar del Rey	9	17	73
Pozo Seco	2	2	8
Alarcón	1	2	12
PROVINCIA DE CIUDAD REAL	15		
Infantes	2	2	8
Socuéllamos	1	3	30
Albaladejo	5	6	24
Villanueva de la Fuente	7	10	46
PROVINCIA DE JAEN	9		
Segura	1	5	20
Villarodrigo	7	9	38
Beas	1	1	4
TOTALES	2.070 devotos	3.229 misas	15.151 reales
MEDIA ARITMÉTICA DE MISAS POR DEVOTO			1,55
MEDIA ARITMÉTICA DE REALES POR MISA			4,7
MEDIA ARITMÉTICA DE REALES POR DEVOTO			7,3
FUENTE: A. P. P. S. P. Sahúco. Libro de Misas II (1789-1798). SAH. 17.			

GRADO DE INFLUENCIA DE LA DEVOCIÓN AL CRISTO DEL SAHÚCO SEGÚN LA PROCEDENCIA DE LOS DEVOTOS QUE OFRECERON MISAS EN 1792



Mapa 9

[White box]	1-33 DEVOTOS. AREA DE MUY POCAS INFLUENCIA
[Horizontal lines box]	34-100 DEVOTOS. AREA DE POCAS INFLUENCIA
[Vertical lines box]	101-25 DEVOTOS. AREA DE CONSIDERABLE INFLUENCIA
[Cross-hatch box]	26-45 DEVOTOS. AREA DE AMPLIA INFLUENCIA
[Dark cross-hatch box]	>46 DEVOTOS. AREA DE GRAN INFLUENCIA

- *Gran aumento de la afluencia de devotos y de la cantidad de misas encargadas.*

Se pasó de setecientos siete devotos que encargaron misas en 1768 a dos mil setenta —el número se multiplicó por tres— y de novecientas veinticuatro misas en aquel año a tres mil doscientas veintinueve —tres veces y media más—. En el mapa 7 vimos que sólo del concejo de Albacete se hacían suficientes encargos como para considerarlo como área de gran influencia en nuestro baremo. En 1792 esto ha cambiado totalmente: la devoción se amplió mucho en menos de veinticinco años y podemos considerar como zonas activas muy importantes numerosos municipios. Los casos más espectaculares fueron Hellín (que sin apenas tener encargos en 1768 surge ahora con el mayor número, 184, tras Albacete, 197), Liétor (una pequeña población que puede considerarse totalmente devota al Cristo porque aparece con el tercer contingente que encarga misas, 125) y, sorprendentemente, El Bonillo, que tenía arraigada la devoción a su propio Cristo de los Milagros y que figura con 76 personas que ofrecen misas al del Sahúco¹¹⁰.

- *Concentración de los encargos en los días de la Fiesta.*

La prácticamente totalidad de los encargos de misas los efectuaban los peregrinos que acudían al Santuario los días 27 y 28 de agosto que es cuando se celebraba la Fiesta del Cristo y una de las romerías. Acudía una gran multitud de devotos en esas fechas y la celebración adquiría el rango de feria.

La conclusión, también en esta ocasión, es clara: los franciscanos cimentaron y expandieron la creencia pero el Clero de Peñas consiguió llevar al Santuario al punto más esplendoroso superando con creces cualquier indicador externo anterior de la piedad popular. El tesón de Matías de Rueda y de los sucesivos administradores y el respaldo y decidido propósito de hacer progresar la devoción al Cristo por parte del Cabildo parroquial hicieron posible que la influencia llegara a un territorio de

1989. Pp. 89-91. Aquí parece no darse la frecuente superposición de cultos en un mismo territorio cuando las devociones son hacia Cristo, una, y hacia María, la otra. Un ejemplo claro de esta dualidad se da con la Virgen de Cortes y el Cristo del Sahúco. Son las dos devociones más extendidas de la provincia y en el «territorio» del Cristo, incluido en el de la Virgen, se comparten ambas devociones, a las que se añaden las más locales de cada población.

110 Este es un fenómeno habitual también con el culto a las Vírgenes. En la provincia, la devoción a la Virgen de Cortes se impone a la de otras muchas Vírgenes.

gran extensión (sólo superado por el de la Virgen de Cortes), tanto, que por entonces casi alcanzó el de santuario de ámbito regional.

No era, pues, exageración cuando el prebitero Martín Verdejo le decía a Tomás López en 1787 que la devoción se extendía «*en mucha parte del Reyno de Murcia, en quasi toda la Provincia de la Mancha, parte de la de Cuenca, hasta la Corte, y sus cercanias...*».

Si analizamos ahora las medias aritméticas podemos, igualmente, establecer una comparación que nos proporciona más información. En 1792 el número de misas por devoto aumentó pero, por el contrario, la limosna media por misa descendió. Los fieles encargaban más misas pero se ajustaban más al precio mínimo exigido, cuatro reales en las rezadas, por cada una de ellas. Sin embargo, la media de reales por devoto es, proporcionalmente, mayor en 1792, con lo que se puede interpretar que pagaban más porque encargaban mayor cantidad de misas y no porque éstas estuvieran pagadas sensiblemente por encima del precio estipulado. A pesar de todo lo anterior, la impresión general sigue siendo la misma que antes: conjunto de fieles de posibilidades económicas escasas que puede encargar pocas misas y pagar poco por ellas.

Esta condición está corroborada por los datos sobre limosnas que nos suministran los libros de caudales¹¹¹ que, además, reflejan un área geográfica de la devoción absolutamente coincidente con la ya expuesta, si bien con alteraciones cuantitativas en diferentes municipios.

En las cuentas de las limosnas de ese mismo año, 1792, se diferencian las de real para arriba con respecto a las inferiores a esa cantidad. Las primeras se detallan devoto por devoto y se indica su procedencia. Se relacionan 794 personas. Las del otro grupo se contabilizan globalmente anotando su cantidad, 1.002 reales, como provenientes «*De las limosnas sueltas de real para abajo que no se pueden sentar por la priesa de la concurrencia*»¹¹². De la frase pueden extraerse observaciones significativas:

- una cantidad inferior a un real se consideraba como una pobre aportación y se desdeñaba individualizar a los que la entregaban.
 - la cantidad de personas que ofrecían esta limosna era muy grande, lo que hacía excesivamente lenta y poco rentable su especificación.
- Teniendo en cuenta que fueron 1.002 reales podemos considerar

111 A. P. P. S. P. Libro de Limosnas (1767-1795). SAH. 19.

A. H. N. Libro de Limosnas. Sección Clero (1796-1836). Libro 192.

112 A. P. P. S. P. Libro de Limosnas (1767-1795). SAH. 19. Fol. 281 vt.º.

que, como mínimo, serían entre 1.500 y 1.600 devotos los que entregarían este pequeño óbolo.

La consecuencia: las dos terceras partes de los fieles daban limosnas gratuitas de muy poco valor material.

Quizá sea interesante mencionar, por excepcional, que la que más se aleja de la generalidad es Tarazona de la Mancha ya que su media por misa es de 6,8 reales —frente a los 4,7 de la totalidad— y la de cada devoto es de 11,6 reales —7,3 en la global— siendo el número de ofrecimientos por devoto prácticamente igual que la media de todas las encargadas. Esta característica queda ratificada por la cuantía de las limosnas gratuitas en las que, igualmente, alcanza la media más alta, 14,5 reales, por devoto. Es posible que la creencia en esta localidad estuviese más relacionada con un círculo de personas de mejor nivel de rentas.

Hasta aquí hemos visto una progresión ascendente de la devoción a la imagen del Cristo del Sahúco, indisolublemente unida al desarrollo de su Santuario. Los últimos años del siglo XVIII y primeros del XIX contemplaron su punto álgido. Desde entonces y hasta nuestros días ha tenido altibajos y, precisamente, el estudio de su evolución será el objetivo que ahora abordaremos.

IV. EL SANTUARIO

IV. EL SANTUARIO

El santuario es el *locus* privilegiado en el que se articulan y convergen constantes y variables de una configuración global de la experiencia religiosa de grandes masas de población¹¹³. La complejidad de sus características hace que sea difícil de definir y de hecho existen múltiples definiciones¹¹⁴ debido, fundamentalmente, a que se abordan en función de alguna de las numerosas connotaciones que los constituyen. Entre todas ellas, hay una que figura o se deduce en todos los intentos de conceptualizar la noción: es la consideración de lugar sagrado, lugar santo, en el que el hombre se encuentra con lo numinoso, lo sobrenatural, la divinidad. De ahí, que sea esencial su íntima relación con hierofanía o teofanía, manifestación de lo sagrado, a la que el hombre responde con un culto constituido por ritos. Los santuarios son lugares hierofánicos donde la naturaleza, a través de su belleza y su fuerza, acerca a Dios manifestándolo¹¹⁵. Por ello, suelen estar construidos en los lugares más privilegiados que el entorno ofrece siendo muy frecuente su situación liminal.

Para William A. Christian «un santuario es un lugar donde hay una imagen o reliquia que recibe una devoción particular. Un santuario se define por la devoción de la gente y no por una característica histórica o

113 PRAT I CAROS, Joan: «Los santuarios marianos en Calatuña: una aproximación desde la Etnografía», en ÁLVAREZ SANTALÓ, Buxó y RODRIGUEZ BECERRA (Coords.): *La religiosidad popular III. Hermandades, romerías y santuarios*. Barcelona 1989. P. 112.

114 DIEZ TABOADA, Juan M.³: «La significación de los santuarios» en *Ibidem*. Pp. 268 y 269.

115 MALDONADO, Luis: *Introducción...* —Op. Cit. Pp. 161 y 162.

artística inherente a un edificio o institución (...), es un lugar de peregrinación al que se acude desde distancias más o menos largas»¹¹⁶. Son los lugares de imágenes específicas que no son susceptibles de sustitución. Están arraigados en el paisaje, suelen tener denominaciones exclusivas y son los centros más importantes de intercambio, donde se pagan las deudas a lo divino¹¹⁷ y en los que mediante la ayuda y protección sobrenatural, los hombres pueden resolver los males que sufren. Con esta última nota aparece la segunda característica básica de la naturaleza de los santuarios: el sentido utilitario, el aspecto práctico de la religiosidad popular. De ahí que Joan Prat escriba que «los santuarios son percibidos como espacios sagrados, de los cuales irradia la salud material y espiritual, a los que se acude de forma individual o colectiva en una gama restringida de visitas más o menos ritualizadas»¹¹⁸.

Gracias a los santuarios, los campos, los parajes más salvajes, las montañas más inhóspitas han cobrado un rostro humano. El santuario es la resultante de un paisaje y de una edificación. De algo natural y de algo humano¹¹⁹, tan humano que para que puedan cumplir sus funciones es preciso que existan instituciones relacionadas con estos centros que faciliten o estructuren su organización interna¹²⁰. Estudiaremos todo ello en el Santuario del Cristo del Sahúco.

A) LA SITUACIÓN ESPACIAL

El emplazamiento responde a lo que se ha denominado anteriormente como lugar hierofánico. La aparición se situó en la base del cerro que inicia la Sierra del Sahúco, en la misma entrada de la aldea. El Santuario está edificado casi en el centro de una cadena de lomas en forma de herradura que de este a oeste son:

Peña de los Picaraceros, La Cueva, Piedra de la Atalaya, Peña del Toril, Cerro Pelado, Cerro Momate, Loma del Guijarral, Loma del Huerto, Cerro Cabeza de Mahoma, Cabeza de Mahoma Chica, Lomas del Prado, Cerro de los Majanos, Pinares de la Cruz Gorda y Picayos del Cuarto del Colmenar.

116 CHRISTIAM, W. A.: «De los santos...». —Op. Cit. P. 87.

117 CHRISTIAM, W. A.: *Religiosidad...* —Op. Cit. P. 65 y ss.

118 PRAT I CAROS, J.: «Los santuarios...». —Op. Cit. P. 227.

119 MALDONADO, Luis: *Introducción...* —Op. Cit. P. 150.

120 PRAT I CAROS, J.: «Los santuarios...». —Op. Cit. P. 239.

El panorama que se contempla desde el cerro es espléndido y se impone por la serenidad que la plena naturaleza proporciona allí. La ermita se construyó en medio de un grupo de saúcos y junto a una caudalosa fuente que aún mana abundantemente y sobre la que está situada una de las torres del actual templo.

B) LOS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS

Sin tener ahora en cuenta la cronología de la construcción ni la evolución y desarrollo de la misma, podemos clasificar los diferentes elementos que constituyeron el conjunto del Santuario en cuatro grupos:

- *De carácter sagrado*

Lo formaban dos, esencialmente. Ambos estaban ubicados en la aldea del Sahúco y eran la ermita y la balsa o baño a donde llegaba el agua del manantial santificado por la aparición. Como vimos, el agua tenía la consideración de milagrosa porque a través de su utilización se habían certificado muchas curaciones.

También podemos incluir, no porque formara propiamente parte del Santuario sino por su íntima relación con la devoción al Cristo, la Iglesia Parroquial de Santa María de la Esperanza de Peñas, ya que en ella recibía un intenso culto durante los veranos, época anual de permanencia allí.

Hoy, la balsa ha perdido su carácter milagroso y sólo quedan restos de ella integrados en una especie de depósito previo a una piscina que se ha construido en función de la colonia veraniega en la que se ha convertido el antiguo convento.

La Ermita y la Parroquia se conservan más o menos igual y mantienen su religiosidad tradicional.

- *De servicio para lo sagrado*

Estaba constituido por las edificaciones donde se albergaron los frailes, sacerdotes y criados que atendían el Santuario y poseían índole y respeto religiosos. Primeramente debió ser una casa, luego un convento, lo que se llamó el Hospicio.

Ahora es una colonia veraniega, como ya se ha indicado.

- *De carácter económico*

No tenían más connotación religiosa que la de pertenecer al patrimonio del Cristo del Sahúco. En su conjunto se denominaban las propiedades del Cristo y estaban formadas por una serie de tierras y algunas casas. Constituían una riqueza en capital y en renta productiva que se empleaba para sufragar las necesidades del culto y la subsistencia del personal adscrito. Tras la Desamortización, todo ello pasó a manos privadas.

- *De carácter medicinal o de reposo*

Consistía en una especie de hospedería o modesto balneario situado a unos seis kilómetros, por caminos de carruajes, de la ermita. Estaba enclavada al final de una baja cordillera que arranca del camino del Sahúco al Burrueco, después de la llamada Dehesa de Navalenguas, situada entre la anterior aldea y la del Berro, y en la zona llamada Cuartizo de la Fuente del Buitre.

Se le denominaba de la Fuente del Buitre y la constituían una pequeña construcción de pocas habitaciones edificada sobre un manantial y dos balsas que se llenaban con su caudal (Fots. 6 y 7). Al agua se le atribuían propiedades curativas pero naturales ya que en ningún documento se han encontrado connotaciones religiosas. La afluencia de gente debió ser notable en base a las referencias que sobre ello conocemos.

En la citada carta de 1787 que Martín Verdejo envió a Tomás López para su Diccionario, el comunicante menciona que había «cerca unos Baños que se denominaban de la Fuente del Buitre friisimos pero tan generalmente saludables que como no sea aver entrado alguno acalorado, y sudando no ha experimentado hacerles daño á nadie, y sí por lo general provecho á quantos han entrado con todo genero de accidentes».

En algunos libros aparecen testimonios de esta utilización. En uno de ellos¹²¹ se lee «El Dr. Gregorio Arenas, Cura Párroco del Lugar del Salobral, confieso que he residido en el Santuario del Santísimo Cristo del Sahúco con motivo de acompañar a las Madres Justinianas y tomar los baños del Buitre el 30 de julio de 1808». Idénticas manifestaciones expresan don Francisco López Ortuño, cura teniente y capellán de dichas religiosas y el padre Fray Antonio Lozano, definidor de la Custodia de San Pascual que celebró veintidós misas «en el tiempo de residencia de aquel santuario por

121 SÁNCHEZ MAURANDI: «El Santuario...». —Op. Cit. P. 8.



Foto n.º 6. *Estado actual de los Baños de la Fuente del Buitre. Debajo de los juncos del primer término esta el manantial.*



Foto n.º 7. *Estado actual de las balsas de los Baños de la Fuente del Buitre.*

motivo de tomar baños y socorrer espiritualmente a las madres justinianas, cuya mitad del importe le cedí a beneficio del mismo Santuario»¹²².

Como he mencionado, no aparecen noticias que relacionen estos baños con curaciones sobrenaturales pero sí hay algunas que muestran que existía cierta prolongación del Santuario, como si se les considerara un apéndice del territorio sagrado. La más significativa es un pago de 28 reales, realizado el 15 de junio de 1790, a Juan Naharro y a Agustín Cebrián, carpinteros en las Peñas, por siete jornales, mantenidos, que consumieron en hacer los marcos y guardapolvos para las imágenes de bulto del Santísimo Cristo que se pusieron embutidas en las paredes de las balsas del Baño.

No conocemos desde cuándo existía esta vinculación pero, seguramente, fue bastante anterior al año últimamente citado porque los baños de la Fuente del Buitre se mencionan en 1743 en uno de los milagros del Cristo. Sin embargo, probablemente, las instalaciones del balneario propiamente dicho se debieron realizar después porque es de 1786 el pago de 2.053 reales para «*dos balsas en la del Buitre para los baños*»¹²³ a las que poco después se les dotó de la protección del Cristo a través de sus imágenes.

A pesar de las noticias documentales, el agua de la Fuente del Buitre no poseía ni siquiera propiedades medicinales. Sánchez Maurandi indica que hacia 1936 una muestra de ella fue enviada a Madrid para su análisis y que el resultado fue que eran aguas de potabilidad absoluta pero sin condiciones terapéuticas¹²⁴.

C) SU EVOLUCIÓN

1.ª Etapa. **DESDE LOS ORÍGENES HASTA EL ENCARGO A LOS FRANCISCANOS EN 1753**

Los orígenes del Santuario quedan envueltos totalmente en una nebulosa y apenas se puede hablar de ellos. Según el informe de Matías de Rueda¹²⁵ «... fue administrado en sus principios por algunos devotos con el título de hermitaño». Éste es un fenómeno corriente en la génesis de los

122 *Ibidem*.

123 A. P. P. S. P. Libro de Limosnas (1767-1795). SAH. 19. Fol. 190 vt.º

124 SÁNCHEZ MAURANDI: «El Santuario...». —Op. Cit. P. 8.

125 Apéndice documental. Documento X.

santuarios. Muchas de sus leyendas empiezan con una aparición a un pastor o labrador siendo la persona que la vio o algunas de ellas, si fueron varias, el primer ermitaño dedicado al cuidado del santuario. Sea o no cierta esta vinculación, las leyendas se basaban en la veneración popular de los ermitaños y penitentes en orden a crear la sacralización histórica de una imagen y de un lugar¹²⁶. Por tanto, en Peñas, aunque no en relación directa con la leyenda transmitida por la tradición, pudo existir la dedicación de devoción por parte de ermitaños que actuó de una forma efectiva en la sacralización del Cristo.

Tras esta fase, y según el citado informe, estuvieron al frente de la ermita sacerdotes particulares, caracterización oscura que no permite apenas atisbar el régimen que tenían. No sé si el término podría equivaler al de capellanes que se hacían cargo del Santuario a título personal, es decir, sin ningún encargo ni designación institucional. Quizá, con ellos mejoraron la ermita, que debió seguir siendo la inicial, y la vivienda que seguramente había aneja a ella.

A partir de 1677 comenzamos a conocer noticias documentales, muy pocas y fragmentarias, sobre el Santuario. Del 20 de mayo de ese año es una regulación, no sé si la primera, de las limosnas que los fieles daban al Cristo. Se trata de un mandato del Visitador del Obispado, don Domingo Ximénez, en el que

«... dio comision en forma al licenciado D. Bernardo de Andujar Comisario del Santo Oficio para que pueda tomar quantas a las personas que tienen en su poder las limosnas del Santisimo Christo del Sabucho con facultad de fulminar censuras, ligar y absolver de ellas y recogidas las dichas limosnas y demas, que se dieren se pueda dorar, y dore el retablo de la dicha hermita del santo Xpo. y se ponga con la decencia, que se deue»¹²⁷.

Podemos pensar que el retablo se habría labrado hacía poco y se intervenían las limosnas para su conclusión.

Diez años posterior es otro testimonio sobre la ermita, también el acta de una visita a Peñas. El 8 de noviembre de 1687 el Visitador mandó que

126 CHRISTIAM, W. A.: «De los santos...». —Op. Cit. P. 58.

127 A. H. D. Ab. Libro de Fábrica de Peñas de San Pedro (1677-1717) PEÑ. 89. Item. 1322.

«... por quanto esta villa y sus vezinos tienen gran devocion a la efigie del St.^o Christo del Sabuco que se halla colocado en su Hermita distante dos leguas de la Villa en todas las necesidades y falta de agua acuden en procesion a hacer rogativas y a su Illma se le ha representado que de presente se esta reparando la dicha Hermita haviendo algunas cosas de nuebo en ella y que los medios que tienen para continuarlo son cortos y se ha suplicado a su Illma. que para que se ponga con la perfeccion y decencia que se requiere sea servido de mandar ayudar al Caudal de la fabrica de la Parrochia con una porcion lo que gustase y ha reconõido ser justa y piadosa su pretension. Por tanto por esta sola vez mando que el fabriquero presente dé para la obra de la dicha Hermita del caudal de la dicha fabrica mil Reales los quales ponga en poder del Cura propio de esta dicha parrochia tomando recivo dél con el qual queda mandado se le hagan buenos en la primera quenta que diere y el dicho Cura cuide de irlos entregando como fuere menester para la dicha obra atendiendo a la mejor distribuzion dellos y a que la dicha limosna no se disipe y se adelante y perfecone la dicha obra...»¹²⁸.

Estos documentos, especialmente el segundo, ponen de manifiesto que es en el último tercio del siglo XVII cuando se pone interés en mejorar el lugar y el templo. La ermita debió mantenerse muy en precario desde su construcción y por entonces se comienza a arreglarla. De las noticias también puede deducirse que los ingresos del Santuario eran todavía tan escasos que no cubrían las necesidades y que, por ello, las autoridades eclesiásticas empezaban a canalizar dinero hacia él a través de la administración del mismo por parte de curas propios de la Parroquia. Esto puede indicar, frente a la gestión de esos curas particulares que se han mencionado, el inicio de una atención por parte de la jerarquía que muestra la intención de integrar el Santuario en la estructura administrativa diocesana.

Sin fecha, pero de finales del siglo XVII, hay otro mandato¹²⁹ por el cual el capellán del «Santo Cristo del Sauco» tenía que decir dos misas todos los días de fiesta y la obligación en ellos de enseñar la doctrina para que las gentes que vivían por aquellos parajes no tuviesen que ir al pueblo.

128 Ibidem.

129 Ibidem.

Por tanto, se regulaba en la ermita un culto y, en cierta manera, se le incluía en el ámbito de la religiosidad ordinaria institucionalizada.

2.^a Etapa. LA GESTIÓN FRANCISCANA. DESDE 1753 HASTA FINALES DE 1767

La Orden de San Francisco debió estar introducida en Peñas bastante antes de la mitad del siglo XVIII que es cuando se hicieron cargo del Santuario. No tenía convento establecido en el municipio pero sí una pequeña casa donde pernoctaban los frailes cuando acudían a pedir limosna a la villa. Allí permanecían los días que tardaban en realizar la colecta y guardaban los productos que obtenían en ella. Así queda registrado en el Libro del Personal Eclesiástico del denominado Catastro de la Ensenada que se cumplimentó en Peñas en 1753:

«Combento de el Sor. San Francisco de Ntra. Sra. de los Llanos. —Una casa, en dicha poblacion y calle, su frente, treze varas, fondo diez y seis havitazion quarto vajo encamarado, sirve de porttal, cozina y dormitorio (...) que sirde de ospizio para los religiosos que dicho combento vienen a esta villa para el rrecoxi-miento de las limosnas por cuiu rrazon no se le reguló utilidad alguna»¹³⁰.

También tenía en Peñas una casa de similares características el convento de Carmelitas Descalzos de Liétor¹³¹. Así aparecen las dos órdenes que más influirían y participarían en la vida religiosa de la población.

Cuando en Peñas se fechan las Respuestas Generales del Catastro de la Ensenada, el 6 de febrero de 1753, aún no se han hecho cargo del Santuario los franciscanos porque en la contestación a la cuestión treinta y nueve se indica que *«no hay en esta villa, ni su termino a el presentte Combento ni Hospicio alguno»¹³².*

Por aquellos años, el Santuario estaba constituido, seguramente desde mucho tiempo atrás, por la ermita y una casa y estaba regido por un

130 A. H. P. Ab. Sec. V: Catastro de la Ensenada. Peñas de San Pedro. Libro del Personal Eclesiástico. Libro n.º 157. Fols. 15 vt.º y 16.

131 *Ibidem*. Fols. 18 vt.º y 19.

132 *Ibidem*. Respuestas Generales. Libro de lo Real del Estado Secular. Tomo 1.º. CAT. 152.

capellán. El mencionado Catastro así lo pone de manifiesto en una primera anotación en el Libro de Personal Eclesiástico:

«Aldea del Sauco.

Ssmo. Christo del Sauco una casa en dicha aldea, su frente treintta y quatro varas fondo veinte havitazion quartto vajo encamarado sirue de dos cocinas dos dormittorios cavalleriza y corral, linde con la Hermita de dicho Sor. Ssmo. Christo y camino que sale de dicha aldea para las Peñas. La havita Don Alfonso Lopez Garzia, Presvitero no se le rreguló utilidad alguna rrespecto de estar destinada para el capellan que fuere del Ssmo. Chirsto»¹³³.

Por el contrario, cuando en el mismo Libro se registran las posesiones que le corresponden a la *«Hermita del Santisimo Xpto. del Sauco»* se unifican las dos casas descritas antes y se hace ya mención expresa de la fundación franciscana:

«Aldea del Sauco. Hermita del Ssmo. Xpto. de ella le corresponde Casas.

Una casa en la Población de esta villa y Calle mayor, frente trece varas, fondo diez y seis, havitacion, Quarto vajo encamarado sirbe cocina dormitorio y cocina, linde Casa de Martin Esparcia y otra del Conde de las Nabas, la que se deajo de manda a él Combento de los Llanos un piadoso para Hospederia de los Religiosos que comunmente asisten en esta villa a las limosnas y predicaciones por lo que no ay mas utilidad.

Otra casa en la Aldea del Sauco distante de la villa dos leguas, frente bynta y quatro varas, fondo veynte, Hauitacion, Quarto vajo encamarado para dos Cocinas y dormitorios, corral y cava-lleriza, linde la hermita del dicho Santisimo Xptto. y camino de esta villa, Que a serbido para la Hauitacion del Capellan de dicha Hermita y oy lo es para la fundacion de Hospederia de dicha orden segun las lizencias dadas por los superiores por lo que no tiene otra utilidad»¹³⁴.

Tras estos últimos testimonios se puede fechar en 1753 la conclusión

133 *Ibidem*. Libro del Personal Eclesiástico. Libro n.º 157. Fols. 45, 45 vt.º y 46.

134 *Ibidem*. Libro del Personal Eclesiástico. Libro n.º 157. Fols. 319 a 320 vt.º

de la fase de capellanes responsables de la administración del culto de la Ermita y el inicio de la andadura de los mendicantes.

Por entonces, el Santuario ya tiene algunas, pocas, propiedades. La misma fuente documental que venimos siguiendo nos informa de ellas.

«Una Pieza de tierra de dos celemines de medida Real sembradura de primera calidad de riego por la fuente de la Aldea del Sauco en el sitio de la Huerta de ella...

Una Pieza de tierra de nueve celemines de medida Real sembradura secano y segunda calidad, en el Sitio de los Quiñones distante medio cuarto de legua...

Una Pieza de tierra de cinco fanegas de medida real sembradura secano de tercera calidad en el sitio de el Castillico distante de la villa dos leguas...»¹³⁵.

En síntesis, cuando comienza esta fundamental etapa de la evolución del Santuario, el patrimonio que deben gestionar los frailes está formado por la Ermita, dos casas, un huerto y dos bancales de secano.

Matías de Rueda, en su informe de 1795, y tras indicar la administración de ermitaños y sacerdotes particulares, expone que:

«... advirtiendo el Clero y Villa de las Peñas el poco culto y adelantos de esta hermita consintieron en la pretensión de los Religiosos descalzos de la Custodia de San Pasqual, que solicitaron que se les entregase este Santuario con la condición del consentimiento del Señor Ordinario, que obtuvieron mediante su representación, quedando sujetos a las Santas Visitas, como hermita sujeta a su jurisdicción episcopal»¹³⁶.

Esta versión está en contradicción con la que se recoge en el archivo del Convento de Santa Ana de Jumilla.

En el Libro I de la *Historia de la Santa Custodia de San Paqual del Reyno de Murcia* se guarda la documentación que muestra el proceso que llevó a los franciscanos al Sahúco¹³⁷.

En 1747, el Definitorio de la Custodia de San Pascual Bailón recibió

135 Ibidem. Fols. 320 vt.º a 321 vt.º

136 Apéndice documental. Documento X.

137 He incluido los documentos esenciales en el Apéndice. Documentos I, II, III y IV.

unas cartas de la Villa y Clero de las Peñas de San Pedro ofreciendo «y aun suplicandole» se sirviese tomar fundación en el Santísimo Cristo del Sabuco que estaba en un «desierto»¹³⁸ del término de dicha villa. En la carta se pedía que la Custodia solicitase las necesarias licencias, tanto reales como del Obispo de Murcia, para el logro de lo que deseaban.

Matías de Rueda, que reconoce la escasa importancia que por entonces tenía el Santuario, se refiere a una concesión ante la solicitud franciscana. Por el contrario, la versión de la Orden es diametralmente opuesta: la aceptación por parte de ésta como consecuencia del carácter de la petición que se le hacía.

No sabemos qué ocurriría realmente pero, en general, el clero secular no facilitaba la introducción de los frailes en sus jurisdicciones. Quizá un dato a tener en cuenta al respecto sea la poca valoración, como ya vimos, que el Administrador hace de la gestión de los franciscanos en el Sahúco.

Probablemente, la contraposición está ocultando el problema de fondo del frecuente enfrentamiento entre ambas clases de clero, en el que muchas veces decidía la actuación de las autoridades municipales y que en este caso, por falta de datos, no podemos conocer.

Según la documentación guardada en Jumilla, la propuesta fue del agrado de los dirigentes de la Custodia, por lo que se iniciaron las diligencias ante el Obispo, pero encontró la oposición —fácilmente superable según el documento— de los conventos de Frailes Observantes de Hellín y Tobarra. Probablemente, éstos argumentarían que aunque el Santuario distaba más de lo establecido, no era conveniente fundar la nueva casa porque serían demasiadas comunidades franciscanas viviendo de una zona que, por ser de pobre economía, no permitía (recordemos que eran mendicantes) el mantenimiento de gran número de frailes¹³⁹.

No debió ser sencillo conseguir el permiso para abrir el establecimiento, como se pone de manifiesto también en otros casos que igualmente lo pretendían.

Con frecuencia se comenzaba con la fundación de un oratorio que cuando se le dotaba con celdas para un determinado número de monjes recibía el nombre y la categoría de Hospicio. De esta situación se intentaba pasar a capilla y a convento. Esto se recoge, por ejemplo, en el Plan

138 Se solían denominar así cuando los santuarios se hallaban fuera de la ciudad o villa, en la montaña, el valle, el lugar solitario, agreste y apartado. Es decir, alejado de centro urbano. Lo que los Padres llamaban el yermo. A pesar de que la ermita estaba a la entrada de una aldea se le nombraba así.

139 Apéndice documental. Documento I.

General del Real Sitio de Aranjuez presentado por Bonavia en 1750 refiriéndose al oratorio origen de la Capilla de San Antonio, «... se hallan las celdas y oratorio que sirven de Hospicio a los religiosos franciscanos...»¹⁴⁰. Pero tampoco era fácil la creación de un Hospicio, como se puede apreciar en los intentos de conseguir uno en algunas localidades del área donde se conocía al Cristo del Sahúco¹⁴¹.

En el capítulo celebrado en Alcázar de San Juan el 27 de junio de 1733 pidió «la villa del Orcajo la Fundacion de un Hospicio y se le respondió que la provincia cooperaria quanto estaba de su parte». En otra Junta, ahora celebrada en el convento de Orihuela de 13 de marzo de 1734, «otra petición igual de la Villa del Bonillo y tuvo semejante respuesta». En el acta de la Congregación que se celebró en el convento de Santa Catalina del Monte el 11 de diciembre del citado año se halla otra petición de la villa de Bullas pretendiendo Hospicio, «aunque se le dio la misma respuesta no tuvo efecto como en los antecedentes pueblos porque se tropieza luego con varias dificultades, siendo la mayor sacar la licencia del Monarca».

En el caso que estudiamos no sólo debía existir la restricción real sino que parece, no conozco la razón (¿apoyó al clero secular local?), que también la había del Obispo de Murcia.

En 1752 ó 1753 —es dudosa la cronología—, y tras varios años sin alusión alguna en la documentación que manejamos, aparece reflejada la consecución del Hospicio. Lo cuenta el Visitador Pascual Ortiz¹⁴² quien estando en el convento de Jorquera tuvo aviso de la muerte del Obispo de Murcia. Consideró que ésta era una buena ocasión para alcanzar del Gobernador del Obispado don Andrés de Libera la licencia para la fundación del Sabuco. Suspendió el curso de su visita y se dirigió al convento de Jumilla desde donde envió a Murcia al Guardián Fray Diego Soler para realizar la gestión. Él continuó la visita en el convento de Cieza y a los pocos días llegó allí Fray Diego que traía comisión del gobernador para la justificación de la necesidad que había de Hospicio en dicho Santuario. Remitióse la Comisión a Juan de Rueda¹⁴³, Presbítero y Síndico del Con-

140 Cit. por RINCÓN GARCIA en el Cap. «Arquitectura de los Borbones» de la *Historia de la Arquitectura Española*, Tomo IV, dirigida por MORALES Y MARIN, Zaragoza, 1986. P. 1.535.

141 Todos ellos citados por ORTEGA, Pablo Manuel: *Crónica de la Provincia franciscana de Cartagena*. Parte tercera. Reproducción facsimilar de la única edición, año 1752. Madrid, 1981. Pp. 361 y 362.

142 Apéndice documental. Documento II.

143 Seguramente era hermano del administrador del Santuario Matías de Rueda y de Antonio de Rueda, presbítero de la Parroquia de Peñas. Aparece citado algunas veces en la documentación relacionada con el Cristo.

vento de Nuestra Señora de los Llanos, quien partió hacia Peñas de San Pedro, la cumplimentó y la remitió al Gobernador. Finalmente, éste concedió la licencia con la condición de que hubiese en el Hospicio seis religiosos que cuidasen el culto de la imagen y que se colocase el Santísimo Sacramento, dando facultad al cura de Peñas para que diese la posesión al Custodio General o a quien tuviese su delegación.

En 1753, los franciscanos se hacían cargo del Sahúco.

Tampoco he encontrado información al respecto, pero el Hospicio no se fundó en las condiciones anteriormente estipuladas ya que por el informe de la visita realizada allí por el custodio Manuel Guardiola en 1764¹⁴⁴ sabemos que «... no hubo cosa que reprimir porque les encontro muy regulados aunque con el desconsuelo de no tener en su hospicio el Reservado». El Custodio trató de conseguirlo a través de gestiones ante el Gobernador de la Curia Eclesiástica y ante el Presidente de Castilla, que era el Obispo de Cartagena, pero fueron inútiles sus diligencias. La conclusión del Visitador fue que «*vio lo mucho que trabajan los religiosos en instruir a las muchas gentes que habitaban aquellos desiertos*»¹⁴⁵. Conocio lo contentos que estaban las gentes y aldeas comarcanas con los Religiosos».

Los frailes debieron ampliar la casa y la convirtieron en lo que con posterioridad, y hasta casi nuestros días, se denominó el convento. La construcción sería ampliada tras su marcha pero fue la base de la edificación que, aneja a la ermita, ha llegado a la actualidad.

Durante la época franciscana y bastante tiempo después (así lo atestiguan varios documentos) la fundación fue nombrada como Hospicio, tal como se conocían aquellos establecimientos donde residían y se hospedaban los frailes pero que no tenían plenamente las condiciones precisas para ser considerados conventos, lo que, quizá, estuviese relacionado con la negativa de que se guardara allí el Santísimo¹⁴⁶. Así se le conoce en los milagros fechados en el período y también en algunas referencias testamentarias, como en la de D.^a Ángela Espinosa y Moya, de 1766, en la que

144 Apéndice documental. Documento IV.

145 Véase la contradicción *muchas gentes-desiertos*, lo que confirma la acepción que se le daba el término desierto y que indicábamos en la nota 138.

146 Así lo manifiesta también SÁNCHEZ MAURANDI en «El Santuario...». —Op. Cit. P. 6. Dice concretamente: «... no debió ser convento en toda regla sino residencia, pues el eruditísimo Fr. Lorenzo Pérez, Archivero que fue del Archivo de la Orden franciscana de Pastrana, nos dijo en carta del 22 de abril de 1936 que el Convento de Sahuco no figura en el catálogo de la Custodia de San Pascual, aunque figuraban otros de la región».

manda que le digan en el Hospicio del Santísimo Cristo del Sahúco y por sus religiosos las misas que llaman del señor San Gregorio¹⁴⁷.

Bastante tiempo después siguió llamándosele así y prueba de ello es un grabado de los últimos años del siglo XVIII (Fot. n.º 38) en el que se escribe que el Santo Cristo «... se venera en su Ermita y Hospicio...». En 1853 aún encontramos referencias documentales que lo mencionan con este nombre¹⁴⁸.

Sobre la fecha de la salida de los franciscanos tenemos diferentes noticias. En la página introductoria del *Libro de los Caudales de limosnas que dan los fieles por promesa o devoción al Smo. Cristo del Sabuco y de los gastos para mantener su culto que da principio en catorce de diciembre de 1767* así se expone:

«... salieron y dexaron las mencionadas Yglesia y casa de orden del Rey Nro. Señor (Dios le guarde) los Religiosos descalzos de Nro. Padre San Francisco de la custodia del Señor San Pasqual Bailon que las ocupavan: todo lo cual sera de cargo de D. Juan Gonzalez, morador en el heredamiento del Sabuco, Depositario nombrado por el señor Don Martin Verdejo, Beneficiado y Cura propio de la Parroquial de la villa de Peñas de San Pedro, por orden y mandato del Ylmo. Señor Don Diego de Roxas y Contreras dignisimo obispo de este obispado de Cartaxena vajo cuya jurisdiccion estan sitas dichas Yglesia y casa como pertenecientes de la Parroquial de esta referida villa de las Peñas»¹⁴⁹.

Otro semejante lo encontramos en la diligencia de apertura del *Libro I de Misas*¹⁵⁰, aunque en ella se especifica que fue por orden del rey y providencia de la Real Chancillería de Granada. Y un tercero, que no aporta ningún dato nuevo, en el folio primero del *Libro II de Misas*¹⁵¹.

147 A. H. P. Ab. Sec. Protocolos: Peñas de San Pedro. Leg. 720. Ex. 8. Fol. 16. Otra referencia en el fol. 45.

El ciclo de misas más conocido era el de San Gregorio, que tenía su origen en una visión del santo cuando era abad en el monte Celio. Uno de sus monjes, que había muerto apartado de la comunidad por un pecado contra el voto de pobreza, se había aparecido al santo después de un treintenario de misas dichas en su favor, para anunciarle que había pasado a la gloria. En España el ciclo fue propagado por San Vicente Ferrer, por lo que se denominaba también «las misas de San Vicente».

148 A. P. P. S. P. Libro de Cuentas del Sahúco (1847-1888).

149 A. P. P. S. P. El Sahúco. SAH. 19. Libro de Limosnas (1767-1794).

150 Ibídem. SAH. 16. Libro I de Misas (1767-1786).

151 Ibídem. SAH. 17. Libro II de Misas (1789-1798).

La orden, que buscó infructuosamente Sánchez Maurandi¹⁵², fue una disposición de alcance general, cuya cronología exacta desconozco (1762 ?), que mandaba, según el Informe de 1795 de Matías de Rueda, «... *de orden del Rey, general; para que todos los Religiosos, que no viviesen en casas, o conventos de fundacion con real licencia se restituyesen a sus respectivas comunidades...*»¹⁵³.

Por tanto, y confirmando su irregular creación, los franciscanos del Hospicio tuvieron que dejarlo para dar cumplimiento a lo ordenado por Carlos III.

El hecho es una consecuencia de la política de reducción de los efectivos eclesiásticos del clero regular que, aunque comenzó en el siglo XVII, impulsó Felipe V, siguió Fernando VI y culminó, en cierta manera, Carlos III. El verdadero paladín reduccionista fue el fiscal del Consejo de Castilla Pedro Rodríguez de Campomanes¹⁵⁴. El programa comenzó hacia 1764 y aunque los resultados finales estuvieron lejos de las previsiones, debido a las fortísimas resistencias puestas por las distintas comunidades, la disminución experimentada a fines del último reinado citado es evidente. Concretamente, los franciscanos pasaron de ser unos 16.600 hacia 1750 a algo menos de 13.300 en 1787¹⁵⁵.

Los regulares no contaban con el apoyo episcopal ni con el del Estado. La fama de antirregalistas y el convencimiento de sus incapacidades para prestar los servicios que rendían los seculares les crearon un ambiente contrario a su desarrollo y expansión. Para cortar sus influencias, el poder central les atacó en sus bienes y en su número. Así, por ejemplo, la orden de residencia obligaba, salvo casos justificados, a vivir en los conventos y monasterios (1762). También los ilustrados se quejaron del excesivo número de frailes y abogaron por la reducción y control de su contingente. En general los conceptuaban como incultos y contrarios al progreso¹⁵⁶.

Dentro de este ambiente, es natural la enorme dificultad fundacional que encontraban las distintas órdenes y la entronización de Carlos III hizo que fuese casi imposible la aparición de nuevos establecimientos religiosos.

152 SÁNCHEZ MAURANDI: «El Santuario...». —Op. Cit. P. 7.

153 Apéndice documental. Documento X.

154 CORTES PENA, Ant.º Luis: en *Historia de España. El reformismo borbónico (1700-1789)*, Tomo 7, dirigida por DOMÍNGUEZ ORTIZ, Ant.º. Barcelona, 1989. Pp. 546-549.

155 *Ibidem*. P. 549.

156 NAVARRO MIRALLES, Luis: «La Iglesia», en *Historia General de España y América*, Tomo X-2. Madrid, 1984. Pp. 525-612.

Los frailes se marcharon del Santuario del Sahúco pero siguieron relacionados con él y colaborando en sus actividades culturales. Prueba de ello es que la documentación cita a lo largo de muchos años a los franciscanos como celebrantes de misas, predicadores o confesores.

3.ª Etapa. LA ADMINISTRACIÓN DEL CLERO DE PEÑAS DE SAN PEDRO (1768-1900 ?)

El Clero de Peñas se encontró con un santuario en auge y con una devoción al Cristo en plena expansión

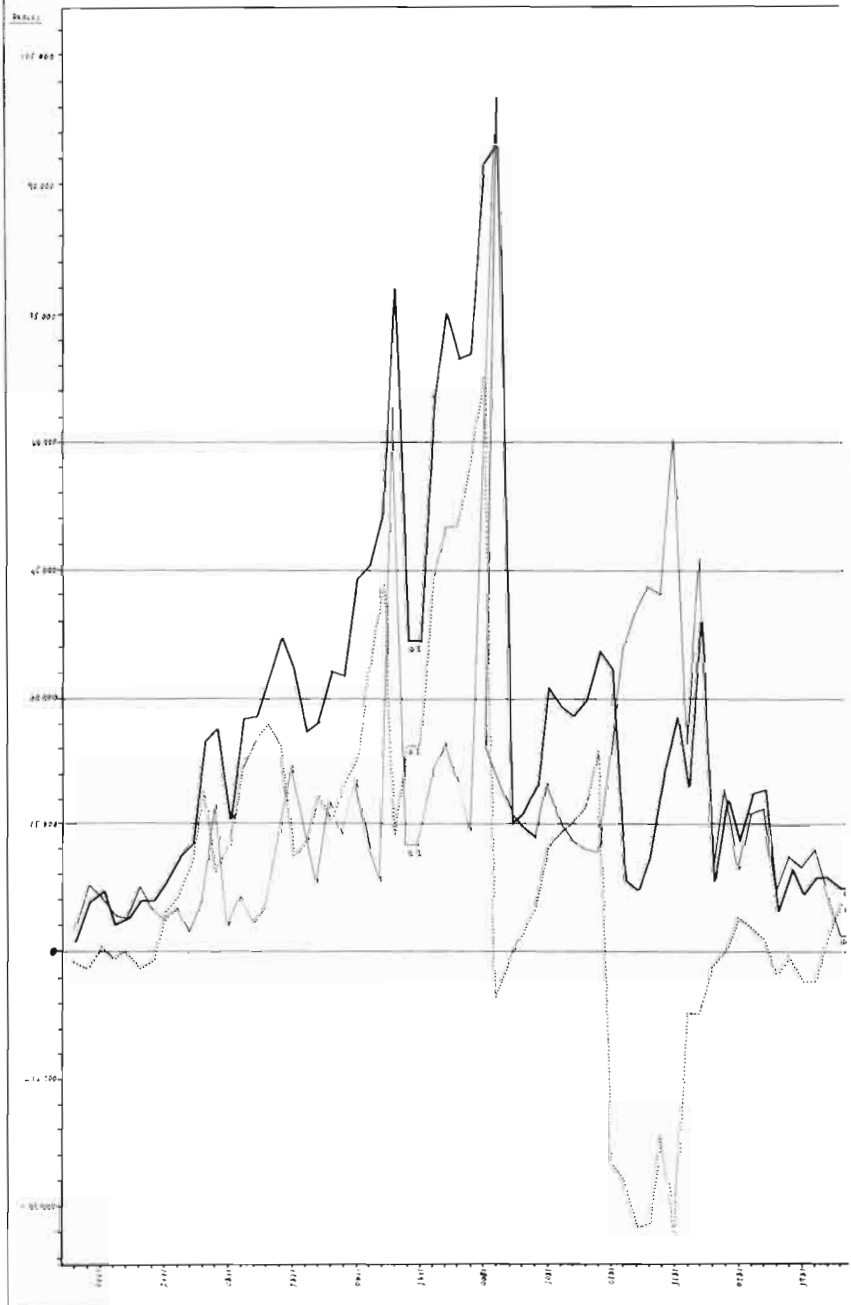
«... lo que visto y considerado por el referido Clero de la villa de las Peñas, haciendose el cargo de sus grandes obligaciones, á mantener esta hermita, y casa avierta para consuelo de los fieles, y procurar en cuanto les fuese posible el culto, y sus mayores aumentos a su Divina Magestad en ellas, por estar acreditado querer su Magestad tener aquí las devidas adoraciones de sus hijos, como Patrono de esta villa, juntos, y congregados todos sus individuos en la Sacristia de dicha Parroquia resolvieron unánimes, que devian asistir de dos en dos cada quince dias por su turno, juntando en primer lugar gratuitamente las susistencias de manutención, camas, lo que se ejecutó por aquellos, que pudieron hacerlo; y dando cuenta de todo lo ocurrido al Yllmo. Sor. Obispo Don Diego de Roxas y Contreras lo aprobó, y dio comision, y facultades sin limitacion al P.º Cun. Don Martin Verdejo para la livre administracion de este Santuario. Assi pues como queda dicho tuvo principio la residencia de los sacerdotes de la espresada Parroquia de la Villa de las Peñas de San Pedro»¹⁵⁷.

Así comenzó la etapa más importante del Santuario del Cristo del Sahúco. La organización y desarrollo de la misma podemos seguirla con bastantes garantías ya que se conservan, además de los *Libros de Misas*, tres libros de contabilidad sobre los ingresos y gastos efectuados desde su inicio, en 1768, hasta 1888.

En los primeros tiempos, los dos sacerdotes de turno *«... se mantuvieron, y a los sirvientes precisos, a sus expensas interin no tuvo la casa*

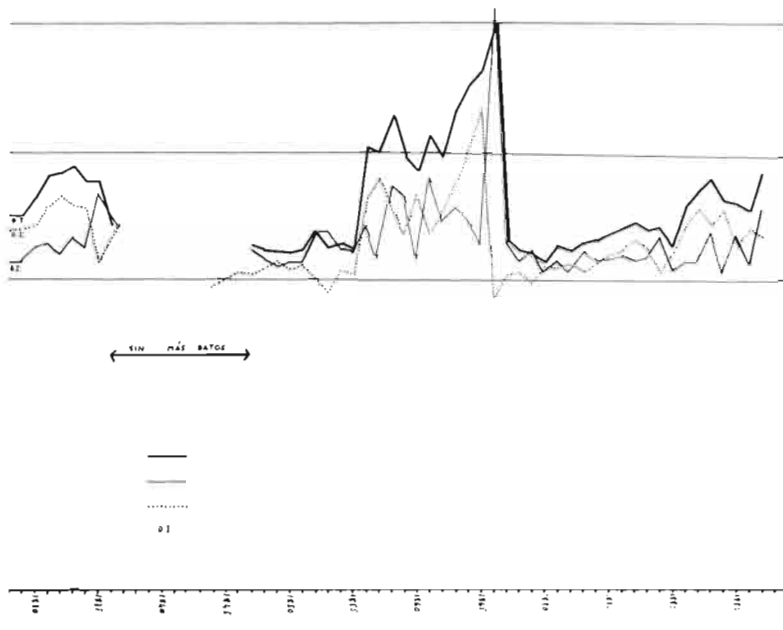
157 Informe de MATIAS DE RUEDA. Apéndice documental. Documento X.

GRÁFICA I. MOVIMIENTO ECONÓMICO DEL

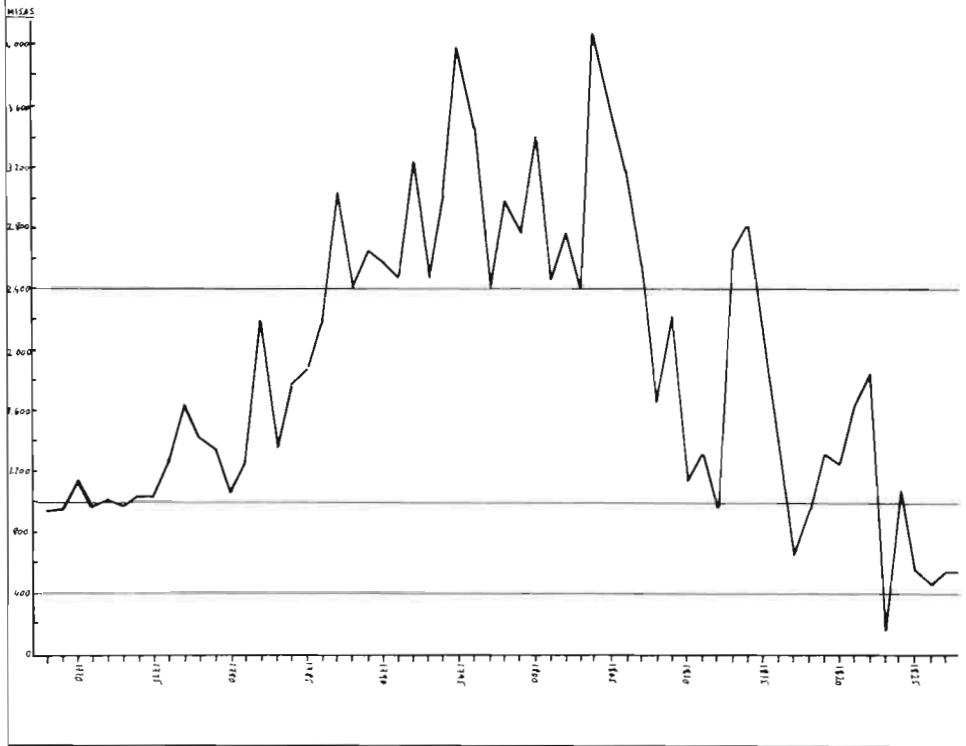


SANTUARIO DEL CRISTO DEL SAHÚCO. 1768-1887

FUENTES: A.P.P.S.P. Libro I de Caudales de limosnas.
SAH. 19. (1767-1794).
A.H.N. Sección clero. Libro II de Caudales de limosnas. Libro 192.
(1795-1836).
A.P.P.S.P. Libro de Cuentas. (1847-1888).

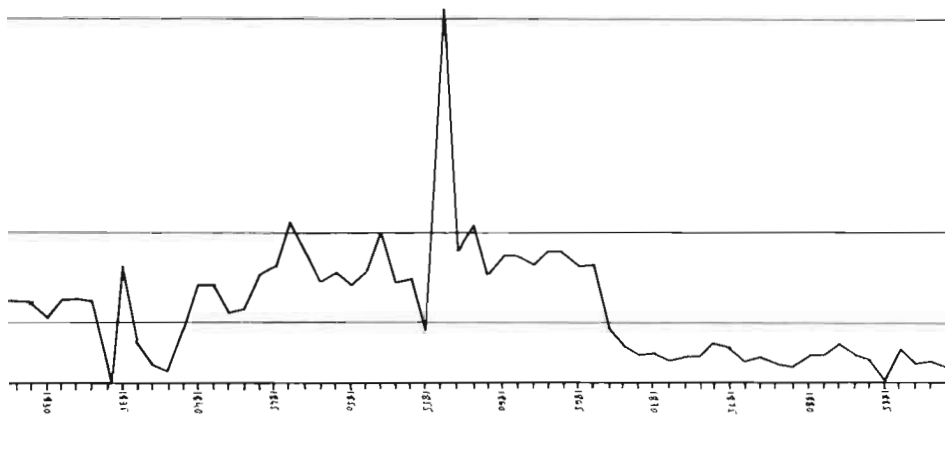


GRÁFICA II. MISAS OFRECIDAS POR LOS



DEVOTOS AL CRISTO DEL SAHÚCO. 1768-1889

FUENTES: A.P.P.S.P. Libro de Misas I.
SAH. 16. (1767-1786). Libro de Misas II.
SAH. 17. (1789-1798). Libro de Misas III.
SAH. 18. (1799-1889).



fondos para ello»¹⁵⁸. La capitalización debió ocurrir pronto porque podemos observar en las cuentas un progresivo desarrollo de los caudales del Santuario.

Para su estudio he elaborado la gráfica I, en la que figuran el haber, debe y saldo de casi todos los años que van desde 1768 a 1887, y la gráfica II, en la que se señala el número de misas ofrecidas por los devotos desde 1768 hasta 1889. Su interpretación nos dará una visión de la situación a lo largo de tan dilatada época en la que se marcarán lo que creo que podrían ser fases de la evolución.

—1.ª fase. Progresión de la expansión

Discurre entre 1768 y 1786. A su vez, la podemos dividir en dos períodos.

a) 1768-1775

Es una época de estabilización y organización. Son los primeros años de la administración eclesiástica de Peñas. Tras el gobierno franciscano, la dirección del Santuario debió implantar las directrices del Cabildo parroquial. Durante el período los gastos son superiores a los ingresos y los saldos que liquidan las cuentas anuales son negativos. A pesar de ello, ya se acometen obras importantes porque desde 1769 aparecen pagos del camarín y en 1770 se están construyendo la sacristía y el antecamarín. Es posible que la realización de estas obras estuviera planificada desde los últimos años franciscanos. Aunque fuera así, no resta un ápice del interés que sin duda tenía el clero peñero de mejorar la ermita y el marco que rodeaba a la venerada imagen.

b) 1776-1786

Es una época de ininterrumpido ascenso en la que los administradores van acumulando dinero a base de la progresiva diferencia entre ingresos y gastos. Hay dos inflexiones grandes en los saldos de 1779 y 1785 provocadas por los pagos de la obra de talla y por el dorado del camarín, respectivamente, pero los ingresos se mantienen claramente al alza porque la

158 *Ibidem*.

expansión del culto ya es grande y la afluencia de peregrinos masiva. Las limosnas gratuitas y las misas (una parte del valor de las limosnas destinadas a su celebración pasaban a los fondos del santuario) dan cantidades importantes y los saldos se reponen rápidamente comenzando de nuevo un creciente ascenso. Se van comprando terrenos y al final del período la renta de estas propiedades empieza a ser considerable.

—2.ª fase. Máximo esplendor

Va desde 1787 hasta 1810. La analizaremos en dos períodos.

a) 1787-1801

El desarrollo del final de la fase anterior posibilitó la época más brillante tanto en el aspecto religioso como en el económico (ambos aspectos estaban íntimamente relacionados). Es el tiempo de mayor extensión del culto, de su mayor prestigio votivo. Las tres partidas básicas del capítulo económico alcanzaron sus más altas cotas. Matías de Rueda cifraba entre 1788 y 1792 las aportaciones gratuitas de los fieles en casi 11.000 reales anuales¹⁵⁹. El clero, desbordado por el número de misas que se encargaban, mantenía sin objeciones considerables aportaciones como ayuda al mantenimiento y culto del Santuario. Las propiedades alcanzaban el punto álgido de toda su historia.

Ya vimos que cuando los franciscanos se encargaron del Santuario las propiedades eran escasas. Desde comienzos del último cuarto del siglo XVIII, empiezan a figurar en los *Libros de Cuentas*, y cada vez más frecuentemente, compras de banales, huertos y alguna casa. Se adquirían por estas fechas en tal profusión que raro es el año en el que no se inscriben los gastos de dos o más transacciones de este tipo. Esto se corresponde con la frecuencia que en los protocolos de Peñas de San Pedro de esos años figuran las escrituras correspondientes¹⁶⁰. A finales de siglo

159 *Ibidem*.

160 A. H. P. Ab. Sec. Protocolos: Peñas de San Pedro. En los índices de los libros de Protocolos aparecen diversas ventas en las que el comprador es la Ermita del Santísimo Cristo del Sahúco. Ejemplos de ellas son: Caja 723. Año 1784. Fols. 103 y 103 vt.º. Caja 724. Exp. 1.º. Año 1786. Fols. 62 y 62 vt.º. 82, 90, 91, 107 y 112. Caja 724. Exp. 2.º. Año 1787. Fol. 76. Caja 724. Exp. 3.º. Año 1788. Fol. 104. Caja 724. Exp. 4.º. Año 1789. Fols. 56, 108 y 136. Caja 724. Exp. 5.º. Año 1790. Fol. 51. Caja 724. Exp. 6.º. Año 1791. Fol. 34.

las propiedades son numerosas y podemos conocerlas por el inventario que se hizo en 1795¹⁶¹. Los totales de este documento informan que el Santuario poseía dos casas de morada, doscientas once fanegas, nueve celemines y dos cuartillos de tierra de distinta calidad y mil quinientas ochenta y tres carrascas. Todo ello se valoraba en 47.313 reales.

El número de propiedades siguió aumentando y las rentas producidas participaron de forma porcentualmente creciente en el conjunto de los ingresos.

Éste era el punto de vista del Administrador de Caudales en 1795,

«A consecuencia de la solicitud de los mayores aumentos de este Santuario se han comprado las propiedades, que constan en la relacion adjunta (...); en cuio particular es de notar, que siguiendo los eclesiasticos con la cesion del sobrante de misas (la hecha hasta aqui supera al coste de las propiedades compradas) podran comprarsen otras muchas sin tocar a las limosnas gratuitas, que produzcan mas de lo necesario para compensar a un Administrador su recio trabajo, y dotar la celebracion de todas la horas en esta Yglesia, como tan correspondiente al mayor culto de Dios: siendo cierto, que residiendo en esta un Administrador zeloso, y auxiliado del compañero podra mejorar, y hacer mas fructiferas las posesiones, que goza, y que adquiriese en adelante el Santuario»¹⁶².

Este período es el de la terminación del camarín y de la primera parte de la construcción de la nave de la iglesia.

Lo primero se registra en la gran inflexión de 1793 y está incluido en las obras que se realizaron desde el 17 de marzo de 1792 hasta el 25 de agosto (vísperas de la Fiesta) de 1793. Los pagos ascienden a 43.063 reales y creo que tras ellos el convento, camarín, sacristía y antecamarín quedaron terminados. Ese año, además, tuvieron que abonarse 5.233 reales por quince mil medallas que se trajeron de Roma¹⁶³.

A pesar de esta fuerte inversión, el saldo se mantuvo considerable —algo más de 13.000 reales— y rápidamente, ante la cuantía de los ingresos, comenzó a ascender y a acumularse vertiginosamente hasta alcanzar en

161 Apéndice documental. Documento VIII.

162 *Ibidem*. Doc. X.

163 Todos estos datos se encuentran en el A. P. P. S. P. Libro de Limosnas I (1767-1795). SAH. 19.

1800 el saldo más importante de la historia del Santuario, 67.799 reales. Esta capitalización debió servir para intentar cumplir el que creo segundo proyecto, y el de más envergadura, de los dirigentes de la ermita: construir un templo amplio que tuviera en su cabecera el camarín recién terminado.

Aunque la ermita no debía mantener las dimensiones primitivas, sin tener en cuenta las ampliaciones citadas, porque fue mejorada progresivamente desde finales del siglo XVIII, no satisfacía los deseos de los responsables del culto al Cristo del Sahúco ya que éstos eran los de construir una nueva iglesia. En 1801, por primera vez en muchos años, el debe superó al haber (se pagaron 83.889 reales por la obra que hasta entonces se hizo) y el saldo se hundió con números rojos de casi seis mil reales de deudas. El primer gran paso estaba dado pero los fondos lo acusaron extraordinariamente.

La forma de atender el Santuario y la actuación y organización del Clero de Peñas son objeto de una considerable extensión en el informe de 1795. Según Matías de Rueda

«Continuó esta residencia de dos sacerdotes por poco tiempo por la ancianidad, e indisposicion de los mas de los sacerdotes, que no podian resistir el rigor de la estación del Ybierno en esta casa; y como se minoró el numero de asistentes, y no podia abandonarse esta causa tan obligatoria se redujo a la residencia de un solo sacerdote, fuera de los meses de Agosto y Septiembre, y una, u otra vez por ocurrencia precisa: y assi se ha seguido por veinte y ocho años, llevando cuenta, y razon muy escrupulosa de los caudales gratuitos, y de misas, presentando siempre a los Sres. Obispos, o sus Visitadores, que han tenido a bien aprobarlas, sin reparo alguno. De lo hasta aqui dicho se infiere que este santuario no ha tenido, ni ha puesto obligaciones algunas a sus Administradores, ni tampoco, que les haia pagado, ni gratificado con consignado alguno temporal. Con este desinteres han servido, y administrado los pocos sacerdotes a quienes su salud, y mas eficazmente su buena voluntad se lo ha facilitado (...). Y no solamente se han esmerado en procurar los aumentos de caudales, y obras de Yglesia, y casa, si no es tambien han procurado la devocion, y asistencia de los moradores de este heredamiento con su buen exemplo e instrucciones celebrando todos los dias, visitando despues de cada misa los Altares, rezando al toque de oraciones la corona de Maria Santisima reiterando al fin la visita dicha de

Altare, despues una estacion al Santisimo Sacramento, cantarle a Maria Santisima (que se venera en uno de los Altares) su salve dolorosa, concluyendo con un rato de leccion espiritual, y despues de ella su meditacion»¹⁶⁴.

b) 1802-1810

Es un período de recuperación económica. Los ingresos responden. La acumulación acrecienta el saldo. Los gastos se reducen y el debe se mantiene en términos discretos. El saldo ofrece como consecuencia de todo ello una curva ascendente nítida y siempre progresiva. Esto y el firme deseo de construir la iglesia dan lugar a la fase siguiente de construcción del edificio y el pago consiguiente de las obras. En 1810 se pagan más de 49.000 reales y la obra se tiene que parar antes de lo previsto (estaba autorizado el gasto de hasta ocho mil reales). La deuda que se contrajo fue grande, 24.187 reales. A partir de aquí, la situación y la trayectoria del Santuario cambiaron.

Las bases económicas

Como se ha podido entrever, el Santuario poseía unas bases económicas sobre las que cimentaba su sostenimiento y desarrollo. Éstas tenían una sólida estructuración y respondían a una serie de capítulos que se registraban cuidadosamente, llevando los administradores contabilidad detallada de todo ello. En 1768, el primer depositario nombrado por el Beneficiado Martín Verdejo fue Juan González Rodríguez pero al año fue sustituido por Antonio de Rueda que ejerció el cargo hasta 1770. Tras él fue nombrado su hermano Matías de Rueda que desempeñó la función hasta 1799, convirtiéndose, seguramente, en el personaje más importante de la época álgida del Santuario. El siguiente administrador de las cuentas fue el presbítero José Sánchez López.

Ya desde 1768 aparecen configuradas en el *Libro de Cuentas* las partidas fundamentales que formaban el conjunto de caudales. En años sucesivos se fueron añadiendo otras que la expansión hacía necesarias pero la estructura financiera estaba formada desde el principio.

Podría detallar las diferentes cantidades que figuran en todos los años desde el citado hasta 1836, los dos libros que conozco lo permitirían, pero

164 Apéndice documental. Documento X.

esto sería tan minucioso que resultaría enormemente farragoso. Por ello, procederé a dar cuenta de los apartados esenciales sin referencia a un año concreto y sintetizando la información que toda la documentación proporciona matizando, no obstante, las cuestiones más significativas de algunos de ellos que corresponderán, generalmente, a los años más espléndidos del Santuario.

Este esquema genérico nos permitirá conocer, además de las características económicas, algunos pormenores del comportamiento religioso de la época y de las costumbres votivas que se tenían.

Dividiré la exposición en dos grandes apartados: ingresos y gastos, desarrollando cada uno de ellos.

A) *INGRESOS*

El dinero que permitía la subsistencia y el desarrollo del Santuario procedía de diferentes conceptos. Fundamentalmente eran tres:

a) *Limosnas gratuitas que daban los devotos*¹⁶⁵

Era una fuente muy importante de ingresos aunque su valor relativo fue cambiando según la época. Hasta la última década del siglo XVIII representó, sin duda, el ingreso más cuantioso. Recordemos que según el informe de Matías de Rueda su valor llegaba entre 1788 y 1792 a unos once mil reales¹⁶⁶. Luego siguió siendo fundamental pero el producto de las propiedades de la Ermita también fue crecido. Cuando a partir de finales del primer cuarto del siglo XIX bajó extraordinariamente, al tiempo que desaparecían otros ingresos, se precipitó vertiginosamente la decadencia económica.

Las limosnas podemos agruparlas en diferentes apartados:

- a 1) Las que se ofrecían en el Santuario los días 27 y 28 de agosto

En estos días se concentraban la mayor parte de las limosnas gratuitas. La masa de peregrinos que acudía en esas fechas ofrecía limosnas y misas. Era tanta la afluencia que algunos años, como el de 1796, se

165 Se denominaban gratuitas porque no tenían una contrapartida litúrgica como podían ser las misas, entierros, bodas, etc.

166 Apéndice documental. Documento X.

necesitaron tres escribientes para asentar en los cuadernos tantos ofrecimientos¹⁶⁷.

Estas limosnas podían ser:

a 1.1.) En metálico

Estaban formadas fundamentalmente por las ofrecidas directamente por los devotos, las más cuantiosas, y por las entregadas por los feriantes y mercaderes en agradecimiento de sus puestos y tiendas (no sé si tendrían cantidades mínimas obligatorias que dar).

Las primeras formaban por sí mismas un porcentaje importantes en el conjunto de los ingresos anuales. Podemos comprobarlo en una pequeña tabla ilustrativa.

Año	Total ingresos año (reales)	Limosnas días 27 y 28 de agosto	
		(reales)	% del total
1798	20.155	8.278	41
1801	26.994	6.569	24,3
1805	27.071	11.300	41,7
1809	18.088	5.689	31,4

FUENTE: A. H. N. Sección Clero. Libro 192 (1796-1836).

Las segundas tuvieron interés hasta la Guerra de la Independencia. En 1796 alcanzaron los 1.215 reales y 1.034 el año siguiente. Por el contrario, en 1808 ya sólo eran 490 reales y 390 en 1811 para empezar casi a desaparecer en años sucesivos¹⁶⁸.

a 1.2.) En especies

Los devotos ofrecían habitualmente, además de dinero, diversos productos de sus cosechas como limosna. Lo más frecuente era entregar azafrán, trigo, cera, lienzo y diversos frutos que se iban almacenando para el consumo de la casa y venta del excedente.

167 A. H. N. Sección Clero. Libro 192 (1796-1836).

168 Ibídem. En este Libro y en los años que se citan están todos los datos que indicamos de aquí en adelante y hasta donde tratamos del contrato del limosnero.

- a 2) Las que se ofrecían en el Santuario el resto del año
También pueden dividirse:

a 2.1.) En metálico

Constituían una cantidad muy inferior a la que proporcionaban los días de la Fiesta. Se repartían desigualmente a lo largo del año aunque había un mes, septiembre, en el que eran abundantes.

Por lo general tenían las mismas características que las de los días grandes de la Feria. Eran pequeñas cantidades que ofrecían personas de pocos medios económicos como eran la inmensa mayoría de los fieles, aunque también aparecían, de vez en cuando, limosnas importantes como, por ejemplo, la de 770 reales que ofreció en 1799 José M.^a Balboa por mano de Antonio Ruiz El Romano, ambos de Hellín, o la que en 1805 entregó el Conde de Villaleal. Las ofrecían devotos que acudían a cumplir alguna promesa, pedir por una necesidad o personas de paso entre las que se encontraban segadores y vendimiadores.

Poco a poco estas limosnas fueron desapareciendo por la recesión del Santuario y por la polarización hacia los días 27 y 28 de agosto. Prueba de ello es que en 1828 sólo alcanzaron 393 reales.

a 2.2.) En especies

Lo mismo que durante la Fiesta, los fieles entregaban como limosna diversos productos de sus cosechas que, lógicamente, eran los mismos mencionados anteriormente. Tenía especial relevancia el azafrán tostado que podía suponer una cantidad importante como la que figura en las cuentas de 1796 —correspondiente a todo el recogido el año anterior— consistente en veintitrés libras, nueve onzas y doce adarmes que se vendió por un valor de 2.318 reales. También destacaba el trigo que se depositaba en la Fiesta, a lo largo del año o que traía el limosnero. En 1814 este producto alcanzó las cincuenta y cuatro fanegas.

- a 3) Las que se recogían en las procesiones

Durante las procesiones de llevada de la imagen a Peñas y de traída del Sahúco había personas encargadas de recoger las limosnas que en el trayecto se daban. Representaban una cantidad muy pequeña y conocemos varias referencias sobre ello. En 1796 el hermano Juan de Rueda recogió 34 reales y 22 maravedíes en la entrada del Cristo a Peñas y 11 reales cuando se volvió al Santuario. En 1797 el global que se recogió en las procesiones fue de 73 reales. Y en 1798 Pedro Molina y Gregorio Sánchez

de Las Peñas entregaron 11 reales y 8 maravedíes que recogieron en la procesión desde la Ermita hasta la Cruz cuando se llevaban a las Peñas al Cristo en rogativa por el agua.

- a 4) Las que se depositaban anónimamente en el platillo del camarín

Cuando los devotos entraban en el camarín para besar la imagen, orar y hacer las peticiones y ofrecimientos al Cristo dejaban limosnas en metálico en un pequeño plato destinado al efecto. Las cantidades que se recogían, como en el apartado anterior, eran reducidas. En 1796 fueron 214,5 reales y en 1797, 127. Cantidades similares en los años siguientes.

- a 5) Las obtenidas por ventas de mortajas y hábitos y por el ofrecimiento como exvoto de estas prendas

Cuando una persona realizaba testamento era costumbre indicar, lo ampliaremos más adelante, cómo quería ser amortajado. A veces deseaban serlo con mortajas y hábitos del Santuario (sabemos que existió una cofradía del Cristo del Sahúco). Su venta se convirtió en otra fuente, de escaso volumen, de ingresos. En los documentos se especifica que las mortajas se confeccionaban en dos calidades: de indiana y de cáñamo.

Estas prendas se ofrecían como exvoto y se entregaba una limosna cuando, después de encomendarse y habérselo ofrecido al Cristo, un enfermo grave sanaba.

- a 6) Las recibidas por las estampas

Fue tradicional tener medallas y estampas grabadas del Cristo en el Santuario y habitual que los devotos se llevaran una como recuerdo de su visita. Las obtenían a cambio de una pequeña cantidad de dinero y en conjunto fue un montante de discreta importancia ya que por este concepto en 1796 se recaudaron 526 reales y 462 en 1797. Dada la enorme cantidad de estampas que, como veremos, se encargaron, hay que pensar que en los ofrecimientos de otras limosnas, ya expuestos anteriormente, también debía entregarse una estampa.

Con el transcurso de los años, las limosnas se fueron concentrando en los días de la Fiesta siendo en ellos cuando se recogía la casi totalidad de los ingresos por este concepto.

En relación con la percepción de las limosnas es necesario mencionar a un empleado de la casa denominado limosnero. Según los documentos, esta persona debía recorrer los pueblos y aldeas con devoción al Cristo

recogiendo las limosnas, tanto en metálico como en especies, que los fieles le entregaban y luego depositarlas en el Santuario. Portaba con él una pequeña urna con una reproducción de pequeño tamaño de la imagen venerada como recordatorio y símbolo de la del Santuario. Esto se desprende de un asiento en las cuentas de 1818 en el que se escribió que habían sido pagados 80 reales a Manuel García, carpintero, por una urnita que se le mandó hacer para el Cristo que lleva el limosnero por haberse roto la antigua.

Aparece frecuentemente mencionado en los libros de cuentas. Sabemos que por 1806 era Domingo de Córcoles quien realizaba la labor. No sabemos cuándo comenzaría a tener limosnero el Santuario; probablemente debió aparecer poco después que el Clero de Peñas se hiciese cargo de la administración y es posible que estuviese inspirado en la actividad mendicante que realizarían los franciscanos.

De 28 de agosto de 1776 conocemos el contrato que se acordó con uno de ellos, Gaspar Martínez, natural de Ayora, Reino de Valencia y Obispado de Orihuela, soltero, de cuarenta y cinco años, para «... *mantenerlo por hermano y que sirva de limosnero, y aga en los tiempos que lo dicho no aga, quanto en la casa y fuera de ella ocurra y le mandasen, todos los dias de su vida...*»¹⁶⁹.

Era un contrato vitalicio por el que el limosnero tenía que realizar prácticamente cualquier tarea, además de la petición de limosnas, sin disfrutar de jornal, aunque sí mantenido. El Clero quedaba sujeto a tres condiciones:

- 1.^a «... *con el caudal del Ssmo. Christo, a de ser vestido, con decencia (...), con ropa limpia, y remendado, con la mayor curiosidad, y se le a de asistir en sus enfermedades, curandole de ellas, con asistencia, de medico, cirujano, y de mas de que necesite, pagando la medicina, que se rezetase, teniendole fuera de ospitales*».
- 2.^a «... *si muriese sirviendo este encargo a costa del caudal de dicho Ssmo. Christo, a de ser cubierto con Abito de religioso, uno llano, en la Parroquial del Pueblo donde su fallecimiento fuere, a que, asistira la cruz de ella, señor cura con capa, y sachristan y se dira por su Alma Misa cantada de Cuerpo presente, antes de su entierro siendo hora y sino el siguiente con el oficio de difuntos correspondientes pagandose de todo la limosna acostumbra, y se diran por*

169 Apéndice documental. Documento VII.

dicha su Alma, diez misas rezadas, todas en la citada Parroquia de su fallecimiento a la limosna cada una de los dos reales de vellon y el derecho del tercio».

- 3.^a *«... para pedir las limosnas de dicho Ssmo. Cristo donde es costumbre y se le mandare por quienes son y fueren sus capellanes, se le cederan (?) las cavallerias que le acomodaren, y pidiese, de las que la casa tuviere, y recogidas, a de hacer entrega pronta, y sin revaxa alguna para que se sienten en los libros y de ella se aga distribucion y que aya cumplimiento de todo. Caso de que intentare faltar o irse sin motivo de la casa se le pueda apremiar por las Justizias de la villa de Peñas y a los otorgantes y demas capellanes que son y fueren a cumplir todo lo dicho, y no despedirle, sin motivo, ni causa justa...».*

b) *Venta de los productos de las posesiones propias*

El Santuario apenas poseyó tierras ni riquezas hasta pasados diez o quince años de la administración del Clero de Peñas. Conforme fueron aumentando los ingresos y acumulándose riqueza los gestores de sus bienes y rentas, especialmente Matías de Rueda, fueron comprando bancales, tanto de secano como de regadío, y alguna casa hasta llegar a poseer una considerable cantidad de tierras de labor. Adquirían pequeños terrenos y huertos que se iban comprando a particulares y no se registran compras de gran extensión. Tampoco aparecen apenas donaciones ni legados testamentarios.

Conforme aumentaban las posesiones, lógicamente, aumentaban los ingresos por sus productos que eran los corrientes en la economía agrícola del lugar en aquella época. Según el informe de Matías de Rueda, las propiedades producían un año por otro 2.078 reales, cantidad tasada por el labrador Juan González que era *«practico y de una pericia no vulgar»*¹⁷⁰.

En las cuentas de 1800 se detallan las cantidades que supusieron la venta de estos productos:

170 Apéndice documental. Documento X.

Cera parda	1.340 reales
Ganado	2.835 reales
Lana	525 reales
Granos	5.397 reales
Lienzos	367 reales
Bellota	94 reales
Total	10.558 reales
FUENTE: A. H. N. Sección Clero. Libro 192 (1796-1836).	

Éste debió ser un año excepcional en las ventas aunque también se debe tener en cuenta que el Santuario en el lustro transcurrido desde el informe de Matías de Rueda hasta esta fecha debió adquirir buen número de nuevas pequeñas propiedades.

Si atendemos que el citado año el Santuario tuvo unos ingresos de poco más de 34.000 reales, podemos calibrar la importancia que por entonces tenía el valor de estos productos en el conjunto de los ingresos, un 31%. Además, hay que tener presente lo que se consumía en la casa tanto de los productos mencionados como verduras, hortalizas y frutas, que también se cosechaban.

Otra fuente de ingresos, sin ser propiamente un producto, relacionada con las posesiones eran los arrendamientos de alguna casa y de diversos banales aunque su aporte era poco significativo.

c) *Sobrante de las limosnas de las misas ofrecidas*

Por acuerdo del Cabildo de Peñas en 1768, los sacerdotes dejaban voluntariamente una parte de la limosna que los fieles daban por las misas que mandaban celebrar. Este sobrante tenía como finalidad el sostenimiento y culto de la Casa y Ermita del Cristo.

En ese primer año se recaudaron por el concepto 4.677 reales (están incluidos los 1.145 que dejaron los franciscanos). De ellos recibieron los sacerdotes 3.481 reales y dejaron el sobrante, 1.196 reales, para el culto¹⁷¹.

171 A. P. P. S. P. Sahúco. Libro de Misas I (1767-1786). SAH. 16.

CUADRO IV
*SÍNTESIS DE LOS DATOS DE LOS LIBROS DE MISAS DEL
 SANTUARIO DEL CRISTO DE SAHÚCO. 1777-1800*

Año	Misas	Limosnas (r. v.)	Cantidad para los sacerdotes (r. v.)	Cantidad para el Santuario (r. v.)
1777	1.615	5.883	4.462	1.420
1778	1.414	5.041	3.865	1.176
1779	1.248	5.134	3.535	1.599
1780	1.052	3.933	3.373	560
1781	1.235	4.754	3.460	1.234
1782	2.197	8.062	6.044	2.018
1783	1.354	4.969	3.692	1.276
1784	1.674	6.362	4.527	1.835
1785	1.886	7.263	5.246	2.016
1786	2.177	8.634	6.106	2.528
1787	3.019	12.259	9.548	2.711
1788	2.402	10.467	7.615	2.852
1789	2.659	11.925	9.485	2.440
1790	2.587	11.358	9.391	2.167
1791	2.483	11.368	8.941	2.427
1792	3.229	15.151	11.584	3.567
1793	2.490	11.570	8.980	2.590
1794	3.007	14.155	10.842	3.313
1795	3.753	16.799	13.572	3.227
1796	3.446	15.932	12.297	3.634
1797	2.403	11.095	8.632	2.462
1798	2.962	13.629	10.662	2.966
1799	2.766	13.288	9.949	3.339
1800	3.400	15.358	12.103	3.254

FUENTES:
 A. P. P. S. P. SAHÚCO:
 — Libro I de Misas. SAH. 16 (1767-1786).
 — Libro II de Misas. SAH. 17 (1787-1798).
 — Libro III de Misas. SAH. 18 (1799-1889).

Esta parte pasaba a los ingresos y así se asentaba en los *Libros de Cuentas*.

Este acuerdo¹⁷² se mantuvo con diversas modificaciones, que ya veremos, hasta 1823 en el que los sacerdotes decidieron quedarse la totalidad de las limosnas. Posteriormente, en 1853, nuevamente una parte pasó al Santuario para unos años después volver a desaparecer.

Estas cantidades constituyeron otro importante pilar de la economía del Santuario que empezó a decaer con el descenso de las misas registrado a partir de los años veinte del siglo XIX que se agudizó en la segunda mitad de dicha centuria.

En el cuadro IV pone de manifiesto la contribución de esta fuente a lo largo del último cuarto del siglo XVIII.

Si relacionamos las cantidades medias aproximadas de los capítulos económicos básicos con la media aproximada del total del quinquenio 1788-1792, podemos obtener información sobre el porcentaje con que cada uno de ellos participaba en el conjunto. Reflejaremos los datos en la tabla del Cuadro V y de él extraeremos las conclusiones.

CUADRO V
*CAPÍTULOS ECONÓMICOS BÁSICOS DEL SANTUARIO DEL
CRISTO DEL SAHÚCO. 1788-1792*

Año	Cantidad global ¹⁷³	Limosnas gratuitas (r. v.)	Sobrante de misas	Valor de productos (r. v.)
1788	14.500	—	2.852	—
1789	17.391	—	2.440	—
1790	24.265	—	2.167	—
1791	22.210	—	2.427	—
1792	18.817	—	3.567	—
Media	19.436	11.000 ¹⁷³	2.690	2.070 ¹⁷³
FUENTES:				
— A. P. P. S. P. Libro de Misas II. SAH. 17 (1787-1798).				
— Apéndice Doc. Doc. IX.				

172 Apéndice documental. Documento VI.

173 Según el informe de MATÍAS DE RUFEDA. Ver apéndice documental. Documento IX.

A la vista de las cantidades podemos pensar que hasta la Guerra de la Independencia las limosnas gratuitas constituían el grueso de los ingresos representando los dos tercios del total. El segundo soporte económico era el sobrante de las limosnas de las misas encargadas que suponía la mitad del otro tercio. El tercer pilar lo formaban las rentas de las propiedades del Santuario con casi el total del montante restante.

Finalmente, hay otro capítulo de ingresos pero de poco valor. Se trata de las subvenciones municipales que el Santuario recibía anualmente como ayuda a los gastos del traslado del Cristo. Las noticias las tengo a partir de 1800 y, por tanto, ignoro si esto sería así con anterioridad, probablemente sí. En las cuentas del mencionado año hay un asiento¹⁷⁴ de 300 reales que dieron los Alcaldes de los caudales de propios de la villa para que por cuenta de la casa se hiciese el gasto de llevar y traer el Ssmo. Cristo a la Parroquia «*quando es costumbre, ó la necesidad lo exige*». Se siguió dando hasta 1820 en el que el Concejo decidió no contribuir por la escasez de fondos de propios. No sé si después se volvería a dar una cantidad por el mismo concepto.

B) GASTOS

Los gastos que se realizaban podemos dividirlos en ordinarios y extraordinarios.

a) *Ordinarios*

En este capítulo se reflejaban todos aquellos gastos habituales, fijos y que se repetían año tras año. En él entraban los gastos en alimentos, vestidos y todo lo necesario para la vida cotidiana de sus moradores.

También están siempre anotados los sueldos y gratificaciones (por ejemplo para la fiesta) que recibían sirvientes, sacristán y monaguillos. Las personas que vivían en el Santuario eran, en 1798, los dos sacerdotes que les correspondía, dos hermanos y cinco sirvientes —tres hombres y dos mujeres—. En 1816, según el Libro de Cuentas, eran los dos eclesiásticos, el mozo de mulas, el limosnero y las criadas (probablemente dos). También aparece desde 1802, año en el que se aprobó, una gratificación al administrador y otra al capellán ayudante, ambas de 550 reales.

Se registraban como gastos ordinarios aquellos ocasionados por la

174 A. H. N. Sección Clero. Libro 192 (1796-1836).

compra de productos necesarios en el culto y/o en la iluminación, tanto de la ermita como de la casa. Éstos eran el aceite, del que se gastaba una buena cantidad, la cera y los ornamentos.

El Santuario pagaba una contribución al Clero de Peñas para la celebración de maitines y laudes. La cantidad variaba según los años y en ocasiones, la cantidad se pagaba parte en metálico y parte en especies. Ejemplo de ello es la de 1798 en el que se pagaron 1.650 reales, 600 en dinero y lo demás en comestibles.

Abundantísimos son los asientos de gastos por reparaciones de toda índole. Carpinteros, albañiles, vidrieros, herreros, etc., figuran todos los años con pequeñas cantidades por arreglos en la casa y en el Santuario. En algunos casos, como el de un herrero y el barbero, siempre se percibe la misma cantidad, con lo que puede deducirse que debía de existir una especie de emolumento fijo, la iguala, para que durante todo el año ejercieran labores de su oficio. Son frecuentes las anotaciones de cantidades destinadas a la reparación de los caminos que unían el Sahúco con las poblaciones limítrofes. Por ello, siempre se refieren a los de Peñas, Pozuelo y Fuente del Buitre y, excepcionalmente, a los que le unían con pequeñas aldeas cercanas.

Es significativo uno que se hizo en abril de 1788 en el que *«se pagaron a dos jornaleros de La Solana que travaxaron con Domingo El Sirviente de la casa seis dias, mantenidos, del ultimo de Marzo hasta cinco de este inclusive, en allanar los malos pasos del Camino, para carruage, y poder conducir la Ymagen del SS.º Xpt.º con menos dificultad desde las Peñas hasta el Pardalexo, a dos reales por dia a cada uno 24 reales»*¹⁷⁵.

Sería prolijo detallarlos todos; solamente mencionaré una reparación que tiene cierta singularidad. Se trata de un pago de 60 reales al dorador Sebastián Martín por componer en 1814 la puerta del sagrario que descompusieron los enemigos. Se trata, pues, de una reparación consecuencia de la guerra contra los franceses.

Relacionados con las fiestas religiosas, en su vertiente profana, se inscribían fundamentalmente dos gastos. Por una parte estaban los pagos a los carpinteros por el montaje y desmontaje de los puestos de los mercaderes y feriantes que se utilizaban durante las celebraciones del 27 y 28 de agosto y por traer, llevar y almacenar la madera necesaria para ello. La cuantía de los trabajos varía: en 1798 se pagó el 24 de agosto a los carpinteros por hacer los puestos de los feriantes 90 reales. Por otra, se

175 A. P. P. S. P. Libro de Limosnas I (1767-1795). SAH. 19.

asentaban los gastos producidos por las propias celebraciones, especialmente en las fiestas de agosto. Todos los años figuran más o menos detallados los diversos abonos que se hacían. Por ejemplo: en 1792¹⁷⁶ se pagaron 384 reales (cantidad que me parece corta por lo que quizá haya gastos que estén encubiertos con otros conceptos), en 1875 se abonó un total de 2.463,5 reales¹⁷⁷ y en 1877 fueron 2.104¹⁷⁸.

Por último, incluyo como ordinarios los gastos ocasionados por los innumerables encargos de estampas que se hicieron del Cristo. Raro es el año que no se anotaba uno, a veces dos, en concepto de diversos miles de ellas y del transporte desde el lugar de impresión hasta el Sahúco.

b) *Extraordinarios*

Eran aquellos que se acometían como singulares, sin habitualidad y ajenos a los producidos por lo cotidiano de la vida de la gente y las posesiones existentes.

Se puede pormenorizar más pero creo que es más significativo dividirlos en tres apartados fundamentales:

1. *Realización de obras*

Éste es el que globaliza con enorme diferencia la mayor cantidad de dinero. Dos son las obras que polarizaron los mayores gastos. Una de ellas fue la construcción del camarín, sacristía y antecamarín que se realizaron desde 1769 hasta 1785. La otra, la más importante, fue la edificación de la nave de la iglesia que consumió los caudales del Santuario dese 1801 hasta 1821, creando problemas financieros importantes, y que no pudo ser concluida.

Otras obras de cierto interés fueron las del porche y las portadas en 1773¹⁷⁹, las de las dos balsas en la Fuente del Buitre que se hicieron en 1786 y costaron 2.053 reales¹⁸⁰, las que se realizaron en el mismo lugar en 1803¹⁸¹ y otras obras apreciables como la construcción de corrales, cuadras y pajar que se hicieron en 1794 y que importaron 3.488 reales y diversas

176 *Ibidem*.

177 A. H. N. Sección Clero. Libro 192 (1796-1836).

178 *Ibidem*.

179 A. P. P. S. P. Libro de Limosnas I (1767-1795). SAH. 19.

180 *Ibidem*.

181 A. H. N. Sección Clero. Libro 192 (1796-1836).

existencias en especie de la casa¹⁸². Hay otra, indeterminada, en 1800 por un valor de 5.429 reales¹⁸³.

2. *Compra de casas y tierras*

Conforme las arcas del Santuario fueron llenándose se procedió a una compra bastante sistemática de propiedades, como ya se expuso anteriormente.

3. *Adquisición de bienes muebles*

El amueblamiento y decoración de las nuevas construcciones precisó la adquisición de mesas, lámparas, candelabros, cuadros, cortinajes, etc., que se compraban en Madrid, Murcia y Valencia. Las más corrientes se encargaban en Albacete.

No detallaré ahora los bienes, lo haré cuando trate de la iglesia y del camarín. No obstante, sí voy a mencionar las cuatro alfombras que para los cuatro altares de la ermita se compraron en 1786 a Matías Escribano Buendía de Liétor por 800 reales¹⁸⁴. Esta compra nos permite hacer alusión al mejor taller de alfombras de la provincia y uno de los más importantes de la península en aquella época¹⁸⁵. Poco antes el mismo taller había vendido a la Parroquia de Peñas una alfombra de 23 varas y tercia en cuadro, a 33 reales la vara, y un tapete por 770 reales¹⁸⁶.

Tanto los ingresos como los gastos se detallaban en cuadernos, uno para cada capítulo. Al principio del nuevo año se totalizaban las cuentas de cada uno y se inscribían las cantidades resultantes en el Libro. Todos estos cuadernos se han perdido.

182 A. P. P. S. P. Libro de Limosnas I (1767-1795). SAH. 19.

183 A. H. N. Sección Clero. Libro 192 (1796-1836).

184 A. P. P. S. P. Libro de Limosnas I (1767-1795). SAH. 19.

185 Ver SÁNCHEZ FERRER, J.: *Alfombras antiguas de la provincia de Albacete*. Albacete, 1986. Pp. 98-100.

186 A. H. D. Ab. Peñas de San Pedro. Cuentas de Fábrica (1761-1832). PEÑ. 61. Item. 787.

—3.ª fase. Recesión

La encuadramos cronológicamente entre 1811 y 1838.

Es el período crítico y comienzo del descenso. Los primeros años son de intenso esfuerzo económico para hacer frente al proyecto de la iglesia del que los responsables esperan salir adelante, aunque con muchas dificultades. Posteriormente, la situación se deterioró irremediabilmente.

Las características que posee la fase aconsejan estudiarla estableciendo dos períodos:

a) *De 1811 a 1826*

El principio de la crisis es desde luego, el déficit que desde 1810 arrastraba la economía del Santuario. A pesar de ello y en plena Guerra de la Independencia, en 1812 concretamente, el obispo D. José Jiménez ordena hacer un esfuerzo pecuniario y dedicar todas las posibilidades a concluir la iglesia. Esto agrava la situación. La magnitud de la deuda anterior y los nuevos gastos mantienen el saldo en las cotas negativas más profundas. En 1815, la obra de la iglesia asciende a 29.449 reales y el débito con el administrador José Sánchez Sánchez (había adelantado el dinero de su patrimonio particular) era de 33.056 reales que por la cesión de 2.500 para el culto del Cristo por parte del mismo, quedaron reducidos a 30.556. Ante la situación, el nuevo administrador, Francisco Tercero, y el Cabildo de Peñas decidieron abordar el impago. El 6 de octubre de 1816 se reunió el Clero de la villa y acordó que se vendieran algunas propiedades de las que menos falta hiciesen con la finalidad de que su importe sirviese para satisfacer una parte de la deuda pendiente con José Sánchez¹⁸⁷. Se vendió por valos de 4.766 reales de los que le dieron al acreedor 4.466 a cuenta.

187 A. H. N. Sección Clero. Libro 192 (1796-1836).

Las fincas vendidas fueron:

«Un cuarto de la casa que ha comprado Mateo de Corcoles vecino de esta aldea del Sabuco. 1.046 reales.

Una aza que ha comprado Francisco Sanchez vecino de la Casica del Madroño en el sitio que llaman Cueva de la Moneda. 1.200 reales.

Una aza que ha comprado José Sánchez vecino de la aldea del Colmenar en el sitio que llaman de la Peñuela. 600 reales.

Una aza que ha comprado José Felipe vecino de la aldea del Sabuco en el sitio que llaman la Peña del Toril. 1.220 reales.

Una aza que ha comprado Tomas Felipe vecino de la aldea del Sabuco en el sitio que llaman Marilonguilla. 700 reales».

Por tanto, las posesiones comenzaron a ser vendidas para aminorar la deuda pensando, seguramente, poder recuperarse y poder saldarla con los recursos ordinarios. Pero no pudo ser así; los ingresos no mejoraron y en la iglesia se seguía gastando. En 1817, Cristóbal Felipe Alfaro, beneficiado de la Parroquial de Peñas, y Francisco Tercero, presbítero y administrador del Santuario, expusieron que el déficit ascendía a más de 26.089 reales y que no era posible su total extinción en base a los caudales, limosnas y otros ingresos «*pues todo ha faltado por las calamidades del tiempo*» y que sólo podría pagarse vendiendo otras fincas menos útiles. Se enajenaron otra serie de banales y una casa, tras la autorización del Obispo de Cartagena, con justiprecio marcado por los peritos Francisco Roldán, Juan González y Agustín Cifuentes¹⁸⁸ que montaba justo el importe de la deuda. José Sánchez escrituraba las fincas y la casa a su nombre el 15 de enero de 1818 ante el notario Pascual Garvía González.

Sin duda, en el Obispado hacía tiempo que se sabían los apuros económicos que atravesaba el Santuario y ya había sido cursada alguna disposición al respecto. Tras las últimas ventas no se hizo esperar la reprimenda. El 31 de agosto de 1818 el Secretario de Cámara y Gobierno apercibió que no se había hecho caso del límite de 300 reales para gastos extraordinarios y que se habían gastado en 1816, 2.662 reales con 22 maravedíes en pavimentar la iglesia y reparar caminos sin obtener para ello la licencia preceptiva. Además, advirtió que desde hacía unos años siempre salía alcanzado el Santuario y que por ello había tenido que desprenderse de algunas propiedades y que por consiguiente se indicaba que se pusieran todos los medios posibles para equilibrar ingresos y gas-

188 *Ibidem*.

Las propiedades vendidas ahora fueron:

«Una aza en el sitio Charco del Pino de diez almudes trigales. 1.324 reales.

Una aza de 18 almudes en el sitio Carrascal de Morcillo. 2.040 reales.

Una aza de 20 almudes en el sitio Robredillo. 2.001 reales.

Una aza de 12 almudes en el sitio la Morrica. 1.899 reales.

Una aza de 11 almudes en el sitio El Robredo. 1.320 reales.

Una aza de 20 almudes en el sitio Fuente Serrano y Cerro de la Ventosa. 2.200 reales.

Una aza de 32 almudes en el sitio Las Pitillas. 2.600 reales.

Una aza de 11 almudes en el sitio Cerrajon y Charcones. 1.122 reales.

Una aza de 18 almudes en el sitio Prado Enbela. 1.500 reales.

Una aza de 13 almudes en el sitio Collado de Prado Enbela. 1.200 reales.

Una aza de 3 almudes en el sitio La Boquera. 1.200 reales.

Una aza de 9 almudes en el sitio Las Viñas. 883 reales, 9 maravedis, 2/4 de maravedi.

Una aza de 5 celemines en el sitio de Los Huertos. 2.000 reales.

Una casa de morada en la aldea del Sabuco. 4.800 reales».

tos, procurando que sobrase algo para el culto que era el fin del establecimiento¹⁸⁹.

Si no hubieran incidido otros factores, el producto de la venta habría compensado el déficit y la situación se hubiese equilibrado pronto pero los tres pilares económicos fundamentales comenzaron a resquebrajarse. El de la rentabilidad de las tierras estaba directamente relacionado con la venta de una buena parte de ellas. Lógicamente el valor de lo recibido por la producción se resintió.

El de las limosnas gratuitas, el más cuantioso, empezó a descender. Lo podemos observar en la gráfica III. Ya había bajado en el transcurso de la guerra napoleónica pero se recuperó bastante en los años inmediatamente posteriores a ella. A partir de 1817 el descenso se hace patente y mantenido y desde 1825 se convierte en vertiginoso.

El tercer factor, el sobrante de misas, también baja porque se encargan muchísimas misas menos que en los años del período anterior y, por tanto, la parte que se deja al Santuario es pequeña. Pero, además, hay modificaciones importantes en esta donación. Para entenderlo hay que volver atrás.

Tendré que comenzar, una vez más, desde la época franciscana. Ya los frailes celebraban un crecido número de misas ofrecidas al Cristo por sus devotos. El precio de las misas estaba regulado en cuatro tipos diferentes: de 2 reales de vellón, de 2,5, de 3 y de 4. Las más caras eran las cantadas.

Por lo general se pagaban en metálico pero en los Libros aparece la información de que también se hacía en especies, siendo las más frecuentes trigo, cebada, centeno, varas de lienzo y huevos¹⁹⁰.

Con la administración del Clero de Peñas encontramos documentación que nos amplía esta cuestión.

Por el acta del Cabildo celebrado el 30 de abril de 1806¹⁹¹ sabemos que tras la disposición del Obispo Diego de Rojas en 1767, la casa se hallaba sin los socorros necesarios para el capellán y para los gastos del culto por la escasez de limosnas gratuitas que daban los fieles. Los presbíteros de aquella época acordaron verbalmente ceder voluntariamente parte de la limosna de las misas que recibían, reservándose el derecho de cobrar íntegra la cantidad cuando no hubiese necesidad de ello o cuando lo tuviesen por conveniente.

189 *Ibidem*.

190 A. P. P. S. P. Libro de Misas I (1767-1786). SAH. 16.

191 *Ibidem*. Libro de Misas III (1799-1889). SAH. 18.

Por la diligencia previa de las certificaciones de las misas que los sacerdotes celebraban como capellanes asistentes al Santuario y de las limosnas que por ellas recibían¹⁹² conocemos que el 15 de diciembre de 1768 se celebró una Junta que acordó por «*unánime consentimiento*» que las cuatrocientas misas que dejaron por celebrar los franciscanos se cobrasen a dos reales y las demás que entrasen, o que habían entrado, hasta fines de diciembre del mencionado año se cobrasen a:

- Tres reales las celebradas o que se celebrasen en la Ermita y Altar del Santísimo Cristo.
- Dos reales y medio las que se dijeron o dijese en el Altar Mayor de la Parroquia de las Peñas durante el tiempo que la imagen estuviese en ella.

El documento sigue expresando que, una vez ajustada la cuenta, se dedicase el sobrante (muchos devotos entregaban por cada misa más dinero que el mínimo exigido) para mantener el culto en atención a la necesidad que entonces padecía sin que por ello se privasen ni despropiasen del derecho de percibir la limosna entera que los fieles ofrecían por cada misa pues usarían de él cómo, cuándo y según mejor les pareciese.

La celebración de las misas se las repartieron entre los sacerdotes de Peñas, el Pozuelo y otros del contorno, sabiendo qué cantidad le correspondió a cada uno por las certificaciones y recibos que firmaban y que se recogían en el Libro tras la relación de los que encargaban las misas. Cuando la relación quedó en los cuadernos y al Libro sólo se pasaron los totales, las certificaciones siguieron figurando.

Podemos, por tanto, conocer lo que anualmente correspondía a cada eclesiástico pero dar cuenta de ello sería tan prolijo y creo que tan poco significativo para nuestro propósito que no las recogeré en el estudio. Únicamente incluiré unas conclusiones que se desprenden del análisis de las certificaciones del año 1768.

Aparecen certificaciones de catorce sacerdotes y se puede apreciar que el reparto era muy desigual, algunos oficiaban y, por ello, cobraban, una mayor cantidad de misas —el caso de Juan Ruiz de la Peña es singular por su número—. Queda de manifiesto, igualmente, que las celebraciones en el Santuario coinciden con la estancia en él por turnos de cada uno de ellos.

192 Apéndice documental. Documento VI.

Esta situación se mantuvo durante varios años, siempre reservándose el clero el derecho de quedarse el total cuando lo decidiese. Probablemente en 1787, no tengo el dato exacto, se revisaron los precios y los mínimos establecidos sufrieron un incremento. Las misas que se dijeran en la Parroquia el tiempo que estuviera en ella el Cristo valdrían 3 reales y 4 las que se celebrasen en la Ermita.

De esta forma se aumentaba la fuente de ingresos de los celebrantes y éstos, con su labor y la donación del sobrante, ayudaban al desarrollo y esplendor del Santuario lo que, consecuentemente, aumentaba el número de devotos y con él el de misas y el de ingresos para el clero y el Santuario.

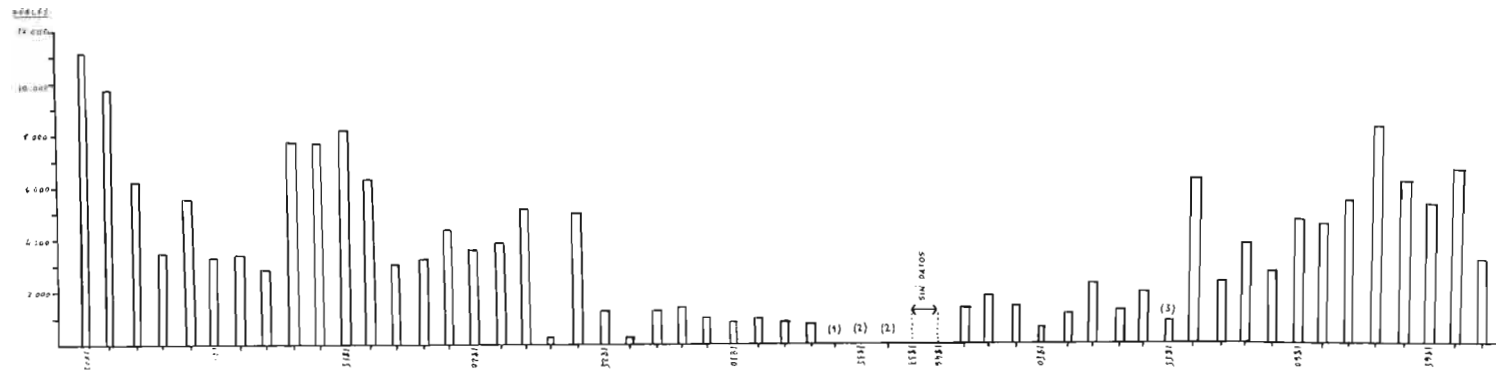
Pienso que la donación de este dinero pudo ser una forma de compensar los grandes beneficios que ellos recibían de la afluencia de gentes, al margen, aspecto que no cuestiono, de la existencia o no de un sincero entusiasmo, servicio y devoción por y para el Cristo.

El número de misas se elevó impresionantemente. En 1782 se llegó a casi dos veces y media el de 1768 (ver gráfica II) y en 1796 esta cantidad se había multiplicado por cuatro y aún se superó la cifra en 1804. Este incremento hizo que los sacerdotes de Peñas y Pozuelo no pudiesen celebrarlas ellos solos. De ahí que en las certificaciones de esa etapa de auge figuren sacerdotes de otros sitios que llegaron a officiar muchas de ellas.

Así aparecen, citaremos sólo unos pocos, en 1789, Jerónimo de la Ascensión, religioso Descalzo en el Colegio de Liétor, y en 1790, Alejandro Bustamante, predicador de la Orden de San Francisco de la Regular Observancia y capellán del Heredamiento de Nava de Abajo, y Francisco de San Bartolomé, carmelita Descalzo capellán del Heredamiento de Santa Ana. Con frecuencia participaban otros capellanes de las aldeas del término como los de Campillo de las Doblas o Alcaozo.

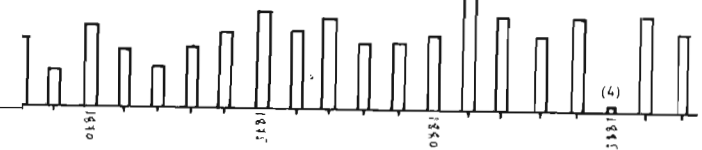
La actividad pastoral debió ser intensa en esas décadas finales del siglo XVIII y principios del XIX. Continuamente se citan eclesiásticos realizando diferentes funciones: predicadores en Cuaresma, como Francisco Pascual Cerdán, religioso Descalzo, en 1790, o como Francisco Sebastián de los Dolores, carmelita Descalzo, en 1794; asistentes en diversos menesteres, sobre todo en Cuaresma, como Carlos Patiño, franciscano, que a partir de 1790 acudió en diversos años, o Rafael Izquierdo, franciscano del convento de Hellín, en 1793, o Lorenzo Herrero y Antonio Munera, franciscanos Descalzos, durante el mismo año. En 1795 asistió el predicador general Bartolomé Vives, franciscano. A partir de 1796 acudió durante varios años el Capellán del Burrueco, franciscano de Alcaraz, Gil Moraga para «*reconciliar*» a los capellanes del Santuario.

GRÁFICA III. CUANTÍA DE LAS LIMOSNAS GRATUITAS QUE SE RECAUDARON EN EL SANTUARIO DEL CRISTO DEL SAHÚCO DURANTE LOS DÍAS 27 Y 28 DE AGOSTO. 1805-1887



FUENTES: A.H.N. Sección Clero. Libro 192 (1796-1836)
A.P.S.P. Libro de Cuentas del Sahúco (1847-1888)

- (1) No hubo Feria por la epidemia de cólera. (3) La Feria se celebró los días 14 y 15 de octubre a causa del cólera.
(2) No se hizo cargo el Administrador por no haber suficiente para el pago de las misas que entraron en trigo y otros efectos. (4) Epidemia de cólera.



También firmaban certificaciones curas de sitios más alejados como Ignacio Laorden, Cura Beneficiado de Santa María de Villena, en 1804, o Francisco Cerdán, religioso Descalzo y capellán del Regimiento de Voluntarios de Murcia, en 1807.

En el último año citado dijo misas Diego Alberto de San Agustín, sacerdote profesor de las Escuelas Pías, que había llegado al Santuario acompañando a unas señoras a cuyos hijos estaba educando en su colegio de Almodóvar del Pinar a causa de su huida ante la invasión de los franceses¹⁹³.

Tal profusión de sacerdotes, especialmente frailes franciscanos, debió crear ciertas tensiones en la vida del Santuario que, probablemente, estaban relacionadas con la situación general que existía en todo el Estado respecto a las retencencias sobre la religiosidad popular y sobre el clero que fomentaba las devociones supersticiosas. Los ilustrados y parte de la jerarquía eclesiástica tomaron posturas radicales ante esta situación de la que consideraban especialmente culpables a los clérigos regulares¹⁹⁴. Junto al intento de reducción que mencionamos anteriormente, algunos obispos trataban de controlar la religiosidad evitando las intromisiones de clérigos y frailes en los santuarios y en las manifestaciones religiosas relacionadas con ellos ya que, según estos prelados, los predicadores se dirigían, más que a fomentar la piedad, a producir la admiración ante los milagros de los santos¹⁹⁵. Así, el obispo de Cartagena, Victoriano López Gonzalo, en un informe fechado en Chinchilla el 23 de septiembre de 1794 indicaba que al ser crecido el número de sacerdotes, así seculares como regulares, que concurrían al Santuario y seguirse graves inconvenientes admitiéndoles indistintamente y sin el debido conocimiento a los Sagrados Ministerios del Altar, Confesonario y Púlpito, y aunque de ninguno en particular se pensaba mal, mandó al Capellán Administrador, que residía en el Santuario, que bajo ningún pretexto, causa o motivo permitiese que los sacerdotes que allí acudiesen, tanto seculares como regulares, administrasen la Penitencia ni predicasen sin la licencia suya o la de sus predecesores que no estuviese revocada y, expresamente, que a los regula-

193 Ver más referencias en SANCHEZ MAURANDI: «*El Santuario...*». —Op. Cit.

194 Ver:

MESTRE SANCHIS, A.: «Religión...». —Op. Cit.

ECIDO, Teófanos: «Política religiosa de la Ilustración» en *Historia* 16 n.º 151, nov. 1988.

Pp. 68-76.

195 MARTI GILABERT: Cit., por MESTRE SANCHIS, A.: en «Religión...».

res que no les permitiese pernoctar ni aun decir misa si no manifestaban las licencias de sus prelados¹⁹⁶.

En 1802 se lleva a efecto una decisión, ya sugerida en el informe de 1795, que redundará en un descenso de los ingresos anuales del Santuario. Se acuerda una remuneración de 550 reales anuales para el Administrador de Caudales y otro tanto para el Capellán Ayudante¹⁹⁷. Con ello se mermaba en 1.100 reales la caja del Cristo.

A partir de aquí, todas las decisiones que se van tomando inciden directamente en la disminución del sobrante de misas.

En el Cabildo de 1806 los presbíteros determinaron que las limosnas que daban los fieles eran suficientes para el mantenimiento y adelanto de la Casa y que no tenían necesidad de dejar poco o nada de las limosnas de las misas ya que, por el contrario, ellos tenían precisión de la íntegra limosna para su manutención por «*las estrechas circunstancias de los tiempos*», siendo esto, además, derecho legítimo que ellos tenían. Por ello, decidieron que desde el día siguiente, primero de mayo, en adelante cobrarían todas las misas a 4 reales, fuese rezada o cantada, en el Santuario o en la Parroquia, cediendo por ahora voluntaria y libremente para el culto del Cristo el superavit de lo que se recibiese más de esa cantidad¹⁹⁸.

Podemos precisar más la situación analizando un cuadro, el VI, en el que vemos recogidos todos estos datos desde 1802 a 1812, año en el que el número de sacerdotes quedó reducido a siete.

Vemos que lo percibido por el sobrante de misas disminuyó rápidamente y que cuando las limosnas bajaron, desde 1808, lo que restaba de lo que recibían los sacerdotes no permitía siquiera pagar al administrador y su ayudante. Cuando no había dinero suficiente, éstos tomaban lo que quedaba con la posibilidad, cada vez más remota, de cobrar lo que faltara cuando existiese saldo para ello. A veces, como en 1810, preferían dejar para el Santuario la cantidad que se les adeudaba. Tenía, pues, que subir mucho el montante de las limosnas para que quedara un sobrante de cierta consideración para la Ermita. Pero, como hemos visto, la tendencia del encargo de misas era descendente.

Puede considerarse lógico, hasta cierto punto, este descenso. Había comenzado en 1808 y la época, con el inicio de la Guerra de la Independencia, no era propicia para mantener la normalidad. La alteración de la

196 A. P. P. S. P. Libro de Limosnas I (1767-1795). SAH. 19.

197 *Ibidem*. Libro de Misas III (1799-1889). SAH. 18.

198 *Ibidem*.

CUADRO VI
DISTRIBUCIÓN DE LAS LIMOSNAS DE LAS MISAS DEDICADAS
AL CRISTO DEL SAHÚCO. 1802-1812

Año	Total (reales)	Reciben sacerdotes (reales)	Remuneración Adminis. y Ayudante (reales)	Sobrante para Sant. ^o (reales)
1802	12.812	9.883	1.100	1.829
1803	11.209	8.589	1.100	1.520
1804	17.695	13.814	1.100	2.781
1805	16.141	13.957	1.100	1.084
1806	14.775	12.788	1.100	887
1807	11.488	10.220	1.100	168
1808	7.543	6.636	907	0
1809	9.925	8.900	1.025	0
1810	5.100	4.520	580	0
1811	5.830	5.312	518	0
1812	4.579	3.852	727	0

FUENTE: A. P. P. S. P. Sahúco. SAH. 18. Libro III de Misas (1799-1889).

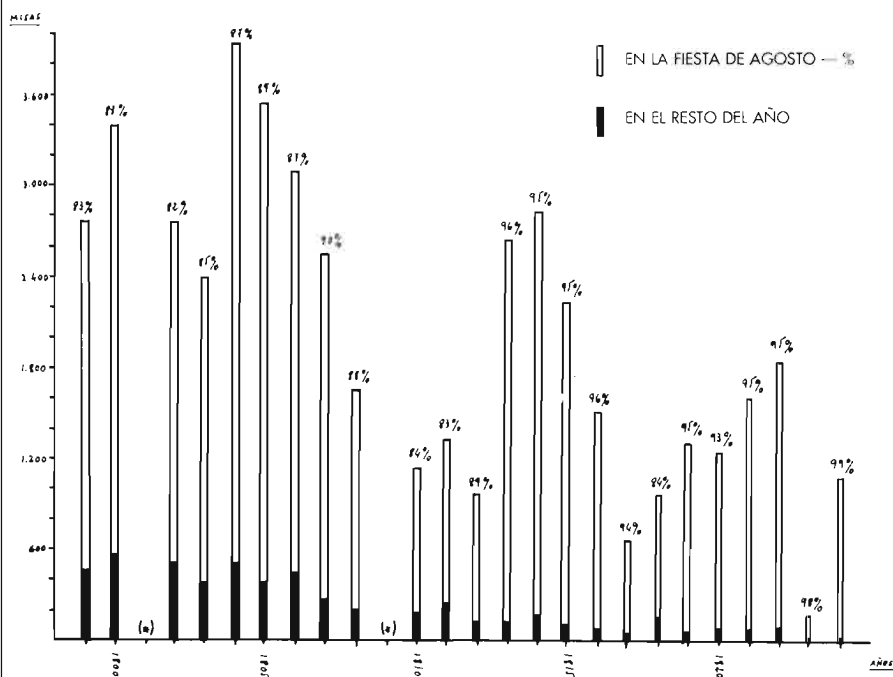
vida en todos los órdenes que conlleva una contienda bélica hacían explicable y justificable la crisis. Podía pensarse que tras la expulsión de los franceses y la incorporación al trono de Fernando VII, la situación volvería a ser como la anterior. No fue así, aunque transcurrieron tres o cuatro años que mostraron cierta recuperación.

En el Cabildo celebrado el 25 de febrero de 1823 se trató del sobrante de misas de 1822. Los clérigos acordaron, usando del derecho que desde siempre se reservaron, quedarse con la totalidad de la limosna establecida por misa y también con el exceso que hubiese sobre ese mínimo, cualquiera que fuese, que debía distribuirse proporcionalmente entre los sacerdotes que las celebrasen¹⁹⁹.

En ese mismo año, 1823, las misas descendieron a un nivel tan bajo, 163, que el Clero apenas percibió emolumentos. Hay que pensar que en el

199 A. H. D. Ab. Parroquia de Peñas de San Pedro. PEÑ. 67. Ítem. 793. Papeles referentes a las propiedades de la Parroquia (Desamortización). Siglo XIX.

GRÁFICA IV. CANTIDAD DE MISAS ENCARGADAS EN LA FIESTA DE AGOSTO CON RESPECTO AL TOTAL ANUAL. 1799-1824



FUENTE: A.P.P.S.P. Sahúco. Libro III de Misas. SAH. 18. [1799-1889].

(*) El libro no hace la diferencia.

Santuario se ponía de manifiesto un descenso estructural y que la situación que hemos reflejado no se debía a la coyuntura provocada por la guerra. El número de misas se mantuvo bajo constantemente (véase la gráfica II), lo mismo ocurrió con las limosnas gratuitas (véase la gráfica III), y de ello —si mantenemos que estos datos son indicadores de la «temperatura espiritual»— se puede deducir que se registró un descenso de la devoción al Cristo y de la asistencia de peregrinos, que se hace evidente en los días de la Fiesta.

Desde finales del siglo XVIII se observa una progresiva concentración de los encargos de misas y de la donación de limosnas gratuitas en los días 27 y 28 de agosto. Ésta fue haciéndose cada vez más intensa hasta llegar, prácticamente, a la concentración total en esas fechas (véase la gráfica IV). Por tanto, y aunque la carestía de los tiempos no permitiese a los fieles

disponer de dinero para limosnas, parece desprenderse de todo lo expuesto que la crisis económica estaba producida por una crisis de fe y de devoción hacia el Cristo que se puso de manifiesto con la Guerra de la Independencia pero que era más profunda.

En el Libro aparecen muy pocas certificaciones, las cuentas son menos detalladas, los tres pilares económicos (limosnas gratuitas, cuantía de la producción propia y sobrante de misas) experimentan un franco descenso. Debido a ello, la Ermita —que por entonces se calificaba como Iglesia Adyudriz de la Parroquia— no se pudo concluir y la idea de un hermoso templo quedó en ilusión y así ha llegado a nuestros días.

b) *Desde 1827 a 1838*

La crisis se resuelve en una contracción general de la situación del Santuario.

Lo iniciamos en 1827 porque por entonces comienza una situación de equilibrio en el balance económico. Hacia ese año y hasta 1836 (de este año son los últimos datos de ingresos y gastos seriados que he encontrado) el haber supera al debe y los saldos son siempre positivos. Se estabilizó el número de misas (ver gráfica II) y aunque este factor no influirá económicamente porque no se deja sobrante para el culto, puede indicar regularidad en la práctica religiosa de los fieles, y también ocurre así con las limosnas gratuitas. Ahora bien, aunque la nivelación se produjo, las cantidades manejadas eran muy bajas. El descenso sufrido fue enorme y el Santuario salió de la crisis mermado y con muy poca capacidad de reacción. Aunque nunca fue destacadamente rico, tras el período últimamente analizado se convirtió en un santuario pobre, restringido en el número de devotos y en la superficie de la zona de influencia, y dependiendo, ahora más que nunca, de su entorno próximo, habitado por gentes humildes que apenas podían contribuir económicamente pero que, seguramente, mantuvieron un nivel de devoción y afluencia importante.

En 1828 las limosnas alcanzaron sólo a 1.610 reales, de los cuales se ofrecieron 1.217 durante los días 27 y 28 de agosto²⁰⁰.

De 1834 tengo referencia oral de un episodio que no he podido aclarar. Por entonces, según los mayores del Sahúco²⁰¹, la iglesia, el convento, to-

200 A. H. N. Sección Clero. Libro 192 (1796-1836).

201 En general, todos los citados en la nota 77 tenían referencia de este episodio pero quien me lo relató con más detalle fue ELVIRO GONZÁLEZ REFORMA, maestro nacional jubilado, en conversación mantenida en abril de 1990.

das las tierras y la Casa del Corral estaban bajo el gobierno de una comunidad franciscana (¿). Como es conocido, ese año se declaró una terrible epidemia de cólera que la documentación del Santuario refleja. No figuran encargos de misas ni se contabilizan limosnas gratuitas los días de la Fiesta porque no se celebró la feria a causa de la enfermedad²⁰².

En Madrid se culpó a los eclesiásticos por causa de un bulo que les atribuyó el envenenamiento de las aguas del Tajo y a este hecho el inicio de la infección. Por este motivo se sucedieron en la capital matanzas de frailes que se extendieron por la geografía nacional²⁰³. Al Sahúco llegaron también y allí fueron asesinados a tiros los ocho frailes de la comunidad, siete en el mismo convento y el octavo, que intentó escapar, en la Cruz Gorda.

En la documentación manejada no hay ninguna alusión al respecto. Aparece como administrador de caudales de ese año Pedro González, lo era desde 1831, que en la contabilidad no hace mención de la presencia de clérigo regular alguno, con lo que la matanza queda en entredicho o pertenece a otro contexto. Sí menciona, como se ha indicado, la epidemia anotando en el Libro que «no se hace cargo de mortajas ni lienzo ni limosnas del 27 y 28 porque no hubo feria por causa del cólera morbo y no haberse trasladado el Cristo a su santuario». Los de Peñas de San Pedro mantuvieron la imagen en su iglesia con la intención de verse especialmente protegidos por ella.

La gráfica III pone claramente de manifiesto en qué cuantía se movían las limosnas ofrecidas los días 27 y 28 de agosto que, como ya hemos mencionado, concentraban la casi totalidad de las anuales.

La situación se deterioraba por momentos. En 1835 y 1836, el Administrador no se hace cargo de las misas del 27 y 28 por no haber suficiente para el pago de las misas que entraron en trigo y otros efectos. En el último año mencionado se igualan, de forma sospechosamente artificial, el haber, 6.128 reales, y el debe, cuadrando el saldo a cero. Da la impresión de una rendición de cuentas, de un balance final. Y así es realmente.

En 1836, Mendizábal acomete la desamortización y con ella el Santua-

202 A. H. N. Sección Clero. Libro 192 (1796-1836) y A. P. P. S. P. Libro de Misas III (1799-1889). SAH. 18.

203 Véanse:

BURGOS, Javier de: en *Anales del reinado de D.^a Isabel II*. I. Madrid, 1850. Pp. 272-279.

FERNÁNDEZ DE LOS RÍOS, A.: *Estudio histórico de las luchas políticas en la España del siglo XIX*. I. Madrid, 1879. Pp. 205 y 206.

PIRALA, Ant.^o. *Historia de la Guerra Civil y de los partidos liberal y carlista*. I. Madrid, 1889. Pp. 394-399.

rio recibió el golpe definitivo. Poco después, el Libro de Cuentas fue intervenido por el Gobierno para llevar a cabo las disposiciones desamortizadoras. La última anotación documental es:

«En cuatro de julio de 1838 se me hizo entrega de este libro y Administración por orden de las Juntas Diocesanas de estas provincias y el tiempo que media desde la fecha de las últimas cuentas que anteceden hasta el día referido estuvo a cargo de D. Tomás Martínez, Gobernador de este Castillo según órdenes superiores. Romero».

El Libro de Misas III también fue entregado en cumplimiento de las órdenes gubernativas en 1847 y no devuelto hasta 1855.

Los bienes desamortizados no debieron ser numerosos pero estaban constituidos por las propiedades más rentables del Santuario. Aquellas que no habían querido venderse para pagar las deudas.

Debían ser parte de las incluidas en el Inventario de los libros de Cuentas y Escrituras de los bienes que poseían la Parroquia de Peñas y el Santuario que se hizo el 5 de febrero de 1842 en Peñas de San Pedro (Apéndice documental. Doc. XI). Este documento se le extendió al párroco Manuel Romero como resguardo de su entrega a Pascual González, comisionado de amortización de la provincia.

No he encontrado más datos documentales y sólo tengo la información de personas de edad, naturales del Sahúco, que tienen algunas referencias de los hechos por sus mayores. El testimonio más significativo²⁰⁴ consiste en la manifestación de que las tierras que tenía la Ermita fueron vendidas por la ley de Mendizábal y adquiridas al Estado por un fraile exclaustro de Jumilla, Antonio Cutillas, que fue de cura al Sahúco. Luego, por manda testamentaria, pasaron a Marcos González Oliver (abuelo de mi interlocutor) quien cedió algunas a una hermana suya (concretamente las tierras de la Casa del Corral). Posteriormente, todo el legado se fue vendiendo y dispersándose en muchas manos.

Hasta hace pocos años estaba generalmente aceptado que los reformadores ilustrados no pudieron romper la resistencia ancestral ni supieron llegar a la mayoría de los españoles, más dados a seguir la inercia de la religiosidad popular tradicional. Si esto fuese así, podríamos decir que el

204 Me informó sobre ello, el citado ELVIRO GONZÁLEZ REFORMA en conversación mantenida en febrero de 1989.

Santuario del Sahúco sufrió el declive por unas causas internas que no conocemos. Sin embargo, esta situación intrínseca no tiene referencia alguna en la documentación y, por tanto, es difícil de entender si no se incluye en un contexto más amplio y profundo. Pensar que unos gastos ocasionales desproporcionados, el desarrollo de la guerra contra los franceses y un hipotético empobrecimiento transitorio de los fieles, con ser importantes, fueron las causas últimas que hicieron tambalearse el Santuario, no explica totalmente la cuestión. Desaparecidas las causas se debió recuperar el nivel, al menos aproximadamente. Pero no ocurrió así y la Ermita, aunque siguió teniendo importancia, no alcanzó las cotas anteriores. Vimos que el auge religioso llevó aparejado el económico; parece lógica, pues, la reflexión de que el descenso del primero provocaría el segundo. Por tanto, algo debió cambiar en el seno de la anterior masa devota al Cristo y creo que ese algo es el reflejo de lo que sucedió en una parte de la sociedad española.

Los documentos de Peñas y del Sahúco no aluden a transformaciones ni contienen referencias de las que podamos deducirlo. Solamente alguna indicación sobre la existencia de *malos tiempos*. No se encuentran testimonios que nos ayuden a interpretar el decrecimiento del Santuario. Tampoco en la bibliografía he encontrado noticias claras sobre una situación de la religiosidad popular general de la época que propiciara esta condición²⁰⁵. No obstante, enunciaremos dos hipótesis de trabajo que podrían culminar con la explicación del fenómeno. Estas líneas de investigación, especialmente la segunda, no podrán ser verificadas, desechadas o modificadas hasta que no se realicen estudios monográficos sobre la evolución del Santuario de la Virgen de Cortes y del resto de los santuarios, menores y generalmente marianos, enclavados en el área primitiva de devoción del Sahúco.

La primera de ellas es considerar que el decaimiento, aunque se observa que tuvo lugar tras los fenómenos coyunturales indicados antes, se mantuvo en función de las características religiosas generales de la época fernandina a la que cronológicamente pertenece, salvo en los últimos años, y que, a su vez, está condicionada por las de la segunda mitad del siglo XVIII. Ilustración, liberalismo y crisis espiritual propiciaron otra

205 Ver:

CUENCA TORIBIO, J. M.: «La Iglesia y la religiosidad» en *Historia General de España y América*. Tomo XII. Madrid, 1981. Pp. 143-162.

VV. AA. Los apartados correspondientes al siglo XIX en *Historia de la Iglesia en España*. Tomo V. Dirigida por GARCÍA VILLOSLADA, R. Madrid, 1979.

valoración de la religiosidad popular y proporcionaron el marco profundo de la crisis, primero, y de la contracción, después, del Santuario del Cristo del Sahúco.

Las manifestaciones religiosas de la Edad Media siguieron en pleno vigor hasta que los criterios de la Ilustración y del Liberalismo reavivaron el sentido crítico de los fieles, introduciendo el germen de la secularización²⁰⁶. Es bien sabido²⁰⁷ que en la época de Carlos III la religiosidad del pueblo se basaba de forma aplastante en las manifestaciones exteriores y que el programa de los ilustrados españoles sobre la religiosidad se distinguía sobre todo por el proyecto de cambio de la mentalidad vieja, secular, por otra nueva que se reflejaba en un conjunto de actitudes, a veces contradictorias, que coincidían en el objetivo básico: el rechazo radical de las formas populares de religión²⁰⁸. No procede aquí acumular casos de tantos comportamientos religiosos populares que exasperaron a los ilustrados por ridiculizar lo que, para ellos, debía ser tratado con dignidad extrema²⁰⁹. La crítica, premisa del discurso religioso de la Ilustración, se desencadenó contra los falsos cronicones que alimentaban la superstición y contra las estructuras eclesiásticas y corporativas (cofradías e instituciones de caridad) que la mantuvieron y aprovecharon²¹⁰. Entre éstas se criticó de forma especial a los frailes. En pocas ocasiones como en la España de Carlos III se registró tanta inquietud laica por problemas religiosos ni tantos seglares comprometidos: Mayans, Campomanes, Jovellanos, Capmany, Piquer, Forner...

La actitud de la jerarquía eclesiástica fue compleja ya que no todos los prelados actuaron igual frente a la superstición que acompañaba a la religiosidad popular. Los obispos, en general, fueron cada vez más radicales en su condena, siendo un ejemplo la actuación del arzobispo de Valencia, Fabián y Fuero, que prohibió colocar exvotos en las iglesias en 1775²¹¹.

206 GONZÁLEZ NOVALIN, José Luis: «Religiosidad y reforma del pueblo cristiano» en *Historia de la Iglesia en España*. Tomo III. 1.º (siglos XV y XVI) dirigida por GARCÍA VILOSLADA, R. Madrid, 1980. Pp. 351-384.

207 Ver MESTRE SANCHIS, Ant.º:

«Religión...». - Op. Cit.

Despotismo e Ilustración en España. Barcelona, 1976.

208 EGIDO, Teófanos: «Política...». —Op. Cit. P. 71.

209 Véanse las obras de MESTRE SANCHIS y la de SARRAILLI, J. *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid, 1979.

210 EGIDO, Teófanos: «Política...». —Op. Cit. P. 72.

Sobre las cofradías ver MANTECÓN MOVELLAN, Tomás A. «Control de las cofradías religiosas» en *Historia 16*, n.º 168. Madrid, 1990 Pp. 33-43.

211 MESTRE SANCHIS: «Religión...». —Op. Cit. P. 602.

No obstante, el problema es que aún no sabemos con precisión si en la sociedad española caló un proceso de secularización. La documentación estudiada no manifiesta expresamente nada al respecto pero el análisis de la evolución del Santuario del Sahúco sí que indica algo en esa dirección, y de ahí la formulación de esta hipótesis.

Ciertamente, el brillo máximo del Santuario es paralelo a los mayores esfuerzos ilustrados para extender su oferta religiosa pero es que, probablemente, los resultados se manifestaron años después, cuando la ideología del primer liberalismo, con su pujante fuerza, tomó éste como uno de los objetivos religiosos. Por ello, se pudieron apreciar en el reinado de Fernando VII y, sobre todo, en los años inmediatos a su muerte.

Mantecón Movellán en su trabajo sobre el intervencionismo de los gobiernos ilustrados sobre las cofradías religiosas expone que la crítica, los esfuerzos de ilustrados y prelados, las condenas oficiales y secularizadores y los nuevos ordenamientos jurídicos, fueron penetrando a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII pasando, cada vez más, de lo formal a lo real en la sociedad. Todo esto, ayudado por una experiencia social interna más profunda, hizo que en las tres primeras décadas del siglo XIX se observaran claros síntomas de cambio²¹².

Cuenca Toribio manifiesta que aunque los escasos estudios emprendidos en España tomando las disposiciones y fórmulas testamentarias como índice de religiosidad del pueblo apuntan a que en este primer tercio de siglo la secularización no hizo en este campo ningún avance ostensible, al mostrar el mantenimiento de fórmulas y el espíritu tradicional, se percibe ya en ellas un leve pero irrefrenable deslizamiento hacia tendencias secularizadoras²¹³. Y hay que tener en cuenta que estas disposiciones al término de la vida son uno de los índices que más se resisten a la modificación porque hasta el fiel de más tibia vida religiosa al enfrentarse con la muerte y su destino posterior incluían determinaciones con las que propiciar la salvación.

A partir de 1835, con el Conde de Toreno, comenzó la serie de gobiernos abiertamente revolucionarios y anticlericales. Luego, Mendizábal e Istúriz mantuvieron la tendencia. El que presidió el radical Calatrava intensificó la legislación anticlerical para impedir el progreso de los carlistas, cada vez más apoyados por el clero. Los gobiernos posteriores de la regencia cristina, hasta 1840, siguieron la misma línea, más bien atenuada.

212 MANTECÓN MOVELLÁN: «Control...». —Op. Cit. P. 42.

213 CUENCA TORIBIO, J. M.: «La Iglesia...». —Op. Cit. P. 158.

Ocupadas las temporalidades y abolidos los medios económicos de subsistencia, el clero quedó en una situación tan apurada que las exiguas rentas autorizadas por el gobierno no bastaron para cubrir las necesidades más elementales. Se sucede la pérdida del prestigio en el clero que debilitó, en parte, el soporte de las masas populares y los fieles fueron testigos silenciosos e indiferentes del desarme económico-temporal de la Iglesia.

W. Christian escribe que el fervor religioso «empezó a disminuir a finales del siglo XVIII. Parece ser que el ocaso de la piedad popular formaba parte de una tendencia europea generalizada y que afectó a las clases altas antes que a la población común. Pero a comienzos del siglo XIX esto parece que tenía ya una influencia muy fuerte en la mayoría de los santuarios del campo. Los más grandes fueron cercenados por los Borbones al disminuirles sus privilegios, muchos fueron despojados por los franceses y parte de sus medios de sustento —los campos vinculados— les fueron quitados en la década de 1830-40 (...). Pocos santuarios quedaron sin tocar en aquel período. La mayoría no consiguió recobrar el fervor popular hasta la segunda mitad de dicho siglo»²¹⁴. Prueba de ello y síntoma de los tiempos es que hacia 1868, el Consejo Municipal de Sevilla, una ciudad notoria antes del siglo XIX por su devoción y múltiples votos a los diferentes santos e imágenes, mostró muy poco interés en mantener las ceremonias devocionales de antaño²¹⁵.

La segunda hipótesis podría ser complementaria de la anterior y trata de reforzar la explicación del descenso del Santuario del Sahúco. Consiste en la consideración de un fraccionamiento de la preponderancia del culto al Cristo en su superposición espacial a otros más locales. La relación pudo ir modificándose al compás del auge de devociones más locales a lo largo y ancho del territorio de influencia en el que fue disminuyendo progresivamente su número de fieles y diluyéndose su mediación al ser sustituida por la de diversas imágenes con un radio de expansión inferior pero con un mayor grado de identidad²¹⁶.

214 CHRISTIAM, W. A.: «De los santos...». —Op. Cit. P. 77.

215 GUICHOT Y PARODY, J.: *Historia del Excmo. Ayuntamiento de la M. N. M. L. M. H. e Invicta Ciudad de Sevilla. IV*. P. 408. (Sevilla, 1903). Cit., por CHRISTIAM, W. A. «De los santos...». —Op. Cit. P. 77.

216 Sobre el grado de identidad de los santuarios véase CHRISTIAM, W. A. en *Religiosidad...*—Op. Cit. Cap. I.

—4.ª fase. Consolidación de la contracción

La emplazamos cronológicamente desde la Desamortización hasta 1900?²¹⁷. La analizaremos en dos períodos:

a) *Desde la Desamortización hasta 1866*

Desde 1836 hasta 1843 no poseemos datos del movimiento económico del Santuario. A partir de 1844 (ver gráfica I) volvemos a conocer cifras. Los saldos se mantienen siempre en torno al cero e incluso algunos años son negativos. El haber y el debe aparecen muy bajos y sensiblemente aproximados, lo que indica escasos ingresos y, adaptándose a ellos, mínimos gastos. Los ingresos por entonces sólo procedían de las limosnas gratuitas y éstas, como se ve, no eran abundantes. El importe de las misas, que se mantuvieron a lo largo del período con una media de hacia 675 anuales (ver gráfica II), era percibido íntegramente por el clero hasta que, la situación del Santuario debía ser muy precaria, en 1853 el obispo de Cartagena, Mariano Barrio Fernández, decretó en una visita que realizó a Peñas que a partir de ese año la cuarta parte del dinero de misas se aplicara para gastos del Cristo²¹⁸.

En 1855 se le devolvieron al Santuario los libros intevenidos y coincidiendo con esa fecha se registra el inicio de una recuperación en la cuantía de las limosnas gratuitas, aunque las misas se mantuvieron aproximadamente igual, y los saldos van elevándose paulatinamente hasta 1866 año en el que debió hacerse un gasto extraordinario, que no he podido averiguar, a partir del cual el Santuario mantuvo una atonía económica hasta finales de siglo.

En 1840 los devotos reflejados en los cuadernos como donantes de limosnas los días 27 y 28 de agosto fueron solamente setenta, la mayoría sin procedencia²¹⁹. Entre las indicadas siguen figurando localidades de las zonas más lejanas del territorio cartografiado a finales del siglo anterior como Casas de Haro o Villanueva de la Fuente, pero como sólo aparecen

217 1900 es una fecha arbitraria. Hasta años próximos a esa fecha conozco documentación, lo que no ocurre con posterioridad. Hubiera querido marcar el hito cronológico en el año que El Sáhúco se convirtió en parroquia pero no he encontrado datos. He optado, en consecuencia por ese límite para centrar la siguiente etapa en el siglo XX.

218 A. P. P. S. P. El Sáhúco. Libro de Misas III (1799-1889). SAH. 18.

219 *Ibíd.* Cuaderno suelto con las limosnas de ese año.

indicadas veintidós no podemos establecer el escenario geográfico, y, por tanto, realizar una comparación, que hubiera sido importante, con el ámbito de la devoción a finales del siglo XVIII.

El régimen eclesiástico de la Ermita en este período es difícil de determinar. En el Libro de Misas hay alusiones a un vicario en el Sahúco y la única noticia al respecto nos la proporciona Madoz en su diccionario²²⁰ quien al referirse a la aldea indica que tiene «... una bonita iglesia servida por un vicario amovible ad nutum...», es decir, que puede ser libremente separado de allí tan pronto como sea conveniente. Podemos pensar, pues, en una situación de provisionalidad que indica el término del régimen establecido antes de la Desamortización.

b) Desde 1867 hasta 1900?

Tras los gastos de 1866, el Santuario se sume en un período semejante a la primera parte del período anterior pero ahora tras un ciclo de cierto auge. Da la impresión de un nuevo descenso del que resulta un estado que se consolida a lo largo de lo que queda de siglo. Esta imagen queda de manifiesto al observar que el número de misas anuales encargadas es el más bajo de toda su historia, la reducidísima media de unas ciento setenta y cinco misas, que se mantiene uniforme a lo largo de más de treinta años. Eran tan pocas misas que el clero, ya poco numeroso, puso trabas a seguir dejando la cuarta parte y en 1870 consiguió con sus protestas que de las cuentas no se rebajara ese porcentaje y que se dejase para el Santuario solamente el exceso voluntario de los cuatro reales que costaba una misa²²¹. En 1877 la situación seguía igual y seguramente así continuó el resto del período.

Si analizamos la gráfica IV podemos conocer la cota que alcanzaban las limosnas en dinero recogidas durante los días 27 y 28 de agosto y que, generalmente, representaban entre el 70 y el 75% del total de los ingresos. Si la comparamos con las cantidades que se ofrecían a finales del siglo anterior, unos 11.000 reales anuales, podemos hacernos una clara idea del descenso del Santuario.

El balance de los ingresos estaba constituido por muy pocas partidas. En el de 1883 eran:

220 MADOZ, P.: *Diccionario...*—Op. Cit. Voz Sabuco.

221 A. P. P. S. P. El Sahúco. Libro de Misas III (1799-1889). SAH. 18.

Recaudado en el Sahúco	2.000 reales.
Recaudado en Peñas	379 reales.
Sobrante recuento limosnas	205 reales.
Deducción de las misas	202 reales.
Subvención del Ayuntamiento	29 reales.
Total	2.825 reales.

Es extraño, pero no se hace referencia a las limosnas en especie que, es de suponer, se continuaban ofreciendo.

Los gastos de la Fiesta casi consumían los fondos recaudados. En 1875, las limosnas durante esos dos días fueron de 2.888 reales y se gastaron en la celebración 2.463,5 reales. En 1877 se registraron por los mismos conceptos 2.703 y 2.104 reales respectivamente.

Lo que no sabemos es si se pueden interpretar igual los índices externos de religiosidad como en la segunda mitad del siglo XVIII. Si fueran de significación equivalente podríamos concluir que la devoción al Cristo del Sahúco había descendido cuantitativamente de una forma enorme ya que no parece probable que siguiera acudiendo una crecida masa de fieles y éstos se inhibieran de depositar limosnas o encargar misas.

Una apreciación que puede aportar datos sobre el descenso de la religiosidad es un estudio documentado en Hellín. El autor, Losada Azorín, manifiesta que «conforme avanza el siglo el grado de religiosidad hellinera va descendiendo debido a que se va comprobando que los intentos técnicos y científicos son capaces de solucionar el hambre y las epidemias» y que esta tendencia se incrementa sensiblemente en la segunda mitad²²². No conozco otros estudios que permitan generalizar el descenso.

En las últimas décadas del siglo, la Ermita debía tener cura propio que atendía también algunas aldeas cercanas. En 1889 lo hacía de Oriñuela y Cañada Juncosa.

222 LOSADA AZORÍN, A.: «La religiosidad en Hellín. Estudio a través de los libros parroquiales» en las *Actas de las IV Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha*. Toledo, 1987. Pp. 470-473.

—4.^a Etapa. **DESDE 1900? HASTA NUESTROS DÍAS**

No poseemos documentación alguna sobre esta etapa. Solamente algunas noticias que nos han proporcionado personas que vivieron en el Sahúco gran parte de su vida. Según sus testimonios, todavía antes de la Guerra Civil se seguía llevando registro de las limosnas y pagos de misas y dando estampas y medallas a cambio de las limosnas. Los relatos dejan entrever que en este siglo va aumentando progresivamente la devoción centrándose en las gentes de un entorno menor que el de una centuria antes pero que siguen profesando gran fe en su Cristo. Gran número de fieles se reunían para la Fiesta de agosto y también, aunque muchos menos por marcharse gran cantidad a la siega, para la «traída» de finales de primavera.

El Sahúco debió formar parte del renacimiento de los santuarios españoles, especialmente de los marianos, que hubo a finales del siglo XIX. Consiguió mantenerse con la categoría de amplia comarcalidad, lo que ocurrió en muy pocos, como expone Christian que cita que entre unos 375 santuarios comarcales poco más de una docena siguieron siéndolo después de 1800²²³.

Esto se debió, probablemente, a la advocación del Santuario y como resultado de una concentración de la política general de la Iglesia en las figuras de Cristo y María como una respuesta a la Revolución Francesa y al movimiento de decadencia de la fe que acompañaba a la industrialización. «María y Cristo, en parte, han «sobrevivido» porque eran protectores poderosos y no especializados (como la mayor parte de los santos) y porque ya antes del siglo XIX personificaban la comunidad espiritual de pueblos, comarcas y regiones. Como los más poderosos se recurre a ellos con problemas de peligros mortales, sean de accidentes, guerras o partos. La angustia de vida y muerte es de siempre. Por lo tanto, y como no especializados, están exentos del reemplazo por la tecnología»²²⁴.

A lo largo del siglo se ha vuelto a ampliar la devoción al Cristo del Sahúco al compás del fortalecimiento de las diferentes identidades producidas por la exaltación del patriotismo regional o local (éste puede haber funcionado negativamente en algunas áreas). Incluso el ser un santuario cristológico lo ha hecho compatible con la devoción a la Virgen de Cortes que es, sin duda, el más importante santuario manchego.

En la última década y a lo largo del año, el Cristo recibe numerosas,

223 CHRISTIAN, W.: «De los santos...». —Op. Cit. P. 78.

224 *Ibidem*. P. 79.

aunque esporádicas, visitas de devotos. Hay algunos que viven en alejadas tierras y que aprovechando unas vacaciones en Peñas o pueblos cercanos no olvidan acudir a la Ermita. En ocasiones, los fieles acuden ex profeso a pedir la intercesión divina para sus problemas. En primavera son muchos los participantes en la romería de la «traída» a Peñas. Pero es el 28 de agosto el que sigue siendo fiesta grande y el que congrega a muchos millares de fieles (unos 30.000 en 1988), en creciente aumento, en torno a la imagen. Se pone así de manifiesto que continúa siendo uno de los centros más significativos de la región, sólo comparable con los de la Virgen de las Angustias de Cuenca y el Cristo de Urda en Toledo, y que la religiosidad popular alcanza altas cotas frente al constante incremento de la laicidad y descreimiento de la época actual.

Hasta la guerra de 1936 el Sahúco se mantuvo con cura propio, atendándose desde allí las aldeas cercanas, como Santa Ana y Fuente del Pino. Tras la contienda pasó a depender nuevamente del párroco de Peñas de San Pedro y así sigue en la actualidad.

Esta conservación de la devoción en un ámbito de quince o veinte pueblos próximos no se ha traducido en una mejora sustancial de las instalaciones. La Ermita se conserva estructuralmente como había quedado en el primer cuarto del siglo precedente, a lo sumo se han efectuado algunas obras de mantenimiento. No se ha terminado la iglesia y el camarín está bastante deteriorado y pidiendo una urgente restauración. La ermita, tras la guerra, ha recibido varias obras de embellecimiento interior como enlucido, pintura y embaldosado que la conservan con digno aspecto, pero en esencia es la misma obra de hace ciento setenta y cinco años. El convento quedó casi deshabitado tras la matanza de los frailes. Hasta 1936 vivieron allí el cura, el sacristán (que cuidaba la Ermita) y otra familia. El resto de la edificación servía de almacén para la gente de la aldea y fue deteriorándose de forma progresiva. Tras el acontecimiento bélico quedó prácticamente abandonado, sólo se utilizaba como almacén de los aldeanos, que lo habilitaron para encerrar ganado, y para albergue de los peregrinos que acudían, y pasaban algunas noches, en la Feria de agosto.

En los años sesenta, el convento fue reformado y ampliado, convirtiéndose en la colonia diocesana de verano (los antiguos baños milagrosos son hoy una especie de depósito del que sale el agua que abastece la moderna piscina) y en el centro de concentraciones juveniles y convivencias sacerdotales que existe hoy día.

D) LOS EDIFICIOS FUNDAMENTALES

Los santuarios rurales que se extienden por nuestra geografía suelen ser producto de una arquitectura popular, sin ambiciones estéticas, pero fiel reflejo del sentir religioso de una colectividad inserta en el ámbito rural, para la que resulta más importantes testimoniar su fe que alcanzar cotas elevadas dentro del mundo del arte.

Aunque tienen muchos puntos en común, son edificaciones con marcada individualidad y peculiaridad. Estudiaremos a continuación las características propias del Santuario del Sahúco.

1. EL CONVENTO

El antiguo convento es la edificación base de la actual colonia, aunque ha sufrido muchas transformaciones. El grosor de algunos muros, la disposición planimétrica, la situación del corral y del huerto, y el aspecto de algunas estancias, ponen de manifiesto su origen y estructura. He hablado con personas que vivieron en él antes de la guerra²²⁵ y recuerdan perfectamente su distribución pero para dar una breve reseña de ella prefiero incorporar la descripción que hizo Sánchez Maurandi²²⁶ en el trabajo que dedicó al Santuario:

«El convento se levanta junto al extremo de la izquierda del templo y tiene la forma de un ángulo recto. Uno de los lados sigue la dirección saliente, formando una recta con la pared izquierda del templo y el otro dirección norte. La fachada principal da a poniente y en ella, en la parte extrema y más baja que la puerta principal y los pisos, hay una gran puerta de entrada a los corrales y cuadras en el extremo del edificio, otras dos puertas que dan a cimbras y la principal con entrada a un amplio piso y en frente otra puerta para dependencias y la escalera para los pisos principal y segundo; sobre estas dependencias hay otras semejantes en el principal y salida al huerto o jardín en el que nace una fuentecilla que de ordinario está seca. En el lado del ángulo de la fachada principal, cuya fachada da a los corrales, lo

225 La información la he recibido de FRANCISCO MOLINA PARRILLA y de un sobrino suyo PEDRO MOLINA.

226 SÁNCHEZ MAURANDI, A.: «El Santuario...». —Op. Cit. P. 6.

mismo el primero que el segundo, llevan un pasillo a lo largo, dividido por otro en forma de cruz, donde van las celdas a ambos lados».

Los franciscanos debieron realizar su primitiva construcción que fue ampliada y completada durante la administración de Matías de Rueda. En los Libros de Limosnas encontramos pagos de obras efectuadas allí. Así, en 1773 se hicieron los porches y portadas²²⁷; en 1779 se pagaron al maestro alarife Josef Culebras y a Juan Rodríguez del Tobarejo su trabajo y cincuenta y unos cabrios, respectivamente, para la obra de los porches para la Fiesta²²⁸. Al tiempo que se construyó el camarín se hizo la comunicación del convento con la iglesia a través de la sacristía nueva. Entre el 17 de marzo de 1792 al 25 de agosto de 1793 se hicieron obras en el Santuario por valor de 49.063 reales y 11 maravedíes²²⁹ y aunque no se especifican en qué, es probable que una parte se invirtiera en el convento. En 1794 se construyeron la cuadra y el pajar cuyas obras importaron 3.488 reales y bastantes existencias de la casa²³⁰. Posteriormente sólo encontramos anotaciones de reparaciones de pequeños desperfectos y no hubo modificaciones importantes hasta su conversión en colonia (Fot. n.º 8).

2. LA IGLESIA

Tras la aparición y entronización del Cristo se construyó una pequeña ermita de la que no he encontrado referencias pero que creo que se puede situar en el conjunto actual.

Posteriormente se construyó el camarín y la sacristía nueva, luego el cuerpo de la nave y las torres y, finalmente, el atrio. El Santuario quedó formado por la sucesión, siguiendo un eje axial de penetración, del atrio, nave, presbiterio y camarín, ocupando las sacristías posiciones laterales a estas dos últimas piezas.

Al exterior, el conjunto presenta dos cuerpos extraordinariamente diferenciados. Uno de ellos, neoclásico, está formado por la nave y las torres y es de buena construcción en sillares, mampostería y ladrillo. El otro, mucho más bajo, está formado por una estructura simple rectangular, con

227 A. P. P. S. P. Libro de Limosnas I (1767-1795). SAH. 19. Fol. 67.

228 *Ibidem*. Fols. 114 vt.º y 115.

229 *Ibidem*. Fol. 308.

230 *Ibidem*. Cuentas de 1794.



Foto n.º 8. *Actual colonia del Santuario del Sahúco construida en el antiguo convento. Lado norte.*



Foto n.º 9. *Exterior de la iglesia. Se puede apreciar perfectamente la gran diferencia entre los cuerpos que constituyen el templo.*

tejado a dos aguas, de aspecto rústico y mal acabado que alberga el presbiterio y el camarín. Por tanto, la imagen es la de un edificio sin unidad, sin elementos de conexión armónica entre sus dos partes, de tal manera que el visitante cree que la totalidad del templo es el primer cuerpo (Fot. n.º 9).

La construcción está orientada según un eje este-oeste. La cabecera a levante y los pies a poniente. Para recorrer longitudinalmente el interior, debemos entrar por la puerta principal que está precedida del atrio (de forma trapezoidal, limitado por bajos muros y flanqueado por viejos olmos) al que se entra por una cancela que se abre en la base menor.

La fachada principal, de armónica composición y perfectamente simétrica, está formada por tres cuerpos, tanto en vertical como en horizontal. La posición de las torres determina la estructura de la fachada ya que su adelantamiento con respecto al plano de la portada y del muro que cierra la nave por los pies, hace que aparezcan los elementos definitorios del frontis de la iglesia.

Dos torres de 17 metros flanquean la puerta principal. Son prismáticas, de base cuadrada, gemelas, de tres cuerpos de igual sección separados por cornisas de piedra bien labrada (Fot. n.º 10).

El primer cuerpo tiene tanto desarrollo como los otros dos juntos. Las lienzos frontales (de mampostería con juntas de masa que dibujan piezas rectangulares) están enmarcados por cadenas, pilastras, arquitrabes lisos y zócalos, todos de sillares bien tallados. La torre de la izquierda posee una ventana ovalada, abocinada, que da luz al pequeño habitáculo interior donde está la pila bautismal. La de la derecha tiene un pequeño ventanillo lateral para iluminar la escalera.

El segundo cuerpo es de menores dimensiones. Sus lienzos son igualmente de mampostería con juntas de masa formando rectángulos y aparecen enmarcados por cadenas de buenos sillares que están embutidos y quedan en el mismo plano que la mampostería.

El último cuerpo es totalmente de ladrillo con cuatro vanos de medio punto, uno en cada cara, estrechos y alargados, y cubierto por tejado a cuatro aguas en pirámide, poco esbelta, rematada por un florón en bola, veleta y una cruz.

El hastial de la fachada aparece formado por la portada, una galería cubierta y el frontón.

La puerta está retranqueada con respecto al plano frontal de las torres, lo que se diseñó para crear un pórtico, abovedado y enlucido, que se abre al exterior por un arco de medio punto de piedra que cabalga sobre

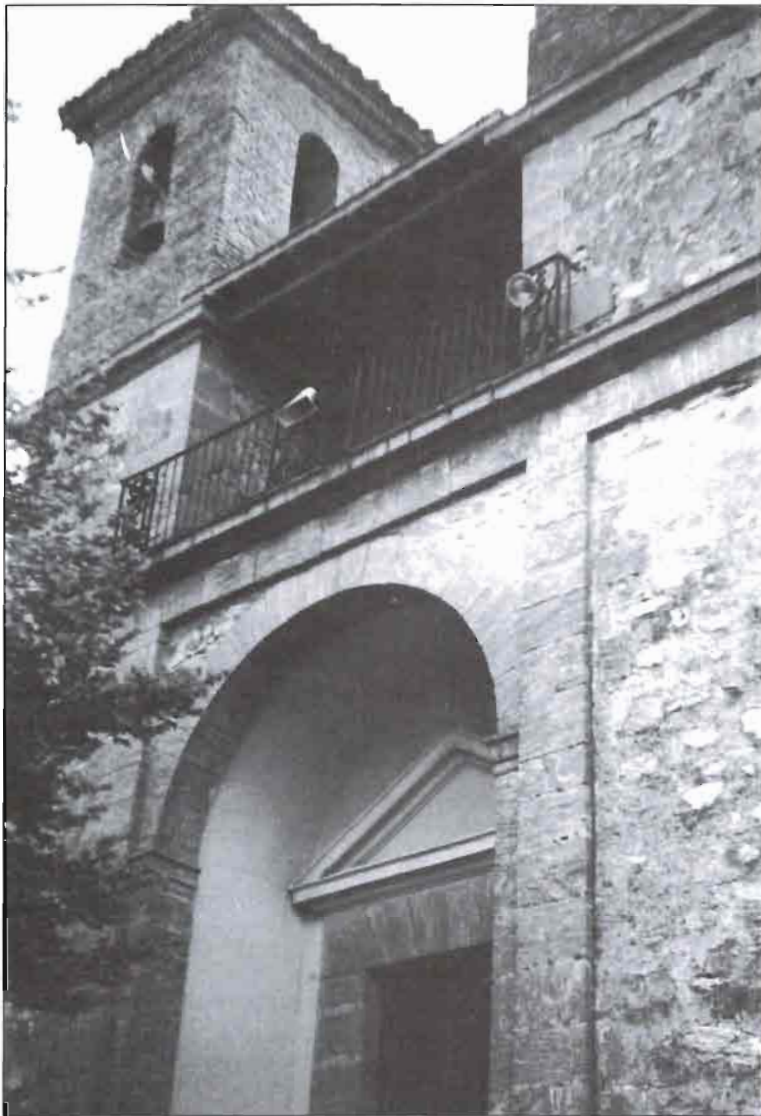


Foto n.º 10
Fachada principal de la ermita del Sahúco.

pilares adosados del orden toscano, con capiteles y basas muy sencillos y poco pronunciados. La puerta, a la que se accede tras subir cuatro gradas de piedra, está formada por un arco adintelado con dovelas de piedra bien labrada y se remata con frontón con tímpano desnudo.

La bóveda de cañón del pórtico sostiene una galería cubierta de igual profundidad que las torres que la cobijan entre sus lienzos laterales internos. Queda separada del cuerpo inferior por la primera cornisa de las torres que se prolonga corriendo toda la fachada. Posee barandilla de hierro, de hechura ordinaria, y está cubierta por tejado de una vertiente sostenido por armadura de madera. La pared del fondo tiene señalado un vano para proporcionar luz al coro de la iglesia pero se encuentra cegado. La terminación de toda la galería es ruda y muy rústica, da la impresión de un acabado improvisado y de circunstancias, muy diferente a lo que hasta ahora llevamos descrito y a lo diseñado por el arquitecto.

Finalmente, el frontón, triangular, austero, con óculo y rematado por una cruz. El gran retranqueamiento que se dio al muro frontal de la nave hace que este remate central de la fachada, poco desarrollado, quede desdibujado y en segundo plano.

Las fachadas meridional (Fot. n.º 11) y septentrional están construidas con la mampostería de juntas rellenas ya indicada y continúan el plano de las caras laterales exteriores del prisma de las torres. Están separadas del tejado, a dos aguas, por la cornisa que, prolongando la que separa el segundo y el tercer cuerpo de las torres, corre a lo largo de las fachadas. No ocurre así con la que separa los dos cuerpos inferiores ya que ésta sólo marca la profundidad del prisma de las torres. Los muros están aligerados por cuatro ventanales construidos con ladrillo, en consonancia con el último cuerpo de las torres, y alfeizar de piedra. Tres son semicirculares y el cuarto es rectangular y capialzado.

La fachada que da al norte posee una puerta lateral que como la principal, aparece como adintelada con dovelas de piedra sobre jambas formadas por sillares. También se accede a ella por cuatro gradas de piedra y está guarnecida por un porche sostenido por dos pilares de ladrillo con basa de piedra.

Por tanto, cuerpo austero, edificado con diversos materiales (sillares, mampostería y ladrillo) entre los que predominan los más pobres ya que la piedra de calidad sólo se empleó en lugares significativos.

Ya he comentado que el segundo cuerpo no posee al exterior nobleza arquitectónica alguna y ni presbiterio ni camarín quedan diferenciados en él.



Foto n.º 11
Fachada meridional del cuerpo de la nave de la iglesia.

A lo largo del exterior meridional del templo, ocultando la mitad inferior de la fachada de su primer cuerpo y la totalidad de la del segundo, (Fot. n.º 12) corre un cobertizo absolutamente rústico y burdo, abierto por unas pequeñas ventanas, al que se entra por una estrecha puerta sin enmarque ni retoque final alguno. En el interior se aprecia la mitad de la pared del primer cuerpo y el gran plano inclinado que forma el desmonte de la ladera de la montaña y que muere en los cimientos del muro. También se ve el entronque del primer cuerpo con el segundo y parte del trasdós de las bóvedas del presbiterio y sacristía vieja y la prolongación del mismo con la obra de albañilería del camarín. Se puede apreciar cómo para construir este cuerpo se excavó la roca varios metros dejando una pared vertical lisa en contacto con la cual se levantó el muro meridional.

De todo lo expuesto queda evidente la provisionalidad del acabado, algunas paredes no están ni enlucidas, y la irregularidad de la construcción. Creo que el cobertizo debió ser realizado rápidamente por dos motivos:



Foto n.º 12

Cobertizo construido a lo largo de la fachada meridional del templo.

- proteger la obra de la humedad producida tanto por las lluvias como por el encharcamiento que se producía junto al muro al retener éste las aguas que bajaban ladera abajo del cerro a cuyos pies está el Santuario. El desagüe estaba canalizado por zanjas como consta en los libros de cuentas y ejemplos de ello son: la noticia de 1783 que nos informa que para evitar el recalco del camarín se construyó por detrás, en la parte de saliente, una roza que se cubrió después con losas y cal²³¹ y el pago de 136 reales que se hizo el 29 de mayo de

231 Ibídem. Cuentas de 1783.

1803 a Pascual Guerrero por los jornales que había echado picando piedra para hacer una zanja tras la pared de la iglesia para evitar la humedad²³².

- ocultar el pobre aspecto que presbiterio y camarín presentaban al exterior hasta que se pudiese completar el proyecto de la iglesia que, como sabemos, no se terminó.

Analizaremos ahora cada uno de los espacios que configuran la iglesia. Se seguirá un orden cronológico para que sea más comprensible la génesis de la obra actual (ver planta).

El presbiterio y la sacristía vieja

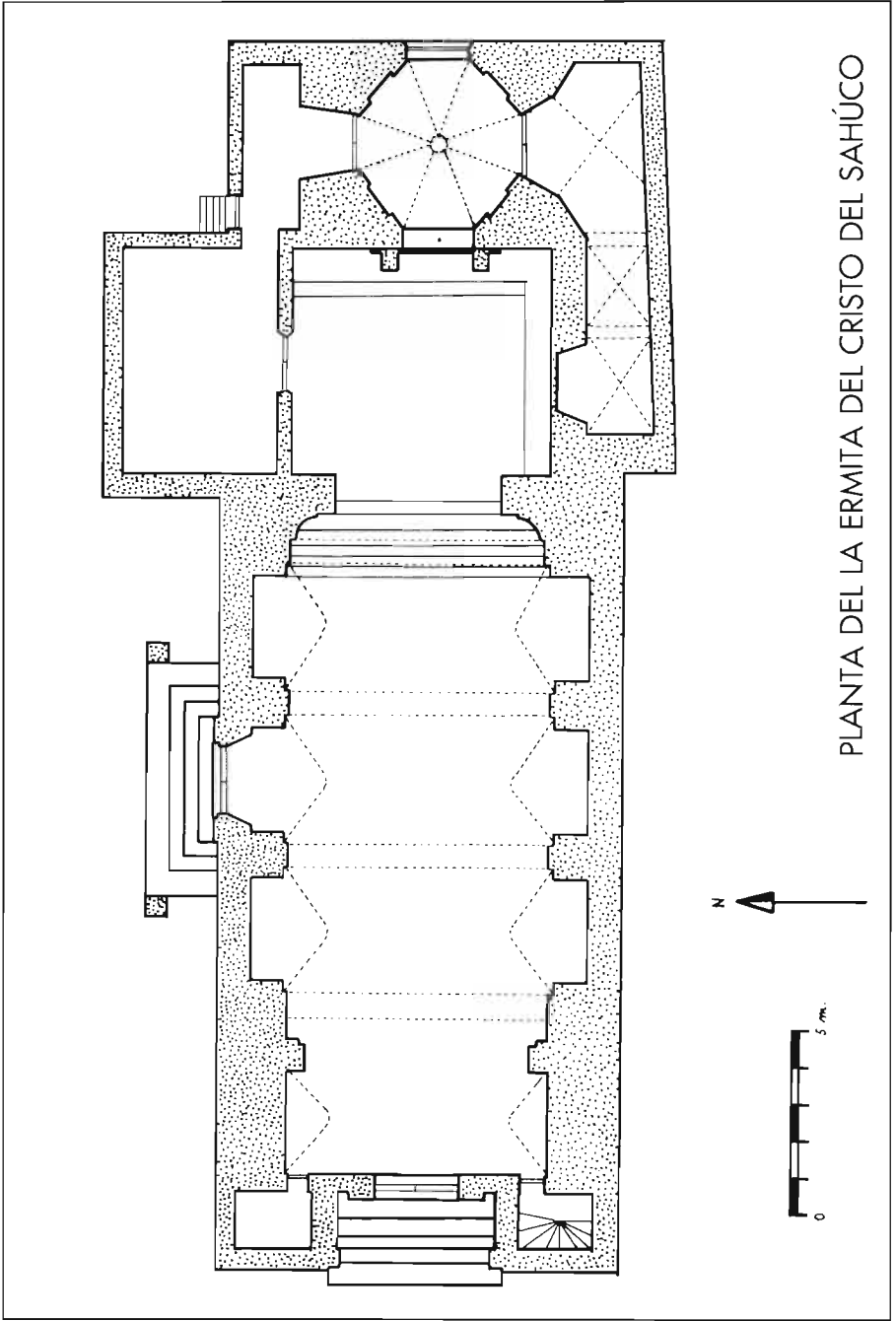
El presbiterio es una pieza cuadrada que constituyó el núcleo al que se fueron añadiendo los restantes elementos: sacristías, camarín y nave. Creo que es la primitiva ermita del Cristo del Sahúco.

La ermita debió ser un pequeño edificio exento, formado por una sala y una sacristía, construido en el lugar en el que se situaba la aparición. En 1751, recordemos el Catastro de la Ensenada, aún permanecía así, aunque ya junto a ella había una casa que habitaba el capellán del Santuario.

Durante la administración franciscana se amplió la casa, convirtiéndose en hospicio, y posiblemente se añadiría una nave a los pies de la ermita puesto que la documentación nos pone de manifiesto que había un coro, púlpito, capilla mayor y cuatro altares y la construcción de todo ello no es atribuible al Clero de Peñas.

El camarín, la sacristía nueva y la comunicación con el edificio inmediato se realizaron durante la administración de Matías de Rueda y, más concretamente, entre los años 1769 y 1785. La comunicación se hizo a través de la nueva sacristía y ésta y el camarín se añadieron a algo preexistente, evidentemente la vieja ermita. Además de todo ello, se abrió la puerta de la sacristía nueva y el arco de la boca del camarín. También se alargó la sacristía vieja en igual longitud que la profundidad del camarín y luego (no sé cuando se haría, aunque probablemente durante la misma obra) se tapió la primitiva entrada a ella quedando su acceso por el camarín. Seguramente esto último se hizo así para convertir la estancia en sala donde se depositaran los numerosos exvotos que ofrecían los fieles. Esta función parece comprobada por el hecho de que antes de las obras de

232 A. H. N. Sección Clero. Libro 192 (1796-1836).



PLANTA DEL LA ERMITA DEL CRISTO DEL SAHÚCO

la colonia estaba llena de estos recuerdos y todavía hoy están colocados allí algunos.

Por tanto, la primitiva ermita quedaba modificada, ampliada y conectada con el convento. En 1786 se construían en ella cuatro altares²³³ y se pagaron a Matías Escribano Buendía de Liétor²³⁴ 800 reales por cuatro alfombras para los altares²³⁵.

Cuando se concibió el proyecto para la nueva iglesia seguramente se pensó en la demolición de la obra hasta entonces existente, incluso puede que no sea ajeno a ello el que el interior del camarín sea todo construido y ensamblado en madera y, por tanto, desmontable. Es incluso probable que la decisión de hacer un templo completamente nuevo estuviese ya tomada cuando se hizo el camarín. El edificio no se podía ejecutar de una vez, las limosnas eran abundantes pero no suficientes para emprenderlo unitariamente. Había que realizarlo por etapas, según se fuese acumulando la cantidad precisa y, en consecuencia, se debieron plantear prioridades. El Clero pudo decidir la creación en primer lugar del camarín para con ello proporcionar a la venerada imagen un escenario más rico y suntuoso que el sencillo retablo en el que estaba colocado y que así resultara más acorde con el prestigio y fama que el Cristo estaba adquiriendo. Esta provisión explicaría el exterior tan ordinario que ya hemos mencionado.

El proyecto, cuya traza no conocemos, quedó inconcluso y si observamos lo construido podemos encontrar más argumentos para fundamentar la designación del actual presbiterio y parte de la llamada sacristía vieja como la ermita primitiva. La diferencia de altura de los dos cuerpos vista por el exterior es manifiesta. La nave es de hechura y presencia dignas, el resto es una humilde construcción. La diferencia de altura interior también es muy grande: 7,80 m. el presbiterio, 7,55 m. el camarín y 11,5 m. la nave (Fot. n.º 13) (ver el alzado esquemático).

Los extremos orientales de los muros meridional y septentrional (Fot. n.º 14) muestran claramente que la intención era continuar la obra con un presbiterio, probablemente rematado con cúpula a tenor de lo que se hacía en la época, en el que se acoplaría el hermoso camarín. Pero esto no se hizo y, por tanto, la construcción primitiva quedó en pie y así sigue hoy.

Ante la decadencia del Santuario y la imposibilidad de continuar lo

233 A. P. P. S. P. Libro de Limosnas I (1767-1795). SAH. 19.

234 MATÍAS ESCRIBANO era el principal fabricante de alfombras de la provincia y uno de los más importantes de España en la segunda mitad del siglo XVIII. Véase SANCHEZ FERRER, J. «*Alfombras...*». —Op. Cit.

235 A. P. P. S. P. Libro de Limosnas I (1767-1795). SAH. 19. Fol. 186.



Foto n.º 13

Interior de la ermita del Sahúco. Puede apreciarse la diferencia de altura que existe entre la nave y el presbiterio.

programado se debió levantar el cobertizo para proteger lo construido y, probablemente, la claraboya que ilumina el actual presbiterio (posiblemente quedara muy oscuro al añadirle la nave), y de esta forma esperar tiempos mejores. A todas estas obras puede responder el ajuste que se hizo el 5 de octubre de 1804 de todo lo gastado desde principios de septiembre en quitar la cubierta del antecamarín y de la escalera²³⁶.

236 A. H. N. Sección Clero. Libro n.º 192 (1796-1836). Cuentas de 1804.



Foto n.º 14

Los extremos orientales de los muros meridional y septentrional muestran que la intención era continuar la obra.

Hacia 1887 parece que existió otro intento de conclusión de la iglesia porque en un Libro de Cuentas²³⁷ encontramos este asiento:

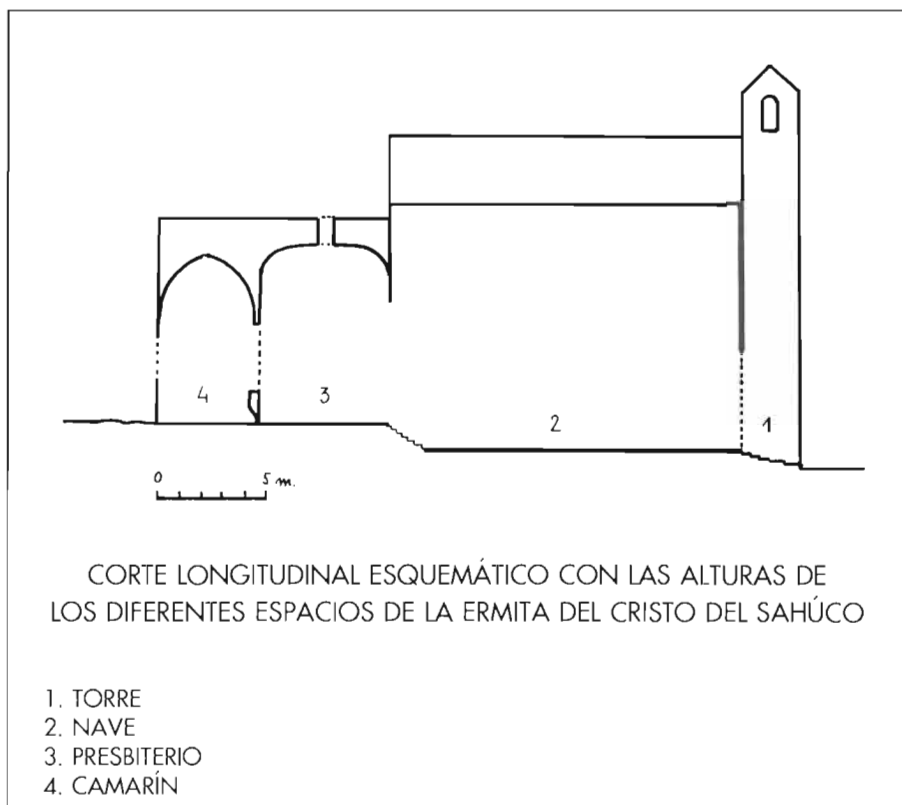
«Cien reales pagados á un maestro de obras traído de Monovar para hacer el presupuesto y plano de la obra de la iglesia».

A no ser que se refiera a una obra menor que no conocemos, cuestión bastante improbable, este proyecto también se vio frustrado.

El presbiterio está cubierto por una bóveda vaída de superficie muy poco curvada perforada por un vano ovalado que proporciona una iluminación cenital.

En el centro de encuentra una sencilla mesa de altar y en el frente un retablo barroco constituido básicamente por dos columnas exentas sobre plinto, de fuste liso y capitel corintio (Fot. n.º 15), sobre las que corre un

237 *Ibidem*. Libro de Cuentas del Sahúco (1847-1888). Sin clasificar.



entablamiento quebrado en profundidad rematado por un frontón conteniendo la cruz con sudario, símbolo del Cristo. En el centro se abre un amplio vano de medio punto cerrado con cristales a través de los que se contempla la imagen del Crucificado colocada en el altar del camarín. Probablemente sustituyó al retablo primitivo, el que se quería dorar en 1677²³⁸, que estaría colocado en el mismo lugar y al que se abrió la boca del camarín.

La sacristía vieja es estrecha y larga. La parte antigua está cubierta por bóvedas de arista separadas por arcos fajones. La ampliación posterior tiene una planta y bóvedas de aristas muy irregulares por tenerse que adaptar a la planta poligonal del camarín. Por el extremo oriental recibe la luz de una ventana.

²³⁸ A. H. D. Ab. Libro de fábrica de Peñas de San Pedro (1677-1717) PEÑ. 89. Item. 1322.



Foto n.º 15

Retablo mayor de la ermita. En su centro el ventanal del camarin a cuyo través se contempla la imagen del Cristo del Sahúco.



Foto n.º 16

Santuario del Cristo del Sahúco. Sacristía nueva. Cajonera neoclásica. Largo, 378 cms. Ancho, 212 cms. Profundo, 110 cms.

La sacristía nueva y el camarín

La sacristía nueva es una pequeña estancia sin relieve arquitectónico que se construyó al tiempo que el camarín. Sirvió fundamentalmente para comunicar el hospicio con la ermita y poder convertir la vieja en depósito de exvotos. Tiene cierto valor la cajonera, notable pieza neoclásica de nogal coronada por jarrones torneados (Fot. n.º 16), pagada en 1796²³⁹ pero construida el año anterior, porque en 1795 se hicieron las asas de los cajones en la fábrica de San Juan de Riópar²⁴⁰.

En este recinto se guardan la caja y las andas en las que se transporta al Cristo en las romerías.

El del Cristo del Sahúco no es un camarín de retablo. Aunque de pequeñas dimensiones, es una verdadera capilla-camarín transparente situada en el testero de la iglesia.

239 A. H. N. Sección Clero. Libro 192 (1796-1836).

240 A. P. P. S. P. Libro de Limosnas I (1767-1795). SAH. 19. Fol. 329 v.º.



Foto n.º 17
Camarín del Cristo del Sahúco. Detalle.

Tiene planta ochavada con un radio de algo menos de cuatro metros y medio. El octógono no es regular porque se alternan lados mayores y menores. Está totalmente construido de madera pintada, estucada o dorada; por tanto, desmontable. Las ocho caras tienen tapadas sus aristas por pilastras cajeadas de quebrada sección que cabalgan sobre plintos también cajeados. Los frentes de las pilastras, enmarcados en blanco, están decorados con rocallas, tarjas y guirnaldas doradas sobre fondo jaspeado en verde. Sobre ellas corre un doble entablamento quebrado, complejamente articulado y con rica decoración (Fot. n.º 17).

La bóveda que cubre el camarín es también octogonal, apuntada y de

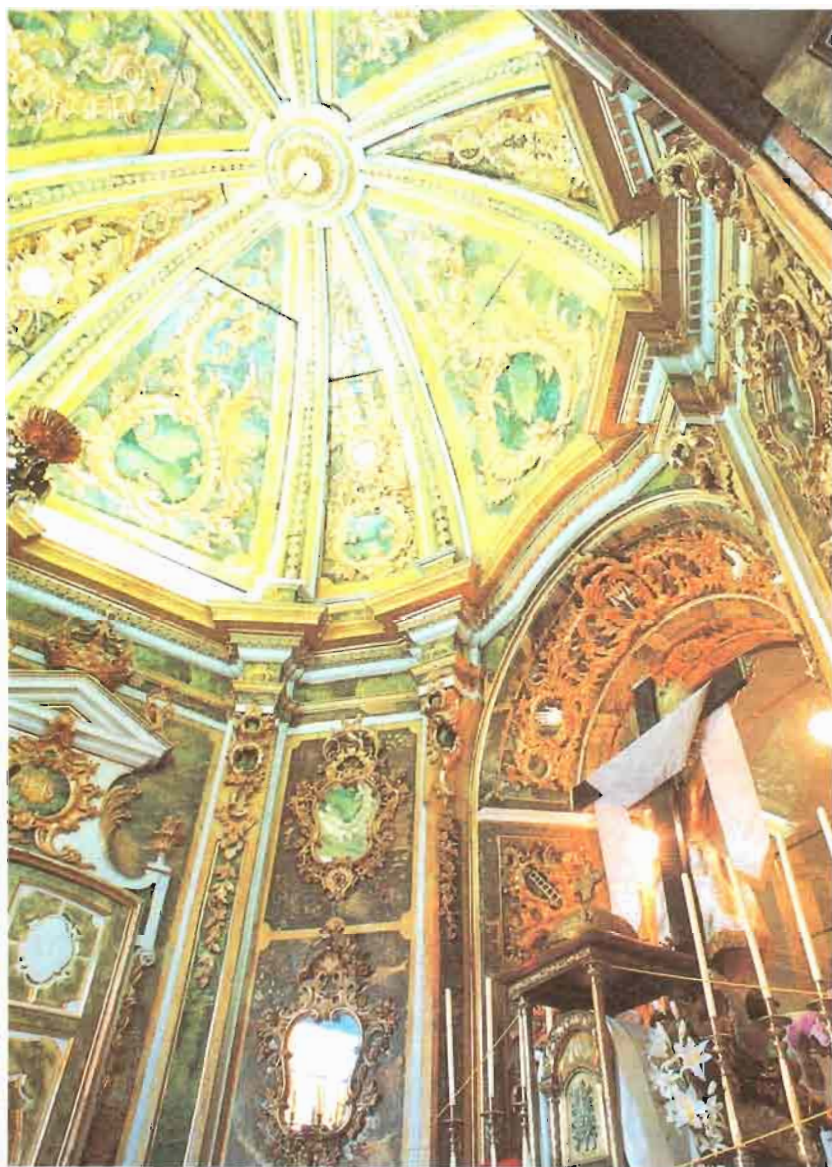


Foto n.º 18

CAMARÍN DEL CRISTO DEL SAHÚCO. Ermita del Sahúco (Peñas de San Pedro). Medidas: largo 4,4 m; ancho 4,4 m; alto 7,25 m.

casquetes. Los nervios, que prolongan las pilastras, se unen en una clave circular. Son dorados, perfilados en blanco y con decoración de medias bolas doradas sobre jaspeado verde. Los cuatro casquetes que se corresponden con los lados mayores del octógono están decorados con afilegrana-das y complejas rocallas, los otros cuatro tienen ornamentación de rocallas doradas de diferente tamaño y espejos. Todos con fondo pintado imitando el jaspe verde (Fot. n.º 18).

En las dos caras laterales perpendiculares al eje longitudinal de la iglesia están practicados, respectivamente, el transparente y el vano que lo hace posible. La primera está abierta por un amplio ventanal arqueado que comunica con el presbiterio y a cuyo través se visualiza la imagen que está colocada sobre el altar interior. El tercio externo del vano es de medio punto y jambas paralelas. El resto está abocinado y capialzado y las jambas son, por ello, oblicuas. Así se abre mucho la luz del arco y se amplía el campo de la ornamentación del ámbito en el que está emplazado el Cristo. La profusa decoración, en consonancia con todo lo demás, está constituida por rocallas enlazadas que encierran una serie de elementos alusivos a la Pasión que en unión a otros situados en varios paramentos, forman un sencillo programa iconográfico.

La cara oriental, la opuesta a la anterior, tiene un ventanal al exterior, con arco rebajado, a través del cual penetra la luz que ilumina el camarín y recorta, fundamentalmente en las primeras horas de la mañana, la imagen, creando ese resultado espectacular, teatral y efectista propio del barroco.

En las dos caras paralelas al eje longitudinal de la iglesia se obraron sendas puertas que realizó el carpintero Bartolomé Guerrero²⁴¹ en 1779, y cuya ornamentación tiene gran semejanza con la de las puertas de los cancelos de la iglesia de Peñas. Por la que se abre al sur se accede a la vieja sacristía. La que lo hace al norte es la de entrada al camarín y a ella se llega únicamente desde la sacristía nueva. Son puertas perfectamente armonizadas con el resto del conjunto y magníficamente rematadas por una gran rocalla con un anagrama en su interior (el de María en una, la septentrional, y el de Cristo en la otra), florones y un frontón triangular con adornos rocallecos cubierto por corona real. Todo ello con la misma combinación cromática —dorado, blanco y jaspe verde— e igual acabado del resto de la obra.

Por último, las cuatro caras restantes son idénticas y están formadas

241 *Ibidem*. Libro de Limosnas I (1767-1795). SAH. 19. Fol. 115 vt.º.

cada una por un zócalo, de la misma altura que el plinto de las pilastras, y un panel. Ambos dorados como lo anterior. En cada una de ellas aparecen superpuestos dos espejos enmarcados por rocallas de abigarrada talla. El inferior es de mayor tamaño y porta incorporado en su parte inferior un candelabro de dos velas cuyas luces, al igual que las de la lámpara, debían reflejarse en todos los espejos completando así la parafernalia propia del barroco y de su epílogo el rococó.

Tenemos referencias documentales de elementos decorativos de este tipo que en líneas generales responden a los que pueden verse actualmente. Y decimos en líneas generales porque no hay plena correspondencia entre lo escrito y lo que hoy vemos. En 1779 se pagaron 480 reales por ocho cristales que se compraron en Madrid para las cornucopias del camarín y 240 por ocho cartelas de bronce con unos escudos que envió Esteban Bernabeu de Madrid²⁴².

El pavimento es de cerámica con losetas cuadradas de veinte centímetros de lado, ya bastante gastado y deteriorado, con un buen diseño y acertada composición a base de roleos, cintas, láureas y guirnaldas, con un colorido bien entonado y armonioso en perfecta combinación con todo el conjunto (Fot. n.º 19). En el centro y ante el altar, ventana y puertas aparecen cinco de los motivos iconográficos tallados en el arco, repitiendo, de forma sintética, el mismo programa.

No está documentada su procedencia pero el piso responde totalmente en estilística, dimensiones de las losetas, colores etc. al de la capilla del bautismo de la iglesia Parroquial de Peñas que fue adquirido en Valencia el año 1797 y definido como «... pavimento de azulejos de dibujo al barniz fino». Por tanto el del Sahúco puede atribuirse al mismo taller valenciano, probablemente de Manises, y datarlo con igual o muy próxima cronología.

Los primeros testimonios documentales sobre la obra del camarín son de julio de 1769. Es decir, de sólo año y medio después de hacerse cargo del Santuario el Clero de Peñas²⁴³. Se refieren al tracista de la obra y el asiento indica textualmente que el día 2 el Administrador pagó «... ocho reales del Propio que embió Gregorio Sanchez Maestro de Arquitectura en Liétor con la planta de el Camarín que se ha de hacer al Smo. Xpt.º». Poco después se recoge que el maestro de Liétor fue al Sahúco a ver la obra.

242 *Ibidem*. Cuentas del año 1779.

243 Todas las referencias sobre el camarín pertenecen al Libro de Limosnas I (1767-1795). SAH. 19. Evitaremos tan numerosas notas haciendo constar que todos los datos se encuentran en las cuentas correspondientes a cada uno de los años mencionados.



Foto n.º 19

CAMARÍN DEL CRISTO DEL SAHÚCO. Pavimento de cerámica. Medidas: largo 4,2 m; ancho, 4,4 m. (Foto: S. Vico).

Seguramente, Gregorio Sánchez era uno de los doradores del retablo mayor de Peñas (1757-1760) y esto nos da pie para señalar la gran influencia que tuvo en el Santuario la obra de la iglesia de Peñas. El clero de la villa había contratado diversos artistas para concluir el importante templo antes de hacerse cargo de la administración del Sahúco y éstos fueron, en general, los que realizaron las obras de la ermita. Así, encontramos al mencionado Gregorio Sánchez; a la familia de tallistas y ensambladores Castell (que realizaron bastantes encargos durante los años sesenta²⁴⁴); probablemente, al pintor Bautista Suñer; y a otros artesanos menos relevantes. Ya vimos que el pavimento del camarín se encargó al mismo taller que otro parroquial.

El día 8 de agosto se abonaron «... *cuarenta reales por Prevenir materiales para la obra del camarín y un real al errero por sacar los clavos de las tablas del camarín*».

Dos días después

«... se gastaron en la obra del Camarín por mi el depositario D. Antonio de Rueda, por D. Pedro Oliver y por D. Antonio Sanchez Andujar que estuvieron de sobrestantes a la obra dos mil trescientos diez y siete reales y siete maravedis segun consta en los libros de dichos sobrestantes, y en uno de ellos el resumen de todas las partidas con expresion de quien las pago a quien y porque se pagaron».

En 1771 se le pagaron al maestro de obras Antonio Cifuentes 1.852 reales y 7 maravedíes por lo realizado en los meses de septiembre, octubre y noviembre.

Al año siguiente se abrieron la puerta del camarín y el arco del retablo. En diciembre, se pagaron «... *a Antonio Naharro cerrajero de esta Villa 200 reales por las fixas y 400 clavos para sentarlos en las puertas y ventanas de Sacristia y Camarín*» y 1.597 reales y 24 maravedíes «... *a Ignacio Castell, maestro tallista, a su hermano Jose a su hijo Ignacio, oficiales tallistas, a Matias Cebrian a Bartolome Guerrero, carpinteros, y a los dos aprendices de Ignacio Castell y Matias Cebrian que trabajaron el arco de talla de la boca del Camarín: con mas a Miguel Lopez albañil y sus*

244 SÁNCHEZ FERRER, J.: «La obra de talla y ensamblaje de los Castell en Peñas de San Pedro». Rev. *Anales del Centro Asociado de la U. N. E. D. de Albacete* n.º 9. Albacete, 1987-89. Pp. 193-223.

jornaleros que havrieron dicho arco y sentaron las puertas y bentanas del Camarin, ante Camarin y Sacristia».

El 8 de agosto de 1773 se abonaron «... a M. Naharro 55 reales por la cerradura, picaporte y pasadores de las puertas y ventanas del Camarin y antecamarin» y el 24 de diciembre se le dieron 18 reales por dos pasadores y dos aldabas moriscas. El 30 del mismo mes se entregaron 104 reales «... a Matias Cebrian por los bastidores para los vidrios y redes, a Bartolome Soria por 16 varetas para los vidrios y al vidriero».

El 26 de agosto de 1776 hay anotados pagos por madera, 1.097 reales, y por 22 pinos de la dehesa del Tobarejo comprados a Pedro Arias de Alcaraz por 154 reales.

El año 1779 debió ser un año decisivo en la construcción del camarín porque debió quedar prácticamente acabado a excepción del dorado y, seguramente, del enlosado del suelo. Los pagos efectuados fueron numerosos:

El 7 de julio se pagaron siete vidrios y dos vidrieras con red de alambre a Pedro Melgarejo, vidriero de Yeste; en septiembre 123 reales a Antonio Naharro por aldabas, fallevas, topes de chapa para las cerraduras y otros elementos del camarín y pasillo del mismo; en diciembre, a Josef Culebras, maestro alarife, 1.464 reales por la obra de albañilería que hizo en el pasillo del camarín. Otros pagos consistieron en 152 reales por cuatro cerraduras inglesas, picaportes y pasadores y 109 por los jornales de los albañiles que hicieron el andamio para poner la talla.

La noticia más importante es la que se refiere a la liquidación del importe del trabajo de los tallistas. Es un pago que se efectuó el 26 de diciembre

«A Ignacio Castell maestro tallista por la obra de talla con que vistio el Camarin segun su primer apunte y papel de obligación 10.700 reales como consta en su obligación de 6 de agosto de este año».

Luego aparece otro asiento de 730 reales al mismo maestro «... por distintas obrillas que se añadieron a la obra principal».

La talla del revestimiento debió realizarse *in situ* a lo largo de 1778 y 1779 a juzgar por las numerosas compras de alimentos que realizaron en el convento en esos dos años, lo que también indica que durante el tiempo que duró el trabajo, el equipo se mantenía con recursos propios.

El 25 de julio de 1783 se compraron doce candelabros de bronce que se

trajeron de Valencia y en 1785 una araña de cristal que costó 410 reales. En este último año debió quedar terminado totalmente el camarín. En él se pagaron 15.830 reales

«... a Juan Manuel Melero, maestro dorador en la ciudad de Cuenca por el dorado, jaspes y estuco que dio a la obra y talla del Camarín con su arco abocinado, repisas y nichos de los altares de la Iglesia con otras obras particulares que se añadieron y no constan en el papel de obligación ajuste y convenio con el Sr. Cura y D. Antonio de Rueda. Recibo firmado en el Santuario a 5 de septiembre de 1785».

Después de esto sólo tiene cierto interés la compra de cristales «... de vara en cuadro para la puerta del Arco del Camarín comprados en Madrid» que se hizo en 1791. Luego únicamente en los Libros de Cuentas pequeñas reparaciones.

En conjunto, la obra costó la cantidad de 39.324 reales y 12 maravedíes, haciéndose pagos a lo largo de 17 años —desde 1769 hasta 1785—.

Para que la imagen pudiera presidir indistintamente el altar mayor de la ermita y el recinto del camarín se construyó en el interior de la mesa del altar, como fue habitual en el barroco, un torno sobre el que pudiera girar fácilmente el Cristo. Referencias documentales sobre él son los pagos de 1772, 2 reales y 7 maravedíes para clavos, y de 1779, 4 reales y 16 maravedíes «... por un cordel de cañamo para el torno de la tramoya con que se mueve el trono de la Ymagen del Smo. Christo».

La iconografía del camarín responde a un programa muy sencillo. La mayoría de las representaciones son instrumentos y objetos relacionados con la Pasión de Jesucristo y sólo unos pocos tienen un valor propiamente simbólico.

Los motivos se concentran fundamentalmente en dos zonas. Unos aparecen tallados en madera en los arcos y en las jambas de la boca del camarín, y todos están pintados de blanco; los otros figuran en el pavimento de cerámica.

Los completan los tallados anagramas citados de Cristo y la Virgen, los tres clavos encerrados en una rocalla en el frontal de la mesa del altar, un jeroglífico pintado en el paramento inferior de la ventana y, por último, la hermosa lámpara de bronce.

- Los del arco de medio punto están situados:
 - tres en el intradós: palma, corona de espinas y caña.

- y cuatro en sus jambas:
 - clavos y linterna en la izquierda (desde dentro del camarín).
 - dados y cartela del INRI en la derecha.
- Los del arco abocinado aparecen:
 - tres en el intradós: mano, cruz con sudario y gallo.
 - cuatro en la jamba izquierda: escalera, lanza, columna y martillo.
 - cuatro en la jamba derecha: aguamanil, caña y esponja, azotes y tenazas.

(Ver lámina I de Iconografía).

La interpretación podría ser:

Jesucristo, Dios bendicente (mano derecha²⁴⁵) o Hijo de Dios bendicente, es aclamado en Jerusalén (palma) pero luego es apresado, abandonado y negado por los suyos (gallo), escarnecido (columna, azotes, corona de espinas), injuriado (caña), condenado injustamente (aguamanil), crucificado (escalera, martillo, clavos, tenazas, cruz con sudario), humillado (dados, INRI) y muerto entre grandes dolores (lanza, caña y esponja) pero que es la luz (lámpara) que ilumina las tinieblas del mundo.

El autor del programa colocó en las claves la cruz y la corona de espinas, con lo que parece indicar que para él estos dos elementos son los más significativos: la cruz con el sudario porque se toma como emblema del titular del Santuario (recordemos que también aparece en el remate del retablo del presbiterio); la corona de espinas como el símbolo más representativo del Crucificado.

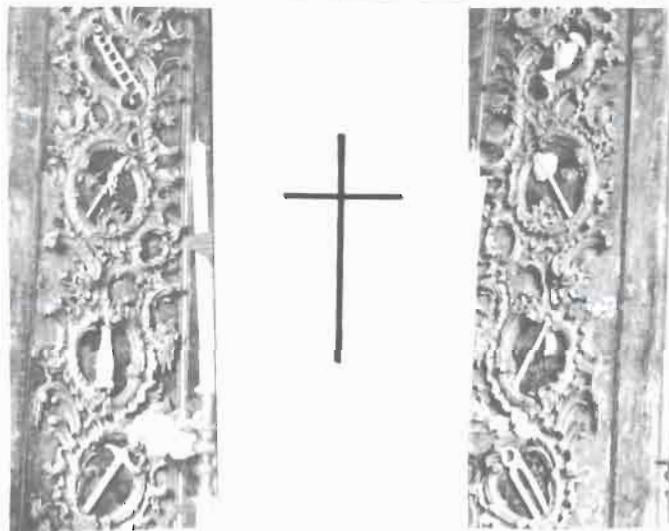
Todas estas tallas son de inferior calidad estética que el resto de los elementos labrados en el camarín. Su reducido tamaño y su inclusión en rocallas doradas enlazadas de muy bella factura quizás inclinasen al escultor a no detallar más.

En el pavimento están pintados algunos objetos anteriores. En el centro (otra vez la idea de representación significativa) la corona de espinas con un sol floral radiante. A su alrededor y ocupando cada uno un punto cardinal, aparecen encerrados en laureas:

²⁴⁵ Este símbolo puede representar a la Primera Persona de la Trinidad o a la mano que golpeó a Cristo en la Pasión. Ver HALL, James, *Diccionario de temas y símbolos artísticos*. Madrid, 1987. P. 205. En la tradición bíblica y cristiana es símbolo de poderío y supremacía. Ver CHEVALIER, J. y GHEERBRANT, A. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona, 1986. Pp. 684 y 685. Aceptación 7. En general, la mano de Dios se interpretó como símbolo del logos encarnado. Ver OESTERREICHER-MOLLWO, M. *Símbolos*. Madrid, 1983. P. 147.

ICONOGRAFÍA DEL CAMARÍN DEL CRISTO DEL SAHÚCO (I)

ARCOS Y JAMBAS DE LA BOCA



FRONTAL DE LA MESA DEL ALTAR



- Al este, el gallo sobre la columna.
- Al oeste, los dados.
- Al norte, la lámpara.
- Y al sur, la mano.

Se ve claramente que en el pavimento se representó nuevamente el programa iconográfico anterior aunque ahora de una forma más sintética: la Crucifixión como centro radiante (corona y sol) de la acción de un Dios, o Hijo de Dios, bueno (mano derecha) que es negado (gallo). escarnecido (columna) y humillado (dados) pero que es la luz (lámpara)²⁴⁶.

(Ver lámina II de Iconografía).

Los clavos encerrados en la rocalla del frontal del altar (ver lámina I de Iconografía) sólo nos aportan como novedad la de ser el tercer símbolo que se destaca por su situación, de tal forma que con él se configuran los tres elementos más significativos y valorados de la representación de Cristo Crucificado: la cruz con sudario, la corona de espinas y los tres clavos.

Los anagramas de las puertas no parecen estar integrados en el programa expuesto. Creo que son alusiones directas a Cristo, a quien está dedicado el Santuario, y a su Madre, que así y de esa única manera está presente en el camarín (ver la lámina III).

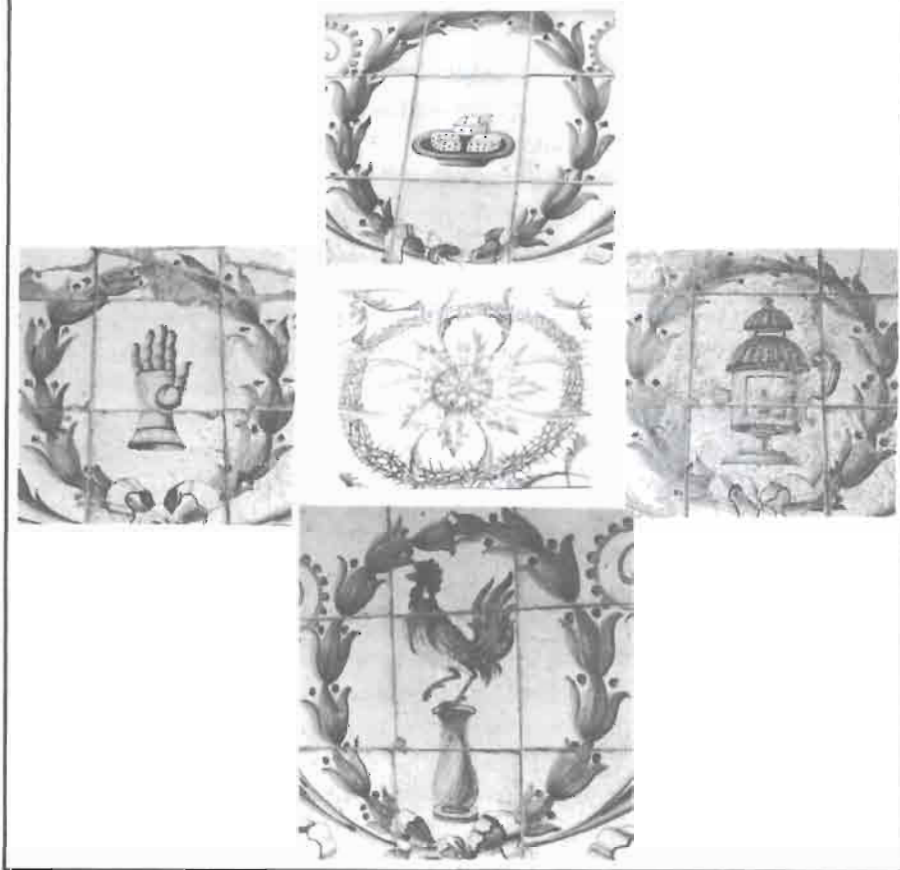
El motivo restante, el pintado (lámina III), parece un jeroglífico frecuentemente empleado en el Barroco. La ese y el clavo darían una lectura de la palabra esclavo, lo que puede interpretarse como una sumisión de los fieles a la voluntad de Cristo. Es posible, pero más improbable que lo anterior, que también se le quisiera dar un sentido de insignia del Santuario si consideramos la ese como de Sahúco y el clavo como simplificación de uno de los tres elementos citados anteriormente como más representativos de la imagen.

El programa iconográfico enunciado adolecería de una laguna importante. Para que en el cristianismo tenga sentido que el Hijo de Dios sufra y muera para convertirse en luz y redención de los hombres es preciso su resurrección y eternidad. Hemos visto que todo está considerado en el programa excepto este esencial dogma propio del cristianismo. El elemento que completará el mensaje es la lámpara del camarín. De ella no existen referencias documentales por lo que no se puede saber si es contemporá-

246 La Biblia compara el Verbo Divino con una lámpara. Por su luz, la lámpara es símbolo de la inteligencia, de la sabiduría y del espíritu. Ver PEREZ-RIOJA, J. A. *Diccionario de símbolos y mitos*. Madrid, 1984. P. 264. La lámpara es un objeto ritual frecuente: en Occidente es signo de la presencia real de Dios. Ver CHEVALIER, y. GHEERBRANT, A. *Diccionario...* —Op. Cit. P. 627. Aceptación 2.

ICONOGRAFÍA DEL CAMARÍN DEL CRISTO DEL SAHÚCO (II)

PAVIMENTO DE CERÁMICA



ICONOGRAFÍA DEL CAMARÍN DEL CRISTO DEL SAHÚCO (III)

SOBREPUERTAS



LÁMPARA



PANEL BAJO LA VENTANA



gran importancia decorativa en el conjunto. Es de bronce y representa una calabaza de la que parten numerosos retorcidos tallos, hojas, flores y otras pequeñas calabazas —que sirven como alvéolos donde se alojan velas—, formando todo un intrincado ornato que completa el aspecto rococó de la estancia. Sus luces, junto a las de las cornucopias de las paredes, serían multiplicadas por los reflejos de los espejos, cristales, dorados y bronces, poniendo de manifiesto un juego de destellos y efectismo óptico que dejaría turbados y enfervorecidos a los peregrinos que acudían al Santuario.

Además de un interés ornamental, ritual y emotivo, tiene un trascendente sentido simbólico, aunque éste sería captado sólo minoritariamente.

Fuente de vida, la calabaza es igualmente símbolo de la regeneración y alimento de inmortalidad²⁴⁸. Signo de fertilidad (por el gran número de semillas que contiene²⁴⁹ y talismán contra la manzana (representativa del mal o del pecado), este fruto se considera como un símbolo de la Resurrección y desempeña un importante papel en la historia de Jonás²⁵⁰. Como su fruto seco y hueco se utilizó frecuentemente por los caminantes para llevar agua, se convirtió en atributo del peregrino y, por la misma razón, de Cristo en el viaje de Emaús²⁵¹.

Por todo ello, podemos dar al significado de la lámpara una doble interpretación. Por un lado, es el símbolo de la Resurrección de Jesucristo, del dogma angular del cristianismo, y preside el ámbito en el que dominan las alusiones a la pasión en lógica consonancia con el momento de la Crucifixión que representa el Cristo del Sahúco. Las ideas de regeneración, fertilidad, inmortalidad y victoria sobre el mal están en estrecha relación con el Revivir de Cristo. Por otro, es una alusión a la congregación de devotos que llevados por su fe acuden en peregrinación al Santuario.

La boca del camarín debía estar tapada habitualmente por un cuadro del Cristo con función de bocaporte y que probablemente es el deteriorado lienzo que se conserva en el Museo Parroquial de Peñas (Fot. n.º 20). Conocemos dos referencias documentales sobre su existencia. La primera es de 14 de diciembre de 1784 y se trata de un pago a

«... *Vicente Ruiz Mayorcal de Cavaña ciento y cincuenta reales que*

248 CHEVALIER, J. y GHEERBRANT, A.: *Diccionario...* —Op. Cit. P. 232. Aceptación 1.

249 OESTERREICHER-MOLLWO, M.: *Simbolos*. Op. Cit. P. 43.

250 PEREZ-RIOMA, J. A.: *Diccionario...* —Op. Cit. P. 106 y HALL, J.: *Diccionario...* —Op. Cit. P. 71.

251 HALL, J.: *Diccionario...* —Op. Cit. P. 71.



Foto n.º 20

Probable bocaporte del camarín de la ermita del Cristo del Sahúco. Museo Parroquial de Peñas de San Pedro. Óleo sobre lienzo. Alto, 270 cms. Ancho, 162 cms.

dio al pintor en Valencia para acavar de pagarle el Quadro del Smo. Christo para la voca del Camarin por la parte de la Yglesia y á Domingo Antonio Mari tambien Mayoral de Cavaña 914 reales y 17 maravedis que dio al citado pintor por el quadro»²⁵².

Aunque no se menciona el nombre del pintor, creemos razonable atribuir su autoría a uno de los miembros del «equipo» que trabajó en la

252 A. P. P. S. P. Libro de Limosnas I (1767-1795). SAH. 19. Fol 163.

iglesia Parroquial de Peñas. Concretamente se puede pensar en el valenciano Bautista Suñer que había pintado los siete cuadros del Retablo Mayor²⁵³ y el bocaporte del camarín de la Virgen de la Esperanza y que realizaría en 1798 el bocaporte del retablo de Nuestra Señora de los Dolores.

La segunda es otro pago, ahora en 1785, «... a un satre por pegar el Quadro del Smo. Christo a la barra de la garrucha dos reales»²⁵⁴.

En mayo de 1793 se encargaron varias cosas, ignoro en qué consistían, al latonero alemán Juan Guillermo de Godofret²⁵⁵.

La nave y las torres

La nave tiene diecinueve metros de longitud y siete de anchura, nueve teniendo en cuenta la profundidad de los altares laterales. Está cubierta con bóveda de cañón, a unos doce metros del suelo, con arcos fajones cajeados y lunetos, en los que se abren seis ventanas semicirculares y dos cuadradas que proporcionan bastante luminosidad al interior. La bóveda está contrarrestada por gruesos muros y contrafuertes que no se aprecian al exterior por haberse realizado el cerramiento por su línea externa. El espacio interno entre ellos se cerró con anchos arcos de medio punto, o estrechas bóvedas de medio cañón, y se aprovechó para instalar altares laterales (Fot. n.º 21).

La estancia está compuesta de cuatro tramos limitados por pilastras cajeadas con basa y capitel de inspiración clásica, con ábaco de ovas y pequeñas volutas, cóncavo al exterior y saliente en los extremos con respecto al arquitrabe. Éste está formado por platabandas y pronunciada cornisa que corre sobre los capiteles a lo largo de todo el muro y que actúa de destacado cuerpo intermedio entre pilastras y fajones y entre cuerpo bajo y cuerpo de luces.

En el primer tramo, contando desde la puerta principal, está situado un coro a casi seis metros de altura del suelo. El segundo y cuarto tienen una capilla-altar lateral en cada lado y el tercero una capilla-altar en el lado derecho y la puerta lateral en el opuesto.

Para acceder al presbiterio hay que subir cinco gradas, lo que junto al enorme desarrollo del paño sobre el arco toral, dan idea de la gran diferencia de altura entre los dos cuerpos.

253 GARCÍA-SAUÑO, L. G.: «El Retablo Mayor de Santa María de la Esperanza de Peñas de San Pedro». Rev. *Al-Basit* n.º 9, abril 1981. Pp. 145-151.

254 A. P. P. S. P. Libro de Limosnas I (1767-1795). SAH. 19. Fol. 168 vt.º.

255 *Ibidem*. Cuentas de 1785.



Foto n.º 21. Interior de la nave de la ermita. Santuario del Cristo del Sahúco.

A las torres se penetra por pequeñas puertas que se abren por su cara oriental al muro que cierra los pies de la iglesia. La torre septentrional tiene habilitado el recinto del primer cuerpo para baptisterio el cual está abovedado y no se comunica con el resto de la torre.

En la meridional está ubicada la escalera que conduce al coro y al resto de su desarrollo. Para alcanzar el segundo y tercer cuerpo de la primera, el campanario, hay que cruzar el coro y penetrar por la puerta allí practicada. En su parte alta se instaló la pequeña campana que en 1818 fundió el maestro José Rosas²⁵⁶ por haberse quebrado la que había. Costó doscientos setenta y un reales²⁵⁷.

No sabemos con seguridad la fecha de comienzo de este cuerpo de la iglesia. Con anterioridad debió existir una especie de nave que continuaría el actual presbiterio, la capilla mayor, de cuya amplitud no tengo referencias aunque, presumiblemente, sería pequeña. Hay una serie de noticias que documentan esta construcción que, probablemente, fue obra de los franciscanos al ampliar o transformar la inicial ermita.

En 1784 hubo un pago por pavimentar parte de la iglesia debajo del coro y se asentó la referencia que textualmente dice:

«... el dicho Maestro Phelipe Motilla tiene recibidos que le a entregado Don Mathias de Rueda en cuenta de la obra de la Yglesia y demas que a executado en el Santuario por ajuste, y sin el tres mil, y doscientos reales en quatro veces, y constan de quatro recibos, firmados en las Peñas de su letra y mano: el primero a veinte y siete de junio de 1783; el segundo a 23 de mayo del siguiente de 84; el tercero a 21 de junio y el quarto a 30 del mismo mes y año».

Un poco después se indica que el mismo *«... tiene recibido en cuenta de las mismas obras 2.052 reales»*²⁵⁸.

El 19 de agosto de 1785 se pagaron:

«... a Casimiro Conejo maestro arquitecto natural de Toledo, y estante en Elchecico, noventa reales por los tres dias que estubo y

²⁵⁶ Como otras veces, se trata de un artesano que trabajó en la Iglesia Parroquial de Peñas. Fundió algunas de sus campanas.

²⁵⁷ A. H. N. Sección Cjero. Libro 192 (1796-1836). Cuentas del año citado.

²⁵⁸ A. P. P. S. P. Libro de Limosnas I (1757-1794). SAH. 19. Fols. 160 y 160 vt.”.

gastó en la tasacion de las obras no ajustadas que tenia echas en el Santuario el maestro Phelipe Motilla»²⁵⁹.

Parece, pues, que se hicieron diversas obras en la nave al tiempo que se estaba construyendo el camarín. Seguramente fueron de renovación y de adaptación de la ermita como consecuencia de la incorporación del camarín y de la sacristía nueva.

Está claro que la pequeña cantidad de dinero contraída, quizás no toda para la iglesia, indica poca envergadura en lo realizado por Felipe Motilla, maestro arquitecto de las obras del Obispado del que se conocen actuaciones en las parroquiales de Alatoz y Chinchilla, con quien los promotores de las mejoras debieron tener problemas posteriores porque existen noticias de un pleito con él en 1786.

De finales de 1785 conocemos otra noticia al respecto. Se pagaron a Bartolomé Guerrero, carpintero, los bancos de la capilla mayor, el púlpito y las hojas que servían de confesionario²⁶⁰.

Todas estas referencias, más la ya indicada de la construcción de cuatro altares en 1786, avalan la existencia de un espacio construido que se añadió al primer templo en su parte occidental y que, posteriormente, se derribó para hacer la nave actual.

Es probable que hacia mediados de 1792 ya se estuviese levantando esta construcción porque, como citamos anteriormente, entre el 17 de marzo de 1792 y el 25 de agosto de 1793 se hicieron obras. La documentación no especifica nada sobre ellas, en el Santuario por valor de 49.063 reales y 11 maravedíes. Esta fuerte cantidad sólo pudo ser absorbida por el convento o por la iglesia, o por ambos edificios, ya que el camarín hacía años que se había pagado. Teniendo en cuenta que el Clero de Peñas no tenía ninguna comunidad numerosa viviendo en el convento, es más lógico pensar que la mayor parte del dinero se pudo invertir en la cimentación y en la construcción de las partes bajas de la nave.

La obra fue realizándose de una forma discontinua porque poseemos información de frecuentes interrupciones. En marzo de 1800 se inició otra de las etapas del proceso de edificación pero no debió avanzarse mucho porque el 26 de noviembre volvía a suspenderse la obra en la que solamente se invirtieron 5.429 reales²⁶¹. Por esas fechas ya debía haberse acometido la conexión de la ermita con la nave ampliando su entrada y

259 *Ibidem.* Fol. 168.

260 *Ibidem.* Fol. 177.

261 A. H. N. Sección Clero. Libro 192 (1796-1836). Cuentas del año citado.

quizás derribando el coro—, a juzgar por unos pagos que se hicieron en 29 de agosto a Francisco Bernabé, albañil de las Peñas, por quitar en la víspera de la Fiesta el tabicón de madera y puerta que se pusieron en el crucero de la iglesia durante la obra y por volverselo a hacer después de ella, y a seis hombres por guardar la madera de la feria y la iglesia y casa porque todo «... *quedo indefenso por faltar la puerta de la iglesia*»²⁶². Pronto se reanudó el trabajo y se entró en un año, 1801, de gran actividad, en el que la obra debió recibir un gran impulso constructivo. El 20 de mayo se señalaron en la dehesa del Tobarejo los pinos necesarios²⁶³, seguramente para montar las bóvedas y hacer la cubierta, y en diciembre se anotaba una data de 83.889 reales y 13 maravedíes —la cantidad más importante de toda la contabilidad del Santuario— que recoge el dinero que se había gastado en la obra de la iglesia desde el 17 de marzo de 1800 hasta el 28 de noviembre de 1801 con un período de trabajo de sesenta y ocho semanas²⁶⁴. De la documentación se desprende que los pagos se efectuaban no sólo en metálico sino también en especie. Tal es el caso de los 480 reales contabilizados el 11 de diciembre como importe de quince fanegas de cebada (a 32 reales la fanega) que se vendieron a los operarios para el pago de sus salarios²⁶⁵.

No se han encontrado noticias del tracista pero en la construcción de la nave debió participar el arquitecto Lorenzo Alonso Franco. No lo hemos hallado documentado pero hay razones para suponerlo. Estilísticamente posee las mismas características de lo que hizo en la Iglesia Parroquial de Peñas: el mismo sistema de proporciones y de huecos, similares pilastras, idénticos capiteles, parecidos vanos ovalados, etc. Elementos todos que aparecen en otras obras suyas realizadas en la provincia²⁶⁶. La estancia del maestro en Peñas dirigiendo la construcción de los brazos del crucero coincide con los años finales del siglo XVIII que es la época en la que se documenta el comienzo de la nave del Sahúco. Y por último, ya hemos constatado que el Clero de Peñas, que regentaba ambas obras, empleaba los mismos artistas y materiales en ellas. Por tanto, el estilo, la cronología de su estancia y los hábitos de los gestores permiten atribuir la participa-

262 Ibidem.

263 Ibidem.

264 Ibidem.

265 Ibidem.

266 Hizo, entre otras, las iglesias parroquiales de Higuera y Carcelén, y la fachada y torre de la de Alcalá del Júcar. Ver SANTAMARÍA CONDE, A. y GARCÍA-SAUICO, L. G.: «Don Lorenzo Alonso Franco» en el *Catálogo de la Exposición «Albacete, tierra de encrucijada»* celebrada en Madrid en 1983. Pp. 194 y 195.

ción de Alonso Franco en la edificación de la nave del Santuario.

El proyecto del Sahúco, y lo que de él se realizó, está en la línea neoclásica y sigue un modelo muchas veces repetido basado en la recreación un tanto fría del clasicismo, en la austeridad decorativa interior y exterior y en la diafanidad espacial.

No conocemos más testimonios documentales sobre la obra hasta 1810. Ese año se pagaron 49.383 reales, 6 maravedís y 2 cuartos de otro

«... que constan gastados en las obras que con licencia del señor Probisor y Vicario General de este Obispado concedio asta la cantidad de ochenta mil reales y no habiendo habido fondos para concluir, y sí empeños y atrasos presento los instrumentos justificativos...»²⁶⁷.

En el texto vemos reflejada la situación que por esas fechas atravesaba el Santuario y, como consecuencia, las grandes dificultades que empezaba a tener la construcción y que irían agravándose progresivamente.

Probablemente hubo una nueva suspensión de las obras hasta finales de 1813. Por entonces el Clero de Peñas y su prelado tenían grandes deseos de concluir lo iniciado y por ello D. José Jiménez, obispo de Cartagena, después de aprobar las cuentas, ordenó desde Chinchilla el 29 de septiembre del mencionado año, que

«... de las rentas, limosnas gratuitas y frutos pendientes en este presente año se le entreguen cinco mil reales a cuenta, y que todo lo demás existente sea dinero, ó frutos se aplique, é invierta inmediatamente en continuar la obra de la Iglesia del Santísimo Cristo, para lo que intervendra el cura de las Peñas, procurando la posible economía, y que se adelante la obra en la parte mas necesaria y esencial: en este mismo objeto de la obra mandó S. S. I. se invierta el sobrante de las misas de este presente año, mediante que estando aplicado para pago del Salario del Administrador este lo ha cedido voluntariamente en beneficio del Santuario y para continuación de la obra para este año...»²⁶⁸.

En 1815 se gastaron 29.449 reales y al año siguiente se compró y se puso el pavimento de «... dos mil trescientas losetas de tercia en cuadro que he comprado al maestro tejero Agustín Escamilla del lugar Pozuelo á

267 A. H. N. Sección Clero. Libro 192 (1796-1836). Cuentas del año citado.

268 *Ibidem*.

razon cada ciento de cuarenta y siete reales, 1.081 reales»²⁶⁹ y con él debió, prácticamente, acabarse la nave a falta sólo de pequeños detalles y del acabado decorativo final.

A estas alturas, 1816, la deuda del Santuario a causa de la edificación era tan grande que el mermado caudal de limosnas no podía hacerle frente. El Clero comenzó la venta de propiedades para pagarla. Había comenzado la recesión y tras ella pocas cosas más se hicieron. Solamente registramos un acuerdo en esa dirección.

Fue en el Cabildo extraordinario de 29 de noviembre de 1820. En la reunión se acordó *«... pedir licencia para un gasto extraordinario de poner algunas vidrieras en la Iglesia del Santuario para evitar el mucho consumo de cera que se hace a causa del mucho viento que entra por sus ventanas que son muy fuertes y frecuentes en aquel sitio (...) Fabricar una baranda de madera en el coro y retejar la Iglesia y Casa del Santuario...»²⁷⁰. La licencia se concedió el 27 de marzo de 1821. Ese año se retejó, se hicieron tres marcos de medio punto para las redes de alambre destinadas a proteger las vidrieras y seis para las vidrieras hechas y se construyó la baranda del coro. Los marcos, redes y vidrios se pagaron a Francisco Belmonte, maestro hojalatero de Albacete, a quien se abonaron 1.501 reales. La baranda la hizo el carpintero Manuel García por 220 reales²⁷¹.*

En 1853 se pagaron 748 reales

«... que han importado los efectos que han trabajado en Murcia para la Iglesia del Sabuco y son un juego de sacras, dos atriles de chapina, una cruz parroquial, tallada, seis candelabros de á vara, y otros seis de tres palmos, tallados, una cruz pequeña para el altar con crucifijo todo plateado y tres cajones para portar dichos efectos: y los que ha regalado S. E. I. que son un tabernaculo, una custodia de plata usada, y el Via Crucis»²⁷².

En 1879 se instalaba el primer altar lateral de la derecha. La documentación lo manifiesta así:

«Cuarenta reales pagados a Marcelino por dos viajes para la conducción de un altar desde esta Iglesia á la del Sahuco».

269 Ibidem.

270 Ibidem.

271 Ibidem.

272 A. P. P. S. P. Libro de cuentas del Sahuco (1847-1888). Cuentas del año citado.



Foto n.º 22

Retablo de la Virgen de los Dolores. Ermita del Sahuco. Es de estilo rococó. Puede atribuirse la talla al taller de Ignacio Castell. Debó labrarse en los primeros años del último cuarto del siglo XVIII. Alto, 450 cms. Ancho, 280 cms.

«Ochenta y cinco reales pagados a Jose el albañil y a Cesario el Sacristan por la colocacion de un altar en la Iglesia del Sahuco por tres arrobas de yeso y componer un pico para abrir el nicho del espresado altar».

«Mil setecientos reales pagados a Juan Sanchez por la pintura, dorado y composicion de un altar para la Iglesia del Sahuco»²⁷³.

273 Ibidem.



Foto n.º 23

Retablo de las Ánimas del Purgatorio. Ermita del Sahúco. Neoclásico. Siglo XIX, hacia 1861. Alto, 365 cms. Ancho, 250 cms.

Es un retablo pequeño y muy repintado que recuerda modelos murcianos en la línea de Jaime Bort (Fot. n.º 22). Se estructura en cuerpo único con una hornacina enmarcada por columnas de orden compuesto que sostienen un establamiento y un frontón curvo partido en cuyo hueco se alza un ático con unas nubes con el anagrama de María. La decoración trae ricas tarjas rococó, tanto en el plinto como en los laterales, que pueden relacionarse con la obra de Ignacio Castell, el tallista que realizó la obra del camarín del Sahúco pero que también trabajó a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII en la Iglesia Parroquial de Peñas, de donde procede el retablo²⁷⁴.

274 SÁNCHEZ FERRER, J. «La obra...». —Op. Cit.

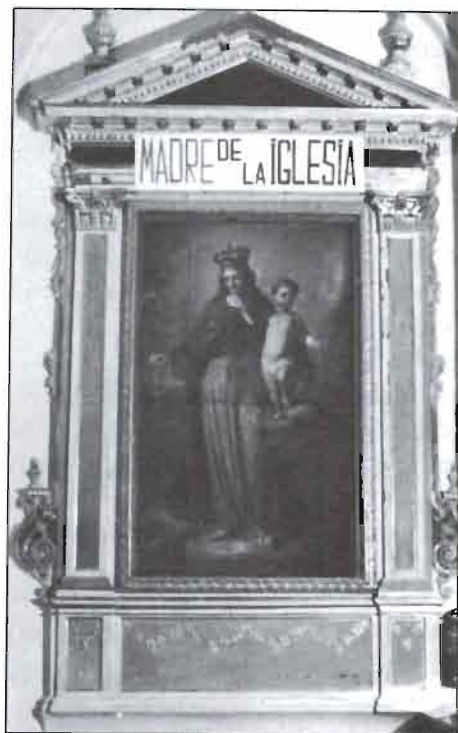


Foto n.º 24

Retablo de la Virgen del Rosario. Ermita del Sahúco. Neoclásico. Siglo XIX, hacia 1861. Alto, 365 cms. Ancho, 250 cms.

De algunos años antes que la instalación del anterior son los dos reducidos retablos neoclásicos que se hallan en los segundos altares laterales. Forman pareja, son muy planos y formalmente sencillos. En el de la derecha está presentado un cuadro de las Ánimas del Purgatorio; en el de la izquierda, la Virgen del Rosario (Fot. n.º 23 y 24).

Cronológicamente hay que situarlos en 1861, o muy cerca, porque a ese año pertenece un ingreso de 320 reales de un carnero que dio de limosna Antonio Cutillas, vicario del Santuario (¿el que adquirió las propiedades desamortizadas?), para que se rifase y su producto sirviera, en parte, para construir el retablo de las Benditas Ánimas de la ermita²⁷⁵.

275 A. P. P. S. P. Libro de Cuentas del Sahúco (1847-1888). Cuentas del año citado.

Finalmente, en 1887, la información sobre *«Cien reales pagados á un maestro de obras traído de Monovar para hacer el presupuesto y plano de la obra de la iglesia»*²⁷⁶ pone de manifiesto ese deseo de concluir el templo y que se estrelló contra el signo de los tiempos ya que no fue posible conseguirlo. Hoy, la silueta del Santuario es el mudo pero claro exponente de ese acontecer.

Como consecuencia de la no conclusión y del deterioro que debió sufrir a lo largo del primer cuarto del siglo XX, el estado de la ermita debía ser malo a juzgar por lo que dice el programa de la Feria de 1927. En él se incluye una nota que dice textualmente:

«Las limosnas para el Santo Cristo se recogen únicamente en la Sacristía de la iglesia del Sahúco destinándose a la reparación y conservación del templo y del convento que se hallan muy desgastados y que bien merecen por su fama y por el arte con que está confeccionado el templo y especialmente su hermosísimo camarín».

Actualmente, la ermita tiene un cuidado y digno aspecto, con la excepción de su espacio más importante, el camarín, que necesita una urgente restauración.

²⁷⁶ Ibidem.

**V. LA «TRAÍDA» Y LA
«LLEVADA» DEL CRISTO**

V. LA «TRAÍDA» Y LA «LLEVADA» DEL CRISTO

A) EL RITUAL

Entre las innumerables acciones de la religiosidad popular, unas son generales o muy comunes (misas, procesiones, abluciones, subastas, hogueras, etc.) y se realizan con fórmulas y acciones similares; otras, por el contrario, son singulares y exclusivas de una comunidad. Precisamente, estas prácticas diferentes son las que dan personalidad propia y carácter a las manifestaciones religiosas de una comunidad determinada.

En el conjunto de acciones culturales en torno al Cristo del Sahúco hay una que es del segundo tipo. Es, fundamentalmente, la que aglutina los devotos en torno a la imagen y actúa como eje de las celebraciones. Constituye la nota distintiva que impregna la religiosidad popular de Peñas de San Pedro.

Describiré su etnografía.

Todos los años, el lunes de Pentecostés, se celebra una tradición insólita y sin paralelos, que conozca, en el ámbito de la religiosidad popular española. Ese día, a media tarde, y tras una misa de despedida, el Cristo es trasladado a hombros, en una dura carrera de unos catorce kilómetros, desde su ermita a la iglesia Parroquial de Peñas.

La imagen sale de la ermita en procesión, llevada sobre unas andas por los mayores del Sahúco y acompañada por otra imagen, la Dolorosa, los habitantes de la aldea y por gran número de devotos que se congregan esa tarde en el Santuario. Así discurren hasta la Cruz Chica.

Quizá antiguamente la procesión fuera más larga y de esto se hace eco

Sánchez Maurandi, que en 1928 era párroco del Sahúco, cuando escribe que la procesión llegaba hasta la Cruz Gorda²⁷⁷, a más de un kilómetro del Santuario.

Está documentado en los Libros de Cuentas, ya hemos reseñado algunos testimonios, que durante el siglo XVIII y primeros años del XIX se recogían limosnas en todas las procesiones. Lo hacían el limosnero u otras personas designadas para ello y su cuantía engrosaba los caudales de las limosnas gratuitas. Esto hoy se ha perdido e ignoro desde cuando.

Una vez en la Cruz, el Cristo es «despedido», bajado de las andas e introducido con solemnidad, como mimo, con lágrimas en muchos ojos y voz quebrada en las gargantas, en la caja de madera en forma de cruz en la que va a ser transportado (Fots. n.^{as} 25, 26, 27 y 28). Todos quieren tomar parte en la operación, tocarle por última vez.

Para la carrera ya se han preparado los corredores, hoy con pantalones, camisas y deportivas blancas, frente a los pulgueros, camisetas de felpa y alpargatas de esparto de ayer. Se han ajustado estrechamente las fajas y los anchos cinturones de cuero que protegerán sus riñones del esfuerzo que van a realizar (Fot. n.^o 29). Algunos se han incorporado trozos de teja o piedras planas para que no «bajen las tripas». Se han ceñido la frente con pañuelos de colores para que empapen el abundante sudor que producirá el ejercicio y se han colocado ramitas de alhábega y flores en la cabeza, reminiscencias de épocas en las que se utilizaban como elementos aromáticos con más sentido simbólico que práctico.

Cuentan que antiguamente, en estos años no lo he observado, muchos se ponían una bolita de cristal o una piedrecita en la boca con objeto de provocar la insalivación y así compensar la reseca que la carrera les produce.

Junto a ellos correrán también, pero no portarán, un grupo de muchachas y un nutrido chiquillerío que se va iniciando y preparando para, cuando llegue el momento, integrarse plenamente en la acción.

Están nerviosos. ¿Llegarán corriendo a Peñas o tendrán que refugiarse agotados en el autobús que cierra la marcha, balbuciendo mil excusas para ocultar su propia desilusión de no estar entre los que aguantan? ¿Harán esta vez una carrera rápida? ¿Por qué van a correr? ¿una promesa?, ¿el peso de la tradición?, ¿un alarde?, ¿un signo de identidad?²⁷⁸.

Los prolegómenos están acabando. El santero, pieza esencial de la

277 SANCHEZ MAURANDI, A.: «El Santuario...». Op. cit. p. 11.

278 Pienso que en los mozos que corren coexisten varias de estas motivaciones.

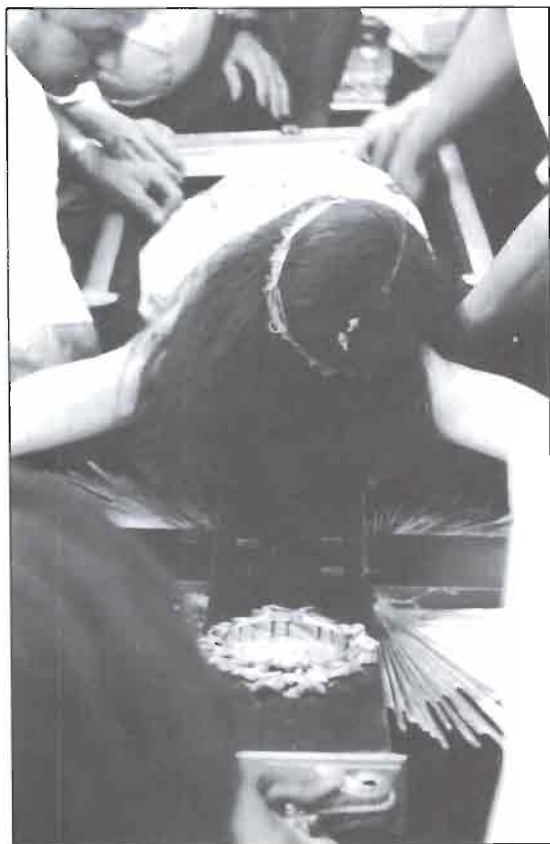


Foto n.º 25

El Cristo es «introducido con solemnidad, con mimo, con lágrimas en muchos ojos y voz quebrada en las gargantas, en la caja de madera en forma de cruz en la que va a ser transportado».

carrera y de quien depende en gran manera la coordinación, sincronización y buena ejecución de la misma, ha numerado las parejas, que para esto son de cuatro personas, para ir llamándolas en los sucesivos relevos, las «uncías». Los gritos se elevan, los vivas se suceden, la despedida llega a su cenit. La primera pareja, formada por hombres mayores del Sahúco, levanta al Cristo. Entre gritos de ánimo y de espectación el acto central de la Fiesta ha comenzado (ver mapa 10²⁷⁹).

La figura del santero ya he indicado que es fundamental en la carrera pero, además, tiene de singular que el contenido de su función en Peñas no responde al cometido común que suele tener. Aquí no tiene ninguna vinculación con la ermita ni con su vigilancia y mantenimiento. Su único

279 El trayecto antiguo se ha reconstruido con la información de Juan José Esparcia.



Foto n.º 26

Caja de madera de 52 Kgs. de peso en la que se estuvo transportando al Cristo del Sahúco hasta principios de los años setenta de nuestro siglo. Se utilizó pintada de negro hasta los últimos años en los que aparecía pintada de blanco. Museo Parroquial de Peñas de San Pedro.

y exclusivo cometido es la dirección de la carrera. Según la documentación, el Santuario fue cuidado primero por los ermitaños, luego por los franciscanos, posteriormente lo hizo el personal que de fijo vivía en el convento y, tras la conversión del Sahúco en parroquia, a finales del siglo XIX o principios del XX, el sacristán que vivía allí. Hoy no hay nadie que tenga una misión semejante.

En los traslados del Cristo se encargaba de la conducción un cura, como se documenta, por ejemplo, en 1840²⁸⁰ y 1877²⁸¹. En una fecha no conocida, esta función pasó a determinados vecinos con capacidad de organización y dirección que voluntariamente la aceptaban y que desempeñaban mientras querían o podían. La designación del siguiente no

280 A. P. P. S. P. Cuentas de 1840. Cuadernillo suelto.

281 Ibidem. Cuentas de 1877. Cuadernillo suelto.

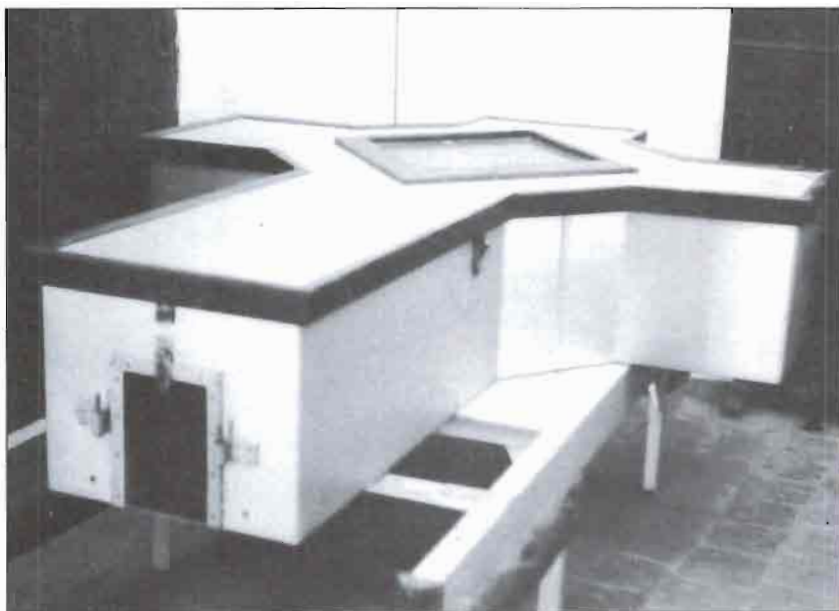


Foto n.º 27

Caja de aluminio de 73 Kgs. de peso que sustituyó a la anterior hasta 1986. Se le incorporó una mirilla de cristal para que los fieles pudieran contemplar la imagen. Se desechó por pesada e incómoda. Museo Parroquial de Peñas de San Pedro.

estaba vinculada en absoluto a los hijos o familiares del santero anterior. Se buscaba a la persona con las características adecuadas y, si quería, se convertía en el nuevo santero.

Es primavera. Los campos verdes. La imagen a hombros de los corredores. La marcha es rápida y acompasada. El firme, bueno, sólo hace recordar por su proximidad la rambla por la que antiguamente discurría la carrera, a veces con agua hasta las rodillas. Las fuerzas intactas, los relevos perfectos y bien sincronizados. Ya se ha dejado atrás la Cruz Gorda.

El camino discurre entre pequeños llanos y suaves lomas, entre árboles y trigales, entre pinadillas y campos. El silencio sólo se rompe por los rítmicos pasos y el golpeteo de la cruz en la caja, por los gritos de aliento a los corredores, por los vítores al Cristo y a su Madre y por las palmas que a la voz enronquecida de ¡palmas gandules! dan los mismos corredores, de vez en cuando, para animarse y marcar el ritmo de la carrera.



Foto n.º 28. Caja de madera de 61,5 Kgs. de peso en la que se transporta al Cristo del Sahúco desde 1986. Se ha aumentado mucho la visibilidad de la imagen con respecto a la anterior. Sacristía del Santuario del Sahúco.

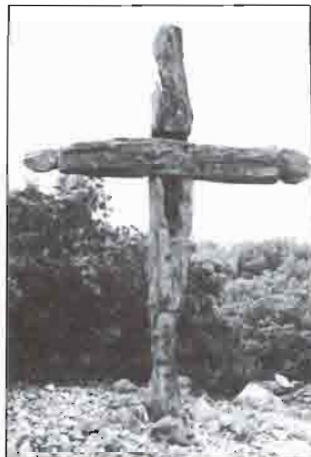


Foto n.º 29

Los mozos se preparan para la «traída» del Cristo del Sahúco a Peñas de San Pedro.

MAPA 10. TRAYECTOS DE LOS TRASLADOS DEL CRISTO DEL SAHÚCO

CRUZ GORDA



EL PARDALEJO



LA RAMBLA



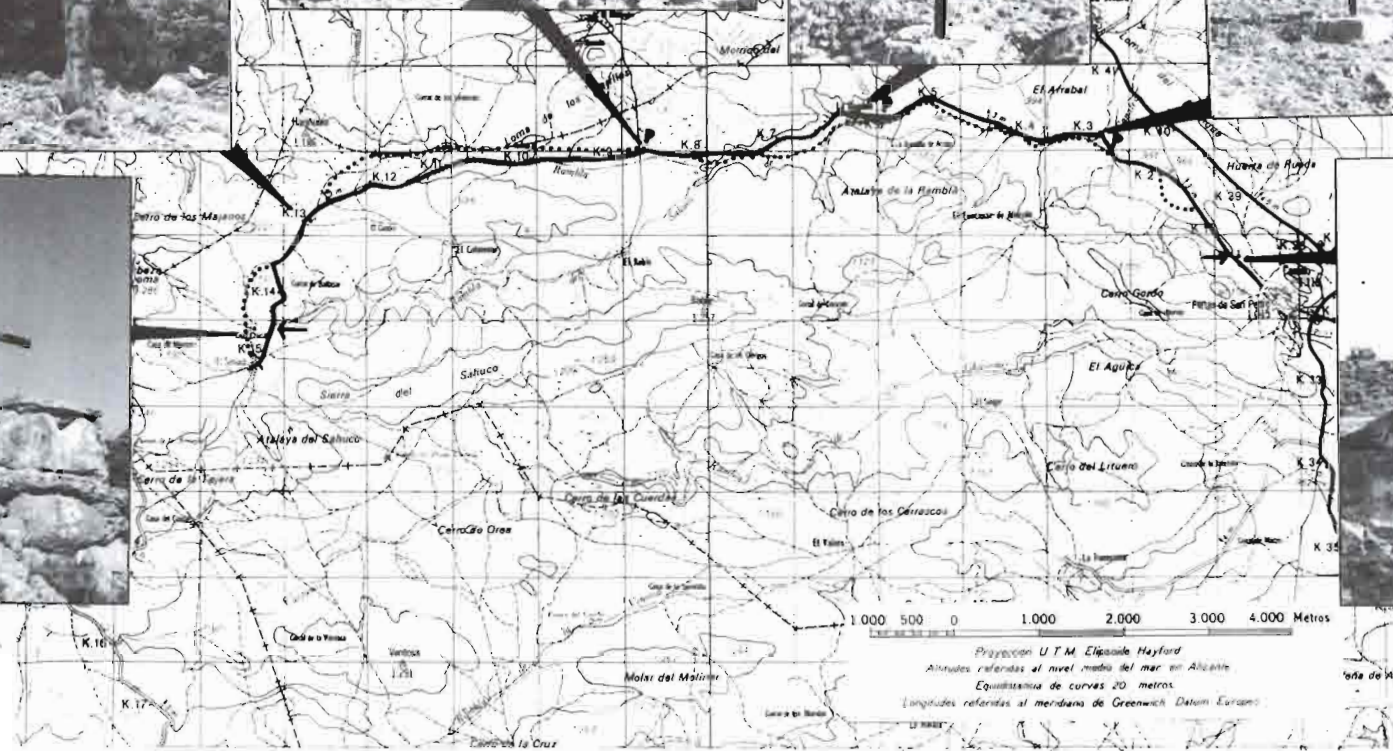
EL PUENTE



CRUZ CHICA



CRUZ DEL SANTO



→ PUNTO DE PARTIDA Y DE LLEGADA

— RECORRIDO ACTUAL

..... DIFERENCIAS CON EL TRAYECTO QUE SE RECORRÍA ANTES DE 1936

P PARADA



Foto n.º 30



Foto n.º 31

Viejas fotos de Belda que reflejan momentos del traslado del Cristo del Sahúco en los primeros años posteriores a la Guerra Civil de 1936.



Foto n.º 32

El pueblo está cerca, las «parejas» sacan fuerzas de flaqueza y pugnan por coger el último relevo y tener el honor de entrar el Cristo en las Peñas.

En los años cuarenta y cincuenta de nuestra centuria, se utilizaban mucho las expresiones ¡siga el Santo! y ¡adelante el Santo! Actualmente no las he oído.

A lo largo de la marcha se producen tres paradas: el Pardalejo, la Rambla y el Puente. En cada una de ellas, señaladas por sencillas cruces votivas, las gentes de los caseríos y pueblos cercanos se congregan ansiosas para ver al Cristo y besar sus pies. Los andarines descansan y beben agua. Algunos tienen que pincharse las ampollas que se les han hecho en los pies.

A buen ritmo, acumulando cansancio —los kilómetros y los ciento diez kilos de peso van haciendo mella—, intensificando su apoyo mutuo, la blanca serpiente avanza (Fots. n.ºs 30 y 31). El pueblo está cerca, las parejas sacan fuerzas de flaqueza y pugnan por coger el último relevo y tener el honor de entrar el Cristo en las Peñas, arropados por las dos filas de compañeros que estiran y corren cogidos de la mano en un final esfuerzo (Fot. n.º 32).

En la Cruz del Santo, miles de personas esperan la llegada que reciben con aplausos, cohetería y vítores al ¡Cristo del Sahúco y su santísima Madre!, la que, en imagen del Salzillo, e igualmente con la advocación de Dolorosa, también le aguarda. Es el momento más emocionante. Opuesto al anterior de despedida, éste es de recibimiento. Los fieles aparecen enardecidos, inquietos, radiantes, festivos. Una multitud acude a besar el «Santo», como ellos dicen. El Cristo es sacado de la caja (Fot. n.º 33) y colocado en otras andas. Desde allí y en procesión (Fot. n.º 34) se lleva a la iglesia donde permanecerá, recibiendo la adoración y las ofrendas de sus devotos, hasta el amanecer del 28 de agosto, día de San Agustín, en el que, tras otra carrera, se devolverá a su ermita.

La «traída» se celebra con una misa solemne y con un novenario. Como cultos de despedida otro novenario (los ocho primeros días son conocidos popularmente como los «rezos») y una procesión dentro del pueblo.

A las cinco de la mañana del día 28 se celebra una Misa y con las primeras luces, el Cristo es sacado del templo. Nuevamente caras tristes, lágrimas y votos en las personas maduras y ancianas y vítores en casi todas. El proceso se repite en todos los pormenores, ahora ante una multitud mucho mayor que en la «traída». Es la «llevada». El «cajón» irá sobre los hombros de un mayor número de «parejas» (pueden llegar a 45 ó 50), la serpiente blanca crecerá (Fot. n.º 35). Nuevamente se corre, ahora hacia la ermita y esta vez a través de campos segados. En la Cruz Chica le aguarda una multitud de fieles (en los últimos años, unas treinta mil personas) llegados desde un crecido número de municipios albaceteños (Fot. n.º 36). Tras una Misa de campaña y la procesión, que recorre también las calles de la aldea, la imagen queda en su ermita.

La última mirada, el postrer rezo, el beso de despedida, la promesa cumplida. La tradición más importante del pueblo se ha cumplido nuevamente y su acontecer ha entrado en el recuerdo y en los comentarios de los lugareños. A los pocos días empieza la cuenta atrás para que su «Cristico» vuelva una vez más a las Peñas.

Realizar la carrera supone, sin duda, un esfuerzo físico importante. Recorrer catorce kilómetros con constantes subidas y bajadas, soportando entre cuatro, de vez en cuando, el peso de la caja y de la imagen, sin ninguna preparación previa en la mayoría de los casos y con unas copas en el cuerpo en muchos (especialmente en agosto en el que la noche previa se suele pasar de fiesta), es agotador.

En la «traída» es más intenso el esfuerzo porque corren la mitad de parejas y, por tanto, son más frecuentes los relevos. Cuando los jóvenes



Foto n.º 33
El Cristo es sacado de la caja...



Foto n.º 34
... y en procesión es llevado a la iglesia.



Foto n.º 35

En la «llevada» el Cristo es transportado sobre los hombros de un gran número de «parejas». (Foto Vico).



Foto n.º 36

En la Cruz Chica, una multitud de fieles aguarda la llegada del Cristo a su ermita.

resoplan del esfuerzo, los viejos les cuentan que en sus tiempos sólo eran cinco parejas las que trasladaban la imagen por malos caminos y la rambla.

A pesar de la juventud de los participantes, aunque también corren menos jóvenes, algunos no pueden soportarlo y tienen que subir al autobús a descansar, a veces en diversas ocasiones. Pero no les importa la fatiga, año tras año participan en algo que los identifica y enorgullece.

Analizaremos a continuación si los traslados descritos son simplemente acciones del culto o un rito pleno que signifique una acción del hombre por la que tiende a ponerse en relación con un mundo superior, metaempírico, y así poder expresar determinados comportamientos y alcanzar precisos objetivos.

La palabra rito y su derivada ritual tienen un complejo conjunto de significados de acuerdo con el contexto en el que aparecen. «En el mundo religioso el rito se sitúa en el campo de las mediaciones activas de la actitud religiosa, mediaciones extraordinariamente numerosas que comprenden todas las ‘corporalizaciones’ de la respuesta del hombre religioso al poder o poderes con los que entra en contacto: desde el gesto más simple, o la misma palabra pronunciada en la oración vocal, hasta la más completa celebración»²⁸².

En las celebraciones activas Wach distingue dos grandes grupos: el servicio y la devoción²⁸³. El primero abarca las acciones de la vida ordinaria ejecutada por una motivación religiosa. El segundo comprende las acciones específicamente orientadas a la expresión de la relación religiosa. Este sector, tomado en su conjunto, recibe el nombre de culto, entendido como conjunto de acciones establecidas y ordenadas por el grupo religioso y específicamente destinadas a la expresión y valoración de la relación religiosa²⁸⁴.

Las acciones cúllicas son muy variadas: la oración en todas sus formas, las acciones litúrgicas, las fiestas y romerías, las celebraciones, bendiciones, sacramentos, sacramentales, etc. No todas las acciones del culto son ritos pero los ritos son formas esenciales del mismo.

282 MARTIN VELASCO, J.: *Lo ritual en las religiones*. Madrid, 1986, p. 13.

283 WACH, J.: *El estudio comparado de las religiones*. Buenos Aires, 1967, p. 187.

284 MOWINKEL, S.: *Religion und kultus*. Göttingen, 1953, p. 13. cit. por MARTIN VELASCO, J.: *Lo ritual...* Op. cit., p. 14.

En la mayor parte de las definiciones de rito, en el contexto religioso, aparecen estos elementos constitutivos²⁸⁵:

1. Una acción simbólica y no inmediatamente utilitaria o instrumental.
2. Una acción realizada ordinariamente por un grupo de acuerdo con unas normas precisas y con alguna forma de recurrencia periódica.
3. Una pretensión de hacer eficazmente presente la realidad de orden sobrenatural simbolizada.

Tales características han propiciado, como hemos indicado, numerosas definiciones de rito. La de J. Vidal²⁸⁶ es una de las que más se ajusta a los elementos anteriormente determinados. Para este autor, rito es «una práctica periódica, de carácter público, sujeta a reglas precisas, cuya eficacia, de naturaleza extraempírica, se ejerce en particular en el mundo de lo invisible».

Analizaremos el traslado del Cristo del Sahúco a la luz de estos elementos.

1. Es una acción simbólica.

Como en el resto de los ritos, éste es también «un símbolo cuyo significante está constituido por una acción»,²⁸⁷ por una acción humana. Al ser religioso está situado en ese mundo en el que se ponen juntas y en relación una realidad material y visible, la interioridad del hombre, y el más allá de lo humano. La realidad trascendente a la que remite se reviste de todos los rasgos que caracterizan al Misterio que constituye el centro del mundo religioso.

Me refiero a acciones que salen del sujeto, como cuando éste se pone realmente en acción para hacer algo, para producir un efecto fuera de sí mismo. El sujeto pone en juego su dimensión corporal y la ejercita en relación con el mundo exterior y de una forma captable. Las acciones son encarnación de una idea, intención o proyecto, y los gestos exteriorizan y expresan esa actitud interior, haciéndola accesible al propio sujeto y a los demás. El sujeto y su interioridad como individuo y, sobre todo, como integrante de la multitud creyente, reconquista la densidad de sentimientos, pasiones, emociones. En la encarnación corporal de la acción ritual, las intenciones y las actitudes profundas del hombre se encuentran con sus deseos, sus necesidades y sus sentimientos. De ahí la gran importancia de la acción corporal en la conducta religiosa; gracias a ella «el hombre religioso dispone de un cauce para la participación intersubjetiva de una

285 Seguimos a MARTÍN VELASCO, J.: *Lo ritual...* Op. cit. pp. 14 y 15.

286 VIDAL, J.: «Rite» en *Dictionnaire des religions*. Paris, 1984, p. 1.452.

287 MARTÍN VELASCO, J.: *Lo ritual...* Op. cit. p. 35.

presencia que le afecta interiormente pero, además, le urge compartirla y le mueve a compartirla»²⁸⁸. Por ello, en el rito aparece con la mayor claridad la dimensión social de la vida religiosa.

Las celebraciones del Sahúco son particularmente ricas en acciones corporales: la participación en las procesiones en familia y entre amigos, la caminata o el viaje para llegar al Santuario, las genuflexiones, los abrazos al Cristo, la aglomeración, los besos, los gritos y vivas de los devotos, los aplausos, las risas y los llantos, los rezos y, especialmente, la conducción de la imagen a hombros y corriendo que, además de la propia influencia en los corredores, crea a su alrededor y a su paso oleadas de emoción y actividad interior que se manifiesta en multitud de gestos externos.

En la acción corporal es donde el hombre capta y vive privilegiadamente la distensión de sí mismo y ello a lo largo de diversos momentos como son: el *antes* de la preparación y de la expectación, el *ahora* de la atención y de la tensión y el *después* del recuerdo.

La acción humana pasa a ser símbolo de la Trascendencia a través de la rememoración anual del mito, el raptó, que, a su vez, nace de las connotaciones históricas y religiosas que se producen en la comunidad y en las relaciones de ésta con las vecinas. El rito se convierte en la religión en acto.

2. Es una acción ritual.

Para que la acción simbólica se convierta en rito debe ser realizada de acuerdo con unas normas precisas y en determinadas circunstancias, que en muchos casos se repiten periódicamente. La «traída» y la «llevada» del Cristo del Sahúco se ajusta absolutamente a una normativa concreta y minuciosa: lunes de Pentecostés, el horario, procesión, colocación de la imagen en la caja, traslado a hombros corriendo, compenetración y organización a través de la actuación del santero, las tres paradas... amanecer del 28 de agosto, celebración de la Feria, etc. Así año tras año y durante mucho tiempo.

Esas normas son expresión de una acción anterior al propio sujeto que las ejecuta. «Anterior por su carácter social que la convierte en una acción reconocida como tal por la sociedad y en la que la sociedad se reconoce, hasta convertirla en un indicador de pertenencia social. Anterior, en el sentido de actividad instituida. Los ritos no son acciones espontáneas ni inventadas por cada sujeto. Son acciones establecidas en su forma y que

288 *Ibidem.* p. 41.

cada sujeto o cada sociedad reproduce o representa pero no crea. La institución de los ritos supone, además, que su realización por parte de los sujetos reproduce un acontecimiento originario del que reciben su fuerza»²⁸⁹. Así ocurre en la devoción al Cristo del Sahúco en la que la conmemoración del rapto es, sin duda, la que confiere su personalidad y la que caldea en alto grado el fervor de los fieles.

La atención cuidadosa a unas normas anteriores al sujeto que regulan estrictamente su conducta puede conducir a un formalismo vacío, en el que la observancia de la forma del acto prevalezca sobre su contenido, y a un legalismo, en el que se absoluticen esas normas de tal modo que lleguen a sustituir a la intención del sujeto en su condición única de validez. La extrapolación de esas características puede llevar a un mantenimiento rutinario de las acciones rituales y a una separación de las mismas de la vida de la sociedad que las realiza. Creo que esto aún no ocurre, o al menos en gran medida, con respecto al Cristo del Sahúco. Es posible que en muchos, incluso entre corredores, las acciones se vivan desprovistas de sentido religioso profundo, pero el observador puede ver, sobre todo en la llegada al Santuario del día 28 de agosto, que la mayoría de los miles de romeros allí congregados se mueven y están impulsados por unas motivaciones que no tienen nada que ver con la rutina, con el snobismo, ni con la curiosidad. Es devoción popular, sencilla pero intensa.

La normatividad de los ritos constituye, por último, el principio que hace posible la coherencia y la perennidad de la vida religiosa que sólo subsiste mediante la sucesión de las generaciones. De ahí el parentesco de los ritos con los hábitos y las costumbres de un pueblo y de ahí, también, el lugar importante que los ritos ocupan en ese hilo conductor de las generaciones de un pueblo que llamamos su cultura.

3. Es una acción considerada eficaz.

La pretensión de una eficacia metaempírica distingue los ritos de otros actos culturales o de las simples ceremonias. Es el rasgo más difícil de entender y puede llegar a convertirse en una acción mágica, hasta el punto que, a veces, los estudiosos tienen que hablar de ritos mágico-religiosos. En los rituales religiosos, también en los mágicos, el hombre se relaciona con poderes superiores por medio de acciones simbólicas reguladas e instituidas con la intención de obtener unos beneficios. Las acciones rituales religiosas, no así las mágicas, proceden de una actitud de reconocimiento del Misterio, lo invocan y solicitan su intervención. La eficacia de

289 *Ibidem.* p. 44.

los ritos religiosos no se reduce, con ser muy importante, a expresar la fe de los fieles o de la comunidad, a vitalizar los lazos que unen a los celebrantes y a intensificar sus sentimientos, para así motivar y arraigar más en ellos la fe. El sujeto religioso pretende más: quiere la transformación de la realidad; y tiene la creencia de poder conseguirlo.

La acción materialmente realizada por el sujeto (sea individual o colectivo) se integra en un orden simbólico que la religa al nivel de las acciones de la divinidad y lo pone en contacto con la Trascendencia aspirando a hacerla presente con su eficacia sobrenatural transformadora. A veces, para conseguirlo, recurre a mediaciones y, por ello, los ritos a los santos y a la Virgen. No así en el caso de estudio ya que los devotos se dirigen directamente a la divinidad, el Cristo, a través de la veneración y adoración de la imagen del Sahúco y, por tanto, la petición se hace sin intermediarios y con la seguridad de que llega a quien tiene que otorgarla.

Las promesas, los exvotos, la creencia en los múltiples milagros, la peregrinación masiva de gentes, la fe de los romeros, la atribución de beneficios comunitarios, etc. durante siglos justifica plenamente este último rasgo del auténtico rito en el acontecimiento central de la religiosidad en torno a este Cristo.

Aparecen claras, pues, las condiciones que todo ritual religioso debe tener: la integridad de la acción, la capacidad del agente para representar el poder sobrenatural y la intención requerida en los participantes.

B) EL ORIGEN Y SIGNIFICADO: UNA INTERPRETACIÓN DIFÍCIL

Hasta aquí la descripción y la justificación de un ritual que se ha ido repitiendo a lo largo de muchos años y que se realiza sin apenas cambios. Ahora tendré que introducirme en el terreno resbaladizo y difícil del *por qué* y del *desde cuando* esta tradición.

Desde la segunda noticia documental que conocemos, 1687²⁹⁰, aparece con claridad que los fieles de la villa tienen gran devoción al Cristo y que «*en todas las necesidades y falta de agua acuden en procesión a hacer rogativas*». Parece que aún no hay traslado pero está clara la intencionalidad. No sé cuando comenzaría el traslado pero a partir de 1767, cuando

290 A. H. B. Ab. Libro de Fábrica de Peñas de San Pedro (1677-1717). Peña. 89. Item. 1.322.

el Santuario pasó a la administración del Clero de Peñas, son continuas las alusiones documentales de las llevadas del Cristo a Peñas en procesión de rogativa por el agua.

Como tienen diferente origen y cronología, tendremos que distinguir el hecho del traslado en sí del de que corriendo, lo porten sobre sus hombros unos mozos que visten un atuendo característico. Del segundo hablaremos después.

En la vida campesina, la concepción del mundo es cíclica, inexorable, dentro de la cual se mueven hombres, animales y plantas, e incluso, los mismos fenómenos físicos y meteorológicos, como el frío y el calor, la lluvia y la sequía. Los cultos ajustan la fe y la creencia al ritmo vital de la existencia humana y a las acciones y trabajos cotidianos²⁹¹.

El mes de mayo es el mes en el que la mayor parte de las aldeas de Europa se hacen rogativas, peticiones, etc. para obtener el agua que por esa época es tan necesaria para los campos. A lo largo de mayo se celebran muchas traslaciones de las imágenes de unas ermitas a otras, de parroquias a iglesias, etc. y permanecen el final de la primavera y todo el verano en lugar distinto que en el otoño e invierno²⁹².

Estos ritos tienen su raíz en ideas precristianas, en cultos propios de este momento crítico del año agrícola. Son fiestas de exaltación de la vida en sus múltiples manifestaciones: de los hombres, de los animales y de las plantas.

Es frecuente que en muchas localidades no se celebren estas fiestas en unos días concretos de mayo sino que se ajustan a la variable conmemoración de Pentecostés²⁹³.

En este contexto está incluida la «traída» del Cristo del Sahúco. Aunque el mito de la aparición de la imagen pudo tener en principio un sentido liminal, debió de cambiar de funcionalidad tan pronto como se consolidara el término municipal.

El traslado desde la ermita se realizaba, al menos desde 1767, en Pentecostés, probablemente el lunes —como ha mantenido la tradición—. En las certificaciones que los sacerdotes firmaban anualmente para recibir el dinero que les correspondía por las misas que habían celebrado y en los asientos de los Libros de Cuentas siempre figura el traslado a Peñas en mayo o junio (cuando no se adelantaba por motivo grave para la comuni-

291 CARO BAROJA, J.: *Ensayos sobre la cultura popular española*. Madrid, 1979, p. 16.

292 CARO BAROJA, J.: *La estación del amor*. Madrid, 1983, p. 105.

293 *Ibidem*. p. 113.

dad), y recordemos que Pentecostés se celebra en fechas que son oscilantes a lo largo de estos meses. Pero además, hay un testimonio que lo menciona expresamente: en la anotación de un pago en 1786 se dice «...de cuando fue llevada la Imagen del SS.^o Xpt.^o a las Peñas en la Pascua del Espiritu Santo»²⁹⁴.

La pluviometría del término de Peñas está situada entre los 300 y 400 milímetros anuales. Este régimen permite el cultivo de cereales pero hay otras condiciones que, en ocasiones, lo hacen precario.

La ubicación de Peñas en el borde meridional de la Meseta hace que esté en una zona semiárida de verano seco. Durante el estío sopla el solano, viento cálido del este ocasionado por las irradiaciones solares, que deseca el suelo. Durante el invierno, el anticiclón peninsular da lugar a un clima frío que con cielos despejados (muy frecuentes) produce fuertes heladas de irradiación nocturna.

Se puede hablar de un área edáfica esteparia en la que la conjunción de la reducida pluviosidad, la gran irradiación solar diaria y la diafanidad de la atmósfera, proporciona una elevada evapotranspiración de la humedad de la tierra que es causa de un elevado índice de aridez y de escasa fertilidad de los suelos.

Por ello, aunque el cereal puede desarrollarse con poco más de 300 milímetros de agua, la cosecha se ve seriamente amenazada si no llueve en los momentos adecuados del ciclo vegetativo, ya que no existe almacenamiento alguno de humedad en la tierra que pueda paliar la irregularidad pluviométrica. Todo esto explicaría la habitualidad de las rogativas, por un lado, y el adelantamiento de la «traída» cuando el año iba muy mal de lluvias.

No lo he encontrado documentado, pero es posible que también pudiera establecerse una relación con otra actividad económica importante como era la ganadería. Quizás el traslado era una forma de propiciar que el trance del parto de las ovejas transcurriera felizmente y/o asegurar una trashumancia sin riesgos, en esta época en la que los ganados cambiaban de región, iniciando su traslado en busca de pastos estivales.

A veces, las rogativas eran por otras necesidades diferentes a las expuestas. Solamente tengo documentadas tres y todas relacionadas con las epidemias de cólera. Trataremos de ellas posteriormente.

La «llevada», sin embargo, es una fiesta religiosa de estío, de las de cosecha.

294 A. P. P. S. P. Libro de Limosnas I (1767-1795). SAH. 19. Cuentas de 1786.

El concepto de fiesta de cosecha encierra en sí el que tienen las fiestas de verano en general: ferias y mercados que se asocian a ellas, fiestas patronales y romerías. Las fiestas grandes de los pueblos no son sino la modalidad cristianizada de los breves períodos de religioso júbilo consagrados a celebrar un acontecimiento esperado, ansiado y preparado durante todo el año. En ellas el campesino europeo se lanzaba, y se lanza, a los mayores dispendios, a los excesos de comer y beber, a lucir prendas nuevas. La íntima religiosidad aparece cubierta más que nunca por una hojarasca tupida; ahora, danzas, juegos y concursos se asocian a los ritos cristianos de una manera constante²⁹⁵.

El Cristo regresa a su ermita tras la cosecha. Las Fiestas se celebran en la villa, la Feria en el Santuario. Allí quedará hasta que los devotos vuelvan a pedirle ayuda en sus necesidades. En esta ocasión, la fecha del traslado es fija, y respaldada por innumerables referencias documentales, el 28 de agosto.

Todo lo hasta aquí expuesto sobre los traslados puede interpretarse con bastante claridad. Ahora bien, conocer el motivo que ocasionó que se adoptara el peculiar modo de hacerlo que ha llegado a nuestros días y la cronología en que se inicia, es otra cuestión.

En cuanto a la fecha no he encontrado nada concluyente en la documentación, aunque sí tantos detalles que podemos razonablemente pensar que la datación que hacemos puede ser correcta pero imprecisa.

En cuanto a la causa, no he hallado siquiera atisbos. Para tratar de saber cuál fue y analizarla tendremos que apoyarnos en los relatos que se han ido transmitiendo de viva voz desde hace bastante tiempo y en algunas referencias documentales que podrían dar cierta explicación al hecho. Empezaremos por el primer asunto.

De los años siguientes a 1767 he consultado Libros de Misas, Libros de Cuentas, informes, actas de cabildos y de visitas obispales, etc. sobre el Santuario. En ninguno he encontrado el menor indicio de carrera ni de traslado a hombros de la forma que hoy se hace, ni de gastos o acciones que se puedan relacionar con ese modo de realizarlo. Por el contrario, he visto muchos que hacen dudosa la existencia de esa práctica hasta el último tercio del siglo XIX. Acumularemos testimonios e interpretaremos después.

De 1774 es la noticia que indica el pago de 18 reales *«para componer los*

295 CARO BAROJA, J.: *El estío festivo*. Madrid, 1984. p. 21.

faroles conque se trae y lleva al SSm.º Xpto.»²⁹⁶. En 1777 aparece una mención sobre la elaboración de unos maniles para las andas del Cristo²⁹⁷. En 1780 se pagaron: «...a Antonio Navarro por cinco tornillos, una chapa grande y recia y barias pequeñas embutidas en la Cruz, y puesta los tornillos (sic), con los clavos correspondientes: todo para asegurar vien la Ymagen del SS. Xpt.º quando se lleva en procesion y a su casa 38 reales y a Mathias Zevrian por dia y medio que trabaxó en afirmar las andas y poner dichos tornillos y chapas, 12 reales»²⁹⁸. En 1795 se cita un pago de 17 reales a «Juan Godofret, latonero vecino de Hellin, por componer y remedar (sic) dos faroles de las andas del SS.º Xpt.º y otros de los andeles»²⁹⁹. En el Cabildo extraordinario celebrado el 29 de noviembre de 1820 se pidió licencia para varios gastos, entre ellos,

«...fabricar unas andas para conducir la Ymagen del Santisimo Cristo a esta Parroquia conforme la costumbre establecida...» (Lástima que no la describa)³⁰⁰.

y en 1821 se anotaron los pagos siguientes:

«...1200 reales pagados a Manuel Garcia, carpintero, y a Sebastian Marzo, dorador de mate, mancomunados, por las andas que han hecho nuevas para sacar en procesion la imagen del Santisimo Cristo y otras para conducirlo cuando se lleva a la parroquia o se trae a su iglesia. Cerrajero para las andas Antonio Martinez, 52 reales»³⁰¹.

El 28 de agosto de 1800 se pagaron al alcalde Diego Oliva 20 reales y otros tantos al Alguacil Mayor. Además se dieron 8 reales de gratificación a los soldados que fueron a acompañar al Cristo para evitar la confusión y el desorden. En 1801 también aparece un pago para seis soldados que fueron en la procesión para contener el alboroto. Igualmente en 1802, que se abonaron 40 reales por el mismo motivo, y en 1803 que, además de la

296 A. P. P. S. P. Libro de Limosnas I (1767-1795). SAH. 19. Cuentas de 1774.

297 *Ibíd.* Cuentas de 1777.

298 *Ibíd.* Cuentas de 1780.

299 *Ibíd.* Cuentas de 1795.

300 A.H.N. Sección Clero. Libro n.º 192 (1796-1836). Cuentas del año 1820.

301 *Ibíd.* Cuentas de 1821.

gratificación a los soldados, se pagó a los guardias de la puerta de la iglesia (no olvidemos que estaba en construcción)³⁰².

Los Libros de Cuentas son minuciosos y en ellos se registraban todos los gastos por pequeños que fueran. En este sentido se recogen pagos de reparaciones tan pequeñas como colocar unos clavos en la Cruz Gorda, arreglar la cruz del Cristo, componer faroles... y hasta, en 1806, el del importe de la badana empleada para reparar el asta de las andas. No he encontrado nada que se refiera a la caja en la que se transporta la imagen, por el contrario, como hemos visto, hay muchos testimonios que indican un traslado sobre andas.

En los libros figuran diferentes referencias a urnas. En 1778 se hizo un pago a Ignacio Castell por unos vidrios que trajo de Madrid para la urna que llevaba a la limosna el hermano Gaspar³⁰³. El 20 de enero de 1794 se pagaron 10 reales «*por una vidriera que Domingo el limosnero mandó hechar en Albacete a la Urna del SS. Xpt.*»³⁰⁴. En 1795 la noticia indica un abono a Antonio Navarro, cerrajero de Peñas, «*por una llabecica para la urna del limosnero*»³⁰⁵. De 1789 es otra que menciona que Juan Navarro hizo una caja para la «*...la Urnica del SS. Xpt.*»³⁰⁶. Ese mismo año se pagaban a Juan, latonero de Alcaraz, «*ocho vidrios para ponerlos en los faroles y la urnica pequeña del SSmo. Xpto.*».

Creo que de todo esto puede deducirse que el único objeto que puede tener cierto parecido con la caja actual en la que se transporta al Cristo está relacionado con la protección del deterioro y del polvo del pequeño crucifijo copia del Cristo del Sahúco que cada limosnero llevaba consigo cuando recorría el entorno recogiendo limosnas para el Santuario. Pienso que no puede confundirse con la caja y más, teniendo en cuenta que la caja más antigua que se conserva (¿la primera?) es completamente de madera, sin cristales y sin siquiera ventanilla que permita ver la imagen en su interior —como ocurre en las dos últimas que se han construido—.

La primera alusión documental inequívoca de la utilización de la caja es de 1878 y se encuentra en el asiento de las cuentas de dicho año, concretamente, es un pago de «*doce reales por la composicion de la caja en donde se conduce al Cristo*». Luego aparecen otras veces hasta el final de

302 *Ibidem*. Todos los pagos a los soldados y guardias se encuentran en las cuentas de los años mencionados.

303 A. P. P. S. P. Libro de Limosnas I (1767-1795). SAH. 19. Cuentas de 1778.

304 *Ibidem*. Cuentas de 1794.

305 *Ibidem*. Cuentas de 1795.

306 *Ibidem*. Cuentas de 1789.

la documentación que conocemos. En 1883 «...quinze reales por la composición de la caja del SSmo. Cristo». En 1885 «...doce reales por tres correas para la caja que sirve para conducir el Santo»³⁰⁷, (en éste aparece por primera vez la denominación de «Santo» para el Cristo, la que se sigue empleando actualmente). Por tanto, tres alusiones a la caja en ocho años, lo que en más de cien no había ocurrido en ocasión alguna.

Tampoco puede otorgarse la denominación ordinaria de fieles a quienes realizaban el traslado de la imagen. La documentación lo pone claramente de manifiesto.

El 12 de junio de 1802 «...con motivo que en el día de mañana se llevan al Cristo a la Parroquia fue necesario enviar a las Peñas y traer para dar de comer a los señores de Villa y jornaleros que llevan a S. M. diez libras de carne a 2 reales libra, tres arrobas de vino a 12 reales arropa, una arropa de miel a 2 reales libra. Todo 116 reales»³⁰⁸.

Todavía en 1875 se paga a los que llevan al Cristo. En el Cuaderno de gastos de las Fiestas de ese año³⁰⁹ figuran estas tres partidas:

- «...a los que condujeron el Cristo desde la ermita a la villa 50 reales (...),
- ...1 arropa de vino que consumieron los que condujeron el Santísimo Cristo el 28 de agosto, 2 reales (...),
- ... a los que llevaron al Santísimo Cristo al Sahuco 50 reales».

En 1878 se indica un pago «...á los que condugeron al Cristo para la Fiesta...»³¹⁰. Es decir, en fechas en las que ya conocemos la utilización de la caja para el transporte de la imagen se está pagando a los porteadores, y así en 1879, «...50 reales pagados a los que trajeron al Cristo (...) 50 a los que lo llevaron»³¹¹, y en los años sucesivos hasta 1888 —último año del que poseemos documentación— en el que se les dio 15 pesetas³¹².

Se pagaba, pues, a los que trasladaban la caja con el Cristo; lo que pone de relieve que no era una conducción que efectuaba espontáneamente el pueblo.

307 Las tres referencias a la caja en A. P. P. S. P. Libro de Cuentas del Sahuco (1847-1888). Su registro. Cuentas de los años mencionados.

308 A.H.N. Sección Clero. Libro n.º 192 (1796-1836). Cuentas de 1802.

309 Apéndice documental. Doc. XII.

310 A. P. P. S. P. Libro de Cuentas del Sahuco (1847-1888). Sin registro. Cuentas de 1878.

311 *Ibidem*. Cuentas de 1879.

312 *Ibidem*. Cuentas de 1888.

Tampoco puede asegurarse que el traslado se realizase corriendo. No hay alusión al respecto, ni siquiera en la frase más clara en dicho sentido. Es la de 1887, en ella sólo se anota el pago «...a los que llevaron en hombros el St.^o Cristo»³¹³.

De todos estos datos parece desprenderse que la caja debió aparecer tardíamente, no antes de hacia mediados del siglo XIX. La carrera y la participación en ella del pueblo debió ser posterior, quizá de finales del último siglo mencionado o de principios del XX.

Hasta entonces, cada uno de los traslados debía ser, más o menos, así:

El Cristo era sacado del templo en unas andas y acompañado en procesión por los devotos que habían ido a despedirle hasta un punto concreto señalado por una cruz³¹⁴ en el que la imagen era cambiada a unas andas más ligeras, quizás las denominadas andeles, porque había que recorrer con ellas una larga distancia. Desde la cruz el acompañamiento se restringía al cura encargado de la conducción, a los jornaleros que portaban al Cristo, a alguna persona del servicio del Santuario y, posiblemente, a los soldados y autoridades.

A lo largo del camino iría recibiendo la adoración de los fieles que desde las aldeas próximas acudían a los lugares de paso. Cuando se llegaba a otro determinado lugar, también señalado por una cruz, se organizaba hasta el templo otra nueva procesión en la que intervenía el gentío que le esperaba.

Tras la adopción de la costumbre de llevar la imagen en la caja y transportarla a hombros corriendo todo debió seguir igual, con la excepción de la sustitución de los jornaleros por mozos que espontánea y entusiásticamente rememoraban el recuerdo del rapto. No obstante, dicen los ancianos que antiguamente sólo eran cinco las «parejas» que portaban la imagen por la rambla y los caminos. Tampoco aparece documentada la participación que hoy tiene una escultura de la Virgen en los recibimientos y despedidas al Cristo.

De la mayor parte de estos extremos ya hemos indicado referencias documentales a lo largo del trabajo pero añadiremos alguna más.

Las procesiones están mencionadas muchas veces en los testimonios

313 *Ibidem*. Cuentas de 1887.

314 La procesión que partía de la ermita terminaba, según unos, en una cruz que había al pasar el cementerio; según otros, y aunque está a cierta distancia, en la Cruz Gorda. La procesión que salía de la parroquia concluía en la Cruz del Santo. Desde los mismos puntos arrancaban las procesiones que si iniciaban con la llegada del Cristo.

documentales, algunos ya expuestos. Aportaremos dos más que confirman algunos aspectos anteriores.

En 1770 el Santuario recibió 133 reales y 7 maravedíes

*«de la limosna que dieron los fieles en el Sabuco y en esta villa quando se trajo el Smo. Cristo: la que dieron en la Puerta de la Iglesia durante la rogativa y en la procesion que se hizo el dia de la Ascension con su Magestad que entregaron D. Agustin Phelipe Alfaro, Francisco Lopez del Cerro y mi hermano Juan que la pidieron»*³¹⁵.

En 1792 el importe recibido fue de 39 reales y 24 maravedíes

*«que le entregaron Agustin Felipe Alfaro y Juan de Rueda, limosna que havian recogido en la procesion del dia 15 de abril, quando se llevo al SSmo. Xpt.º en rogativa desde la Cruz a la Parroquia»*³¹⁶.

Desde 1840 tenemos documentado que un cura estaba encargado de la conducción aunque, indudablemente, esto debió ser así desde las primeras romerías.

Hacia el recorrido en caballería y así lo vemos reflejado expresamente en 1875. En el Libro de Cuentas se recogen dos pagos, de 10 reales cada uno, *«por la caballeria que llevó el sacerdote encargado de la conducción del Cristo el 17 de mayo»* y *«a D. Jose Valcarcel Presbitero por haber llevado su yegua para conducir el Santo Cristo de esta villa al Sahuco»*³¹⁷. En 1877 el recorrido lo hizo en jaca³¹⁸.

Previamente al de la imagen, se efectuaba el traslado en carro del personal de servicio y de las limosnas y enseres. Así, en 1875 se le abonó una cantidad *«a Antonio Garijo por 4 dias que tuvo sus mulas y galera en la conduccion del Clero y equipajes de esta villa al Sahuco y viciversa»*, en 1878 *«noventa reales por tres viajes en galera para la conduccion del clero, criados, utensilios y grano recogido en limosnas»* y en 1888 se pagaron diez pesetas y veinticinco céntimos *«...por conduccion del arca de fondos á ésta desde Peñas, cajon de estampas, tarros, corchones, camas y otros objetos de*

315 A. P. P. S. P. Libro de Limosnas I (1767-1795). SAH. 19. Fol. 31 vt.º.

316 *Ibíd.* Fol. 271 vt.º.

317 A. P. P.S. P. Libro de Cuentas del Sahuco (1847-1888). Sin registro. Cuentas de 1875.

318 *Ibíd.* Cuentas de 1877.

mesa y boca para la fiesta, cuatro caballerías y cuatro hombres en dos veces»³¹⁹.

A las autoridades de la villa y a los porteadores se les invitaba a comer, lo vimos en un documento de 1802 y en diversas cuentas de los gastos para la Fiesta, costumbre que se siguió hasta los años sesenta de nuestra centuria en los que se quitó porque, según la apreciación popular, los corredores bebían en exceso y la carrera resultaba desordenada y demasiado alborotada. Para calcular los que iban a comer, los corredores tenían que apuntarse en casa del santero.

La causa del peculiar modo de trasladar la imagen no la he encontrado documentada tampoco, ya he indicado que no he hallado ni siquiera atisbos que puedan guiar algo la interpretación. Es significativo que ni las circunstancias de la aparición ni alusiones a las características del rito principal aparezcan nunca en los documentos. En el ámbito de la religiosidad popular es normal que los pueblos elaboren explicaciones y tejan leyendas y mitos en torno a acontecimientos reales, a veces de poca importancia, ocurridos en el seno de la comunidad. Incluso, se van añadiendo nuevos hechos sucedidos en diferentes épocas, elaborándose así una «historia» que pone de manifiesto las ansiedades y vicisitudes que más han calado en su sensibilidad o incidido en sus necesidades. Todo ello se engloba de una forma tan ambigua e imbricada que lo acontecido se convierte en misterioso para las mismas gentes que lo creen a las que no llegan ya las claves de su interpretación.

Es obvio decir que el rito que analizamos tuvo su origen en algo, aunque no sepamos en qué. Para intentar vislumbrar el motivo tendremos que apoyarnos en las explicaciones que se han ido transmitiendo de viva voz desde hace tiempo³²⁰. En ellas hay tal cúmulo de imprecisiones que es difícil poder establecer una interpretación razonablemente convincente.

Las versiones que cuentan el origen de la costumbre son fundamentalmente dos, una minoritaria y otra generalizada. La primera es de tipo funcional, la segunda está fundamentada en un rapto, o intento de hacerlo, de la imagen por una comunidad vecina a la del Sahuco.

319 *Ibidem*. Todo lo referente al traslado previo está en las cuentas de los años mencionados.

320 Utilizamos los testimonios orales de las mismas personas relacionadas en las notas 77 y 80.

A) LA DE TIPO FUNCIONAL

Es tan restringida que hoy ya no tiene mentores. Sin embargo, es la que manifiesta Rodríguez de Vera³²¹ en su artículo de 1949. Según este autor, los que portaban al Cristo «...van, debido sin duda a la época ya calurosa y para mayor ligereza en su marcha y movimientos, desprovistos de ropa exterior y con el atuendo uniforme de calzoncillos y camisa blancos...».

Esta versión utilitaria sólo nos indicaría el modo de transportar la imagen en las dos romerías que se celebraban desde, al menos, la mitad del siglo XVIII. No aporta ningún dato que pueda justificar la carrera ni da indicios de disputa alguna. No obstante, si se ampliara esta dirección interpretativa funcionalista, se podría llegar a formular la hipótesis de que para ir haciendo más fácil y rápido el traslado, a la ligereza de ropa se fueron incorporando otras innovaciones como el transporte horizontal de la imagen, la introducción de la misma en una caja diseñada para hacer más cómoda la marcha, el ir corriendo para llegar antes, etc.

Esta hipótesis no me parece la dirección adecuada en la interpretación. Hemos dicho que el traslado corriendo y a hombros es un rito y aunque ya hemos expuesto esta cuestión, matizaremos algo más sobre ella.

Para Mircea Eliade «el rito consiste siempre en la repetición de un gesto arquetípico realizado *in illo tempore* (en los comienzos de la «historia») por los antepasados o por los dioses; los hombres intentan ‘ontificar’, mediante una hierofanía, los actos más triviales y más insignificantes»³²². El rito, pues, supone siempre una vuelta a los orígenes, al arquetipo original.

Además, como para el hombre religioso lo sagrado es lo real, el rito le pone en relación con la verdad pero la raíz de la verdad del rito está en el mito que se pretende regenerar y que siempre es una representación simbólica de la realidad.

Si nos inclináramos por esta interpretación funcional tendríamos que prescindir del gesto arquetípico, por pequeño que fuese, y entonces nos quedaríamos también sin mito y, por tanto, sin rito.

Nos centraremos en la otra versión.

321 RODRÍGUEZ DE VERA, F.: «El milagroso...». Op. cit.

322 ELIADE, M.: *Tratado de historia de las religiones*. Madrid, 1990, p. 62.

B) LA DEL RAPTO O INTENTO DE HACERLO

Es la que está enraizada en el pueblo y se cuenta con dos explicaciones ya que aparecen comunidades diferentes como protagonistas. En un caso la de Peñas, en el otro la del Pozuelo. En ambas encontramos los elementos que completan a los ya mencionados de la aparición y que en su conjunto responden plenamente a las características comunes y arquetípicas de este tipo de tradiciones religiosas: relación de la aparición sagrada con la naturaleza (campo, vegetación y agua), rivalidad entre poblaciones vecinas, rapto de la imagen por una de ellas y finalidad utilitaria de la devoción, que es la que, generalmente, las origina.

Las dos narraciones incluyen igualmente que el suceso ocurrió durante la noche y así justifican que los que acudieron a recuperar la imagen fueran en calzoncillos y camisa, tal como se encontraban al ser despertados por el aviso de lo que ocurría. Precisamente, la conmemoración de este suceso es lo que motiva el rito descrito antes.

B.1.) *EL POZUELO COMO PROTAGONISTA DEL RAPTO*

La acción aparece como consecuencia de dos motivaciones:

B.1.1.) *Obtención de la imagen para conseguir la protección de una epidemia*

Encontramos dos variantes:

B.1.1.1.) Una de ellas se la he oído tanto a gente de Peñas como de Pozuelo y es la que recogen García Templado y Samuel de los Santos en su trabajo sobre la provincia de Albacete³²³. Se refiere a que quizá el brote de un foco epidémico en el lugar hizo que los de Pozuelo decidiesen llevarse el Cristo a su localidad. Percatados los mozos de Peñas de San Pedro que estaban segando en las tierras del Sahúco de las intercciones de sus vecinos, sin pensarlo, y con la misma ropa interior con que efectuaban sus labores, cargaron a hombros la imagen y corriendo la llevaron a la villa.

B.1.1.2.) Fuster Ruiz³²⁴ recoge otra variante: las gentes de Peñas fue-

323 GARCÍA TEMPLADO, J. Y SANTOS GALLEGOS, S. DE LOS: *Albacete*. León, 1979, p. 145.

324 FUSTER RUIZ, F.: *Aspectos...* Op. cit. p. 155.

ron despertadas una noche por la alarma de que se creía que los de Pozuelo querían apoderarse del Cristo para que les socorriese en una epidemia. Los de Peñas se levantaron y tal como estaban en la cama, en calzoncillos y camisa, se dirigieron al Santuario y corriendo trasladaron la imagen a su iglesia.

B.1.2.) *Obtención de la imagen como consecuencia de un derecho*

La otra narración es la que dice que al enterarse los del Sahúco que querían robarles la imagen los de Pozuelo porque éstos consideraban que les pertenecía, se levantaron a medianoche y tal como estaban la cargaron a hombros y corriendo la llevaron, para mayor seguridad, a Peñas.

Sánchez Maurandi, a pesar de ser párroco del Santuario en los años veinte de este siglo, de poseer un gran entusiasmo por la devoción al Cristo del Sahúco y de tener a su disposición la documentación completa, no recogió ninguna versión sobre el origen de la carrera en el único trabajo documentado que se había publicado³²⁵. Al respecto solamente escribió esta frase: «Lo que difícilmente puede explicarse es el motivo de llevar la santa imagen corriendo, habiendo indicios de que puede ser el haber introducido la costumbre a raíz de haber sido robada en una ocasión...» y como no lo ve claro, establece una posibilidad enteramente simbólica «...y que en memoria de aquel acto, por suponerse que el ladrón corre después de cometido su delito, quedara la costumbre de hacerlo así».

B.2.) *PEÑAS DE SAN PEDRO COMO PROTAGONISTA DEL RAPTO*

Los sahuqueros y la mayoría de los peñeros defienden que fue las Peñas la protagonista del rapto; fallido, para unos, perpetrado, para otros. Encontramos, pues, dos variantes:

B.2.1.) En la primera, mantenida por los ancianos del Sahúco, se dice que los de la aldea, al enterarse una noche que los de Peñas querían robar el Cristo para tenerlo en su pueblo, se levantaron de sus camas y en calzoncillos y camisa salieron corriendo para que no se lo llevaran.

Aquí, la narración es tan deficiente e incompleta que no aparece la carrera con el desplazamiento a hombros de la imagen.

325 SÁNCHEZ MAURANDI, A.: «El Santuario...». Op. cit. p. 13.

B.2.2.) En la segunda, general en Peñas, se cuenta que los vecinos de esta villa, deseosos de poseer la sagrada imagen, se levantaron a media noche y sin perder tiempo en vestirse, marcharon hacia el Sahúco, se apoderaron del Cristo y lo trajeron corriendo a hombros. Los de la aldea lo reclamaron y tras las discusiones consiguientes llegaron al acuerdo de que pasase una temporada en Peñas y el resto del año en el Santuario. Así se sigue haciendo.

En esencia es la misma que ya recogimos cuando tratábamos de los orígenes de la creencia y de la aparición del pequeño crucifijo. La diferencia está en que en aquélla se relacionaba la disputa con el Pozuelo en lugar de con el Sahúco.

Trataremos de interpretar todo esto.

Está comprobado que, frecuentemente, cuando dos comunidades se disputan una imagen, o una quiere arrebatársela a la otra, el hecho religioso pone de relieve, puede hacerlo a través de diferentes maneras, un enfrentamiento político, una disputa de términos, de pastos, de aguas, etc. No conocemos casi nada sobre Pozuelo y ya hemos indicado lo poco que se ha investigado sobre Peñas. Sin estudios históricos y con escasas noticias documentales no se puede llegar al fondo del fenómeno y es arriesgado hacer una interpretación de este tipo. No obstante, tenemos que intentarlo.

Las referencias documentales sobre el traslado de la imagen a las Peñas arrancan de 1768 pero hay indicios razonables para considerar que las romerías se celebraban desde bastante antes. Esto creo que es fruto y evidencia del dominio político que el Concejo tenía sobre su aldea del Sahúco, y no sólo porque mantenía en su Iglesia Parroquial la imagen del Cristo durante casi cuatro meses, sino porque el traslado se realizaba a finales de la primavera, es decir, cuando empezaba la época más seca del año, como rogativa para que las lluvias fuesen abundantes y oportunas—elemento decisivo para la economía agraria de la villa— e hicieran posible una buena cosecha. La devolución se realizaba a finales de agosto, cuando la recolección había concluido. Por tanto, se mantenía en Peñas el tiempo en el que se consideraba más importante la protección divina. Esto, la tradición lo presenta como producto del pacto que las comunidades del Sahúco y Peñas hicieron con motivo de la disputa de la imagen, suceso que en esta versión quedaría totalmente ahistórico.

Tácitamente, la villa reconocía a la aldea como propietaria del Cristo y allí se celebraba la Fiesta pero, prácticamente, se dejaba en Peñas los meses más decisivos en el contexto económico. El Concejo de la villa se

imponía a sus aldeas que tenían que transigir sin remedio a sus pretensiones. Este tinte de imposición política parece traslucirse en los entresijos vitales del Sahúco cuando sus ancianos cuentan que a una gran habitación que había en el convento se le conocía como la Sala de la Villa porque en ella se celebraron las reuniones para decidir dónde pondrían el ayuntamiento, si en Peñas o en el Sahúco, llevándose por mayoría a la primera. Si recordamos que Peñas se convirtió en municipio en 1537 y que por entonces no existía el convento, podemos suponer que esta iniciativa —expuesta sin duda con gran deformación histórica y desfase cronológico— es el telón de fondo de una aspiración que nunca consiguieron y el reflejo de una rivalidad de la que la tradición religiosa es sólo un destello que, probablemente, apunta a esa época de emancipación de aldeas que configuró la ordenación territorial de la recién constituida provincia de Albacete.

El intento de raptó protagonizado por el Pozuelo tiene más dificultades de interpretación y sin embargo parece más lógico.

Con respecto a las variantes que cuentan que fue para que les protegiese de una epidemia (B.1.1.) se puede pensar que a lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX la zona padeciese pestes y epidemias y que, por tanto, existieran situaciones objetivas para fundamentar el intento. Pero también es lógico pensar que estas catástrofes dejen su impronta en la documentación y en la que hemos manejado no aparece alusión alguna hasta el siglo XIX. En esta centuria están documentadas tres sobre el cólera, concretamente en los años 1834, 1855 y 1885, respectivamente. Ello hace coincidir la atribución del origen de la carrera a la época tardía que indicábamos unas páginas antes y señala un motivo real que pudo ser el objeto de la disputa.

En relación con la segunda variante (B.1.2.), la que indica que el Pozuelo defendía su derecho a la posesión de la imagen, sólo puedo apuntar algunos hechos, igualmente ambiguos.

Hasta 1835 el Pozuelo fue una aldea de Peñas y hasta esa fecha no tengo dato alguno que pueda justificar la disputa.

En el citado año, y tras la reciente creación de la provincia de Albacete, Pozuelo alcanzó el villazgo y con él el término propio. Por su dependencia es difícil pensar en la puesta en marcha del proyecto del raptó con anterioridad a estas fechas aunque, por supuesto, pudo ocurrir. Lo que la documentación conocida pone al descubierto es que tras su emancipación tuvo enfrentamientos sobre el término con su antiguo concejo.

Su independización aparece en una Circular de 25 de diciembre del

mencionado 1835 publicada en el Boletín de la Provincia cuatro días después³²⁶.

La señalización de los nuevos términos era una operación delicada y plena de dificultades y por ello, además de las normas previstas en un Real Decreto de 23 de julio de 1835 para el arreglo provisional de los ayuntamientos, se establecieron otra serie de reglas que se publicaron en febrero del año siguiente.

Para cooperar en la tarea, la Diputación, en sesión de 29 de enero, había acordado nombrar una Comisión compuesta por Valentín Ballesteros y José Alfaro³²⁷.

En los Libros de Sesiones de la Diputación Provincial aparecen testimonios que ponen de manifiesto desacuerdos entre Peñas y Pozuelo por la delimitación del término de esta última.

En la sesión de 6 de mayo de 1836 *«se dió cuenta de una solicitud del Ayuntamiento de Peñas de San Pedro, de 20 de abril último, acompañada de un testimonio que comprende las protestas y oposicion hechas á la división de terminos de las aldeas que se hacen independientes con arreglo al Decreto provisional de 23 de julio del año pasado, por la manera indevida con que los ha egecutado el Comisionado D. Fco. Lopez Tello...»*³²⁸.

Pocos días después, 10 de mayo, en una nueva sesión se anotó en el acta *«La nueva villa del Pozuelo pregunta en recurso de 26 de abril, si puede disponer de los pastos de su nuevo termino y se acordó decirle, que puede aprovecharlos desde que se le señaló, sin perjuicio de la definitiva resolución...»*³²⁹.

El 15 de enero de 1837, las actas nos proporcionan otro dato:

*«El Ayuntamiento del Pozuelo en dos del procsimo pasado diciembre ofició al Sr. Gefe Politico diciendo que el de las Peñas su antigua matriz no le habia querido manifestar cuales y cuantas eran las fincas de propios y sus producciones...»*³³⁰.

Esta situación produjo múltiples reclamaciones y demandas entre ambos municipios por contribuciones, alcabalas, prorratesos para gastos de la

326 A. D. Ab. Boletín de la Provincia de 29-12-1835.

327 *Ibidem*. Libro de Actas 1. Sesión de 29 de enero de 1836. Fols. 226 vt.º y 227.

328 *Ibidem*. Sesión del 6 de mayo de 1836. Fol. 176. En los folios 177 vt.º y 178 se vuelven a citar las protestas.

329 *Ibidem*. Sesión de 10 de mayo de 1836. Fols. 183 y 183 vt.º.

330 *Ibidem*. Libro de Actas 2. Sesión del 15 de enero de 1837. Fol. 4.

Diputación y para los suministros de las tropas (no olvidemos que el castillo de Peñas era por entonces un fuerte militar), etc. documentadas todas ellas en los citados Libros de Actas.

Es probable que por la proximidad del Sahúco al límite actual de los términos (menos de tres kilómetros) y por su situación en el extremo occidental del de Peñas (en el que ocupa una zona extraordinariamente fácil de incorporar al municipio del Pozuelo) fuese éste uno de los territorios en litigio. Argumentos y cualidades no faltarían; además de ser un enclave económicamente apetecible —zona de pastos con una, aunque pequeña, vega, considerable abundancia de agua y una aldea bien poblada—, estaba el Santuario. Poder ser el centro de «un territorio de gracia» y poseer una imagen considerada protectora debía pesar, indudablemente, en la decisión de plantear el pleito. Seguramente están relacionados con él los testimonios de ancianos de Peñas y del Pozuelo que, una vez más, son contradictorios.

Para unos, versión que recogen García Templado y Samuel de los Santos³³¹, el Sahúco era un lugar que debía depender administrativamente de Pozuelo y religiosamente de Peñas. Para otros, versión que me han relatado, el Sahúco dependía de la administración de las Peñas pero eclesiásticamente del Pozuelo y que, por ello, les correspondía tener la imagen.

Aún viven ancianos de Peñas que recuerdan algaradas y riñas de los de uno y otro pueblo por la posesión del Cristo. No he conseguido encontrar referencias documentales sobre ello.

Todo lo últimamente expuesto no debe considerarse como una demostración de que fuera por estos años cuando el Pozuelo intentó el rapto, o acciones que pudieron asimilarse a este concepto —si es que existieron—, sino que ante la ausencia de otros conocimientos históricos, estas informaciones pueden indicar que la definición del término del nuevo ayuntamiento creó un clímax propicio para ello que, además, estaría en plena concordancia con la probable cronología del origen de esta tradición.

Lo que sí aparece claro, y esto refuerza considerablemente la impresión de un origen tardío de la carrera, es que en el análisis de la segunda versión, en cualquiera de sus modalidades y variantes, siempre nos movemos en los mismos parámetros cronológicos que son, precisamente, los que encajan en la documentación que hemos trabajado.

Las comunidades implicadas consideran la tradición como ancestral y,

331 GARCÍA TEMPLADO, J. Y SANTOS GALLEGU, S. DE LOS: *Albacete*. Op. cit. p. 145.

por ello, hablar de ciento veinticinco o ciento cincuenta años de antigüedad les parece descabellado. Esto no es un obstáculo serio para la datación atribuida, ya que la tradición oral, en general, y en la religiosidad popular, en particular, es conocida la atemporalidad de los hechos narrados. La vanidad de los pueblos o su deseo de conectar con raíces profundas, establece como máxima que cuanto más lejos se sitúa el origen de algo o alguien es mayor la prueba de su grandeza y mérito y la opinión pública suele consagrar esa idea.

Todo parece indicar que en esta tradición se imbrican las diferentes explicaciones que pueden funcionar como reflejo de diferentes hechos históricos sucesivos. Es probable que el mito se nutriese o creciera con la incorporación de acontecimientos reales, de mayor o menor dimensión, que la religiosidad del pueblo incluyó en su conmemoración cíclica. Puede establecerse con cierta seguridad la tesis consistente en considerar que la imagen desde antiguo era trasladada del Sahúco a Peñas en rogativa por la lluvia y que tras la recolección se devolvía a su Santuario en otra romería que culminaba con la celebración de la Fiesta. Esto continuó haciéndose después de que por algún tipo de motivación, la comunidad de las Peñas o la del Pozuelo (parece más lógico que fuese ésta última) quisiera apropiarse el Cristo de forma permanente, pero desde entonces con la incorporación al rito de los elementos representativos, que se convertirían en simbólicos, de la disputa.

Ahora bien, no hay pruebas documentales concluyentes. Una vez más habrá que esperar a que el hallazgo de algún nuevo dato haga posible descubrir el hecho o hechos históricos que, más o menos claramente, siempre encubren estas tradiciones que se entretajan en el seno de ese complejo fenómeno humano que es la religiosidad.

Lo que sí aparece incuestionable es que a esta devoción siguen fieles millares de personas que continúan acercándose y rogando al «Santo» llenos de fe, buscando consuelo, protección y ayuda celestial para sus males en la tierra.

VI. MENTALIDAD Y CONDUCTA POPULARES

VI. MENTALIDAD Y CONDUCTA POPULARES

A) LAS MANIFESTACIONES DE LA DEVOCIÓN

Existe una indeclinable tendencia en el alma religiosa del pueblo hacia la manifestación de la devoción a través de la concreción, el desglose y la especialización. Las oraciones en las ermitas, las limosnas dadas a los santeros, la oración ante la estampa ahumada de la puerta de la cocina, la plegaria del pastor al descarriarse la res..., siempre han tenido un hondo sentido religioso.

En las gentes sencillas se besa una imagen religiosa como muestra de confianza, a la par que con sumo respeto religioso. Quizás el hombre que vive en el medio rural, que es más extravertido, más dado a hablar con gestos, tenga una desenvoltura y una expresividad mayores que el más reflexivo y cerebral que habita las ciudades.

Según Mair³³², en el mundo rural una gran parte de la gente cree que los procesos de la naturaleza y el éxito del esfuerzo humano se hallan sometidos al control de entes que están fuera del campo de la experiencia cotidiana y cuya intervención puede alterar el curso de los acontecimientos.

Para Marinus³³³, el fundamento de la religiosidad está en el sentimiento de inquietud frente a los fenómenos inexplicables del universo y de los

332 MAIR, L.: *Introducción a la antropología social*. Madrid, 1984, p. 204.

333 Cit. por HOYOS SAINZ, L. DE: *Manual de Folklore*. Reedición de 1985 de al de 1947. Madrid. p. 185.

poderes sobrenaturales que los rigen que hace que de tales impresiones nazcan o el temor o un sentimiento de piedad y amor a los semejantes. El primero es un sentimiento realmente fisiológico, individual, mientras el segundo es un sentimiento social que puede estimarse impuesto al individuo.

Los hombres manifiestan esos sentimientos con actitudes y comportamientos externos diversos. De ellos trataremos ahora.

Las manifestaciones de la devoción al Cristo del Sahúco adoptan formas que van desde los mensajes puramente afectivos hasta las más específicas súplicas instrumentales y esto, tanto en los individuos como en las colectividades.

En nuestro desarrollo seguiremos, en parte, el esquema de W. Christian en su estudio antropológico de un valle español³³⁴ cuando analiza los tipos de comunicación con lo sobrenatural.

I. Manifestaciones afectivas generalizadas

El tipo más generalizado es el de la oración con la que simplemente se alaba, se rememora o se hace profesión de amor, al Cristo. Con ellas no se espera, quizás, otro tipo de respuesta que la reciprocidad a ese amor.

Están incluidas en este tipo, en su forma individual, las conversaciones delante de la imagen —o de una reproducción de la misma—, y las jaculatorias o plegarias hechas de modo espontáneo, algunas de las cuales se enraizan tanto que se convierten en frases arquetípicas como ¡Viva el Santísimo Cristo del Sahúco!, ¡Viva el Santo! o ¡Adelante el Santo!

Por las referencias orales de los mayores con los que he conversado sé que existían oraciones exclusivas al Cristo, algunas de considerable extensión, pero todos ellos las habían olvidado.

En su forma colectiva puede considerarse una de las estrofas que cantan en Peñas los «auroros» en los rosarios de la aurora de los domingos de octubre³³⁵:

Viva la Virgen del Carmen
y la Virgen de la Luz,
el Santo Cristo del Sahúco
que está clavado en la cruz.

334 CHRISTIAN, W. A.: *Religiosidad...* Op. cit. pp. 129-136.

335 SÁNCHEZ FERRER, J.: «Los auroros de Peñas de San Pedro». *Rev. Al-basit*. (En prensa).

También los himnos que se cantan y las oraciones que se rezan en la iglesia y ermita en las celebraciones litúrgicas dedicadas al Cristo son de esta naturaleza y tienen la particularidad de ser recientes y poco propias de la religiosidad popular. El mismo texto de la novena es estandarizado y sólo incluye como específico el nombre del Cristo del Sahúco cuando se hace referencia a la invocación.

Entre los cultos litúrgicos destacan las misas solemnes de recibimiento y despedida que se celebran en la iglesia parroquial tras la llegada y antes de la partida del Cristo. En ellos hay una gran participación de fieles pero de un ámbito geográfico muy restringido, prácticamente reducido a Peñas y poco más. En estos cultos predominan las mujeres pero es muy alto el porcentaje de hombres.

También incluimos en este apartado todos los cultos realizados en el Santuario durante los días de Feria, hoy muy reducidos, y que detallaremos en el espacio dedicado a lo festivo.

Formarían igualmente parte de este tipo los ofrecimientos no ligados a una petición concreta, las peregrinaciones o romerías realizadas «por devoción» y cualquier clase de mortificación gratuita.

Al Cristo del Sahúco se le hacían ofrecimientos tan frecuentes y variados como a cualquier otra imagen que tuviese una cantidad semejante de fieles, a cambio o en agradecimiento del auxilio en los momentos difíciles, generalmente relacionados con la salud. Expondremos estas manifestaciones por grupos según el elemento ofrecido.

- *Misas*

Ha quedado largamente tratado en páginas anteriores.

- *Procesiones y fiestas*

Era frecuente, y se mantuvo la costumbre hasta la Guerra de 1936, ofrecer una procesión con la imagen o pagar una fiesta en honor o en agradecimiento al Cristo. Las procesiones eran más frecuentes en la aldea que en Peñas. Un testimonio histórico de una fiesta lo tenemos en una anotación de 1788 en la que se dice que entrega «*Josef Sanchez del Pozuelo por si y por su hermana Benita cien reales como parte que les parece les toca pagar de una fiesta que ofrecio su padre Bartholome Sanchez al SSm.^o Xpt.^o y que saven murio sin cumplirla*»³³⁶.

- *Sudarios*

Es una de las manifestaciones peculiares de esta devoción y aparece

336 Ibidem. Libro de Limosnas I (1767-1795). Fol. 217 vt.^o.

frecuentemente en los documentos. Consistía en donar un sudario, más propiamente un paño de pureza, al Cristo.

La primera referencia figura en la certificación de un milagro fechada en 1764. En ella se menciona que Ginés García de Pozohondo entregó al limosnero, el hermano Joseph Antonio, cien reales para un velo para la imagen³³⁷.

En 1780 y 1795 encontramos sendas anotaciones de dos sudarios³³⁸. El 6 de mayo de 1799, José Marín Balboa, por mano de Antonio Ruiz el Romano, ambos de Hellín, entregó 770 reales en dinero y un delantal blanco bordado con plata y oro. Se compraron tres varas «*de Colonia ancha estampada con oro*» para hacer un sudario para el Cristo con el delantal³³⁹. El 5 de febrero del año siguiente, un devoto dio 50 reales para «*que se hiciese un paño al SSm.º, para cubrirlo cuando se lleve y se traiga a la parroquia*»³⁴⁰.

De 1835 tenemos referencia de otro sudario en un pago de 900 reales a Carlos Sánchez por bordar el sudario azul y coste de los materiales y otro de 220 reales al mismo artesano por bordar el cinturón. Se anota también que los demás materiales empleados los dio Feliciano Alfaro³⁴¹. En 1853 se pagaron 850 reales a Manuela Noguera de Lorente por el sudario de terciopelo carmesí que hizo y bordó en Valencia haciéndose constar que los cinco ramos de plata colocados en el fondo del sudario los regaló Joaquina López Aguilar³⁴².

La última noticia documental que conocemos es de 1887 y por ella sabemos que se pagaron 5.037 reales a las hermanas Dominicas de Albacete por los materiales y trabajos empleados en la confección de un sudario de tisú de plata bordado en oro fino, 130 reales por una caja de madera para guardarlo y 30 reales por el transporte desde Albacete³⁴³.

Según el inventario de 1888, el Cristo poseía seis sudarios³⁴⁴; en la actualidad tiene catorce. No existe formalmente una institución de camareeros o mayordomos al servicio del Cristo. Los que cambian el atuendo de la imagen son hombres que se ofrecen voluntariamente a ello, si bien hay uno que se responsabiliza de la función.

337 Apéndice documental. Doc. V.

338 A. P. P. S. P. Libro de Limosnas I (1767-1795). Cuentas de los años 1780 y 1795.

339 A.H.N. Sección Clero. Libro n.º 192 (1796-1836). Cuentas del año 1799.

340 *Ibidem*. Cuentas de 1800.

341 *Ibidem*. Cuentas de 1835.

342 *Ibidem*. Libro de Cuentas del Sahúco (1847-1888). Sin registro. Cuentas de 1853.

343 *Ibidem*. Cuentas de 1887.

344 Apéndice documental. Doc. XIII.

Ya hemos expuesto que a lo largo del año muchos devotos acudían a visitar el Cristo y a entregar una limosna, costumbre que se ha mantenido hasta hoy. En los primeros días, tras la llegada de la imagen a Peñas, son particularmente intensas las visitas de fieles, mayoritariamente mujeres. En estas acciones suelen aparecer muestras de expresiones sentimentales.

En cuanto a la entrega de limosnas se han recogido ya en este trabajo abundantes datos y, por ello, creemos que no es preciso ampliar más el aspecto. Solamente recordar que se hacían tanto en metálico como en especie y que en la inmensa mayoría de los casos se ofrecían pequeñas cantidades, aunque no faltan ejemplos de representantes de la nobleza que donaban cantidades importantes, como el del Marqués de Valdeguerro en 1773 y el de la Condesa de Villaleal en 1862.

El fervor a las estampas del Cristo del Sahúco es un rasgo destacado de la devoción de sus fieles. En las casas de todos ellos existen reproducciones de la imagen, hecho que tiene una gran perspectiva histórica.

Aunque la costumbre era anterior, no conozco noticias hasta 1768, primer año de gestión del Clero de Peñas. Por la cantidad que se encargaban debía ser frecuentísimo que los devotos recibiesen estampas a cambio de limosnas o de cualquier tipo de beneficio para el Santuario. De 1796 es un asiento que indica que contado el dinero dado en los días 27 y 28 de agosto para misas y sus limosnas sobraron 526 reales de las limosnas cortas que no se apuntaron y que eran de lo que ofrecieron por las estampas³⁴⁵.

Los fieles debían colocar varias estampas en sus hogares y así practicar esa piedad óptica y simbólica de la que se habló anteriormente y que ha llegado a nuestros días. También se colocaban en la iglesia parroquial: en las cuentas del último año indicado se señala que se colocaron tres cuadros y cristales para tres estampas que se pusieron en tres altares de la parroquia donde se celebraban las misas al Cristo.

La gran cantidad de estampas es, también, otro índice que indica la gran afluencia de gente al Santuario y la cantidad está, lógicamente, en estrecha relación con las etapas evolutivas que ya hemos estudiado.

En las últimas décadas del siglo XVIII se encargaron 85.310 estampas y en los primeros años del XIX, hasta la Guerra de la Independencia, 46.100. Por el contrario, desde 1871 a 1883 (doce años) sólo se pidieron poco más de 6.000 (ver cuadro VII).

La primera noticia documental que tenemos al respecto es de 14 de julio de 1768 y es un pago a Pedro Ximénez Cisneros de 25 reales por un

345 A.H.N. Sección Clero. Libro n.º 192 (1796-1836). Cuentas de 1796.

CUADRO VII
*ENCARGOS DE REPRODUCCIONES DE LA IMAGEN DEL CRISTO
 DEL SAHÚCO. 1768-1884*

1768 - 2.000 estampas	1806 - 7.100 estampas
1769 - 1.000 estampas	1808 - 7.000 estampas
1770 - 2.000 estampas	1809 - 9.000 estampas
1771 - 2.000 estampas	1813 - 5.000 estampas
1772 - 2.000 estampas	1814 - 5.000 estampas
1773 - 4.000 estampas	1815 - 5.000 estampas
1775 - 2.000 estampas	1816 - 6.000 estampas
1776 - 3.000 estampas	1818 - 4.000 estampas
1777 - 2.000 estampas	1819 - 5.000 estampas
1778 - 1.500 estampas	1820 - 5.000 estampas
1780 - 2.000 estampas	1821 - 5.000 estampas
1782 - 1.500 estampas	1822 - 5.000 estampas
1783 - 2.000 estampas	1823 - 3.000 estampas
1784 - 3.000 estampas	1824 - 1.000 estampas
1785 - 2.000 estampas	1826 - 4.000 estampas
1786 - 2.100 estampas	1834 - 3.000 estampas
1787 - 2.910 estampas	1835 - 3.000 estampas
1788 - 5.000 estampas	1836 - 6.000 estampas
1789 - 5.000 estampas	1850 - 2.000 estampas
1791 - 10.000 estampas	1852 - 2.000 estampas
1792 - 5.000 estampas	1853 - 600 estampas finas
1793 - 15.000 medallas	1856 - 2.500 es. bastas y 400 finas
1794 - 20.000 estampas	
1798 - 9.800 estampas	1871 - 368 fotografías
1800 - 8.000 estampas	1878 - 3.000 estampas
1802 - 8.000 es. peq. y 400 gran.	1881 - 1.000 es. y 150 fot.
1804 - 9.000 es. peq. y 300 gran.	1883 - 1.500 es.
1805 - 2.000 estampas	1884 - 4.000 es. finas litograf.
<p>FUENTES: A. P. P. S. P. Libro de Limosnas I (1767-1795). SAH. 19. A.H.N. Sección Clero. Libro de Limosnas II (1796-1836). Libro n.º 192. A. P. P. S. P. Libro de Cuentas del Sahúco (1847-1888). Sin registrar.</p>	

millar de estampas que encomendó a Felipe Teruel, impresor de Murcia, procedencia que también se indica para las de 1769³⁴⁶. Estas estampas debieron ser grabadas en plancha metálica ya que en 1780 se alude a una de bronce³⁴⁷.

A partir de 1788 se cambió de impresor y de lugar de impresión, ignoro si también de plancha. El 10 de octubre de ese año se pagaron «...a Ignacio Suarez en Albacete 700 reales que entrego por letra a Paredes, grabador e impresor en Alicante por las 5.000 estampas que se le han encomendado para que no falten en el año proximo como en el presente»³⁴⁸. A Pedro Paredes se le siguieron encargando en años posteriores, como consta en la documentación de 1789³⁴⁹, 1791³⁵⁰ y 1798³⁵¹.

En 1798, Juan José Valera, presbítero de Chincilla, mandó hacer una lámina fina en Madrid. Se pagó por ella 2.189 reales (1.189 del propio eclesiástico y 1.000 del Santuario). Se hizo copiar en Murcia y se abonaron 640 reales a Juan de Lariz por el trabajo. Finalmente, con la lámina copiada se mandaron imprimir a Juan Vicente Teruel, de Murcia, tres mil estampas. Allí siguieron haciéndose en años sucesivos.

En 1802 aparece por primera vez la referencia a estampas grandes, que se hacían en papel de marquilla, y pequeñas. Las primeras a 42 reales el ciento, mientras que las segundas a 13. La cantidad encargada era, igualmente, muy diferenciada, cuatrocientas y ocho mil, respectivamente. Por entonces las remitía al Santuario el contraveedor del Colegio de San Fulgencio, Ignacio Laorden.

En 1853 se pagaron 500 reales a Tomás Rocafort, Director de la Real Academia de San Carlos de Valencia, por su trabajo de restaurar la lámina de cobre de la imagen del Cristo. Ese año se encargaron seiscientas estampas finas a Nicolás Sanchis, impresor de Valencia, por 306 reales³⁵².

En 1856 se distinguen estampas bastas y finas. En 1871 aparece como primicia el encargo de trescientas sesenta y ocho fotografías del Cristo. Desde 1878 las estampas se traían de Madrid. En 1881 se encargaron

346 A. P. P. S. P. Libro de Limosnas I (1767-1795). SAH. 19. Fol. 4. vt.º y 17 vt.º.

347 *Ibidem*. Fol. 119 vt.º.

348 *Ibidem*. Fol. 186.

349 *Ibidem*. Fol. 221.

350 *Ibidem*. Fol. 268.

351 A.H.N. Sección Clero. Libro n.º 192 (1796-1836). Cuentas de 1798.

352 A. P. P. S. P. Libro de Cuentas del Sahúco (1847-1888). Sin registro. Cuentas de 1853.

estampas y fotografías. Por último, en 1884 se compraron en Madrid cuatro mil estampas finas litografiadas³⁵³.

En el Museo Parroquial de Peñas se conservan cuatro estampas diferentes del Cristo del Sahúco.

La de cronología anterior es el grabado de un Calvario típico con el Crucificado en el centro y la Virgen y San Juan a ambos lados (Fot. n.º 37). El tema queda reforzado por la inclusión, alrededor de la cruz, de instrumentos pasionales como las tenazas, el martillo, la lanza y la caña con la esponja. Al pie, una leyenda con la advocación y la referencia a las indulgencias. Sobre ella se anotó con tinta «Año 1791». Al analizarla iconográficamente vemos que no aparecen, con la excepción del faldellín, los elementos característicos y definidores del Cristo del Sahúco. Esto nos permite formular dos hipótesis:

- que la estampa es la hoja cortada de un libro en el que se incluyó al Cristo del Sahúco a través de un grabado con un tipo de Crucifixión iconográficamente bastante generalizado que sólo permitía la identificación por la lectura del texto. De ser así, la fecha podría ser la indicada.
- que el grabado sea el de las estampas que se imprimían para dárseles a los devotos. En ese caso, y aunque la fecha de impresión fuese la anotada, la plancha debía ser muy anterior. Lógicamente, previa a la adopción de los elementos caracterizadores de este Cristo y a la época de esplendor del Santuario. Podría entonces tratarse del primer diseño, del que tenemos noticias a partir de 1768. La cronología de los prelados citados en el texto encajaría perfectamente.

La segunda estampa (Fot. n.º 38) tiene ya la iconografía propia y, por tanto, es un grabado encargado exprofeso. La cruz, con un fondo de cielo cubierto de nubes con rotura de luces, aparece con sudario, rayos, cabos, cartela del INRI y pareja de ángeles sobre nubes a los pies. En la imagen sólo se echa de menos el cinturón pero no olvidemos que la primera alusión documental que conocemos sobre esta prenda es de 1835. A la izquierda del grabado figura una construcción de alude, no hay duda, al convento, del que debe reflejar el aspecto que por entonces poseía. A la derecha se grabó una ermita que tiene ciertos rasgos de la del Sahúco pero

³⁵³ *Ibidem*. Todas las referencias del párrafo se encuentran en las cuentas de los años citados.



Foto n.º 37
 Museo Parroquial de Peñas de San Pedro. Grabado.
 Posiblemente de 1768. Largo, 18 cms.; ancho, 12 cms.



Foto n.º 38
 Museo Parroquial de Peñas de San Pedro. Graba-
 do. Probablemente hacia 1798. Largo, 24,5 cms.;
 ancho, 20 cms.

que difiere en otros entre los que destaca, fundamentalmente, lo que parece una gran cúpula. Esto nos hace pensar nuevamente en el proyecto que no llegó a concluirse. A sus pies una fuente con dos águilas de cuyos picos salen sendos chorros de agua que parece ser el símbolo del manantial de aguas consideradas milagrosas que corre por debajo de la parte occidental de la actual iglesia.

Este grabado no puede ser anterior a 1789, año en que fue consagrado obispo de Cartagena Victoriano López Gonzalo, último de los nombres que figuran en el texto como concesionario de las indulgencias. Podría tratarse de uno realizado en la lámina que mandó hacer el presbítero de Chinchilla, Juan José Valera, en 1798.



Foto n.º 39
Museo Parroquial de Peñas de San Pedro. Estampa. Segunda mitad del siglo XIX.



Foto n.º 40
Museo Parroquial de Peñas de San Pedro. Estampa. Segunda mitad del siglo XIX.'

De todas las que conocemos es la que tiene mayor valor artístico.

Las otras dos estampas (Fots. n.ºs 39 y 40) tienen el mismo diseño y texto, aunque los enmarques y la tipografía son diferentes.

El Cristo aparece sobre las andas en las que se le transportaba. En ambos textos figura el nombre del Cardenal Barrio Fernández por lo que el encargo no pudo ser anterior a 1840, fecha en la que se hizo cargo de la silla episcopal. Puede tratarse de cualquiera de las mandadas elaboradas a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX. Este modelo, especialmente el segundo, debió mantenerse a lo largo de muchos años.

Además de las estudiadas, conocemos otra estampa anterior a la Guerra de 1936. Es la que aparece en los carteles de las Ferias de 1927 y 1928 (Fot. n.º 42) que se guardan en el Museo y que, en líneas generales, tiene el mismo diseño que las dos últimas citadas.

Hoy se les entregan a los fieles postales con la fotografía del Cristo aunque en los puestos de venta de recuerdos se encuentran reproducciones en diferentes calidades y tamaños.

En ocasiones se hacían medallas con la efigie del Cristo e, igualmente, la costumbre ha llegado a nuestra época. No obstante, tanto antes como ahora, se encargaron en contadas ocasiones, seguramente por su alto precio (casi triple que una estampa a finales del siglo XVIII). Documentalmente sólo conozco una referencia, es de 1793, año en el que se pagaron en Alicante 5.233 reales por quince mil medallas que se encomendaron y trajeron de Roma «...para satisfacer a la devoción de los devotos bienhechores...»³⁵⁴.

II. *Manifestaciones relacionadas con el ciclo anual*

Las manifestaciones anteriores se solapan, en su aspecto más instrumental, a las que no buscan una respuesta específica, sino que piden por el mantenimiento del orden existente.

Las más significativas y específicas son las dos romerías o peregrinaciones del traslado de la imagen que se celebran cada año. Con su conmemoración cíclica lo que se pide es el mantenimiento del orden existente.

Las visitas al Cristo en la iglesia parroquial y en la ermita y la participación en las procesiones por parte de los fieles de forma regular, constituyen actos colectivos que suponen algo más que la suma de actos individuales. Funcionan como ritos de integración y como una rendición de

354 Ibidem. Libro de Limosnas I (1767-1795). SAH. 19. Cuentas de 1793.

cuentas a la divinidad. Para muchos creyentes, la visita periódica forma parte del orden mismo de las cosas.

Tiene tradición arraigada en Peñas otra estrofa que todos los años, los domingos de octubre, cantan los «auroros» y que puede considerarse incluida en este grupo, testimoniando la especialización de la imagen en la obtención de lluvia.

Santo Cristo del Sahúco
tiende tu mano derecha
y échales la bendición
a los campos que se secan.

III. *Manifestaciones para impetrar perdón y pedir la salvación*

A diferencia de las dos primeras, este tipo de manifestaciones busca una respuesta definida y concreta.

Eran mayoritariamente de carácter individual, constituyéndose como esenciales los sacramentos de la confesión y la comunión.

También incluimos en el grupo las disposiciones testamentarias relacionadas con el deseo de petición de la intervención divina en el más allá y la obtención de indulgencias.

Con respecto a los rituales funerarios, he buscado en los protocolos notariales testamentos del último cuarto del siglo XVIII, época pujante del Santuario. Aunque no he analizado un gran número de ellos, unos doce, podemos extraer algunas conclusiones:

- Los testadores ordenaban ser amortajados con el hábito franciscano de la Virgen de los Llanos o con el de carmelita descalzo de la Virgen del Carmen, a veces se añade que sea el de la villa de Liétor. En el del Conde de las Navas, 1774, se mandaba utilizar el que más pronto de los dos se encontrase³⁵⁵.
- Varios de ellos pertenecían a la cofradía de San José.
- En general, encargaban que las misas se dijera donde decidiesen los albaceas y casi todos ofrecían una limosna para redención de cautivos cristianos y casa santa de Jerusalén.
- Aparecen pocos, concretamente tres, con disposiciones relacionadas con el Cristo del Sahúco. Los detallaremos a continuación.

355 A. H. P. Ab. Sección Protocolos: Peñas de San Pedro. Caja 722. Fol. 141.

El primero es de Ángela Espinosa y Moya. Está fechado en 1766 y manda que le digan en el Hospicio del Santísimo Cristo del Sahúco y por sus religiosos (entonces los franciscanos) las misas que llaman del señor San Gregorio³⁵⁶.

El segundo es de 1773 y es el testamento de José Pérez de Aguilar. Indica que debe ser amortajado con el hábito de la Virgen de los Llanos y que como es cofrade del Cristo del Sahúco deben decirle las setenta y dos misas que la cofradía está obligada a celebrar³⁵⁷.

El restante es de 1781 y pertenece a María Sanz Alarcón. En él pide, además de otra serie de misas, nueve rezadas al Santísimo Cristo del Sahúco y en su altar, a la limosna de tres reales de vellón cada una³⁵⁸.

Podemos constatar entonces, aunque sea algo sorprendente, que las tres cuartas partes de los testadores, entre los que se encuentran dos vecinos del Sahúco, no incluían entre sus últimas voluntades disposiciones relacionadas con el Cristo, de lo que se puede deducir, en general, una funebria poco influenciada por esta devoción.

Como se sabe, en virtud de las indulgencias, las personas que rezaban determinadas oraciones eran premiadas con reducciones concretas de penas. Tenemos ejemplo de ello en las estampas del Cristo del Sahúco que se entregaban a los fieles a cambio de una limosna. En todas las que conocemos hay concesión de indulgencias por parte de diversos obispos si se rezaban algunas oraciones con esa intención, oraciones que siempre son generalizadas, como el Credo, por ejemplo.

El deseo de alcanzar indulgencias ha debido tener gran influencia en la devoción que estudiamos pero hoy su importancia es muy escasa. Seguramente, la práctica de conceder y conseguir indulgencias ha reforzado decisivamente esa idea, ya mencionada hace muchas páginas, de que las devociones, los pecados y los actos religiosos se consideran magnitudes que son computables por su número.

IV. *Manifestaciones instrumentales*

El tipo más específico e instrumental de comunicación con lo divino busca una respuesta en forma de acción en un problema particular. Son

356 *Ibidem*. Caja 720. Exp. 8. Fol. 16.

357 *Ibidem*. Caja 722. Fol. 85.

358 *Ibidem*. Caja 723. Fol. 146.

peticiones que la gente hace al Cristo en momentos de crisis. Es, por la naturaleza de las situaciones que la engendran, la forma de oración más dramática.

Las más frecuentes suelen adoptar una de estas formas individuales:

— Petición específica, sin promesa que la acompañe. Si se obtiene lo solicitado suele elegirse una o varias, entre muchas, acciones para pagar el favor.

— La promesa. Es la forma habitual y en ella el que promete especifica lo que hará si recibe lo pedido.

Presenta muchas variedades en función de la naturaleza de lo que se entrega: dinero para misas, limosnas, novenas, uso de hábitos, peregrinaciones, etc. Generalmente supone, por parte del que promete, entregar o hacer algo que implique sacrificio.

Cualquiera de las ofrendas incluidas en el primer tipo puede pertenecer a éste por su intención, pudiéndose cuestionar si hay alguna que en el fondo no sea utilitaria.

Como en todos los santuarios, era práctica habitual que los fieles depositaran en el del Sahúco exvotos que fueran la prueba visible de una curación o de un favor en una necesidad y del reconocimiento de la acción divina. Entre su gran diversidad destacan las mortajas.

Ya mencionamos algo sobre ellas en los aspectos económicos. Añadiremos que esta costumbre, por otro lado bastante corriente en otros muchos santuarios (en el de la Virgen de Cortes, por ejemplo), consistía en invocar al Cristo cuando había alguna persona desahuciada por enfermedad, haciendo la promesa, si ésta sanaba, de ir «amortajada», es decir, vestida con el sudario, hasta la imagen y ofrecerle dicha mortaja. Según cuentan, eran muchos los devotos que bajaban los cerros envueltos de este modo el día de la Fiesta, con lo que se explicita, una vez más, la milagrosidad del Cristo.

En cuanto a formas colectivas de este grupo podemos considerar como básicas las rogativas.

Estas rogativas no son las que responden a un calendario cíclico anual, ya tratadas, sino las que modifican ese calendario para hacer frente a necesidades graves imprevistas: excepcional sequía, plagas, epidemias, etc.

Ya vimos que el culto al Cristo giró funcionalmente en torno a las rogativas en petición de la lluvia que luego se convirtieron en manifesta-

ciones relacionadas con el ciclo anual. No obstante, cuando el año era extremadamente seco se adelantaba el traslado de la imagen a Peñas para propiciar el agua y salvar la cosecha con esta acción extraordinaria.

También se procedía de este modo cuando se solicitaba la actuación divina para vencer las epidemias.

Cuando alguna epidemia amenazaba la zona y se consideraba imprescindible la rogativa para conjurar la amenaza, se adelantaba la «traída» (si no coincidía con la estancia de la imagen en Peñas) y no se devolvía al Santuario hasta que no se consideraban superadas las condiciones adversas.

Tenemos noticias documentales de diversas situaciones de este tipo en el siglo XIX, coincidiendo con las grandes epidemias que en esta centuria se sucedieron.

La primera es de 1834 y el Administrador no se hizo cargo de las mortajas, lienzos y limosnas del 27 y 28 porque no hubo Feria por causa del cólera morbo y no haberse trasladado el Cristo a su ermita.

La segunda es de 1855. Este año sí se celebró la Feria pero en los días 14 y 15 de octubre porque hasta entonces no se pudo trasladar la imagen por la misma razón anterior, otra epidemia de cólera morbo.

De la última que conocemos hemos encontrado más información. Ocurrió en 1885 y en ese año no se celebró «*la fiesta de costumbre en los días 27 y 28 de agosto por motivo de la epidemia del colera que invadió la mayor parte de todos los pueblos de España librandose por la misericordia del Santísimo Cristo contra las demas calamidades, este pueblo y aldea del Sauco a cuyo Santuario fue trasladada la Sagrada Imagen del Santísimo Cristo en procesion el once de octubre del mismo año*».³⁵⁹ Es un testimonio interesante porque además de indicar el suceso epidémico nos define claramente el territorio «de gracia» de la imagen.

En el texto que en el Libro de Cuentas hace referencia a este hecho queda reforzada la última idea expuesta cuando precisa que «...se vieron libres, como siempre, de semejante calamidad...».³⁶⁰

Como recuerdo y reconocimiento, se mandó confeccionar en Valencia un estandarte (Fot. n.º 41) de espolín encarnado y oro, que costó 2.243 reales, al que se le colocó una reproducción al óleo sobre lienzo del Cristo. La realizó Pedro Pascual Molina, natural de Peñas, por 500 reales³⁶¹. En

359 A.P.P.S.P. Sahúco. Libro III de Misas (1799-1889). SAH. 18. Anotaciones del año 1885.

360 *Ibidem*. Libro de Cuentas del Sahúco (1847-1888). Sin registro. Cuentas de 1885.

361 *Ibidem*.



Foto n.º 41

Estandarte realizado en 1885 como recuerdo de la no incidencia de la epidemia de cólera en Peñas de San Pedro y el Sahúco.

Estandarte: largo, 152 cms; ancho, 102 cms.

Cuadro: largo, 90 cms; ancho, 58 cms.

la parte posterior del estandarte se inscribió una leyenda alusiva al acontecimiento.

Se hizo una función religiosa extraordinaria de acción de gracias que necesitó el gasto de 32 reales en candilejas, mariposas y aceite para los faroles de la iluminación del convento³⁶².

B) LO FESTIVO

Ya hemos visto en el capítulo anterior que para el hombre religioso lo sagrado es lo real y que lo que le pone en relación con la verdad es el rito. Por tanto, éste se presenta como el núcleo de la función religiosa.

Se ha expuesto también antes que en todo rito se dan unas condiciones y que cuando éstas son aplicadas a un caso determinado, es posible conocer mejor su significado. De todas las condiciones sólo falta por examinar la última de ellas: la fiesta.

Nos introduciremos en este apartado a través de un somero análisis de la fiesta cristiana, en cuyo contexto está inmersa la que estudiamos, y de él trataremos de extraer características esenciales que nos permitan encuadrar y relacionar la celebrada en torno al Cristo del Sahúco.

Nos basaremos en los trabajos de varios autores pero, fundamentalmente, se seguirá la teoría de la fiesta elaborada por Pieper³⁶³.

Lo festivo del día de fiesta sólo es posible en cuanto excepcional. Quizás trabajar y celebrar una fiesta vivan de la misma raíz, de manera que si uno se apaga, la otra se reseca.

La fiesta es un día en el que los hombres se alegran, pero la alegría es, por naturaleza, algo subordinado. El motivo es lo primero, la alegría es lo segundo. Se puede considerar que no puede alegrarse quien no ama a nada ni a nadie, por muy desesperadamente que vaya tras ello. Por eso, la alegría es una manifestación del amor pero no basta que haya un motivo objetivo, sino que es preciso que el hombre lo considere y reconozca como tal. Lo pasado, en sentido estricto, no puede conmemorarse festivamente a no ser que la vida de la comunidad celebrante reciba de ello brillo y

362 *Ibidem.*

363 ELÍADE, M.: *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, 1983, pp. 141-145.

MALDONADO, L.: *Introducción a la religiosidad popular*. Santander, 1985. pp. 97-100.

PIEPER, J.: *Una teoría de la fiesta*. Madrid, 1974.

SILLIS, D. L. (DIR.): *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*. Tomo 9. Artículo «Ritual» de LEACH, E. R. Madrid, 1976, pp. 385-387.

realce, no en virtud de una mera reflexión histórica, sino por ser una realidad históricamente activa. A toda alegría festiva excitada por algo concreto antecede necesariamente un asentimiento de la bondad universal, que se extiende al mundo en su conjunto, tanto a la realidad de las cosas como a la existencia humana.

Esto lleva como consecuencia que no puede darse una afirmación del mundo en su conjunto más radical que la alabanza del Creador de ese mismo mundo y que si el núcleo de la fiesta consiste en que los hombres viven corporalmente en compenetración con todo lo que existe, entonces es la fiesta litúrgica la forma más festiva de la fiesta.

La fiesta es, pues, al parecer, en un sentido muy específico, una tradición recibida de un origen que excede al hombre para transmitirlo sin merma, a fin de ser recibido y nuevamente transmitido. Se ha dicho³⁶⁴ que en ninguna otra cosa se evidencia la vitalidad de la tradición como en la historia de las fiestas. Pero la tradición auténtica no es la que guarda solamente la manifestación externa sino la que tiene presente mediante una configuración eternamente creadora lo que verdaderamente hay que conmemorar en las fiestas. Si se diera el caso de que los hijos no supieran ya a qué vienen las fiestas celebradas por sus padres, se rompería el hilo que enlaza las generaciones y no habría una tradición, en sentido estricto.

Entonces, no sólo la fiesta religiosa, sino también la mundana, tienen sus raíces en el culto. Separada de él, no sólo no tiene lugar una fiesta profana, sino que acontece algo artificial. En ella se percibe una aportación doble. Una, en orden a lo útil, a lo profano, de cara a lo concreto de la existencia del hombre. La otra, teniendo en cuenta lo sagrado. No obstante, ninguna de estas dimensiones se mantiene a costa de la otra sino que, incluso, cada una necesita de la otra para ser ella misma. Lo sagrado y lo profano no tienen consistencia si no es en referencia mutua.

La historia de las fiestas va acompañada de la historia de su significado. La fiesta para Cicerón y, en general, para la antigua Roma, es un día sagrado, con lo que se alude a una nota esencial. Incluso Caillois³⁶⁵, que es uno de los pocos que ha abordado una «teoría de la fiesta» desde la Filosofía de la Cultura, expone que la fiesta es «el período de la primacía de lo sagrado». Nietzsche considera que las fiestas son imposibles si no las antecede el paradigma excitante de la alabanza litúrgica.

364 Cit. PIEPER DE JULLIAN, C.: «Feriae» en *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*. Paris, 1896. Tomo II. p. 1.053.

365 CAILLOIS, R.: «Théorie de la Fête» en *Nouvelle Revue Française* n.º 53. 1939.

El fruto de la fiesta, causa de que ésta se celebre, es el que nos sea otorgado algo sobre lo que no dispone el poder humano.

La fiesta es de carácter público, es cosa de la comunidad, y por ello es necesariamente un acontecimiento visible que apenas puede imaginarse sin canto, música, danza, plástica, ceremonia y signos externos.

La religiosidad popular busca siempre celebrar sus fiestas en tiempos y en lugares privilegiados, armonizando el significado claro de unos días muy particulares, por la ubicación que tienen en los diversos ciclos temporales, con unos sitios igualmente señeros, hierofánicos.

Se puede decir, en suma, que la fiesta es la síntesis, la conjunción de un espacio sagrado y de un tiempo sagrado. Siguiendo un ritual conocido por todos, un pueblo rompe la actividad normal y en un momento especial y en un lugar especial celebra su regeneración en forma de vuelta a los orígenes.

Las fiestas, por lo general, se hallan localizadas *en y como* momentos de transición: concretamente, en estrecha relación con los solsticios y equinoccios, los plenilunios y novilunios. Ya vimos que así aparecen las fiestas del Cristo del Sahúco. La primera, menor, a fines del ciclo de primavera. La segunda, la mayor, en el último momento del ciclo anual, el de la recogida de las cosechas, en el que culminan numerosas fiestas patronales. La Fiesta del Cristo, la Feria, es pues, una fiesta de la recolección y nos referiremos fundamentalmente a ella.

Los elementos esenciales de la fiesta son: misa, mesa, música y mercado. Todos ellos los encontramos en la celebración del 27 y 28 de agosto.

Conocemos diversas noticias documentales que nos permiten describir con cierto detalle en qué consistían estos días festivos.

Unas jornadas antes del 27 de agosto se comenzaban los preparativos. Se les encargaba a los carpinteros formar los puestos y tiendas para los feriantes y preparar las mesas para recibir las limosnas. Tenemos múltiples testimonios del transporte de madera, montaje y desmontaje de los puestos. Por ellos sabemos que en 1796 se necesitaron tres escribientes para asentar las misas y limosnas que los fieles ofrecían; que debían ser numerosos los feriantes que acudían (en 1800 se pagó a Juan Sánchez y a su oficial por hacer veintidós puestos que faltaban, en 1802 tardaron trece días en preparar las tiendas); y que los feriantes daban dinero como limosna en agradecimiento de los puestos.

Desde el día 27 (algunos lo hacían antes) iban llegando los romeros. Según los mayores con los que hemos hablado, refiriéndose a antes de la Guerra, y los programas impresos que conocemos —los de los años 1927 y

1928—, en la denominada «Cocina del Santo» del convento se les hacía la comida. Llegaban en caballerías, carros y galeras, que se guardaban en las cuadras y corrales del convento, los que venían de lejos; andando los de localidades cercanas. Dormían esa noche (mucho gente pasaba también la noche del 28), en las antiguas celdas de los frailes o en las casas de la aldea sobre las mantas que llevaban.

Durante el día convivían los devotos, se compraban artículos a los feriantes, se hablaba, se comía y bebía y se jugaba a la bolea. Por la noche se celebraba una función religiosa con Vísperas, Rosario y una Salve en honor a la Virgen de los Dolores, a veces había un sermón (1927). Luego se celebraba una fiesta con baile en la gran «Sala de la Villa» del convento, quema de un castillo de fuegos artificiales (en 1856 se menciona una *función de pólvora* en la noche de la víspera de llevar al Cristo), que frecuentemente era ofrecido por algún devoto, otros espectáculos (elevación de globos grotescos en 1928) y representaciones de titiriteros y comediantes que acudían durante esos días.

Todo esto se amenizaba con música. Tenemos referencias sobre un dulzainero en 1775, músicos del Regimiento de Chinchilla en 1792, Música de la villa en 1877 y Banda Municipal de Masegoso en 1928.

El 28 por la mañana temprano se celebraba misa de Comunión y luego se llevaba a la Dolorosa en procesión hasta la Cruz Chica y allí se esperaba la llegada del Santo. En las procesiones solían dispararse cohetes. Cuando llegaba el Cristo, las dos imágenes eran conducidas en solemne procesión hasta la ermita donde se celebraba una misa (desde hace unos años se celebra un la Cruz Chica) con sermón. Los documentos nos informan de quienes eran los oradores en algunos años: en 1792, el franciscano descalzo, Guardián del convento de Mahora, Fray Pascual Ramírez; en 1796, el franciscano de Liétor Antonio de la Concepción y el mismo repetía en 1798, cobrando entonces por él 70 reales.

Por la noche, Rosario, sermón y Salve como el día anterior. Luego, castillo de fuegos artificiales.

Ese día comenzaba el novenario en honor al Cristo del Sahúco dedicándose cada día a poblaciones pertenecientes al término municipal (ver fot. n.º 42).

En primavera, los fieles del contorno acudían, en mucho menor número que en agosto, a despedir al Cristo. También se hacía baile pero la fiesta duraba menos tiempo.

Desde 1768 tenemos noticias documentales de la celebración de la Fiesta del Cristo en los días 27 y 28 de agosto, si bien la institución de la



Foto n.º 42

Programa de la Fiesta del Cristo del Sahuco correspondiente al año 1928. Museo Parroquial de Peñas de San Pedro.

misma, probablemente, fue franciscana. Y así lo hemos encontrado ininterrumpidamente hasta 1849, año en el que se celebraron tres días concedidos por un Real Decreto que concedía una petición del Ayuntamiento Constitucional de Peñas de San Pedro, cuyo texto se guarda en el Museo Parroquial. De él transcribimos la parte de su contenido que pone de manifiesto con gran claridad los deseos municipales en una época en la que el Santuario estaba en plena consolidación de la contracción.

«...señalando los días 27, 28 y 29 de agosto de cada un año para la celebracion de aquella. Con este objeto ha consultado la corpo-

ración los medios mas a propósito para que la concurrencia pueda disfrutar de la comodidad posible y el Comerciante detenga seguridad en los generos y demás efectos de su especulación: a este fin ha recurrido a la composición de Caminos transversales que dirigen a dicho punto, a la construcción de varios locales que han de servir de Lonjas para la venta de generos y por último a la reunión de aguas para que la ganaderia y demas bestias de labor puedan disfrutarlas con abundancia y comodidad, todo sin perjuicio del aprovechamiento de pastos que podrán estos disfrutar en los terrenos del patrimonio comun contiguos a la misma Feria. Ocioso es el manifestar no se omitirán medios algunos para sostener a todo trance la tranquilidad, y que la seguridad personal no sea violada en lo mas minimo, mediante la vigilancia que para su logro se empleará con el apoyo de la fuerza armada que en su dia se reclamará de la autoridad competente. El acto de Feria será amenizado con fuegos artificiales que han de tener lugar en las tres noches de la misma, además de la función religiosa que desde tiempos muy remotos se celebra en aquel Santuario, que se procurará en este año sea lo mas solemne posible».

Esos tres días debieron mantenerse en los años siguientes, a la vista de las cuentas de Fiestas en los documentos.

Fue en el año 1928, de entre todos los que tenemos noticias, cuando tuvieron mayor duración las Fiestas (seguramente sería también así en los más inmediatos posteriores). Según el programa, abarcaron desde el 27 de agosto hasta el 5 de septiembre.

Después de la Guerra de 1936 se fue reduciendo la celebración hasta dejarla solamente en el día 28 de agosto, y así continúa hoy.

Era costumbre esperar a los «Señores de Villa y Clero» con una comida y en los Libros de Cuentas son habituales los asientos de los gastos. En 1792 se anotaron 384 reales como importe total de la fiesta³⁶⁶, en 1875 fueron 2.463,5 reales³⁶⁷ y en 1877, 2.104 reales³⁶⁸. Especialmente detallada es la cuenta de 1875 y a través de ella puede apreciarse la trama estructural de la celebración³⁶⁹.

366 A. P. P. S. P. Libro de Limosnas I (1767-1795). SAH. 19. Cuentas de 1792.

367 Ibidem. Cuaderno suelto sin registrar.

368 Ibidem.

369 Apéndice documental. Doc. XII.



Foto n.º 43

Procesión final en la «llevada» de la imagen a su ermita. Lo profano y lo sagrado, lo lúdico y lo cultural íntimamente ligados.

Desde los años sesenta de nuestra centuria ya no hay convite y los actos se reducen a los cultos, a la compra de algún recuerdo del Cristo o de algunos dulces y juguetes y al consumo de comida y bebida en algunos puestos que se montan en torno al Santuario. Al atardecer, la gente se marcha y la ermita queda en el silencio y la soledad.

El mercado es, en la religiosidad popular, el símbolo del reconocimiento del valor de los frutos de la tierra y en él se efectúa el intercambio de los excedentes. Feria y fiesta están unidos íntimamente en la vida de los pueblos y aquí de tal manera que a los días de fiesta se les denomina la Feria.

Aunque toda feria llevaba enlazados los aspectos lúdico y profano y el de mercado, la del Cristo se caracterizaba por tener muy mitigado el segundo —hoy totalmente desaparecido. Un testimonio muy claro sobre ello (de mediados del siglo XIX) nos lo proporciona Madoz en su *Diccionario*. En él indica que en los días «...en que se celebra la fiesta del Smo. Cristo del Sabuco, hay una feria que casi no puede llamarse tal, porque casi todo

su tráfico se reduce á la venta de comestibles y de aquellos géneros que suelen ponerse con motivo de una fiesta á la que se hace romería»³⁷⁰.

Sobre el aspecto de alboroto, desorden y riñas que siempre acompañaban a las celebraciones populares de este tipo, y que tanto y duramente criticaban los ilustrados³⁷¹, encontramos algunos testimonios en la documentación, aunque solamente desde el inicio del siglo XIX. Ya hemos indicado en el capítulo anterior las habituales gratificaciones que desde 1800 recibían los soldados y el alguacil mayor que acompañaban al Cristo para evitar la confusión y el desorden y los carpinteros por guardar la iglesia durante el tiempo que estuvo en construcción. Un poco más arriba hemos transcrito el párrafo de la petición de 1849 en el que expresamente se alude a las medidas para resolver este problema.

Actualmente es la Guardia Civil la que realiza las funciones de vigilancia, protección y orden.

Desde hace varias décadas, sólo unos pocos puestos de turrone, baratijas, recuerdos y exvotos y tres o cuatro improvisados bares dan la imagen mercantil y profana de la Feria (Fot. n.º 43).

370 MADDOZ, P. : *Diccionario...* Op. cit.

371 Las romerías eran acusadas de «innumerables relajaciones». Feijóo decía que ni siquiera «se disfraza allí el vicio con capa de piedad. Rencillas, borracheras y otros abusos son el principio, medio y fin de las romerías». No obstante, los ilustrados no pedían la supresión sino el empleo de medios para atajar todo género de desórdenes.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, A. (Ed.): *Diccionario temático de Antropología*. Barcelona, 1988.
- ÁLVAREZ DE MIRANDA, A.: «Sociología religiosa del marianismo hispánico». *Obras* n.º 2. 1959. Pp. 213-232.
- ÁLVAREZ GASTÓN, R.: *La religión del pueblo*. Madrid, 1976.
- ÁLVAREZ PORRAS, T. y FERNÁNDEZ ZARAGOZA, J. A.: «Los danzantes y el Cristo de la Vega de Villacañas (Toledo)». *Actas de las IV Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha*. 1987. Pp. 485-502.
- ATIENZA, J. G.: *Santoral diabólico*. Barcelona, 1988.
- *Los santos imposibles*. Barcelona, 1989.
- BARANDIARÁN IRÍZAR, F.: «Religiosidad popular y creencias del hombre». *Rev. Communio* n.º 87. Madrid, 1987. Pp. 446-458.
- BLANCH E ILLA, N.: *Crónica de la Provincia de Albacete*. Madrid, 1866.
- BOULARD, F.: «La Religion Populaire dans le débat de la Pastorale Contemporaine». *La Religion Populaire dans l'Occident Chrétien*, 1976.
- CAILLOIS, R.: «Théorie de la Fête». *Nouvelle Revue Française* n.º 53. 1939.
- CANO VALERO, J.: *El Concejo de Peñas de San Pedro (Albacete) y la regulación de la vida local en el siglo XVI*. Tesis de licenciatura inédita.
- CARO BAROJA, J.: *El estío festivo*. Madrid, 1984.
- *La estación del amor*. Madrid, 1983.
- *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*. Madrid, 1985.
- *De la superstición al ateísmo*. Madrid, 1.ª ed., 1974 (2.ª reimpresión, 1986).
- *Temas castizos*. Madrid, 1980.

- *Ensayos sobre la cultura popular española*. Madrid, 1979.
- *Los pueblos de España*. Tomo II. Madrid, 1981.
- CARO BAROJA, J. y TEMPRANO, E.: *Disquisiciones antropológicas*. Madrid, 1985.
- CIRLOT, J. E.: *Diccionario de símbolos*. Barcelona, 1979.
- CORTÉS PEÑA, A. L.: *Historia de España. El reformismo borbónico (1700-1789)*. Tomo 7. Dir. por DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. Barcelona, 1989.
- CUENCA TORIBIO, J. M.: «La Iglesia y la religiosidad» en *Historia General de España y América*. Tomo XII. Madrid, 1981.
- CHEVALIER, J. y GHEERBRANT, A.: *Diccionario de los símbolos*. Barcelona, 1988.
- CHRISTIAN, W. A.: «De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días». *Temas de Antropología Española*. Madrid, 1976.
- *Religiosidad popular*. Madrid, 1978.
- *Local Religion in Sixteenth Century Spain*. Princeton, 1981.
- *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*. Madrid, 1990.
- DELUMEAU, J.: «Religión en Francia durante los siglos XVI y XVII» Rev. *Concilium* n.º 206. 1986. Pp. 19-27.
- DUCH, L.: *Ciencia de la religión y mito*. Abadía de Montserrat, 1973.
- *De la religió a la religió popular*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat. Barcelona, 1980.
- DUSSEL, E.: «Religiosidad popular latinoamericana». Rev. *Concilium* n.º 206. 1986. Pp. 104-109.
- EGIDO, T.: «Política religiosa de la Ilustración». *Historia 16* n.º 151. 1988. Pp. 68-76.
- ELIADE, M.: *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, 1983.
- *Tratado de historia de las religiones*. Madrid, 1990.
- FERNÁNDEZ DE PINEDO, I.: *Religiosidad popular, su problemática y su anécdota*. Bilbao, 1977.
- FUSTER RUIZ, FCO.: *Aspectos históricos, artísticos, sociales y económicos de la provincia de Albacete*. Albacete, 1978.
- GALILEA, S.: *Religiosidad popular y pastoral*. Madrid, 1979.
- GARCÍA TEMPLADO, J. y SANTOS GALLEGO, S. DE LOS: *Albacete*. León 1979.
- GIORDANO, O.: *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid, 1983.
- GONZÁLEZ NOVALÍN, J. L.: «Religiosidad y reforma del pueblo cristiano». Quinta parte del Tomo III. 1.º (siglos XV y XVI). *Historia de la Iglesia en España*. Dir. por GARCÍA VILLOSLADA, R. Madrid, 1980. Pp. 351-384.
- GONZÁLEZ CASARRUBIOS, C.: *Fiestas populares en Castillas-La Mancha*. Ciudad Real, 1985.

- GREINACHER, N. Y METTE, N.: «Presentación. Religiosidad Popular». Rev. *Concilium* n.º 206. 1986.
- HALL, J.: *Diccionario de temas y símbolos artísticos*. Madrid, 1987.
- HENAU, E.: «Religiosidad popular y fe cristiana». Rev. *Concilium* n.º 206. 1986. Pp. 87-89.
- HOYOS, N. DE.: «Fiestas patronales y principales devociones de la Mancha». Rev. *Dialectología y Tradiciones Populares* n.º 3. 1947. Pp. 113-144.
- «Fiestas patronales y principales devociones de la Mancha». Rev. *Dialectología y Tradiciones Populares* n.º 13. 1957. Pp. 411-450.
- HOYOS SAINZ, L. DE Y HOYOS SANCHO, N. DE.: «La creencia» en *Manual de Folklore*, reedición de 1985. Madrid. Pp. 175-211.
- LABOA, J. M.: «La religiosidad popular en la vida de la Iglesia». Rev. *Communio* n.º 87. Madrid, 1987, pp. 433-445.
- LAURENTIN, R.: «La persistencia de la piedad popular». Rev. *Concilium* n.º 81, 1973.
- LEACH, E.: *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid, 1985.
- LISÓN TOLOSANA, C.: *Ensayos de antropología social*. Madrid, 1978.
- *Antropología social: reflexiones incidentales*. Madrid, 1986.
- *Antropología social y hermenéutica*. Madrid, 1983.
- *Invitación a la antropología cultural de España*. Madrid, 1980.
- LÓPEZ BONILLO, D.: «Santuarios marianos de la Diócesis de Tarragona: aproximación geográfica». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* n.º 2. 1983. Pp. 21-45.
- LLOMPART, G.: «La religiosidad popular». Capítulo del libro *Folklore español*. GÓMEZ TABANERA (ED.). Madrid, 1968.
- MADOZ, P.: *Diccionario geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de ultramar*. Madrid, 1845-1850.
- MAESTRE ALFONSO, J.: *Introducción a la antropología social*. Madrid, 1974.
- MAIR, L.: *Introducción a la antropología social*. Madrid, 1984.
- MALDONADO, L.: *Introducción a la religiosidad popular*. Santander, 1985.
- «Inculturación y religiosidad popular». Rev. *Communio* n.º 87. Madrid, 1987, pp. 423-432.
- «Dimensiones y tipos de la religiosidad popular» Rev. *Concilium* n.º 206. 1986. Pp. 9-18.
- *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Madrid, 1975.
- *Génesis del catolicismo popular*. Madrid, 1979.
- MANFREDI, D.: *Santuarios de la Virgen*. Madrid, 1954.

- MANTECÓN MOVELLÁN, T.: «Control de las cofradías religiosas». *Historia* 16 n.º 168. Madrid, 1990.
- MARTÍN VELASCO, J.: *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid, 1987.
- «Religiosidad popular, religiosidad popularizada y religión oficial». *Rev. Pastoral misionera* n.º 11. 1975. Pp. 46-66.
- «Religiosidad popular y evangelización». *Rev. Communio* n.º 87. Madrid, 1987. Pp. 388-400.
- *Lo ritual en las religiones*. Madrid, 1986.
- MESTRE SANCHÍS, A.: *Despotismo e Ilustración en España*. Barcelona, 1976.
- «Religión y cultura en el siglo XVIII español». *H.ª de la Iglesia en España*, Tomo IV. GARCÍA-VILLOSLADA (DIR.). Madrid, 1979. Pp. 586-606.
- MORALES Y MARÍN, J. L.: *Diccionario de iconología y simbología*. Madrid, 1984.
- MORCILLO ROSILLO, M.: *Sociedad y formas de comportamiento religioso en una localidad manchega en el s. XVII. El Bonillo, 1640*. Inédito.
- NAVARRO MIRALLES, L. «La Iglesia» en *H.ª General de España y América*, Tomo X-2. Madrid, 1984, pp. 525-612.
- OESTERREICHER-MOLLWO, M.: *Símbolos*. Madrid, 1983.
- ORTEGA, P. M.: *Crónica de la provincia franciscana de Cartagena*. Parte tercera. Reproducción facsimilar de la única edición, año 1752. Madrid, 1981.
- PÉREZ, L.: *Relación sobre la Santa Cruz de Peñas de San Pedro*. Murcia, 1609.
- PÉREZ PAREJA, E.: *Historia de la primera fundación de Alcaraz; y milagroso aparecimiento de Nuestra Señora de Cortes*. Valencia, 1740.
- PÉREZ-RIOJA, J. A.: *Diccionario de símbolos y mitos*. Madrid, 1984.
- PIEPER, J.: *Una teoría de la fiesta*. Madrid, 1974.
- PRAT I CARÓS, J.: «Religió popular» o experiència religiosa ordinària?: Estat de la qüestió i hipotesis de treball. *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* n.º 2, 1983, pp. 47-67.
- «L'experiència religiosa ordinària». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* n.º 2, 1983, pp. 143-170.
- PRETEL MARÍN, A.: *Apuntes para la historia medieval del Castillo de Peñas de San Pedro*. Albacete, 1979.
- ROA Y EROSTARBE, J.: *Crónica de la provincia de Albacete*. Tomo II. Albacete, 1894, pp. 363-374.
- RODRÍGUEZ DE LA TORRE, F.: *Albacete en textos geográficos anteriores a la creación de la provincia*. Albacete, 1985.

- RODRÍGUEZ DE LA TORRE, F. Y CANO VALERO, J.: *Relaciones geográfico-históricas de Albacete (1786-1789) de Tomás López*. Albacete, 1987.
- RODRÍGUEZ DE VERA, F.: «Tradiciones religiosas en la provincia. El milagroso Cristo del Saúco». *Rev. de Albacete y su feria*, 1949.
- SALADO MARTÍNEZ, D.: *La religiosidad mágica*. Salamanca, 1980.
- SÁNCHEZ JIMÉNEZ, J.: *La primitiva imagen de la Virgen de los Llanos Patrona de Albacete. Estudio histórico-artístico*. Albacete, 1944.
- SÁNCHEZ MAURANDÍ, A.: *El Santuario del Sahúco*. Murcia, 1960.
- SÁNCHEZ PÉREZ, J. A.: *El culto mariano en España*. Madrid, 1943.
- SÁNCHEZ TORRES, F.: *La Virgen de los Llanos, Patrona de Albacete*, Albacete, 1896.
- SERRAILH, J.: *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid, 1979.
- SASTRE, V. J. Y LLOPIS, J.: «Religiosidad popular en España». *Rev. Consilium* n.º 122. 1977. Pp. 245-258.
- SERNA, J. S.: «Cuando llega el Señor...». *Rev. Albacete. Feria*. 1959, s/p.
- SILLIS, D. L. (DIR.): *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*. Tomo 9. Artículo «Ritual» de LEACH, E. R. Madrid, 1976. Pp. 385-387.
- STAEHLIN, C. A.: «Apariciones». *Rev. Razón y fe*. 1949: Vol. 139 pp. 443-464 y 546-562. Vol. 140. Pp. 71-98.
- USEROS, C.: *Fiestas populares de Albacete y su provincia*. Albacete, 1980.
- VIDAL, J.: «Rite» en *Dictionnaire des religions*. Paris, 1984.
- V.V. A.A.: *Castilla-La Mancha*. Capítulo «Nuestras fiestas: la romería del Sahúco». Lunweg Ed., 1985, pp. 17 y 18.
- *La religiosidad popular*. Tres volúmenes. Barcelona, 1989. Se han utilizado las comunicaciones de PRAT Y CARÓS, J. Y DE DÍEZ TABOADA, J. M.: (Volumen II) y VELASCO, H. M. (Volumen III).
- WACH, J.: *El estudio comparado de las religiones*. Madrid, 1986.

APÉNDICE DOCUMENTAL

APÉNDICE DOCUMENTAL

I

1747. S. m. S. d. S. l.

Petición de la Villa y Clero de Peñas de San Pedro a los franciscanos para que éstos se hagan cargo del Santuario del Sahúco.

A.C.S.A. *Historia de la Santa Custodia de San Pasqual del Reyno de Murcia*. Libro I.

Por estos días recibió el V. Diffinitorio Cartas de la Villa y Clero de las Peñas de San Pedro ofreciendo a esta Santa Custodia, y aún suplicandole se sirviese tomar fundación en el Santísimo Cristo del Sabuco imagen de mucha devozion, que está en un Desierto del termino de dicha Villa; y en dichas Cartas pedian solizitase la Custodia las precissas licencias assi del Regio, como del Ilmo. S. Obispo de Murcia para el logro de la fundacion que deseaban. Parecio al V. Diffinitorio tener conveniencia dicha fundazion por lo que desde luego se puso la suplica ante el Sr. Obispo; pero saliendo a la oposicion los dos conventos de Frailes Observantes, sitos en las villas de Hellin y Tobarra, aunque cada uno dista mas tramite a lo que esta prevenido por Decretos Apostolicos, no obstante se les admitio por el Tribunal Eclesiastico la oposicion y se esta contravirtiendo la dependencia esperanzados que con facilidad podemos vencer este inconveniente.

II

1753 (?). S. m. S. d. S. l.

Fragmento de la visita de Pascual Ortiz.

A.C.S.A *Historia de la Santa Custodia de San Pasqual del Reyno de Murcia*, Libro I.

En el convento de Jorquera tuvo aviso de la muerte del Sr. Obispo de Murcia y discurriendo ser buena ocasión para alcanzar del Sr. Gobernador del Obispado D. Andres de Libera la necesaria licencia para la fundacion del Sabuco, dos leguas distante de las Peñas: suspendio el curso de su visita y se partio para el Convento de Jumilla desde donde para dicho efecto despacho a Murcia al Guardian Fray Diego Soler con todas las interacciones que convenian para su logro. El Guardian se salio para Murcia y el superior prelado para el convento de Cieza a la prosecucion de su visita y a esperar las resultas de Murcia. A breves dias vino a dicho convento el Guardian de Jumilla quien traia Comision del Sr. Gobernador de la Curia (?) para la justificacion de la necesidad que habia de Hospicio en dicho Santuario. Remitiose esta Comision a D. Juan de Rueda, Presbitero y Sindico del Convento de Ntra. Sra. de los Llanos quien en virtud de ella partio a la Villa de las Peñas y finalizada se remitio al Sr. Gobernador. Luego que la recibio dicho Sr. Gobernador dio su licencia con la condicion (?) de que hubiese en aquel Hospicio seis religiosos que cuidasen del culto de la Santisima Imagen y que se coloque el Santisimo Sacramento dando dichas facultad a el Cura de las Peñas para que diese la posesion al Custodio General o a quien llevase sus veces.

III

1754. S. m. S. d. S. l.

Visita al Hospicio del Sahúco.

A.C.S.A. *Historia de la Santa Custodia de San Pasqual del Reyno de Murcia*. Libro I.

El Custodio visitó el Hospicio devoto del Santo Cristo del Sabuco distante seis leguas del convento de los Llanos y territorio de su legitima jurisdiccion pero su morada fue de dos dias solamente (En los Llanos).

IV

1764. S. m. S. d. S. l.

Visita al Hospicio del Sahúco del Custodio Manuel Guardiola.

A. C. S. A. *Historia de la Santa Custodia de San Pasqual del Reyno de Murcia*. Libro I.

Empezó su visita por el Hospicio del Sabuco a donde llegó el 22 de mayo habiendo ido solo a el sin provisión y casi todo el camino a pie no obstante que hay seis leguas desde el Convento de los Llanos y todas se caminaron en un día. No obstante que nuestro prelado llegó muy fatigado del camino ya por largo y ya por aspero se le mitigo el cansancio al ver a los religiosos que lo recibían con el mayor gusto porque le esperaban con ansias muy expresivas asegurados del consuelo que les había de dar y así fue porque al oír su doctrina, consejos y advertencias quedaron dulcificados en aquella amarga soledad y admitieron alegres los preceptos que para su regular gobierno les dejó. No hubo cosa que reprehender porque les encontró muy regulados aunque con el desconuelo de no tener en su hospicio el Reservado. Que no hizo nuestro Custodio para lograr y dejar a sus religiosos esto. Acudió al Gobernador de la Curia Eclesiástica, acudió al Sr. Presidente de Castilla que es actual Obispo de Cartagena. Fueron inútiles las diligencias. Vio lo mucho que trabajaban los religiosos en instruir a las muchas gentes que habitaban aquellos desiertos. Conoció lo contentas que estaban las gentes y aldeas comarcanas con los Religiosos.

V

1765 (¿). S. m. S. d. S. l.

Diversas certificaciones de milagros atribuidos al Cristo del Sahúco.

A.H.N. Sección Clero. Legajo n.º 8. Expediente de «*Varias cartas. Año 1754. N.º 114*».

D. Francisco Martínez Presbítero de 60 y más años residente en la aldea de Pozuelo jurisdicción de las Peñas de San Pedro, asegura haber oído a los antiguos que un hombre extranjero, habiendo venido a la aldea del Sahuco alquiló en una casa de ella un Cuarto, en el que entrando un madero, empezó a trabajar, y apear en el, sin que nadie lo viese, y si alguno entraba cubría luego lo que estaba trabajando y dentro de pocos

dias desaparecio dicho extranjero, dexando formada la Imagen del S. S.^o. Cristo crucificado. Lo qual afirman y aseguran otros sugetos haverlo oido a los antiguos. Y dizen dicho D. Francisco y otros y tambien Cristobal Sanchez el de la primera deposicion, que

Dijeron con juramernto. Juan Lopez vezino de San Clemente; y morador en una aldea de esa jurisdiccion, llamada Casas de Haro, que hallandose por el mes de enero del año 1765 gravissimo enfermo y desauciado de un dolor agudo de costado; invocando diversas milagrosas imagenes, y permitiendo visitarlas, celebrando algunas missas no reconocio en su mal alivio alguno; por ultimo un hermano suio le dixo, que se ofreciese al S. S.^o. Cristo del Sahuco, y ofreciendose a su Magestad; prometiendole venir a visitarle, y traerle de limosna un pollino de 3 años; enpezó a sentir en su naturaleza el deseado alivio; y siendo antes los calores que sentia tan extremados e intensos que no le dexaban respirar, estando en un continuo movimiento en la cama; sintio reparacion de gran refrigerio del que recibo gran consuelo; el que fue prosiguiendo, hasta su total y recobrada salud. Y despues en este Hospicio del S. S.^o. Cristo en 6 dias de septiembre del referido año, quando vino a cumplir su promesa.

Martin Galiano y Crespo natural del Provencio, depone con juramento como hallandose por el año 1762 tullido, sin accion para el movimiento; viendo que ningun natural medicamento era suficiente para recobrar la salud, prometio venir á visitar al S. S.^o. Cristo y bañarse en su fuente, como en efecto lo hizo; y llegando á estar delante de su Magestad en su hermita repentinamente se le mitigaron los dolores que por todo el camino havia padecido; y pasando sin ellos a los Baños, entrando en ellos por tres vezes, salio a la ultima enteramente sano, como al presente está, quando esto ocurre en este Hospicio del S. S.^o. Cristo en 6 de septiembre de 1765.

Por los años de 1741, hallandose D.^a Maria Sevilla y Cortés gravissima, natural de la Gineta, enferma de calenturas malignas (ilegible) desauciada de humano remedio; y haviendole significado un hombre natural de dicha villa, que havia una imagen del S. S.^o. Cristo, con la denominación del Sahuco, muy milagroso; á quien poco ha le havia visitado en su misma casa; enpezo dicha enferma á sentirse interiormente movida; y haviendo la traido un baso de agua, en el que solamente dos o tres gotas de la fuente del Sahuco, y diciendole que se la bebiesse con grande fe, porque era agua del S. S.^o. Cristo sintio repentinamente mejoria con admiración del medico; levantandose perfectamente buena y sana a los tres dias. De todo lo qual depone con juramento D. Francisco Fernandez

Carzelen en este Hospicio del S. S.^o. Cristo en 11 dias del mes de septiembre de 1765.

Depone assimismo dicho D. Francisco Fernandez y en dicho dia, mes y año que por los años 1743 hallandose totalmente del lado izquierdo baldada sin accion alguna vital D.^a Isabel Fernandez Carcelen hija del dicho que depone; haviendola traído a dichos baños, y entrandola en ellos por 3 vezes, salio á la ultima enteramente sana, sin haver percebido hasta este presente tiempo dicha enfermedad.

En dicho dia, mes y años depone assimismo el dicho D. Francisco Fernandez, que por el mismo año de 1743, hallandose en los baños del Buytrex, vio, como a un hombre que en ellos estaba, le tiraron una piedra como de seis libras y haviendole dado en la cabeza, se la abrieron, y acudiendo el dicho con otros con grande fe, le labaron la cabeza con agua de dicha fuente y atandola con una albata (¿); no fue necesaria otra medicina para que curase perfectamente á los dos dias cavales. El herido se llamaba y al presente se llama D. Matheo de Arze y Cortes, natural de dicha villa de la Gineta.

Diego Serrano natural de Barrax depone con juramento, que hallandose en el parage, que llaman prado redondo, 3 leguas distante de dicho lugar le acometio repentinamente un dolor vehementisimo de colico, y considerandose irremediamente muerto; sus compañeros que con el estaban, le dixeron que se encomendase de veras en el S. S.^o. Cristo de Sahuco y ofreciese venir a visitarle y decirle una Missa; y haziendolo assi; inmediatamente despues de su oferta quedo repentinamente sano, no perdiendo su trabajo en aquel dia. Depuso esto quando vino a cumplir su promesa en este Hospicio del St.^o. Cristo en 24 de septiembre de 1765 y sucedio lo dicho el dia 14 de agosto del mismo año.

Gines Garcia natural del lugar de Pozohondo jurisdiccion de la villa de las Peñas de San Pedro estando con mucho peligro con un flemon en el cuello se encomendo en el Santissimo Christo ofreciendole un velo, incontinentemente estuvo bueno estando desauciado de los Medicos y por el dicho logro dio cien reales para dicho velo al Hermano Joseph Anttonio limosnero del Santissimo Christo. Sucedio año de 1764.

Juan Manuel Pareja vezino de la villa de Bogarra estando oleado el año de 54 que estaba para morir, su muger ofrecio al Santo Christo del Sabuco la tunica, lo qual estuvo bueno.

VI

1768. S. m: S. d. Peñas de San Pedro.

Diligencia del Libro de certificaciones de Misas.

A. H. D. Ab. Sahúco. Libro de Misas I (1767-1786). SAH. 16. Item. 1586.

Desde esta foxa consttarán las Certificaciones de las Misas, que los sacerdotes de la Parroquial de la villa de las Peñas de San Pedro van celebrando como capellanes asisttentes al Santuario del Smo. Christo de Sabuco, como tambien los Recivos de su limosna: siendo advertencia, que segun constta de Decretto acordado en la Junta que se celebró en el dia Quince de diciembre de mil settecientos sesenta y ocho, por unanime consentimientto se detterminó, que las Quattrocientas misas que dexaron por celebrar los Relixiosos se cobren a la limosna de dos Reales; y de las demas, que enttrasen, y que habian enttrado, âstta fin de diziembre de dicho año de 68, las celebradas, y que se celebrasen en la Hermita, y Altar del Smo. Xptto. a la limosna de tres reales, y las que se dixesen en el Altar maior de la Parroquial de la villa de las Peñas durante el tiempo, que dicha Ymaxen está en ella, y dicho Altar, a la limosna de Dos reales y medio y que ajusttada la Cuentta, y liquidado el sobrante se aplicase todo, con la qualidad de por ahora, y por el tiempo que fuese la voluntad de los celebranttes, para mantener el culto, y decencia del Smo. Xpto. y su Hermita, en âttencion a la necesidad que oi padece, sin que sea visto, por esta providencia, se privan, ni sesapropian del derecho de percevir la limosna enttera, que los fieles ofrecen por cada misa, pues usarán de el, como; quando, y segun mexor les pareciese, para cuio efecto, y que constte en ttodo tiempo se pone esta âdverttencia.

VII

1776. Agosto. 28. El Sahúco.

Contrato de limosnero del Santuario del Cristo del Sahúco.

A. H. P. Ab. Sec. Protocolos: Peñas de San Pedro. Caja 722. Folios 112 y 112 vt.^o.

En la heredad del Sauco, jurisdicion de la villa de las Peñas de San Pedro, y ermita del Santisismo Christo de él; los Señores Don Martin

Verdejo, Beneficiado y Cura Propio de la Parroquial de Santa Maria de la esperanza de dicha villa.: Don Antonio Sanz Andujar; Don Antonio y Don Matias de Rueda; Don Andres Garcia Aguado; y Don Pedro Oliver, Presbitero de dicha villa. Capellanes, como los demas, del Clero de dicha Parroquial de esta hermita, y a cuio cargo por autoridad ordinaria corre la percepcion de limosnas que se hacen a esta soberana y milagrosa Ymagen, administracion de sus vienes, rentas y efectos y su distribuzion.: Dixeron: que por si, y a nombre de los que tales empleos egercen, y egercieren, y que estaran y pasaran por lo que aqui se contendra, y porquer. en forma de derecho, prestan voz, y cauzon., an tratado, con Gaspar Martinez, natural de la villa de Aiora, reino de Valencia, y Obispado de Horiuela, recibirle como le an rrecivido, para que sirva de limosnero, y aga en los tiempos que lo dicho no aga, quanto en la Casa y fuera de ella ocurra, y le mandaren, todos los días, de su vida, con las condiciones y pactos siguientes:

1.^a.—La primera que con el caudal del Santissimo Christo, a de ser vestido, con decencia el referido Gaspar Martinez, con ropa limpia, y remendado, con la maior curiosidad, y que le a de asistir en sus enfermedades, curandole de ellas, con asistencia, de medio cirujano y de mas que necesite, pagando la medicina, que se rezetare, teniendole fuera de ospitales.

2.^a.—Que si muriere sirbiendo este encargo a costa del Caudal, de dicho Santissimo Christo, a de ser cubierto con Abito de Religiosos de Nuestro Padre San Francisco y su observancia, haciendole entierro llano, en la Parroquial del Pueblo, donde su fallecimiento fuere, a que asistira la cruz de ella, señor cura con Capa, y sachristan y se dira por su Alma Misa Cantada de Cuerpo presente a de su entierro siendo hora y sino el siguiente con el oficio de difuntos correspondiente pagandose de todo la limosna acostumbrada, y se diran por dicha su Alma, diez misas rezadas, todas en la citada parroquial de su fallecimiento a la limosna cada una de dos reales de vellon y el derecho de coleduria.

3.^a.—Que para pedir las limosnas de dicho Santissimo Christo donde es costumbre y se le mandare por quienes son, y fueren sus capellanes, se le an de dar las cavallerias que le acomodaren, y pidiese de las que la casa tubiere y recogidas, a de hacer entrega pronta, y sin revaxa alguna para que se sienten en los libros y de ella se aga distribuzion, y que a de dar cumplimiento de todo, caso que intentare faltar, o irse sin motivo, fuera de la Casa se le pueda apremiar por la Real Justizia de la villa de Las Peñas: Y a los otorgamientos y demas capellanes que son o fueren a cumplir todo

lo dicho, y no despedirle, sin motivo, ni causa justa que para ello les asista por Juez competente de que tales casos pueda y deve conocer; y estando presente a todo lo referido, el Gaspar Martinez oido esta obligacion y condiciones conqe. es: dixo: así, a sido echo el referido contrato, que acepta como tal, en la via y forma que mexor puede ser y aliegar de derecho, como libre y en el estado de soltero que se alla de quarenta y cinco años, no sugeto a Padres, tutela ni curaduria ni a otra persona que administre la suia, ni vienes por que no los tiene y se obliga a servir de tal hermano cumplir, y guardar dichas condiciones en todo, y por todo; Y unos y otro, a la firmeza de esta Escritura los ecclesiasticos obligaron los vienes, rentas y efectos del Santisimo Christo, y el secular su persona, y los viemens que heredare, muebles, y raices havidos y por haver en el poderio de Justizia y Jueces que de las causas de cada uno, devan conocer y renunciacion de leies, fueros y pribilegios de su favor, y del Santisimo Christo con la gl. en forma; Y lo otorgaron y firmaron asi siendo testigos Pedro Cerro, Juan Rubio, y Jose de la Orden, vecinos de la dicha villa de las Peñas, estantes en esta heredad a quienes y dichos otorgantes doi fee conozco.

VIII

1795. Junio. 27. Santuario el El Sahúco.

Relación de las propiedades del Santuario del Cristo del Sahúco.

A. M. A. Jurisdicción Eclesial de Peñas de San Pedro. Documento sin referencia de localización.

Relacion de las propiedades que en la actualidad goza, y posee este Santuario del Sabuco sito intralimites de la Parroquial de la villa de las Peñas de San Pedro de este Obispado de Carthajena con espresion de los sitios, cavidas de sembradura, arboladura, y sus precios.

	Fang.º	Zelem.º	Carrascas	Precio
Primeramente un vancal junto a los huertos de este heredamiento y una aza o pedazo de tierra en la Talayuela	4	3	128	741 r.
Otro vancal y pedazo de tierra en los mismos sitios contiguos respectivamente a los anteriores	4	3	143	741 r.

	Fang.º	Zelem.º	Carrascas	Precio
Un vancal en los huertos del Robre con riego	0	3	—	1.125 r.
Otro pedazo de tierra en el sitio de la Peña del Toril	5	3	191	565 r.
Otro pedazo de tierra en el sitio de Prado umbela	9	3	3	1.155 r.
Otro pedazo de tierra en el Collado de Prado umbela	2	6	10	145 r.
Otro pedazo de tierra en la Rambla de los Charcones	9	—	9	879 r.
Dos pedazos de tierra contiguos en el sitio del Robledo	4	4	8	366 r.
Otro pedazo de tierra en el zerro del Guijarral	2	10	—	255 r.
Otro pedazo de tierra en el sitio de las Viñas	2	6	102	373 r.
Otro pedazo de tierra en el mismo sitio	20	—	70	4.170 r.
Otro pedazo de tierra en el Carrascal de Morzillo	5	—	159	670 r.
Otro pedazo de tierra en el Charco del Espino	4	6	155	904 r.
Otro pedazo de tierra en la tejera	5	—	142	604 r.
Un vancal junto a las casas de este heredamiento	—	5	—	1.000 r.
Otro vancal en el sitio de la Cañada	1	2	—	2.120 r.
Un pedazo de tierra en el Charquillo de Serrano	2	—	8	156 r.
Otro pedazo de tierra en el Robredo	9	6	20	883 r.
Otro pedazo de tierra en la Fuente Serrano	3	3	—	350 r.
Otro pedazo de tierra en el Zerrajon	2	9	—	241 r.
Un vancal en la Oya del Angosto	1	1-2	—	1.500 r.
Un pedazo de tierra en el Collado del Robredo, y otro en los Charcones bajo de una escritura	10	6	9	857 r.
Un cevaldal junto a las casas de este heredamiento y un pedazo de tierra en el sitio de Cavezomaoma bano en una escritura	6	6	11	1.000 r.
Un vancal bajo el camino del Berro junto a las casas, otro encima de dicho camino: un pedazo de tierra encima de la fuente del Robrecillo: y otro pedazo en el sitio de la				

	Fang.ª	Zelem.ª	Carrascas	Precio
Morrica de la Talayuela las cuatro propiedades bajo de una escritura	6	2-2	—	1.530 r.
Un vancal cerca de las casas sitio la carrasca del gato	—	9	1	—
Un huerto con riego entre los de este heredamiento	—	4-1	—	—
Un pedazo de tierra en el sitio de Cabañas viejas	4	6	100	—
Otro pedazo de tierra en el sitio del Robrecillo	—	10	—	—
Otro pedazo de tierra en el Colmenar del Robrecillo	1	6	15	—
Otro pedazo de tierra en la Fuente de la Talayuela	1	6	15	—
Otro pedazo de tierra en la Fuente de Mari-longuilla	2	—	16	—
Otro pedazo de tierra en el Canalizo Romero	2	—	40	—
Otro pedazo de tierra en la Solana del Zerro de los Majanos	1	9	16	—
Otro pedazo de tierra sitio la Rambla	1	1	5	—
Otro pedazo de tierra sitio la Peñuela	3	4	—	—
Otro pedazo de tierra sitio la Cueva de la Moneda	5	—	28	—
Un vancal junto a las casas	4	6	—	—
Una casa de morada en este heredamiento bajo de una escritura las catorce propiedades que preceden				7.840 r.
Un vancal en el sitio del Angosto	—	7-2	6	704 r. ¹⁷
Un vancal junto a las casas bajo el camino del Berro	—	3-2	—	630 r.
Un vancal en el sitio del Angosto	2	2	20	—
Un pedazo de tierra a la parte de arriba del anterior sitio de la Mesica	1	6	59	—
Un vancal junto a las casas	—	5	—	—
Otro a la parte de arriba del camino	—	10	—	—
Un pedazo de tierra en la Umbria de la Tejera	15	—	48	—
Una casa de morada en este heredamiento				

bajo de una escritura las seis propiedades anteriores				5.260 r.
Un pedazo de tierra en el Charquillo de la ventosa y otro en el sitio del Robredo y Fuente Serrano	10	6	—	1.228 r.
Un huerto entre los de este heredamiento con riego	—	1-1	—	487 r. ¹⁶
Un pedazo de tierra en el sitio de las Pilillas	16	—	44	2.750 r.
Todas las dichas propiedades con sus linderos precios que constan en sus respectivas escrituras, o títulos de pertenencia de los que se ha extractado esta relacion a los que me refiero. Además posee esta casa ab antiquio sin otro título, que su posesion pacifica al parecer dotacion de la hermita. Un vancal contiguo a esta casa, que se estiende hasta el camino de Santa Ana	8	—	—	1.375 r.
Y un huerto a la parte de abajo de los de este heredamiento con su cerca y riego	—	11	—	4.400 r.
	211	9-2	1.583	47.313 r. ²²

Resultan de esta relacion a una suma respectivamente que este Santuario del Sabuco posee doscientas once fanegas nueve zelemes y dos quartillos de tierra secano y riego: que hay en ellas mil quinientas ochenta y tres carrascas, y que todo vale quarenta y siete mil trescientos treze reales y veinte y dos maravedies, y estado conforme a los títulos de pertenencia todo lo que se ha comprado; y lo de primera fundacion a la declaracion de Juan Gonzales experto de este heredamiento para que conste lo firmo. Dn. Mathias de Rueda.

* Algunos sumandos de los que dan como resultado esta cantidad de maravedies no se han podido transcribir por el deterioro del borde derecho del documento.

IX

1795. Junio. 27. Santuario de El Sahúco.

Informe sobre los ingresos del Santuario en el quinquenio de 1788 a 1792.

A. M. A. Jurisdicción Eclesial de Peñas de San Pedro. Documento sin referencia de localización.

Quinquenio de los ingresos, que ha tenido este Santuario desde el año de mil setecientos y ochenta y ocho hasta el de mil setecientos noventa y dos ambos inclusive, cuyos ingresos reducidos a la suma anual, que resulta; se componen principalmente de las limosnas gratuitas, que dan los devotos de este Smo. Xto. del Sabuco en el discurso de todo el año, y señaladamente en los días veinte y siete, y veinte y ocho de agosto, en que es mui grande la concurrencia de los que de muchas leguas vienen a visitar a Su Divina Magestad, y ofrecerle sus votos con motivo de ser el expresado día veinte y ocho de agosto de cada un año el señalado para traer a esta Religiosa Ymagen de Nuestro Señor Jesu Christo: agregandose a ellas el importe de la limosna, que se recoje de Azafran tostado: cera y lienzo, que dan tambien en los citados días veinte y siete, y veinte, y ocho; productos de las posesiones del Santuario; y sobrante de las limosnas que dan los fieles para la zelebracion de las misas, que tienen ofrecidas, y quieren que se digan en honor y gloria del Smo. Xto.; cuió sobrante tienen cedido los sacerdotes que las celevran no tomando por su estipendio mas que quatro reales por las que dicen en esta hermita los Capellanes que residen en ella encargados de su Administración; y tres reales y medio por las que dicen en la Parroquia de esta villa de las Peñas todos sus sacerdotes como en Yglesia propia tambien del Smo. Xto. en donde se venera desde el segundo día de Pasqua de Espiritu (si antes no lo pide alguna grave necesidad publica) hasta el ya dicho día veinte y ocho de agosto.

Año de 1788	14.500	r. 8 ²
Año de 1789	17.391	r. 17
Año de 1790	24.265	r. 12 ²
Año de 1791	22.210	r. 27
Año de 1792	18.817	r. 3
entre 5	97.185	r.
toca a	19.437	r.

Del quinquenio antecedente ultimo de las cuentas visitadas y aprovadas por el Yllmo. Sor. Dn. Victoriano Lopez Gonzalo dignisimo Obispo de este de Carthajena mi Sor. se ajusta que el ingreso de cada un año es de diez y nueve mil quatrocientos treinta y siete reales salvo error y para que conste lo firmo. Dn. Mathias de Rueda.

X

1795. Junio. 27. Santuario de El Sahúco.

Certificación del Administrador al Fiscal General Eclesiástico del Obispado de Cartagena sobre el Santuario del Cristo del Sahúco.

A. M. A. Jurisdicción Eclesial de Peñas de San Pedro. Documento sin referencia de localización.

Yo Dn. Mathias de rueda Presbitero de la Parroquial de la villa de las Peñas de San Pedro, Administrador de los caudales, y enseres de este Santuario del Sabuco, y residente en él en calidad de Capellan; en cumplimiento de lo mandado por el Sr. Fiscal General Eclesiastico de este Obispado de Carthajena, certifico, que este dicho Santuario (cuio principio, y origen se ignora por falta de instrumentos) celevre por la acreditada devociion y concurrencia de los fieles Christianos, agradecidos por los beneficios, que han recibido, y reciben de Nuestro Sor. JesuChristo venerado en esta su Santa Ymagen; fue administrado en sus principios por algunos devotos con el titulo de hermitaño, y tambien por sacerdotes particulares, de cuios tiempos y administracion nada consta. Pero advirtiendolo el Clero y Villa de las Peñas el poco culto y adelantos de esta hermita consistieron en la pretension de los Religiosos descalzos de la Custodia de San Paqual, que solicitaron que se les entregase este Santuario con la condición del consentimiento del Sor. Ordinario, que obtuvieron mediante su representación, quedando sujetos a las Santas Visitas, como hermita sujeta a su jurisdicción episcopal. Assi se verifico por diez y siete años poco mas o menos, en los que se logro mayor aseo en la Yglesia, y algunos adelantos en la casa: pero al fin de dicho tiempo de orden del Rey, general; para que todos los Religiosos, que no viviesen en casa o conventos de fundacion con real licencia se restituisen a sus respectivas comunidades; lo huvieron de ejecutar, y efectuaron en el dia catorce de diziembre de mil setecientos setenta y siete: pero sin dejar instrumento, cuenta, dinero, ni enseres algunos, a excepcion de unas pocas misas, que al parecer no avian

celebrado, todas de la limosna de dos reales. Lo que visto y considerado por el referido Clero de la villa de las Peñas de San Pedro, haciendose el cargo de sus grandes obligaciones, â mantener esta hermita y casa avierta para consuelo de los fieles, y procurar en quanto les fuese posible el culto, y sus mayores aumentos a su Divina Magestad en ellas, por estar acreditado querer su Magestad tener aqui las devidas adoraciones de sus hijos, como Patrono de esta villa, juntos, y congregados todos sus individuos en la Sacristia de dicha Parroquia, resolvieron unanimes, que devian asistir de dos en dos cada quince dias por su turno, juntando en primer lugar gratuitamente las susistencias de manutencion, camas, lo que se ejecutó por aquellos; que pudieron hacerlo; y dando cuenta de todo lo ocurrido al Yllmo. Sor. Obispo Dn. Diego de Roxas y Contreras lo aprovó, y dió comision, y facultades sin limitacion al Pe. Cun. Dn. Martin Verdejo para la libre administracion de este Santuario. Assi pues como queda dicho tuvo principio la residencia de los sacerdotes de la espresada Parroquia de la villa de Las Peñas de San Pedro de dos en dos lo que se mantuvieron, y a los sirvientes precisos, a sus expensas interin no tuvo la casa fondos para ello. Continuó esta residencia de dos Sacerdotes por poco tiempo por la ancianidad, e indisposicion de los mas de los sacerdotes, que no podian resistir el rigor de la estacion de Ybierno en esta casa; y como se minoró el numero de asistentes, y no podia abandonarse esta causa tan obligatoria se redujo a la residencia de un solo sacerdote, fuera de los meses de agosto y septiembre, y una, u otra vez por ocurrencia precisa: y assi se ha seguido por veinte y ocho años, llevando cuenta, y razon mui escrupulosa de los caudales gratuitos, y de misas, presentandola siempre a los Sres. Obispos, o sus Visitadores, que han tenido a bien aprobarlas, sin reparo alguno. De lo hasta aqui dicho se infiere que este santuario no ha tenido, ni ha puesto obligaciones algunas a sus Administradores, ni tampoco, que les haia pagado, ni gratificado con consignado alguno temporal. Con este desinteres han servido, y administrado los pocos sacerdotes, a quienes su salud, y mas eficazmente su buena voluntad se lo ha facilitado: no solo no han tenido, ni gozado consignado alguno por su trabajo, si no es que siempre han tomado el desayuno de su propio bolsillo, y ademas han cedido todos los sacerdotes, que han celebrado las misas una gran parte de sus estipendios, contentadose con tomar tres reales y medio por las celebradas en la Parroquia, y quatro reales por las que se dicen en este Santuario; de cuja cesion a mayor aumento del culto Divino resulta, que hasta el año de mil setecientos noventa y tres han dejado la cantidad de quarenta y dos mil y cien reales y diez y ocho maravedies de los respectivos anuales

sovrantes. Y no solamente se han esmerado en procurar los aumentos de caudales, y obras de Yglesia, y casa, si no es tambien han procurado la devocion, y asistencia de los moradores de este heredamiento con su buen exemplo, e instrucciones celevrando todos los dias, visitando despues de cada misa los Altares, rezando al toque de oraciones la corona de Maria Santisima reiterando al fin la visita dicha de altares, despues una estacion al Santisimo Sacramento, cantarle a Maria Santisima (que se venera en uno de los Altares) su salve dolorosa, concluyendo con un rato de leccion espiritual, y despues de ella su meditacion. A consecuencia de la solicitud de los mayores aumentos de este Santuario se han comprado las propiedades, que constan en la relacion adjunta, las que y que ab antiquo posehe esta casa en cada un año producen dos mil, setenta, y ocho reales segun declaracion de Juan Gonzalez morador en este heredamiento lavrador practico, y de una pericia no vulgar; en cuio particular es de notar, que siguiendo los eclesiasticos con la cesion del sobrante de misas (la hecha hasta aqui supera al coste de las propiedades compradas) podran compransen otras muchas sin tocar a las limosnas gratuitas, que produzcan mas de lo necesario para compensar a un Administrador su recio trabajo, y dotar la celevracion de todas las horas en esta Yglesia, como tan correspondiente al mayor culto de Dios: siendo cierto, que residiendo en esta un Administrador zeloso, y auxiliado del compañero podra mejorar, y hacer mas fructiferas las posesiones, que goza, y que adquiriese en adelante el santuario. Ultimamente por el quinquenio de ingresos anuales, que antecede, y que manifiesta ser de diez y nueve mil quatrocientos, treinta, y siete reales; como resulte, segun queda dicho, del producto dicho de posesiones, del sovrante de misas cedido, y de los enseres de Azafran, lienzo, Cera, Grano, y otros frutos, que no ha consumido la casa, y Hermita; parece, que lo que es limosna gratuita en dinero si no llega a once mil reales cada un año, uno con otro se acercara mucho; que es quanto puedo decir, segun el conocimiento practico de mi Administracion con verdad ingenua, en que deseo aver acertado, para obedecer como devo, y cumplir con las ordenes del Sor. Fiscal General. Assi es, y para que assi conste lo firmo en este Santuario del Sabuco a veinte y siete de Junio de mil setecientos noventa y cinco. Dn. Mathias de Rueda.

XI

1842. Febrero. 5. Peñas de San Pedro.

Inventario de los libros de cuentas y de las escrituras que poseía la Parroquia de Peñas de San Pedro y el Santuario del Cristo del Sahúco.

A. H. N. Sección Clero. Legajo 61/6. Fols. 6 y 6 vt.º.

Peñas.—

Inventario de los libros de cuentas de los bienes que poseía este Reverendo Clero y del Santuario del Sabuco; y de todos los documentos de Escrituras que se han hallado en el Archibo del mismo: los que han sido entregados por el Señor Cura Don Manuel Romero á Don Pascual Gonzalez comisionado por la oficina de Amortizacion de la Provincia, al efecto.

— Primeramente una escritura de obligación de arriendo de la que aparece que el haza de la Virgen de la Paz hestava apricada á hora Canocicas y hesta señalada con el n.º 1	1
— Id: otra en la que consta que la labor del Lamidero hestaba destinada al mismo obgeto n.º segundo	2
— Ytem: una Escritura de transacion por la que deve pagar la labor del Rincon en este termino ochocientos reales anuales señalada con el n.º tercero	3
— Ytem: otra de dos bancales sitios en el Pozo Lajana destinados á horas canonicas n.º cuarto	4
— Ytem: otra de un haza en la Vega bajo el Molino n.º quinto	5
— Ytem: otra de dos vancales en la parte de abajo de la Vega de la Retamosa n.º sexto	6
— Ytem: otra de un bancal en la misma Vega n.º septima	7
— Ytem: otra del bancal de los Aguados en la misma n.º 8	8
— Ytem: diligencias de la Casa Meson aplicada á horas Canonicas n.º nueve	9
— Ytem: otro documento que acredita hestar destinadas al propio obgeto las fincas de la Santa Cruz y de San Blas n.º diez	10
— Ytem: obligacion de arrendamiento de la haza de la Peña de Aina, hes para el propio obgeto n.º once	11
— Ytem: otra del bancal de la Solana para el mismo fin n.º 12	12
— Ytem: escritura del bancal del Paloduran que tiene contra si un Anibersario n.º trece	13
— Ytem: testamento que otorgó el Presbitero Don Pedro Jimenez n.º catoceno	14
— Ytem: Escritura de un bancal en la Vega que tiene contra si un Anibersario n.º quince	15

— Ytem: otra de reconocimiento de un censo n.º diez y seis	16
— Otra de Yd: n.º diez y siete	17
— Otra de Yd: n.º diez y ocho	18
— Otra de Yd: n.º diez y nueve	19
— Otra de Yd: n.º veinte	20
— Otra de Yd: n.º veinte y uno	21
— Otra de Yd: n.º veinte y dos	22
— Otra del banal de Mirandro Carreras en la Vega n.º	23
— Ytem: testamento de Fernando Olivea n.º	24
— Ytem: documento que manifiesta hestar destinado para horas canonicas setecientos diez reales a censos particulares n.º	25
— Ytem: Escritura a censo n.º	26
— Ytem: otra Yd. id. n.º	27
— Ytem: documento que acredita las fincas que cedio Don Fran- cisco Picazo para horas Canonicas n.º	28
— Ytem: dos libros en folio que contienen las ultimas Cuentas de los bienes del Clero, y Santuario del Sabuco n.º	29

Y para que le sirva de resguardo a dicho Sr. Cura Parroco con inter-
vencion de los tres Regidores Don. Florencio Huertas, Don Esteban Lo-
pez y firmamos el presente en las Peñas de San Pedro a 5 de febrero de
1842.

XII

1875. S. m. S. d. Peñas de San Pedro.

Gastos ordinarios y extraordinarios ocurridos con motivo de las funciones
religiosas celebradas en honor del Cristo del Sahuco.

A. P. P. S. P. *Cuaderno de gasto*. Cuadernillo suelto y sin clasificar.

— Comida y bebida cuando se trajo el Cristo desde el Sahuco a esta villa y dos cazuelas para el servicio de la cocina el dia 17 de mayo de 1875	77 r. y md.º
— A los que condujeron el Cristo desde la ermita a la villa	50 r.
— Al polvorista por 25 docenas de cohetes que se gastaron en la procesion	100 r.
— 2 gallinas	16 r.
— Por la caballeria que llevo el sacerdote encargado de la conduccion del Cristo el 17 de mayo	10 r.

— Por los pollos para los dias 27 y 29 de agosto	45 r.
— Frutas	16 r.
— Una oveja	75 r.
— 9 libras y media de carne de cerdo	29 r.
— 6 libras de garbanzos para el cocido	14 r.
— 6 libras de (ilegible)	6 r.
— Pan	33 r.
— A Antonio Garijo por 4 dias que tuvo ocupados sus mulos y galera en la conduccion del clero y equipajes de esta villa al Sahuco y viciversa	100 r.
— A Antonio Sanchez por traer el grano del Sahuco a la villa	34 r.
— 33 jornales invertidos en la composicion del camino de esta villa al Sahuco	231 r.
— Polvora que se gasto en la Fiesta dias 27 y 28	300 r.
— A D. Francisco Corcoles Garcia como estipendio sermón	60 r.
— Al sacritán según costumbre	10 r.
— A D. José Valvarcel Presbitero por haber llevado su yegua para conducir el Santo Cristo de esta villa al Sahuco	10 r.
— 1 arroba de vino que consumieron los que condujeron el Stmo. Cristo el 28 de agosto	12 r.
— A los que llevaron al Stmo. Cristo al Sahuco	50 r.
— Al sacristán y monaguillos	26 r.
Total	2.463,5 reales.

XIII

1888. Junio. 1. S/l.

Inventario de los bienes del Santuario del Cristo del Sahuco.

A. P. P. S. P. Expediente suelto sin referencia alguna.

Ropas Santo Cristo del Sahuco

1. Un sudario con banda de tisú plateado con bordados de oro al realce y fleco de id.
2. Otro id. con su banda de terciopelo carmesí con ramos de plata y puntilla de id.

3. Otro id. de terciopelo morado con su banda bordada en oro.
4. Otro id. de raso blanco con ramos de oro y seda sin banda.
5. Otro id. de tisú de oro con ramos de plata. Sin banda.
6. Otro id. de raso con ramos plateados.
7. Un cinturón morado bordado en antejuela.
8. Otro de oro morado con bordado de oro.
9. Otro cinturón de tisú de plata con bordados de oro al realce nuevo.
10. Seis enaguas de hilo con puntillas.
11. Una caja de pino pintada de negro con sus cerraduras para la colocación del sudario n.º 1.

Objetos de plata

- Una corona de espinas y diadema del Santo Cristo del Sahuco (las tiene puestas).
Estandarte.
- Un estandarte de espolin dorado encarnado del Santísimo Cristo del Sahuco con cuadro en lienzo de la referida imagen, cordones, borlas y flecos de oro, cintas de seda palos y hasta de madera doradas colocados en su caja.

Libros de Hermandades

- Un pergamino de la Hermandad y cofradía del Cristo del Sahuco.

Libros parroquiales

- Un libro de constituciones y cabildos de las Vicarias de Pozo-hondo y Sabuco.
(deben haber otros incluidos entre los de Peñas o estar en el Sahuco).

Adicione

- Un legajo de cuadernos de cuentas, limosnas, Misas recaudadas en el Santuario del Sahuco é inventario antiguo del mismo santuario desde 1836 á 1856 ambos inclusive.
- Otro legajo de cuentas, limosnas y Misas recaudadas en el Sahuco desde 1857 á fin de mayo de 1888.
- Libro 3.º de Misas del Santuario del Sabuco.
- Libro de cuentas del Santuario del Sahuco que comprende las de 1847, á fin de mayo de 1888.

ÍNDICES PARCIALES

ÍNDICE DE MAPAS

1. El término municipal de Peñas de San Pedro hasta la creación de la provincia de Albacete y su división tras la emancipación de sus aldeas Alcadozo, El Pozuelo, Pozohondo y San Pedro	24
2. División municipal de la provincia de Albacete a principios de la Edad Moderna	25
3. Mapa del término municipal de Peñas de San Pedro incluido en las Respuestas Generales del Catastro del Marqués de Ensenada. 1753	27
4. Mapa de Don Francisco Coello. Provincia de Albacete: plano de Peñas de San Pedro. Madrid, 1876	30
5. División episcopal de los territorios que forman la actual provincia de Albacete antes de la creación de su diócesis	31
6. Grado de influencia de la devoción al Cristo del Sahúco según la procedencia de los devotos que ofrecieron misas en 1768	59
7. Poblaciones de procedencia de los devotos que ofrecieron misas al Cristo del Sahúco entre 1768 y 1798	64
8. Poblaciones de procedencia de los devotos que ofrecieron misas al Cristo del Sahúco entre 1768 y 1798	65
9. Grado de influencia de la devoción al Cristo del Sahúco según la procedencia de los devotos que ofrecieron misas en 1792	73
10. Trayectos de los traslados del Cristo del Sahúco	191

ÍNDICE DE GRÁFICAS

I. Movimiento económico del Santuario del Cristo del Sahúco. 1768-1887	96
II. Misas ofrecidas por los devotos al Cristo del Sahúco. 1768-1889	98
III. Cuantía de las limosnas gratuitas que se recaudaron en el Santuario del Cristo del Sahúco durante los días 27 y 28 de agosto. 1805-1887	123
IV. Cantidad de misas encargadas en la Fiesta de agosto con respecto al total anual. 1799-1824	128

ÍNDICE DE CUADROS

I. Síntesis de los datos del Libro de Misas del Santuario del Cristo del Sahúco en 1768	57
II. Localidades de la provincia de Albacete que aparecen en los Libros de Misas del Santuario del Sahúco. 1768-1798	68
III. Síntesis de los datos del Libro de Misas del Santuario del Cristo del Sahúco en 1792	71
IV. Síntesis de los datos de los Libros de Misas del Santuario del Cristo del Sahúco. 1777-1800	112
V. Capítulos económicos básicos del Santuario del Cristo del Sahúco. 1788-1792	113
VI. Distribución de las limosnas de las misas dedicadas al Cristo del Sahúco. 1802-1812	127
VII. Encargos de reproducciones de la imagen del Cristo del Sahúco. 1768-1884	228

ÍNDICE DE PLANOS Y ALZADOS

1. Planta de la ermita del Cristo del Sahúco	150
2. Corte longitudinal esquemático con la altura de los diferentes espacios de la ermita del Cristo del Sahúco	154

ÍNDICE DE LÁMINAS

I. Iconografía del camarín del Cristo del Sahúco	166
II. Iconografía del camarín del Cristo del Sahúco	168
III. Iconografía del camarín del Cristo del Sahúco	169

ÍNDICE DE FOTOGRAFÍAS

1. Imagen del Cristo del Sahúco sin el atuendo y los complementos habituales	38
2. Fotografía antigua del Cristo del Sahúco	40
3. El Cristo del Sahúco después de la última restauración	40
4. El Cristo del Sahúco	41
5. Manantial que bajaba junto a la antigua ermita y que ahora corre por debajo de las torres del templo	51
6. Estado actual de los Baños de la Fuente del Buitre	83
7. Estado actual de las balsas de los Baños de la Fuente del Buitre	83
8. Actual colonia del Santuario del Sahúco construida en el antiguo convento. Lado norte	143
9. Exterior de la iglesia	143

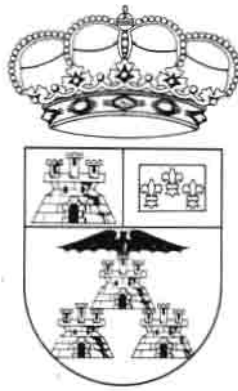
10. Fachada principal de la ermita del Sahúco	145
11. Fachada meridional del cuerpo de la nave de la iglesia	147
12. Cobertizo construido a lo largo de la fachada meridional del templo	148
13. Interior de la ermita del Sahúco	152
14. Los extremos orientales de los muros meridional y septentrional muestran que la intención era continuar la obra	153
15. Retablo mayor de la ermita	155
16. Cajonera neoclásica de la sacristía	156
17. Camarín del Cristo del Sahúco. Detalle	157
18. Camarín del Cristo del Sahúco	158
19. Camarín del Cristo del Sahúco. Pavimento de cerámica	161
20. Probable bocaporte del camarín de la ermita del Sahúco	171
21. Interior de la nave de la ermita	173
22. Retablo de la Virgen de los Dolores	179
23. Retablo de las Ánimas del Purgatorio	180
24. Retablo de la Virgen del Rosario	181
25. El Cristo es introducido con solemnidad, con mimo, con lágrimas en muchos ojos y voz quebrada en las gargantas, en la caja de madera en forma de cruz en la que va a ser transportado	187
26. Caja de madera de 52 kgs. de peso en la que se estuvo transportando al Cristo hasta principios de los años setenta de nuestro siglo	188
27. Caja de aluminio de 73 kgs. de peso que substituyó a la anterior hasta 1986	189
28. Caja de madera de 61,5 kgs. de peso en la que se transporta actualmente al Cristo	190
29. Los mozos se preparan para la «traída» del Cristo a Peñas	193
30 y 31. Viejas fotos de Belda que reflejan momentos del traslado de la imagen en los primeros años posteriores a la Guerra Civil de 1936	193
32. El pueblo está cerca, las «parejas» sacan fuerzas de flaqueza y pugnan por coger el último relevo y tener el honor de entrar al Cristo en las Peñas	194
33. El Cristo es sacado de la caja	196
34. ... y en procesión es llevado a la iglesia	196
35. En la «llevada» la imagen es transportada sobre los hombros de un gran número de «parejas»	197

36. En la Cruz Chica, una multitud de fieles aguarda la llegada del Cristo a su ermita	197
37. Grabado. Posiblemente de 1768	231
38. Grabado. Probablemente de hacia 1798	231
39. Estampa. Segunda mitad del siglo XIX	232
40. Estampa. Segunda mitad del siglo XIX	232
41. Estandarte realizado en 1885 como recuerdo de la no incidencia de la epidemia de cólera en Peñas de San Pedro y el Sahúco ...	238
42. Programa de 1928 de la Fiesta del Cristo del Sahúco	243
43. Procesión final en la «llevada» de la imagen a su ermita. Lo profano y lo sagrado, lo lúdico y lo cultural íntimamente ligados	245

ÍNDICE DE DOCUMENTOS

I. 1747. Petición de la Villa y Clero de Peñas de San Pedro a los franciscanos para que éstos se hagan cargo del Santuario del Sahúco	257
II. 1753.(?). Fragmento de la visita de Pascual Ortiz	258
III. 1754. Visita al Hospicio del Sahúco	258
IV. 1764. Visita al Hospicio del Sahúco del Custodio Manuel Guardiola	259
V. 1765. (?). Diversas certificaciones de milagros atribuidos al Cristo del Sahúco	259
VI. 1768. Diligencia del Libro de certificaciones de Misas	262
VII. Contrato de limosnero del Santuario del Cristo del Sahúco....	262
VIII. Relación de las propiedades del Santuario del Cristo del Sahúco	264
IX. 1795. Informe sobre los ingresos del Santuario en el quinquenio de 1788 a 1792	268
X. 1795. Certificación del Administrador al Fiscal General Eclesiástico del Obispado de Cartagena sobre el Santuario del Cristo del Sahúco	269
XI. 1842. Inventario de los libros de Cuentas y de las escrituras que poseía la Parroquia de Peñas de San Pedro y el Santuario del Cristo del Sahúco	271

XII. 1875. Gastos ordinarios y extraordinarios ocurridos con motivo de las funciones religiosas celebradas en honor del Cristo del Sahúco	273
XIII. 1888. Inventario de los bienes del Cristo del Sahúco	274



DIPUTACION DE ALBACETE