

Vírgenes, santos y Cristos vengadores: interacciones entre la divinidad y el individuo en un corpus de leyendas de tradición oral

Virgins, saints, and avenging Christs: interactions between divinity and the individual in a corpus of oral legends

Alba PEGALAJAR ESPINOSA

(Universidad de Jaén)

ape00006@red.ujaen.es

<https://orcid.org/0000-0001-6076-2216>

RESUMEN: Este artículo analiza un corpus de leyendas hagiográficas de tradición oral en las que Vírgenes, santos y Cristos intervienen frente a transgresiones religiosas o morales. A partir de testimonios del *Corpus de Literatura Oral*, el *SIPCA*, el *RIOJARCHIVO* y el *APIN*, se estudian patrones narrativos como la aparición milagrosa, la muerte súbita, los castigos corporales y el perdón condicionado. El trabajo identifica diferencias en la severidad de la sanción según la figura sagrada y las variables del contexto. Se concluye que estas leyendas funcionan como mecanismos de control social, pedagogía moral y refuerzo identitario en comunidades tradicionales.

PALABRAS CLAVE: Leyendas hagiográficas, Religiosidad popular, Venganza divina, Vírgenes, Santos, Cristos.

ABSTRACT: This article analyses a corpus of hagiographic oral legends in which Virgins, saints, and Christs intervene against religious or moral transgressions. Drawing on testimonies from the *Corpus de Literatura Oral*, *SIPCA*, *RIOJARCHIVO* and *APIN*, it examines recurring narrative patterns such as miraculous apparitions, sudden death, corporal punishments, and conditional forgiveness. The study identifies differences in the severity of sanctions depending on the sacred figure involved and contextual variables. It concludes that these legends function as mechanisms of social control, moral pedagogy, and community identity reinforcement within traditional societies, highlighting the symbolic power of popular religiosity in regulating collective life.

KEYWORDS: Hagiographic legends, Popular religiosity, Divine vengeance, Virgins, Saints, Christs.

INTRODUCCIÓN

Las leyendas de temática hagiográfica constituyen uno de los géneros más fecundos de la tradición oral hispánica y europea. Lejos de ser simples sucesos piadosos, estas narraciones transmitidas de generación en generación en contextos rurales funcionan como depósitos de memoria colectiva y, al mismo tiempo, como mecanismos de regulación simbólica de la vida social. En ellas se condensan representaciones de lo sagrado, códigos morales y advertencias contra la transgresión de normas comunitarias, a través de episodios donde Vírgenes, santos y Cristos actúan directamente sobre los seres humanos. La interacción entre lo divino y lo humano aparece, pues, mediada por un lenguaje narrativo en el que los milagros, las apariciones y los castigos ejemplarizantes ocupan un lugar central.

El interés por estas leyendas responde, además, a un hecho cultural más amplio: el hecho religioso es inseparable de la necesidad humana de comprender y dar sentido a lo que le rodea. Como señala Díaz Rodríguez, «los mitos y las leyendas son una invención humana universal. En diversas épocas y en distintos lugares han surgido como explicaciones a los problemas acuciantes que se le iban presentando al ser humano» (1995: 9). En el ámbito de la religiosidad popular, estas explicaciones adoptan la forma de narraciones en las que lo divino protege, pero también sanciona, castigando la irreverencia, el sacrilegio o la falta de fe. En esta misma línea, Rodríguez Becerra (2003: 126) ha subrayado que la comunicación con lo sobrenatural ha acompañado a la humanidad desde la Antigüedad, manifestándose en visiones y apariciones que, aunque selectivas y no cotidianas, han sido consideradas posibles por amplios sectores sociales.

En el contexto peninsular, este fenómeno se plasmó de manera particular en las leyendas de apariciones marianas, cuya consolidación a partir de los siglos XII y XIII coincidió con la expansión de la devoción a María y con la fundación de santuarios que pasaron a convertirse en centros de culto y de identidad comunitaria. Estos relatos, transmitidos primero en círculos monásticos y luego entre laicos, acompañaron procesos históricos de gran alcance como la Reconquista y la Contrarreforma. La centralidad de la Virgen se consolidó así en el imaginario colectivo frente a la iconoclasia musulmana primero y la protestante después. La proliferación de apariciones y milagros marianos justificó la implantación de nuevos cultos. También se vio retroalimentada por un ciclo ritual que incluía milagros, ofrendas, exvotos y aglomeraciones devocionales. En consecuencia, se consolidó la función social de las leyendas como garantes de la cohesión y la continuidad del grupo.

En este artículo proponemos un análisis comparado de un corpus de ochenta y tres leyendas hagiográficas de tradición oral, recogidas principalmente en contextos rurales de la Península Ibérica, con algunas extensiones a Italia y México, y transmitidas hasta años recientes. A partir de la sistematización comparativa del corpus, identificamos variables como la figura sagrada implicada (Virgen, Cristo, santos, beatas), el espacio narrativo, el tipo de transgresión, la existencia o no de sacrilegio, la naturaleza del castigo y la presencia de muerte o perdón. El resultado inicial es significativo. En treinta y dos de las ochenta y tres leyendas, aparece un acto sacrílego que provoca una reacción divina, lo que demuestra la centralidad del motivo de la venganza sagrada dentro de la tradición hagiográfica oral.

El interés principal del estudio radica en indagar cómo se articulan las formas de intervención divina en función de tres polos narrativos, que son la Virgen, los santos y los Cristos. Estas figuras encarnan distintas facetas de lo sagrado y adquieren roles específicos que oscilan entre la protección, la intercesión y el castigo. Así, aunque la

Virgen suele mostrarse como mediadora benigna, capaz de perdonar o de intervenir para salvar vidas, no faltan ejemplos en los que aparece como fuerza justiciera implacable. Jesucristo, por su parte, tiende a representarse con mayor severidad, y los santos ocupan un espacio intermedio, más ligado a la mediación, aunque también capaces de infligir sanciones cuando se los ridiculiza.

Desde el punto de vista metodológico, nos apoyamos en herramientas procedentes de la antropología de la religión y de la literatura oral comparada. En primer lugar, asumimos con Mircea Eliade (1957) la distinción entre lo sagrado y lo profano como ejes fundamentales para entender la eficacia simbólica de estos relatos, pues la transgresión de un espacio, objeto o tiempo sagrado acarrea consecuencias inmediatas. Como planteó Geertz (1973: 89), los símbolos religiosos no solo representan lo sagrado, sino que condensan el ethos de una comunidad y lo conectan con su cosmovisión, otorgando sentido moral y emocional a sus prácticas colectivas. De este modo, la religión establece una congruencia básica entre estilo de vida y concepción del orden cósmico, lo que permite comprender las leyendas hagiográficas como narraciones en las que lo simbólico y lo normativo aparecen inseparablemente unidos.

Asimismo, la noción de castigo ejemplarizante resulta clave, pues estas narraciones se articulan como dramatizaciones comunitarias que refuerzan las normas religiosas. En esta línea, García Acosta (2017: 48) muestra que la interpretación de fenómenos adversos como manifestaciones de la ira divina fue «la dominante durante muchos siglos tanto en Europa como en los países colonizados por los europeos». Este hecho sitúa estas leyendas dentro de un marco histórico más amplio de interpretación religiosa de la desgracia.

El estudio se organiza en seis apartados. Tras esta introducción, en el primer bloque ofrecemos un marco teórico y metodológico que repasa los estudios previos sobre la tradición hagiográfica oral y define los conceptos clave que guiarán el análisis. En el segundo apartado presentamos el corpus de leyendas estudiado, describiendo sus procedencias, modos de transmisión y criterios de selección. El tercer, cuarto y quinto apartados constituyen el núcleo del trabajo. En ellos analizamos, respectivamente, los elementos narrativos, las modalidades de intervención divina (entre la protección y el castigo) y los motivos recurrentes asociados a la venganza sagrada (apariciones milagrosas, muertes súbitas, perdones condicionados). En el sexto apartado examinamos la relación entre la naturaleza de la transgresión y la severidad del castigo, cruzando variables como tipo de sacrilegio, identidad del transgresor y contexto espaciotemporal. Finalmente, en el séptimo apartado interpretamos las leyendas desde una perspectiva socio-simbólica, destacando su función como mecanismos de control social y moral en las comunidades tradicionales.

La originalidad del estudio reside en dos aspectos principales. Por un lado, en el enfoque comparativo que diferencia entre Vírgenes, santos y Cristos, mostrando cómo cada figura encarna modalidades específicas de justicia divina. Por otro lado, en la cuantificación y sistematización del corpus, que permite observar patrones narrativos y porcentajes significativos. Estos resultados enriquecen la comprensión de la literatura oral e iluminan aspectos de la religiosidad popular en contextos rurales, donde la frontera entre mito, devoción y control social se difumina. Como bien recuerda Duch (1998: 507), «el *mythos* (imagen, fábula, símbolo, relato) forma parte de la entraña misma de la humana condición en todo tiempo y lugar, y en todo tiempo y lugar entabla una intensa dialéctica con el *logos*». Por tanto, las leyendas hagiográficas deben entenderse como expresiones narrativas en las que lo sagrado y lo social se entrelazan inseparablemente.

1. TRADICIÓN HAGIOGRÁFICA ORAL Y REPRESENTACIONES DE LA DIVINIDAD: PRECISIONES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS

El conocimiento de las leyendas hagiográficas exige una contextualización en el marco de los estudios sobre religiosidad popular, folclore y literatura oral. Conviene destacar que no se trata de narraciones ingenuas ni marginales, sino de relatos con una función social y cultural precisa. Como recuerda Giordano (1983: 9), las manifestaciones religiosas populares «están estrechamente vinculadas a su innato deseo de liberación y de promoción social», y transmiten tanto aspiraciones colectivas como condiciones existenciales concretas. En ellas se condensan tradiciones, creencias y necesidades simbólicas que van más allá de la doctrina oficial de la Iglesia.

Estas leyendas, transmitidas oralmente en contextos rurales, constituyen un ejemplo de lo que Duch (1998: 507) ha denominado la permanencia del *mythos* en diálogo con el *logos*. En sus palabras, «contra lo que suele creerse, el *mythos* nunca fue arrinconado y superado por el *logos*, sino que forma parte de la entraña misma de la humana condición, en todo tiempo y lugar». De ahí que los relatos hagiográficos no puedan ser reducidos a supersticiones o a meras curiosidades folclóricas, ya que son expresiones narrativas en las que lo sagrado se hace presente en el plano simbólico y cotidiano, configurando un marco de interpretación de la realidad. Esta presencia activa de lo sagrado en lo cotidiano se demuestra, por ejemplo, en *Las apariciones de San Gaspere del Búfalo* en Vittorito (Italia, CLO, 1506n), donde los santos se manifiestan en un hospital contemporáneo para acompañar a un moribundo.

En la tradición oral hispánica, las leyendas de Vírgenes, santos y Cristos se sitúan en la intersección entre lo religioso, lo social y lo literario. Su función no es únicamente devocional, sino también pedagógica y estética. Como ha mostrado Rivas Rivas (1994: 37) en su estudio sobre mediación divina y negociación ritual, las leyendas transmiten un «código ético-religioso» basado en la oposición entre virtudes y defectos. Verdad, fe, valentía, diligencia y fidelidad frente a mentira, incredulidad, cobardía, pereza y deslealtad. El relato oral dramatiza estas categorías abstractas mediante la intervención de figuras sagradas que premian o castigan, de modo que la comunidad interioriza normas de comportamiento. Así sucede en *La aparición de la Virgen tras una avería del coche* (CLO, 1098n) en Navares de Enmedio, donde la reparación milagrosa del coche se explica por la fe y devoción constantes de la informante.

Desde el punto de vista antropológico, la intervención de la divinidad en estas narraciones responde a una lógica de control social y de gestión simbólica de la transgresión. García Acosta (2017: 48) recuerda que durante siglos la interpretación de desgracias naturales en Europa fue entendida como manifestación de la ira divina. Se asocian desastre, pecado y castigo. Las leyendas hagiográficas se insertan en esta misma tradición, pues los personajes que profanan una imagen o ridiculizan un santo experimentan consecuencias inmediatas (parálisis, muerte súbita, desgracias familiares) que funcionan como advertencias colectivas. Un caso paradigmático es *La leyenda de la Virgen de la Trinidad* de Bolea (SIPCA), donde un hombre ebrio rompió parte de la imagen de piedra de la Virgen y vio secarse su brazo.

En este contexto, el enfoque metodológico del presente trabajo combina dos perspectivas complementarias. Por un lado, inspirado en el catálogo tipográfico ATU (Uther, 2004), el análisis narrativo permite identificar motivos recurrentes (aparición milagrosa, castigo ejemplar, perdón condicionado) y compararlos entre sí. Por otro, la perspectiva antropológica y simbólica, siguiendo a autores como Eliade (1957: 23), permite comprender cómo estas narraciones se inscriben en una visión del mundo donde lo

sagrado y lo profano no son esferas separadas, sino dimensiones en constante interacción. La categoría de lo sagrado, como señala Eliade, remite a un ámbito de poder y de eficacia, cuya violación provoca inevitablemente un reequilibrio mediante la sanción divina. Por ejemplo, en *La Virgen de Layana y la yegua* en Tarazona (SIPCA) un labrador promete entregar un potro a la Virgen si su yegua se cura, pero después se resiste a cumplir. La intervención divina se produce cuando la potra, de manera prodigiosa, entra sola en la iglesia, demostrando que la Virgen cobra lo prometido.

Por añadidura, Rodríguez Becerra (2016: 251) destaca que estas leyendas son parte de un proceso histórico y cultural ligado a la identidad de los territorios, y no relatos aislados. Según sus estudios sobre apariciones marianas, «un hecho es común a todos los casos: las imágenes son halladas o se aparecen; o más bien reaparecen, pues en el imaginario colectivo ya existieron y recibieron culto con anterioridad». La narración del hallazgo o aparición de una Virgen, con frecuencia asociada a un contexto rural (un árbol, una cueva, un pastor), legitima un culto local y reafirma la continuidad histórica y religiosa de la comunidad. Este fenómeno explica que muchas de estas imágenes se conviertan en patronas y garantes de la cohesión social, como ocurre en varias de las leyendas del corpus analizado.

Metodológicamente, pues, el análisis de estas leyendas se centrará en estos ejes:

1. La transgresión inicial: protagonistas, contextos y actos sacrílegos.
2. Las modalidades de intervención divina (protección, intercesión, castigo).
3. Los motivos narrativos recurrentes asociados a esa intervención (apariciones, milagros, sanciones, perdones).
4. Intensidad de la intervención: naturaleza de la transgresión y severidad del castigo.
5. Las variables sociales y contextuales que condicionan la severidad de la sanción (tipo de transgresión, identidad del protagonista, contexto festivo o agrícola).

El principal objetivo es mostrar cómo las leyendas hagiográficas no son meros relatos religiosos, sino instrumentos simbólicos que canalizan tensiones sociales, legitiman normas y reafirman la centralidad de lo sagrado en la vida cotidiana de las comunidades tradicionales.

2. EL CORPUS DE LEYENDAS HAGIOGRÁFICAS

El material de base de este trabajo procede de un conjunto heterogéneo de ochenta y tres leyendas de tradición oral recopiladas en distintas campañas de documentación y en archivos especializados. La mayor parte de las muestras procede del *Corpus de Literatura Oral*, base de datos de la Universidad de Jaén que recoge testimonios en diferentes pueblos de España. A ello sumamos materiales procedentes del *Sistema de Información del Patrimonio Cultural Aragonés*, del *Archivo del Patrimonio Inmaterial de Navarra* y del *Archivo del Patrimonio Inmaterial de La Rioja*¹. También hemos incorporado algunas leyendas recogidas en Abruzzo (Italia) y en Chiapas (México), lo que nos ha permitido

¹ Para agilizar la lectura del artículo, de aquí en adelante utilizaremos las siglas CLO, SIPCA, APIN y RIOJARCHIVO, que corresponden respectivamente al *Corpus de Literatura Oral*, al *Sistema de Información del Patrimonio Cultural Aragonés*, al *Archivo del Patrimonio Inmaterial de Navarra* y al *Archivo del Patrimonio Inmaterial de La Rioja*.

ampliar la perspectiva comparada y situar las narraciones hispánicas dentro de un marco transcultural.

El ámbito de procedencia es fundamentalmente rural, lo que demuestra la persistencia de la religiosidad popular en contextos campesinos. En Andalucía se concentra el mayor número de testimonios, especialmente en localidades como Villarrodrigo, Valdepeñas de Jaén, Noalejo, Génave o Antequera, donde abundan anécdotas sobre Cristos castigadores, Vírgenes protectoras y santos intercesores. Ejemplos representativos son *El Cristo cercenador* en Villarrodrigo (CLO, 0269n), *La venganza de San Isidro* en Génave (CLO, 0086n), o *El Cristo del Mayor Dolor* en Antequera (CLO, 1987n). En Aragón, gracias a las recopilaciones del SIPCA, hallamos narraciones centradas en apariciones marianas, como *La Virgen de la Trinidad* de Bolea o *La Virgen de Concilio*, así como relatos en torno a santos y a robos de imágenes, como la *Leyenda de San Alejandro* en Bernués. En Navarra, se conservan historias como la de *La Virgen del Perdón* en Astráin, en las que las imágenes actúan como garantes de orden moral y social. En Castilla y León se documentan relatos de santos protectores y taumaturgos, como Santa Genoveva y San Amaro o San Basilio, junto con milagros marianos como el de la Virgen del Villar en Laguna de Duero. En La Rioja encontramos la leyenda del *Lagarto y el pastor* en Villoslada de Cameros, donde la Virgen de Lomos de Orio mata al reptil que amenaza al muchacho. La amplitud geográfica del corpus se completa con testimonios internacionales. Por ejemplo, en Vittorito (Italia) se narra cómo el arcángel Raffaele protege a los pastores contra bandidos (CLO, 1505n), mientras que en Chiapas (México) se conserva la leyenda del Niño Jesús y la hormiga arriera, en la que un gesto irreverente de la hormiga es sancionado con su castigo físico (CLO, 1347n).

Todas estas narraciones han sido transmitidas en contextos de oralidad, recogidas directamente de la voz de los informantes. Algunas están relatadas en primera persona, como el *Milagro del Santo Custodio y la enferma* en Noalejo (CLO, 2181n). Otras adoptan fórmulas colectivas como «dicen que...» o «se cuenta que...», lo que subraya su carácter comunitario y anónimo. En términos funcionales, y siguiendo a Beltrán Almería, podemos diferenciar entre leyenda y caso. La leyenda tiende a tipificar y universalizar (circula con voz colectiva, fija motivos y personajes-tipo), mientras que el caso se ancla en la proximidad temporal, la voz del testigo y la exigencia de evaluación moral (Beltrán Almería, 2008: 77-83). De este modo, un relato en primera persona como el del Santo Custodio roza el caso, mientras que las versiones en tercera persona con fórmulas anónimas se acercan a la leyenda.

La oralidad implica también variación. El relato del Cristo de Chircales presenta versiones distintas en las que cambia el protagonista del hallazgo (un cabrerillo en una, un arriero en otra), lo que evidencia la flexibilidad de la tradición oral (CLO, 0282n y 0241n). La variabilidad también condiciona el castigo. En una versión de la *Leyenda de San Antón* en Bailo (SIPCA), un rico incrédulo lanza piedras contra la cabeza de la imagen y la sanción recae de manera indirecta, con la muerte de su caballo. En la otra, más severa, dispara con la escopeta al santo y el castigo es inmediato y personal, pues el propio agresor muere fulminado.

Hemos sistematizado este corpus en una tabla comparativa que organiza cada leyenda según datos clave como el nombre de la leyenda, la localidad de procedencia, narrador, personajes, figura sagrada implicada, espacio, tiempo, milagro, existencia de sacrilegio, tipo de castigo, muerte y perdón. Este instrumento resulta esencial para detectar patrones narrativos y realizar cotejos entre relatos. Un criterio fundamental en la selección ha sido la temática hagiográfica, pues todos los textos analizados giran en

torno a Vírgenes, santos o Cristos. Por ejemplo, la Virgen de las Angustias en Torres (CLO, 1199n), San Francisco de Asís en Rivas-Vaciamadrid (CLO, 0996n) o el Cristo del Mármol en Cambil (CLO, 0880n).

Han quedado excluidas, por tanto, las leyendas etiológicas, toponímicas o aquellas en las que no intervienen personajes sagrados. Dentro de los relatos escogidos, hemos optado por abarcar tanto los milagros protectores (apariciones marianas, curaciones, auxilios en desgracias) como los episodios de castigo (sacrilegios, burlas, ofensas a imágenes), ya que solo de este modo es posible examinar el equilibrio entre misericordia y venganza en la interacción entre lo divino y lo humano.

De la comparación de los testimonios se desprende una estructura narrativa recurrente que puede organizarse en tres secuencias principales, que son la transgresión, la intervención divina y la resolución. La Figura 1 sintetiza esta dinámica común a la mayoría de las leyendas analizadas.

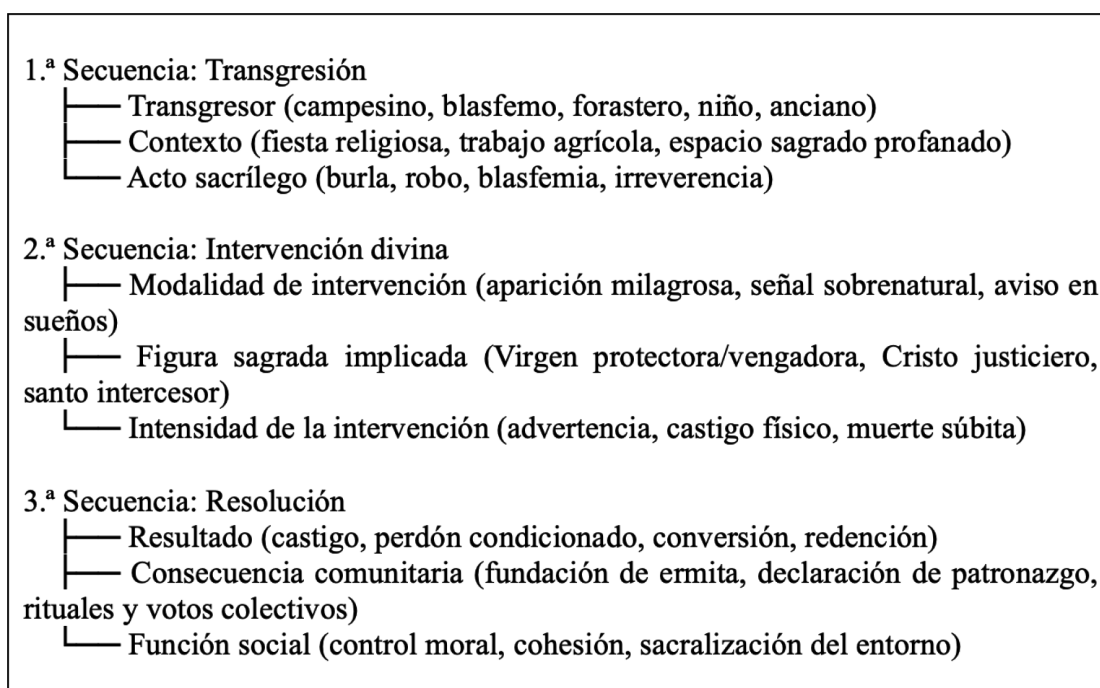


Figura 1. Esquema narrativo de las leyendas hagiográficas.

Tomemos como ejemplo la leyenda de *El zapatero de Ágreda y la Virgen de los Milagros de Tarazona* (SIPCA). El transgresor es un artesano incrédulo que, en el contexto de la procesión solemne en honor a la Virgen, comete el acto sacrílego de ignorar el paso de la imagen y continuar clavando zapatos con burla. La modalidad de intervención divina es inmediata y fulminante, pues la Virgen de los Milagros lo paraliza en el mismo gesto de irreverencia. La intensidad de la intervención es máxima, ya que el resultado es la petrificación del zapatero en pleno acto, convertido en signo visible del poder de lo sagrado. La consecuencia comunitaria es que su cuerpo inmóvil permanece como advertencia perpetua en el templo, recordando a todos la sanción de la irreverencia. De este modo, la función social de la leyenda es subrayar la obligación de respeto hacia lo sagrado en los rituales colectivos.

Finalmente, la amplitud geográfica y temática del corpus nos permite observar cómo determinados motivos narrativos se repiten en lugares distantes entre sí, lo que sugiere la existencia de una unidad simbólica de la religiosidad popular. Al mismo

tiempo, la diversidad local aporta matices significativos. En Andalucía abundan los relatos de castigo ligados a Cristos, en Aragón y Navarra destacan las apariciones marianas, mientras que en Castilla y León predominan los santos protectores. Esta doble dimensión (unidad de motivos y variedad de expresiones locales) constituye la base para el análisis comparado que desarrollamos en los apartados siguientes.

3. LA TRANSGRESIÓN INICIAL: PROTAGONISTAS, CONTEXTOS Y ACTOS SACRÍLEGOS

El punto de partida de estas narraciones se sitúa en una falta concreta cometida por un individuo o grupo, que desencadena la intervención de lo sagrado. El transgresor puede ser un campesino en su vida cotidiana, un forastero ajeno a las normas locales, o incluso niños y ancianos que obran con imprudencia. Por ejemplo, en la *Leyenda del robo de San Alejandro* en Bernués (*SIPCA*), los protagonistas son unos ladrones que intentan llevarse la imagen del santo, pero esta regresa por sí sola a su ermita.

El contexto en que se desarrolla la falta también resulta significativo. No pocas veces la transgresión consiste en el exceso de confianza o la relajación de las normas comunitarias, que favorecen el sacrilegio. Así ocurre en *La protección del Cristo de Chircales* (*CLO*, 0248n, Valdepeñas de Jaén), donde los vecinos de una calle, al dejar de rezar al Señor, ven cómo el cólera se abate sobre ellos.

Los actos sacrílegos adoptan diversas formas, desde la blasfemia y la burla hasta el robo o la profanación material de la imagen. En *Milagro de la boina de San Sebastián* (*APIN*), la transgresión consiste en apropiarse de los bienes del santo, lo que conlleva que el ladrón quede paralizado en el mismo acto y no puede huir con el botín. Sólo tras devolver lo robado y pedir perdón recupera la movilidad: «entonces, le dejó la boina en la piedra del santo. Al poco tiempo, pues pasó por ahí un señor, un hombre que entró a Tafalla y se empeñó en cogerse la boina y se la cogió. Entonces, la mano se le quedó pegada a la boina».

Estas variantes muestran que el núcleo de la primera secuencia no reside tanto en la gravedad objetiva del acto, sino en la percepción de haber traspasado un límite simbólico, vulnerando lo que se considera intocable para la comunidad. Tal como observa Velasco, la función de estas leyendas es señalar qué comportamientos ponen en peligro la cohesión del grupo y la relación con lo divino (1996: 107). Otra muestra es *Santa Genoveva y san Amaro* en Pisón de Castrejón (*CLO*, 0366n), donde el amigo del santo intenta seducir a la santa retirada en el bosque. La resistencia de Genoveva, que vive de frutos y convive con animales protectores, transforma la situación de peligro en ocasión de reafirmar la virtud. La narración desemboca en la exaltación de la fidelidad y la castidad.

En conjunto, la primera secuencia de las leyendas hagiográficas revela la importancia de los protagonistas, los contextos y los actos sacrílegos como detonantes narrativos. Sin la transgresión inicial, no puede haber intervención divina ni resolución ejemplarizante. Este primer momento abre la puerta a lo maravilloso y legitima la posterior reacción de la divinidad.

4. MODALIDADES DE INTERVENCIÓN DIVINA: ENTRE LA PROTECCIÓN Y EL CASTIGO

Al abordar las leyendas, hemos podido identificar dos grandes modalidades de intervención divina, que son la protectora y la sancionadora. Ambas responden a la misma lógica de interacción entre lo sagrado y lo humano, pero se expresan de manera distinta según la figura implicada. Las Vírgenes suelen ser descritas como mediadoras

benévolas, aunque no faltan episodios donde asumen un papel vengador; los Cristos aparecen con mayor frecuencia como jueces justicieros; los santos oscilan entre la intercesión y la corrección, situándose en un punto intermedio entre misericordia y castigo. El modo en que se distribuyen funciones entre las distintas figuras sagradas responde a lo que Álvarez Santaló (1995: 90-92) ha descrito como el «circuito de la seguridad colectiva». Consiste en que la lejanía del Dios-Padre, concebido como demasiado distante y abstracto, hace que los fieles se vuelquen en figuras más cercanas como la Virgen por su familiaridad y su capacidad de mediación. También en los santos, por su condición humana que los convierte en aliados comprensivos. Cristo, en cambio, ocupa un espacio ambiguo. Su sufrimiento lo acerca a los hombres, pero su papel de juez lo mantiene en un lugar de temor reverencial. Esta lógica explica por qué en nuestro corpus las leyendas marianas suelen insistir en el auxilio, mientras que los Cristos aparecen con frecuencia vinculados a castigos implacables que subrayan la distancia y el poder de lo divino.

El polo protector se manifiesta en relatos donde la divinidad interviene para salvar vidas, curar enfermedades o preservar a la comunidad de catástrofes. Un ejemplo elocuente es el *Milagro del Santo Custodio y la paralítica* en Noalejo (CLO, 2174n), donde la madre de un almendrero recupera la movilidad gracias a la intercesión del santo, lo que motiva que la familia le ofrezca en agradecimiento una caja de pasas cada año. Algo semejante sucede en la *Virgen de Cuadros* en Bedmar (CLO, 0899n), cuya intercesión devuelve el habla a una mujer que había quedado muda. Lo sagrado aparece como fuerza compasiva que atiende las súplicas de los fieles:

Que una mujer aquí de Bedmar no hablaba. Sí hablaba, lo que pasa que tuvo una enfermedad, se quedó ronca y ya no pudo hablar. Y cogió un pellejo de lana, se fue a la ermita y durmió una semana enterica allí. Y a la semana le dio la Virgen habla.

La Virgen, en particular, se erige en protectora maternal, acompañando al individuo en situaciones de desamparo. Por ejemplo, el *Niño perdido* de Alameda (CLO, 2242n) encuentra consuelo al reconocer a la Virgen que lo había velado en la noche de su extravío, un episodio que combina el motivo del auxilio con la dimensión afectiva de la devoción mariana. Otro ejemplo es *La protección de la Milagrosa* en Villarrodrigo (CLO, 0270n). Durante la guerra, la luz de una casa se apagó cuando unos hombres intentaron destruir su imagen y solo volvió al marcharse, señal interpretada como intervención de la Virgen en defensa de la familia.

Un caso llamativo es el de la *Beata Marina Alonso* en Antequera (CLO, 1984n), que acude en ayuda de una mujer sola y enferma en pleno parto. La narración insiste en su condición piadosa y humilde, pero la presenta como figura de intercesión cercana, que actúa en lo cotidiano como los santos en otras leyendas. Otra intervención singular es la del *Perrito de San Antonio* en Mohedas de Granadilla (CLO, 1697n), donde se envía a su animal para custodiar a un muchacho y, en otra ocasión, a una mujer perdida en el campo. El motivo resulta llamativo por la mediación de un animal, que confirma la capacidad de lo sagrado para velar por los desamparados incluso a través de agentes inesperados.

La protección divina no siempre se canaliza a través de figuras, sino también mediante objetos sagrados. En la leyenda de *El agua bendita* en Pietracamela (Italia, CLO, 1523n), la ropa bendecida en casa del tío del narrador alivia los tormentos y devuelve la calma. El relato confirma que la eficacia de lo sagrado podía depositarse en elementos materiales, percibidos como portadores de poder protector.

Además, el amparo no se limita al ámbito individual. Abundan las leyendas en que la intervención divina asegura la lluvia en tiempos de sequía y refuerza la dependencia agrícola de las comunidades. El *Cristo de la Vera Cruz* en Torres (CLO, 1182n), el *Cristo de la Expiración* en Rivas-Vaciamadrid (CLO, 0995n) o el *Cristo de la Salud y de las Aguas* en Antequera (CLO, 0829n) son ejemplos reiterados de cómo el pueblo recurre al poder sagrado para restablecer el equilibrio natural. También las Vírgenes aparecen como garantes del ciclo agrícola. Así lo muestra el *Milagro de la Virgen de Albánchez* en Villarrodrigo (CLO, 0092n), según el cual, durante una sequía acompañada de plaga de langosta, los vecinos sacaron a la Virgen en procesión y los insectos se posaron sobre su manto para desaparecer. Estas leyendas de rogativas y lluvias milagrosas transmiten la convicción de que la religiosidad popular posee un poder eficaz sobre la naturaleza.

Asimismo, como señala Navarro, la relación entre santos, ciudades y comunidades fue un instrumento de patriotismo ciudadano, pues los santos exaltaban y ennoblecían a «sus patrias» y se convirtieron en símbolos de identidad colectiva (2010: 460-467). Las imágenes marianas, al igual que las de los santos, actuaban como referentes de cohesión social frente a la adversidad. Tal ocurre en el *Milagro de la Virgen de la Pedraja* de Portillo (Valladolid, CLO, 1427n), donde en 1844 un incendio estuvo a punto de arrasar el pueblo, pero se apagó tras sacar la imagen en procesión. Desde entonces, cada catorce de junio se conmemora el acontecimiento como acción de gracias, pero también como reafirmación de la unidad vecinal:

[María:] —Y entonces fueron a la iglesia, sacaron el santísimo, les pusieron delante del fuego, y milagro. El aire se paró, empezó a llover y se apagó el fuego. Y eso lo conmemoran todos los años el catorce de...

[Micaela:] —De junio.

Ahora bien, junto a este polo protector, las leyendas muestran un reverso severo: lo divino como instancia castigadora frente a la transgresión. Los Cristos son las figuras que más encarnan esta faceta. En *El Cristo cercenador* en Villarrodrigo (CLO, 0269n), el agresor que derriba el brazo de la imagen ve reproducido en sí mismo el mismo daño, pues una bomba en la guerra le arranca los dos brazos. Algo semejante ocurre en *El ofensor de Cristo castigado* en Villarrodrigo (CLO, 0095n), donde un hombre coloca una corona de espigas en la imagen y muere inmediatamente de una patada de un mulo. También en *El castigo del Resucitado* en Villarrodrigo (CLO, 0094n), la irreverencia de arrojar vino al ojo de la imagen desemboca en la ceguera permanente del transgresor. La severidad de estos relatos subraya que el Cristo no admite burlas y que cualquier sacrilegio tiene consecuencias irreversibles. El castigo milagroso confirma el carácter inviolable de lo sagrado.

Las Vírgenes, aunque suelen aparecer como protectoras, también pueden asumir un papel vengador. *La venganza de la Virgen* en Génave (CLO, 2215n) es un caso paradigmático. En ella, un hombre arroja la imagen por un barranco y muere poco después al precipitarse él mismo; la mujer que instigó el sacrilegio ve cómo su hija embarazada sufre una hemorragia fatal. Similar es la *Leyenda de la Virgen de los Remedios* de Jimena (CLO, 1070n), donde unos hombres queman la imagen y uno de ellos resulta herido en el pie al pasar posteriormente por el mismo lugar. Lo mismo sucede en contextos extraeuropeos. Barabas (2000: 136), al estudiar las apariciones en Oaxaca, muestra cómo en los primeros tiempos la Virgen era concebida sobre todo como una figura castigadora, cuyos milagros se manifestaban más en accidentes, pérdidas y desgracias que en curaciones o favores, aunque más tarde se fue construyendo un perfil redentor.

Los santos, por su parte, oscilan entre la función intercesora y la correctiva. En *La venganza de San Isidro* en Génave (CLO, 0086n), un capataz obliga a sus trabajadores a labrar en el día festivo del santo. Como consecuencia, una nube fulmina a las mulas, aunque el hombre sobrevive. El santo castiga así la falta de respeto a su fiesta, en línea con lo que Prat Ferrer (2006–2007: 163) describe como una «dialéctica de reciprocidad: protección y milagro a cambio de respeto y veneración». En el *Milagro del Santo Custodio con el jamón* en Noalejo (CLO, 2173n), unos mozos esconden el jamón destinado al santo, pero un perro lo devora y solo queda el hueso. La anécdota, aparentemente trivial, funciona como recordatorio de que las ofrendas no deben ser retenidas ni manipuladas. Esta ambivalencia se refuerza en estudios recientes, como el de Campos Moreno (2024: 342–343) sobre San Antonio de Padua, quien en las leyendas opera de modo análogo al mago o chamán, resolviendo problemas que van desde curaciones hasta profecías, enfrentamientos con demonios y conversiones de infieles.

En conjunto, podemos afirmar que las modalidades de intervención divina responden a un principio narrativo común, puesto que lo sagrado actúa en defensa de su propia dignidad y en protección de la comunidad. El equilibrio entre misericordia y castigo se distribuye de manera desigual entre las figuras. La Virgen predomina como protectora, pero puede vengarse si la ultrajan; los Cristos destacan por su severidad y por la contundencia de sus castigos; los santos median entre ofrecer auxilio a los fieles y sancionar la falta de respeto. La comunidad, a través de estas narraciones, refuerza la idea de que la devoción y el respeto a lo sagrado son condiciones indispensables para el orden social y la supervivencia.

5. APARICIONES MILAGROSAS, MUERTES SÚBITAS Y PERDONES CONDICIONADOS: MOTIVOS RECURRENTES EN LA VENGANZA DIVINA

El análisis de nuestro corpus revela que las intervenciones divinas no se articulan de manera caótica, sino que siguen motivos narrativos que aparecen reiteradamente en contextos distintos. Entre los más frecuentes destacan la aparición milagrosa, la muerte súbita como sanción y la posibilidad del perdón condicionado. Estos elementos configuran un repertorio simbólico que refuerza la eficacia del relato y su función pedagógica dentro de la comunidad.

La aparición milagrosa constituye uno de los ejes fundamentales de las leyendas hagiográficas. Se trata de episodios en los que una Virgen, un Cristo o un santo se manifiestan de manera prodigiosa, ya sea en sueños, en visiones o a través de objetos hallados en lugares inesperados. Ejemplos abundan en todo el territorio. *El Cristo de Chircales* en Valdepeñas de Jaén (CLO, 0241n) presenta variantes en las que el hallazgo se produce a un cabrerillo o a un arriero, lo que muestra la flexibilidad de la tradición oral y la centralidad del motivo del descubrimiento. Algo semejante ocurre en la *Virgen de la Cabeza* (CLO, 0629n), aparecida a un pastor en Sierra Morena, cuya leyenda legitima un culto que se convierte en uno de los más importantes del sur peninsular. En Aragón hallamos *La Virgen de la Trinidad* de Bolea, cuya aparición a un pastor legitima la construcción de un santuario en el lugar. Como ha señalado Giordano (1983: 127), la religiosidad popular medieval se caracterizó por una constante hibridación entre lo pagano y lo cristiano, de modo que las apariciones hagiográficas confirmaban la devoción y servían para integrar antiguos lugares sagrados en la geografía cristiana.

También conviene destacar la leyenda de *El obispo de Jaén, el diablo y el Santo Rostro* en Jamilena (CLO, 0363n), donde el obispo frustra el intento del diablo de casar al

Papa con una diablo. Como recompensa recibe dos reliquias del Santo Rostro, una de las cuales bendice el mar. El episodio, en el que lo demoníaco es vencido por la mediación episcopal, ejemplifica cómo las leyendas hagiográficas refuerzan la autoridad eclesial. Algo semejante sucede en la *Leyenda del Puente del Diablo* en Biescas (SIPCA), en la que un joven intenta cumplir un pacto con el diablo arrojando a una muchacha al barranco, pero la intervención de Santa Elena lo impide. El resultado no es la muerte inmediata del transgresor, sino la humillación de ver frustrado su acuerdo diabólico. Se subraya, de nuevo, la superioridad de lo sagrado frente a las fuerzas del mal. Este tipo de relatos conectan con lo señalado por Oriol (2019: 217-218), quien muestra que un mismo motivo narrativo (como el del diablo constructor de puentes) puede adoptar la forma de cuento, leyenda o tradición explicativa según el grado de credibilidad, la intención moral y los recursos estilísticos empleados. Ello explica que en nuestro corpus convivan versiones enraizadas en lo legendario con otras que comparten rasgos propios del cuento popular, sin que por ello pierdan su función de reafirmar el predominio de lo sagrado sobre lo demoníaco.

En el caso de las apariciones marianas, el relato legitima el culto, pero también vincula de manera inseparable la imagen con un territorio concreto. De hecho, como ha señalado Rodríguez Becerra (2012: 51), estas leyendas funcionan como un sistema de vinculación entre la comunidad y su Virgen. *Verbi gratia*, el pueblo le ofrece oraciones, fiestas y sacrificios. A cambio, la imagen devuelve protección frente a males colectivos como epidemias o sequías. Este mecanismo explica por qué muchas de las imágenes aparecidas han acabado convirtiéndose en patronas locales y han reforzado la sacralización del entorno.

Otro motivo recurrente es la muerte súbita como castigo, que se presenta como prueba irrefutable de la intervención divina. La narración oral establece una relación directa entre la ofensa a lo sagrado y la desaparición inmediata del transgresor. En *El ofensor de Cristo castigado* en Villarrodrigo (CLO, 0095n), el hombre que coloca una corona de espigas en la imagen muere de manera repentina por la coxa de un mulo. En *La venganza de la Virgen* en Génave (CLO, 0069n), el sacrílego que arroja la imagen por un barranco sufre la misma suerte al precipitarse al vacío.

Otro ejemplo paradigmático es *El Cristo de los Avisos* en Antequera (CLO, 0822n y 0814n). En esta leyenda, un hombre que mantenía relaciones ilícitas con una monja recibe varias advertencias del Cristo cada vez que pasa frente a su imagen, pero las desoye. Termina muriendo apuñalado en plena calle. Como ha explicado García de la Borbolla García de Paredes (2000: 74), en la tradición cristiana «el milagro es la prueba por excelencia de la omnipotencia divina». La muerte súbita de los transgresores funciona precisamente como esa prueba incontestable, inscrita en el cuerpo del castigado:

Y por tercera vez, por tres veces, volvió a escucharlo, no quiso hacer caso y en una de las visitas, en la calle fresca, que es una de los aledaños, recibe una puñalá y lo matan. Él había estao escuchando y había, le habían avisao de lo que le iba a pasar, el Cristo.

Más escaso, pero igualmente significativo, es el motivo del perdón condicionado, donde lo divino ofrece una salida al pecador siempre y cuando este cumpla una penitencia o rectifique su conducta. Un caso significativo es *El Arco del Nazareno* en Antequera (CLO, 0808n), donde una aparición de la Virgen impide el rapto de una novicia del convento de la Encarnación por parte de un hombre casado, Luis de Zayas. El episodio frustra el pecado y provoca la conversión moral del protagonista. Se muestra cómo la

intervención mariana puede actuar también en el plano ético-individual, reconduciendo conductas desviadas. Martínez Martínez ha recordado, en relación con la espiritualidad mariana medieval, que «la Virgen se convierte en intercesora siempre y cuando el devoto demuestre humildad y arrepentimiento» (1991: 327). El perdón, en este sentido, no se entiende como automático, sino como parte de una pedagogía de la devoción.

Particular interés reviste la leyenda de *El cazador y el fraile* (CLO, 1414n), donde la intervención sobrenatural se traduce en una muerte repentina con sentido redentor. Un cazador, conocido por su carácter severo y celoso, acoge a un fraile errante en la noche de Navidad y al amanecer aparece muerto en medio de una gran luz, signo interpretado como su conversión final. El relato combina así los motivos de la aparición milagrosa y la muerte súbita, pero en clave de redención.

Dentro de este repertorio de motivos, debemos destacar el uso de castigos corporales ejemplarizantes que no llegan a la muerte, pero que marcan al transgresor de por vida. En el *Cristo cercenador* de Villarrodrigo (CLO, 2232n), el hombre que dañó el brazo de la imagen termina mutilado en la guerra. San Marcos castiga al burlador incrédulo en Carchelejo (CLO, 0630n), dejándolo deforme tras mofarse del santo. En el *Castigo del Resucitado* en Villarrodrigo (CLO, 0094n), la irreverencia de arrojar vino al ojo de Cristo provoca la ceguera permanente del agresor. De manera semejante, en el *Robo de la Virgen de Puy* (APIN) en Estella-Lizarra, los ladrones que intentan llevarse la imagen se quedan con las manos pegadas a una columna hasta que se arrepienten. Como recuerda García Acosta (2017: 52), en las sociedades tradicionales «el desastre, el castigo o la enfermedad se interpretaban como respuesta divina a una falta moral». Los cuerpos marcados son, en consecuencia, la inscripción visible de la sanción sagrada. Así ocurre también en *El lienzo arrugado del Cristo de Chircales* en Valdepeñas de Jaén (CLO, 0308n), donde un pastor que dobló irrespetuosamente la estampa del Cristo quedó manco de manera irreversible.

El análisis nos muestra que estos motivos recurrentes cumplen una función social evidente. La aparición milagrosa legitima lugares de culto y consolida identidades comunitarias; la muerte súbita dramatiza la idea de justicia inmediata; el perdón condicionado ofrece una vía de reconciliación que subraya el valor de la penitencia y la devoción. Navarro (2013: 64) ha insistido en que los santos y las imágenes no solo median entre el hombre y Dios, sino que también «se convierten en símbolos de cohesión e identidad urbana y comunitaria». Estas leyendas, al repetir motivos arquetípicos, confirman la vigencia de un imaginario en el que lo divino regula las conductas humanas a través de narraciones cargadas de simbolismo.

En definitiva, los motivos de aparición, castigo corporal, muerte súbita y perdón condicionado no son simples recursos narrativos, sino herramientas simbólicas que refuerzan la cohesión social y la centralidad de lo sagrado en la vida cotidiana. A través de ellos, las comunidades reafirman que toda transgresión tiene consecuencias, que lo divino se manifiesta en la historia y que la devoción y el respeto son las condiciones para evitar la venganza sagrada.

6. INTENSIDAD DE LA INTERVENCIÓN: NATURALEZA DE LA TRANSGRESIÓN Y SEVERIDAD DEL CASTIGO

El examen del corpus muestra que la severidad del castigo divino no depende únicamente de la figura sagrada, ya que está condicionada por una serie de variables como la naturaleza de la transgresión, la identidad del protagonista y el contexto espaciotemporal en que se produce la falta. Estas dimensiones revelan un sistema simbólico en el que lo

divino sanciona de manera proporcional, reforzando las normas sociales y religiosas de la comunidad.

El primer factor que debemos considerar es el tipo de transgresión. Las ofensas más severamente castigadas son las que atentan contra la integridad material de la imagen. En *Maltrato al Señor de la Salud y castigo de la Purísima* en Villarrodrigo (CLO, 0268n), un vecino que dio patadas a la cabeza del Cristo terminó desarrollando una fístula incurable en el talón. La narración insiste en que lo sagrado no es un simple objeto, sino un cuerpo vivo que responde a la agresión.

Un segundo grupo de transgresiones corresponde a la irreverencia verbal o gestual, como blasfemias, burlas o desafíos. Cuando San Marcos castiga a un burlador en Carchelejo (CLO, 0630n), la deformidad del incrédulo funciona como advertencia visible para todo el vecindario. Este motivo demuestra la centralidad de la palabra en la cultura oral. Las blasfemias constituyen transgresiones equivalentes a actos físicos.

El grado de sanción se modula también según la identidad del protagonista. Forasteros, jóvenes irreverentes o personajes marginales suelen recibir castigos más drásticos que los miembros reconocidos de la comunidad. En *El Niño pastor y San Roque* en Montejícar (CLO, 2267n), el santo protege al muchacho local que invoca su ayuda contra una peste, mientras que en *Los forasteros castigados por la Virgen de Obanos* (APIN) los visitantes irrespetuosos mueren repentinamente al intentar profanar el santuario. Esta diferencia refuerza los límites simbólicos entre «los nuestros» y «los otros». No obstante, algunos relatos muestran excepciones a esta regla. En la *Leyenda del Cristo que dio alas al Vivillo* en Antequera (CLO, 1983n), el célebre bandolero recibe la protección de la imagen, que le permite escapar de los civiles tras encomendarse a ella. Esto subraya la ambivalencia del Cristo como figura que no distingue entre devotos «puros» o «pecadores».

El contexto espaciotemporal resulta decisivo en muchos relatos. En palabras de García Acosta (2017: 55), en las sociedades campesinas «el desastre funciona como advertencia colectiva, asociando la falta individual con la desgracia comunitaria». Así lo ilustra *El milagro de San Isidro* en Ermita Nueva (CLO, 0329n), donde la procesión con la imagen dio fin a la epidemia del cólera. Estas irrupciones de lo sagrado tienen también un carácter de lo maravilloso, en tanto rompen con la regularidad de la vida cotidiana. Como señala Le Goff (2017: 14), lo maravilloso en el Occidente medieval cumplía una función compensadora, organizando un universo paralelo en el que lo extraordinario se hacía posible y dotaba de sentido a la experiencia social. Así, una desgracia repentina como la muerte fulminante de un blasfemo o la parálisis de un ladrón de imágenes no solo se interpreta como justicia divina, sino también como manifestación de un orden maravilloso que confirma la omnipotencia de lo sagrado frente a lo trivial.

Por último, es necesario considerar el grado de sacrilegio. Las dudas o irreverencias leves suelen resolverse con advertencias o perdones condicionados. En cambio, las agresiones físicas o los robos desembocan en muertes súbitas o marcas corporales. Este principio de proporcionalidad ilustra cómo la narración establece una escala de faltas y sanciones. Por ejemplo, en el *Milagro de la boina de San Sebastián* en Tafalla (APIN), un picapedrero coloca su boina sobre la cabeza inacabada de la talla y reta al santo a guardarla. Cuando otro hombre intenta apropiársela, la mano se le queda pegada a la prenda hasta que repite las palabras originales.

En conjunto, las leyendas muestran que la severidad del castigo divino se ajusta a una lógica normativa clara. La agresión a la imagen o al calendario ritual se castiga con la máxima dureza; la blasfemia y la burla producen deformaciones o muertes súbitas; las

dudas de fe permiten redención a cambio de devoción renovada. Este sistema narrativo traduce el orden religioso en un sistema de justicia simbólica, en el que la sanción divina refuerza las normas comunitarias.

7. CONSECUENCIA COMUNITARIA Y FUNCIÓN SOCIAL DE LAS LEYENDAS HAGIOGRÁFICAS

Más allá de su dimensión narrativa, las leyendas hagiográficas cumplen un papel fundamental como instrumentos de cohesión, control y transmisión cultural. Leídas en conjunto, advertimos que funcionan como mecanismos pedagógicos. Ofrecen a las comunidades tradicionales un repertorio simbólico a través del cual se legitiman normas sociales, se fortalecen identidades y se regula la relación entre lo humano y lo divino.

En primer lugar, estas leyendas actúan como un mecanismo de control social. Al representar la transgresión como inmediatamente castigada por lo sagrado, los relatos recuerdan a los oyentes que no existe falta sin sanción. Un ejemplo elocuente es *El robo de la Virgen de Puy* en Estella-Lizarra (APIN), donde las manos de los ladrones quedaron pegadas a una columna hasta que se restituyó la imagen. Estas narraciones dramatizan el castigo y se transmiten de forma oral para ser repetidas como advertencia dentro del grupo.

En segundo lugar, cumplen una función pedagógica y ejemplarizante, especialmente visible en los relatos de perdón condicionado. En *Madre Benigna* (CLO, 0821n), una monja pide que corten un trozo del hábito de la santa y se lo queda. La monja tiene insomnio hasta que deposita el trozo en una maceta:

Esta monja, que quiso tener esta reliquia de la madre Benigna de, de Belén. Yo he visto, yo la he visto. No duerme durante un montón de tiempo y no se siente lo más mínimo cansada. Mientras ella cae que Pepe le había dao aquel trocito. Saca el trocito, lo deposita en una maceta en el pasillo, fuera de las celdas y ella pudo perfectamente de volver a dormir y llevar su vida normal.

Este tipo de testimonios refuerza la función normativa de la leyenda, porque no niegan la posibilidad de redención. Simplemente la condicionan a una demostración pública de fe. Martínez Martínez (1991: 329) indica que los episodios marianos funcionan como auténticas lecciones de fe, en las que la narración impone una moral a través del ejemplo más que mediante la doctrina.

Estas leyendas desempeñan también una función de refuerzo de la cohesión comunitaria. En algunos relatos, como la *Virgen del Perdón* en Astráin (APIN), la imagen se convierte en la justificación de un culto local que define la identidad del pueblo. En este caso, la imagen obliga a detenerse al caballo que la transportaba. Navarro (2013: 66) ha mostrado que, en contextos urbanos y rurales, los santos y las imágenes median entre el hombre y Dios, pero también son emblemas colectivos de pertenencia que articulan la vida en torno a ermitas y fiestas. La transmisión oral de estas historias garantiza la permanencia de un sentimiento de identidad compartida. Además, este tipo de visiones se caracterizan por su notable homogeneidad, tanto en épocas antiguas como recientes. Funcionan como un espejo de las preocupaciones colectivas de la sociedad en la que surgen (Rodríguez Becerra, 2014: 103). El hecho de que las leyendas sitúen a menudo las apariciones en cuevas, árboles o fuentes, o que involucren a pastores y animales, demuestra la integración de elementos culturales preexistentes en un relato que se reactualiza en cada contexto.

Una de sus funciones esenciales es la sacralización del entorno. Así ocurre en la leyenda de *Santa Teresa de Jesús en la Fuente de Piedra* (Antequera, CLO, 1924n), donde el simple gesto de beber en un caño convirtió el manantial en un lugar curativo. Giordano

(1983: 21) ha subrayado que este tipo de relatos son, en realidad, estrategias de apropiación simbólica del territorio. Al situar lo sagrado en un elemento natural, la comunidad dota al paisaje de un significado religioso que lo convierte en un referente identitario. En esta apropiación comunitaria de lo sagrado intervienen también procesos de resignificación. Velasco (1996: 107) ha señalado que las imágenes no deben entenderse únicamente como instrumentos en manos de la Iglesia, ya que con frecuencia han sido las propias comunidades quienes han intensificado su vinculación con ellas, apropiándose las como «Nuestros Señores» o «Nuestras Señoras», situándolas en el centro de la vida social y espiritual.

Finalmente, debemos considerar su dimensión simbólica en la gestión de la moralidad comunitaria. Al dramatizar la tensión entre pecado y castigo, entre ofensa y perdón, los relatos ofrecen a la comunidad un marco interpretativo para desgracias personales o colectivas. Si alguien muere repentinamente tras blasfemar, el suceso no se lee como casualidad, sino como confirmación del orden divino. García Acosta (2017: 48) afirma que esta interpretación de los infortunios como castigo divino permitía a las comunidades campesinas sobrellevar la incertidumbre de la vida y reforzar sus normas colectivas.

En suma, las leyendas hagiográficas no son simples vestigios de superstición. Son instrumentos culturales cargados de funciones sociales y simbólicas. Al mismo tiempo que narran milagros, regulan la conducta, definen identidades, consagran territorios y explican desgracias. Constituyen, en definitiva, una pedagogía oral en la que lo divino interviene activamente para sostener el orden moral y social de las comunidades tradicionales.

CONCLUSIONES

El análisis del corpus de leyendas hagiográficas recogidas en distintos territorios de la Península Ibérica, así como en contextos de Italia y México, nos ha permitido identificar un conjunto de patrones narrativos que definen la interacción entre lo divino y lo humano en la tradición oral. A través de los relatos examinados hemos observado que la intervención de Vírgenes, santos y Cristos responde a lógicas diferenciadas que cumplen funciones simbólicas y sociales precisas.

Hemos constatado que las figuras sagradas ejercen un papel ambivalente, oscilando entre la protección y el castigo. Las Vírgenes aparecen mayoritariamente como protectoras maternas e intercesoras. Por ejemplo, la Virgen de Fátima cura la lepra de la maestra doña María (CLO, 2172n) o la Virgen de la Fuensanta cuida a un hombre que desfallece en la noche (CLO, 1869n). Sin embargo, puede transformarse en vengadora cuando se ultraja su imagen, como ocurre en la *Virgen de los Remedios* de Jimena (CLO, 1070n).

Los Cristos, en cambio, se suelen caracterizar por su dureza. Las muertes súbitas y los castigos físicos recaen sobre los transgresores de su culto, como en *El Cristo cercenador* (CLO, 2232n). Sin embargo, no siempre actúan de forma fulminante, pues también se presentan como figuras que advierten a los fieles. Así ocurre en *El Señor caído* (CLO, 0807n), donde a Filomena, empeñada en ver el rostro de la imagen apenas visible desde abajo, le anuncia en sueños: «Ay, del mundo cuando a mí se me vea la cara». Su aparición, en esta leyenda, es un presagio sobre el destino colectivo.

Los santos se sitúan en un punto intermedio, alternando milagros de auxilio, como en *El Santo Custodio cura a un paralítico* (CLO, 0426n), con sanciones ejemplares como en *La venganza de San Antón* (CLO, 0279n). En esta, un padre y su hijo desobedecen la orden de poner lumbre al santo en la víspera de su fiesta, y al día siguiente su mulo muere como castigo por la ofensa. Esta diferenciación confirma que cada figura sagrada posee una función narrativa específica dentro del imaginario popular.

Hemos identificado motivos recurrentes que atraviesan los relatos como la aparición milagrosa, el castigo corporal, la muerte súbita y el perdón condicionado. Estos motivos, repetidos en lugares y épocas diferentes, confirman la existencia de un imaginario compartido en torno a la venganza divina. Así, la leyenda del *Milagro en la Virgen de la Cueva* en Navasa (*SIPCA*) muestra cómo la ermitaña curada de parálisis recae al ponerse el manto de la Virgen y solo recupera la salud tras rectificar. Es un recordatorio de que la gracia requiere obediencia y humildad. Al mismo tiempo, la diversidad local de las leyendas revela adaptaciones particulares. En Aragón y Navarra predominan las apariciones marianas, en Andalucía los Cristos castigadores, y en Castilla y León los santos intercesores. La leyenda hagiográfica se presenta como un género flexible que, pese a su variabilidad, mantiene un núcleo simbólico común.

También hemos demostrado que la severidad del castigo depende de variables concretas como el tipo de transgresión (agresiones a imágenes, blasfemias, incumplimiento del calendario festivo), la identidad del protagonista (forasteros, jóvenes irreverentes, campesinos locales) y el contexto espaciotemporal (fiestas, ermitas, campos de cultivo). Estas variables configuran un sistema de justicia simbólica que la comunidad reconoce y transmite. Las leyendas dramatizan el principio de proporcionalidad, ya que las faltas leves permiten redención, mientras que las agresiones graves derivan en muertes súbitas o mutilaciones.

Finalmente, hemos comprobado que estas narraciones cumplen funciones sociales y simbólicas decisivas. No se limitan a relatar milagros, sino que legitiman cultos locales, refuerzan identidades colectivas, consagran espacios naturales y funcionan como mecanismos pedagógicos que transmiten normas y valores. Como han señalado distintos autores, la fuerza de estas leyendas reside en su capacidad para dramatizar la moral comunitaria, gestionar la incertidumbre ante desgracias y reforzar la cohesión del grupo en torno a lo sagrado.

Con todo ello, podemos concluir que las leyendas hagiográficas constituyen una forma de religiosidad popular en la que lo divino actúa directamente sobre la vida humana para mantener el orden moral y social. Su persistencia en contextos rurales, su adaptación a diferentes marcos culturales y su vigencia en la memoria colectiva muestran que estamos ante un género de gran relevancia para comprender la cultura oral y las creencias tradicionales.

De cara al futuro, consideramos necesario abrir nuevas líneas de investigación que profundicen en el estudio comparado. Sería fructífero analizar las convergencias y divergencias entre los relatos peninsulares y los de otras regiones europeas y latinoamericanas, explorar la relación entre las leyendas y los rituales vivos—como romerías o rogativas—, e indagar en la pervivencia de estos motivos en narrativas contemporáneas, ya sea en la religiosidad popular actual o en expresiones culturales como la literatura y los medios audiovisuales. De este modo podremos comprender con mayor profundidad cómo la oralidad hagiográfica articula, hasta el presente, un diálogo constante entre lo divino y lo humano.

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos (1995): «Santos, patronos y santuarios: El circuito de la “seguridad” colectiva en el mundo “moderno”», *Demófilo: Revista de Cultura Tradicional de Andalucía*, 16, pp. 81-106.

- ARCHIVO DEL PATRIMONIO INMATERIAL DE NAVARRA (S. F.): *ARCHIVO DEL PATRIMONIO INMATERIAL DE NAVARRA*. [HTTPS://WWW.NAVARCHIVO.COM/INDEX.PHP/ES/PROYECTO/PRESENTACION](https://www.navarchivo.com/index.php/es/proyecto/presentacion)
- BARABAS, Alicia M. (2000): «Una interpretación acerca de la construcción colectiva del milagro aparicionista», *Dimensión Antropológica*, 20, pp. 125-142. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/dimension/article/view/8291>
- BELTRÁN ALMERÍA, Luis (2008): «El caso: de la oralidad a la escritura», *Revista de literaturas populares*, 8(1), pp. 77-101. http://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/6872
- CAMPOS MORENO, Araceli (2024): «Tradición y modernidad. San Antonio de Padua en leyendas, oraciones, conjuros y conjuros», *Boletín de Literatura Oral, Extra 7*, pp. 341-357. <https://doi.org/10.17561/blo.vextra7.8974>
- DÍAZ RODRÍGUEZ, Eduardo (1995): «Mitos, cultos y leyendas (I): Aproximación a las creencias religiosas en la zona del Estrecho y otras aproximaciones», *Aljaranda: Revista de Estudios Tarifeños*, 19, pp. 9-14.
- DUCH, Lluís (1998): *Mito, interpretación y cultura*, trads. Francesc Babí i Poca y David Cía Lamana, Barcelona, Herder (Obras originales publicadas en 1995 y 1996 como *Mite i cultura* y *Mite i interpretació*).
- ELIADE, Mircea (1957): *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, New York, Harcourt, Brace & World, Inc. (A Harvest Book).
- GARCÍA ACOSTA, Virginia (2017): «Divinidad y desastres. Interpretaciones, manifestaciones y respuestas», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 35, pp. 46-82. <https://doi.org/10.14198/RHM2017.35.02>
- GARCÍA DE LA BORBOLLA GARCÍA DE PAREDES, Ángel (2000): «El universo de lo maravilloso en la hagiografía castellana», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 47, pp. 335-351.
- GEERTZ, Clifford (1973): «La religión como sistema cultural», en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, pp. 87-125.
- GIORDANO, Oronzo (1983): *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, trad. de Pilar García Mouton y Valentín García Yebra, Madrid, Gredos [*Religiosità popolare nell'Alto Medioevo*, 1979].
- LE GOFF, Jacques (2017): *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, 4.ª ed., Barcelona, Gedisa.
- MAÑERO LOZANO, David (dir./ed.) (2019): *Corpus de Literatura Oral (CLO)*, Jaén, Universidad de Jaén. <https://corpusdeliteraturaoral.ujaen.es/>
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, María José (1991): «Imaginería medieval mariana en la Ribera», *Biblioteca: Estudio e Investigación*, 6, pp. 143-158.
- NAVARRO, Ana María (2010): «Los santos y el imaginario urbano en los discursos historiográficos: Andalucía, siglos XIII-XVII», *Hispania Sacra*, 62(126), pp. 457-489. <https://doi.org/10.3989/hs.2010.v62.i126.255>
- NAVARRO, Ana María (2013): «Leyendas marianas e imágenes milagrosas en la historia de la religiosidad popular de Andalucía (siglos XII-XVIII)», *En la España Medieval*, 36, pp. 327-356. https://doi.org/10.5209/rev_ELEM.2013.v36.41427
- ORIOI, Carme (2019): «Los límites entre la leyenda y el cuento popular: “el diablo como constructor de un puente” en la tradición catalana», *Boletín de Literatura Oral*, 9, pp. 211-222. <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/blo/article/view/4081>
- PRAT FERRER, Juan José (2006-2007): «Los milagros hagiográficos populares y el imaginario colectivo de la Europa medieval», *Anuario de la Universidad Internacional SEK*, 11, pp. 45-58.

- RIOJARCHIVO (s. f.): *RIOJARCHIVO, Portal del Archivo del Patrimonio Inmaterial de La Rioja*. <https://www.riojarchivo.com>
- RIVAS RIVAS, Ana María (1994): «Mediación divina y negociación ritual en los conflictos de identidad: La creación simbólica de fronteras», *Revista de Antropología Social*, 3, pp. 27-41. <https://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/RASO9494110027A>
- RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (2003): «Modelos histórico-antropológicos de apariciones marianas: La Virgen de la Cabeza», en *La Virgen de la Cabeza en España e Iberoamérica. Actas del I Congreso Internacional*, Emilio Gómez Martínez (coord.), Andújar, 6-8 de marzo, pp. 125-143.
- RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (2012): «Leyendas de apariciones marianas en Andalucía», en *Actas del VIII Encuentro Provincial de Investigadores Locales*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, Casa de la Provincia, pp. 39-54.
- RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (2014): «Las leyendas de apariciones marianas y el imaginario colectivo», *Etnicex: Revista de Estudios Etnográficos*, 6, pp. 101-121.
- RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (2016): «Santuarios y leyendas de apariciones de la Virgen María en el antiguo Reino de Jaén», en *Perspectivas antropológicas transculturales: Latinoamérica y Andalucía*, Antonio Agudo Sanchíz y Manuel Cantón Delgado (eds.), Sevilla, Editorial Dharana, pp. 235-270.
- SISTEMA DE INFORMACIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL ARAGONÉS (s. f.): *SIPCA (Sistema de Información del Patrimonio Cultural Aragonés)*. <https://www.sipca.es>
- UTHER, Hans-Jörg (2004): *The Types of International Folktales. Part I. A Classification and Bibliography. Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
- VELASCO, Honorio M. (1996): «La apropiación de los símbolos sagrados. Historia y leyendas de imágenes y santuarios (siglos XV-XVIII)», *Revista de Antropología Social*, 5, pp. 83-114.

ANEXO. LISTADO DE LEYENDAS CON SU REFERENCIA CATALOGRÁFICA Y LOCALIDAD DE PROCEDENCIA

n.º	Nombre	Archivo	Referencia	Localidad
1	Milagro del Santo Custodio y la enferma	CLO	2181n	Noalejo (Jaén)
2	Milagro del Santo Custodio y la paralítica	CLO	2174n	Noalejo (Jaén)
3	Milagro de la Virgen de Fátima	CLO	2172n	Noalejo (Jaén)
4	El Cristo de la Salud y de las Aguas	CLO	1986n	Antequera (Málaga)
5	Beata Marina Alonso	CLO	1984n	Antequera (Málaga)
6	El Cristo que dio alas al Vivillo para huir de España	CLO	1983n	Antequera (Málaga)
7	El Cristo de la Salud y de las Aguas	CLO	1988n	Antequera (Málaga)
8	El Cristo del Mayor Dolor	CLO	1987n	Antequera (Málaga)

(continúa)

ANEXO. LISTADO DE LEYENDAS CON SU REFERENCIA CATALOGRÁFICA Y LOCALIDAD DE PROCEDENCIA (*continuación*)

n. °	Nombre	Archivo	Referencia	Localidad
9	El niño perdido	<i>CLO</i>	2242n	Alameda (Málaga)
10	Santa Teresa de Jesús en la Fuente de Piedra	<i>CLO</i>	1924n	Fuente de Piedra (Málaga)
11	La Virgen de la Fuensanta	<i>CLO</i>	1869n	Alameda (Málaga)
12	El perrito de San Antonio	<i>CLO</i>	1697n	Mohedas de Granadilla (Cáceres)
13	San Francisco de Asís	<i>CLO</i>	0996n	Rivas-Vaciamadrid (Madrid)
14	El Cristo de la Expiración	<i>CLO</i>	0995n	Rivas-Vaciamadrid (Madrid)
15	Aparición de la Virgen de las Angustias	<i>CLO</i>	1199n	Torres (Jaén)
16	Aparición de la Virgen tras una avería del coche	<i>CLO</i>		Navares de Enmedio (Segovia)
17	Milagro del Cristo de la Vera Cruz y Fiesta de los Jornaleros	<i>CLO</i>	1182n	Torres (Jaén)
18	La Virgen de Cuadros obra el milagro de dar el habla	<i>CLO</i>	0899n	Bedmar (Jaén)
19	Leyenda del Cristo del Mármol	<i>CLO</i>	0880n	Cambil (Jaén)
20	Virgen de los Trabajos	<i>CLO</i>	0818n	Antequera (Málaga)
21	Beata Mariana Alonso	<i>CLO</i>	0861n	Antequera (Málaga)
22	La desaparición del tallador del Cristo de la Salud y de las Aguas	<i>CLO</i>	0829n	Antequera (Málaga)
23	El Señor caído	<i>CLO</i>	0807n	Antequera (Málaga)
24	Aparición de la Virgen de Tíscar	<i>CLO</i>	0760n	Fontanar (Jaén)
25	Virgen de los Remedios	<i>CLO</i>	0819n	Antequera (Málaga)
26	La Virgen de la Cabeza	<i>CLO</i>	0629n	Carchelejo (Jaén)
27	Apariciones de santa Potenciana	<i>CLO</i>	0410n	Villanueva de la Reina (Jaén)

n.º	Nombre	Archivo	Referencia	Localidad
28	Las apariciones de san Gaspare del Bufalo y su sustituto	CLO	1506n	Vittorito (Abruzzo, Italia)
29	La imagen del arcángel Raffaele protege a los pastores	CLO	1505n	Vittorito (Abruzzo, Italia)
30	El santo Custodio cura a un paralítico	CLO	0426n	Ribera Alta (Jaén)
31	La Virgen de la Coronada	CLO	0413n	Fuente del Rey (Jaén)
32	El milagro de san Isidro en Ermita Nueva	CLO	0329n	Ermita Nueva (Jaén)
33	Los tres chavicos de san Antonio	CLO	0289n	Frailles (Jaén)
34	Aparición del Cristo de Chircales	CLO	0282n	Valdepeñas de Jaén (Jaén)
35	Milagro de la Virgen de la Cabeza	CLO	0243n	Valdepeñas de Jaén (Jaén)
36	Santo Custodio	CLO	0242n	Valdepeñas de Jaén (Jaén)
37	Aparición del Cristo de Chircales	CLO	0241n	Valdepeñas de Jaén (Jaén)
38	San Antonio y los pájaros	CLO	0309n	Valdepeñas de Jaén (Jaén)
39	Aparición de la Virgen de los Remedios	CLO	0152n	Jimena (Jaén)
40	Milagro de San Antonio	CLO	0151n	Jimena (Jaén)
41	La ermita destruida por la Virgen de Albánchez	CLO	0093n	Villarrodrido (Jaén)
42	Milagro de la Virgen de Albánchez	CLO	0092n	Villarrodrido (Jaén)
43	La Virgen de Sonsoles y el lagarto	CLO	2100n	Becedillas (Ávila)
44	Origen del nombre de la Virgen de Sonsoles	CLO	2101n	Becedillas (Ávila)
45	El agua bendita	CLO	1523n	Pietracamela (Abruzzo, Italia)
46	Milagros de san Basilio	CLO	1432n	Aldeamayor de San Martín y La Pedraja de Portillo (Valladolid)

(continúa)

ANEXO. LISTADO DE LEYENDAS CON SU REFERENCIA CATALOGRÁFICA Y LOCALIDAD DE
PROCEDENCIA (*continuación*)

n.º	Nombre	Archivo	Referencia	Localidad
47	Milagro de la Virgen del Villar de Laguna de Duero	<i>CLO</i>	1428n	La Pedraja de Portillo (Valladolid)
48	Milagro de la Virgen de La Pedraja de Portillo	<i>CLO</i>	1427n	La Pedraja de Portillo (Valladolid)
49	Los milagros de la Virgen de Concilio	<i>SIPCA</i>	-	Concilio (Zaragoza)
50	Romería del cólera en la Virgen de Marcuello	<i>SIPCA</i>	-	Linás de Marcuello (Huesca)
51	Leyenda de la Virgen del Perdón	<i>APIN</i>	-	Astráin (Navarra)
52	El Arco del Nazareno	<i>CLO</i>	0808n	Antequera (Málaga)
53	Milagros de San Marcos	<i>CLO</i>	0630n	Carchelejo (Jaén)
54	La protección del Cristo de Chircales	<i>CLO</i>	0248n	Valdepeñas de Jaén (Jaén)
55	La venganza de San Antón	<i>CLO</i>	0279n	Villarrodriego (Jaén)
56	Maltrato al Señor de la Salud y castigo de la Purísima	<i>CLO</i>	0268n	Villarrodriego (Jaén)
57	Milagro de la Virgen de los Remedios	<i>CLO</i>	1070n	Jimena (Jaén)
58	Milagro del Santo Custodio con el jamón	<i>CLO</i>	2173n	Noalejo (Jaén)
59	El Cristo de los Avisos	<i>CLO</i>	0822n	Antequera (Málaga)
60	Madre Benigna	<i>CLO</i>	0821n	Antequera (Málaga)
61	El Señor de los Avisos	<i>CLO</i>	0814n	Antequera (Málaga)
62	El lienzo arrugado del Cristo de Chircales	<i>CLO</i>	0308n	Valdepeñas de Jaén (Jaén)
63	La protección de la Milagrosa	<i>CLO</i>	0270n	Villarrodriego (Jaén)
64	El Cristo cercenador	<i>CLO</i>	0269n	Villarrodriego (Jaén)
65	El ofensor de Cristo castigado	<i>CLO</i>	0095n	Villarrodriego (Jaén)
66	El castigo del Resucitado	<i>CLO</i>	0094n	Villarrodriego (Jaén)
67	La venganza de san Isidro	<i>CLO</i>	0086n	Génave (Jaén)

n.º	Nombre	Archivo	Referencia	Localidad
68	La venganza de la Virgen	<i>CLO</i>	0069n	Génave (Jaén)
69	El maíz y la hormiga arriera	<i>CLO</i>	1347n	Yocnajib El Rosario (Chiapas, México)
70	El cazador y el fraile	<i>CLO</i>	1414n	Valbuena de Duero (Valladolid)
71	El obispo de Jaén, el diablo y el Santo Rostro	<i>CLO</i>	0363n	Jamilena (Jaén)
72	Santa Genoveva y san Amaro	<i>CLO</i>	0366n	Pisón de Castrejón (Palencia)
73	Milagro en la Virgen de la Cueva	<i>SIPCA</i>	-	Navasa (Huesca)
74	La Virgen de Layana y la yegua	<i>SIPCA</i>	-	Tarazona (Zaragoza)
75	El zapatero y la Virgen de los Milagros de Ágreda	<i>SIPCA</i>	-	Tarazona (Zaragoza)
76	La leyenda de la Virgen de la Trinidad de Bolea	<i>SIPCA</i>	-	Bolea (Huesca)
77	Leyenda de San Antón en Bailo	<i>SIPCA</i>	-	Bailo (Huesca)
78	Leyenda de San Antón	<i>SIPCA</i>	-	Bailo (Huesca)
79	Leyenda. El robo de San Alejandro	<i>SIPCA</i>	-	Bernués (Huesca)
80	Leyenda del Puente del Diablo	<i>SIPCA</i>	-	Biescas (Huesca)
81	Robo de la Virgen de Puy	<i>APIN</i>		Estella-Lizarra (Navarra)
82	Milagro de la boina de San Sebastián	<i>APIN</i>	-	Tafalla (Navarra)
83	El lagarto y el pastor	<i>RIOJARCHIVO</i>	-	Villoslada de Cameros (La Rioja)

Fecha de recepción: 3 de septiembre de 2025

Fecha de aceptación: 9 de enero de 2026

