

LUGARES DE CULTO: ¿EL PAISAJE SOBRE EL PERSONAJE? EL CASO DE ARANTZAZU (GIPUZKOA)

Resumen

Esta comunicación parte de la siguiente hipótesis: en la mentalidad tradicional de las sociedades pirenaicas, muchos de los espacios de culto cristiano, en especial pero no solo los de culto mariano, son los mismos en los que se ubica(ba)n creencias paganas con funciones similares: fenómenos meteorológicos, límite entre el espacio humanizado y el selvático, mancomunidades pastoriles, puntos de paso estratégicos, enterramientos megalíticos, etc.

La convivencia entre ambas concepciones cristiana y pagana ha sobrevivido hasta el s. xx en una cosmovisión coherente, sólo antagónicas para nuestra mirada actual. La repetición, a veces casi idéntica, de los mismos relatos a lo largo de todo el Pirineo, hace lícito pensar que, aun con todas las diferencias, comparten un fondo cultural común. Y una de esas características comunes es, precisamente, que hay muchos lugares «sagrados», en los que, con o sin cristianismo, durante siglos y hasta la actualidad, «ocurren cosas», se ubican en ellos relatos de carácter sobrenatural que indican cómo se debe y no se debe actuar respecto a la naturaleza o la comunidad humana que se identifica con ellos.

A veces son espacios muy reducidos y de carácter muy local. Otros sobrepasan el carácter de valle o comarca. Sin llegar a referentes extremos como Lourdes, caso pirenaico pero que merece apartado propio, algunos santuarios llevan siglos atrayendo peregrinajes desde lugares muy apartados.

El caso vasco paradigmático es Arantzazu, más aún que Núria en Catalunya, con quien mantiene muchas concomitancias. Hoy día, pese a la rápida transformación del mundo tradicional y la pérdida de fe generalizada, sigue manteniendo un profundo carácter simbólico, no sólo achacable a elementos identitarios modernos, sino a su propio emplazamiento.

Palabras clave: Arantzazu, Pirineos, religiosidad popular, paisaje

Xabier Kerexeta Erro

kalegoi@kalegoi.com

Resum: *Llocs de culte: ¿El paisatge sobre el personatge? El cas d'Arantzazu (Guipúscoa)*

Aquesta comunicació parteix de la següent hipòtesi: en la mentalitat tradicional de les societats pirinenques, molts dels espais de culte cristià, sobretot però no tan sols els de culte marià, són els mateixos en els quals s'ubicaven/s'ubiquen creences paganes amb funcions similars: fenòmens

meteorològics, límit entre l'espai humanitzat i el selvàtic, mancomunitats de pastors, punts de pas estratègics, enterraments megalítics, etc.

La convivència entre totes dues concepcions, la cristiana i la pagana, ha sobreviscut fins al segle xx en una cosmovisió coherent, només antagòniques per a la nostra mirada actual. La repetició, a vegades gairebé idèntica, dels mateixos relats al llarg de tot el Pirineu, fa lícit pensar que, fins amb totes les diferències, comparteixen un fons cultural comú. I una d'aquestes característiques comunes és, precisament, que hi ha molts llocs «sagrats» en els quals, amb cristianisme o sense, durant segles i fins a l'actualitat, «hi passen coses». S'hi situen relats de caire sobrenatural que indiquen com s'ha d'actuar —i com no s'ha d'actuar— respecte de la natura o de la comunitat humana que s'identifica amb ells.

De vegades són espais molt reduïts i de caràcter molt local. D'altres ultrapassen el caràcter de vall o comarca. Sense arribar a referents extrems com Lourdes, cas pirinenc, que mereix, però, un apartat propi, des de fa segles alguns santuaris atreuen pelegrinatges des d'indrets molt allunyats.

El cas basc paradigmàtic és Arantzazu, encara més que Núria a Catalunya, amb qui manté moltes concomitàncies. Avui dia, malgrat la ràpida transformació del món tradicional i la pèrdua de fe generalitzada, segueix mantenint un profund caràcter simbòlic, atribuïble a elements identitaris moderns, però també al seu mateix emplaçament.

Paraules clau: Arantzazu, Pirineus, religiositat popular, paisatge

Abstract: *Places of worship: the landscape on the character? The example of Arantzazu (Gipuzkoa)*

This paper begins with this hypothesis: in the traditional mentality of Pyrenean societies, many of the spaces of Christian worship, especially, but not only, the Marian cult, are the same in which pagan beliefs with similar functions are located – were located- : meteorological phenomena, the boundary between the human space and the wild one, associations of shepherds, strategic waypoints, megalithic burials, etc.

The coexistence between the two conceptions, the Christian and pagan ones, has survived until the 20th century in a coherent worldwide, only antagonist to our eyes today. The repetition, sometimes nearly identical, of the same stories along the Pyrenees, makes us think that, despite all the differences, they share a common cultural background. And one of this common characteristic is, specifically, that there are many “sacred” places where, with or without Christianity, for centuries and until today, “things happen”. There are stories of supernatural character which indicate what to do – and what not to do- about nature or the human community that identifies with them.

Sometimes they are very small spaces with very local character. Others exceed the character of valley or county. Without reaching extreme referents as Lorda, Pyrenean case, but which deserves its own section, some sanctuaries have attracted pilgrims from faraway places for many centuries.

The paradigmatic case is Arantzazu, even more than Núria in Catalonia, with which it has many similarities. Nowadays, despite the quick transformation of the traditional world and the loss of

general faith, it keeps on maintaining a profound symbolic character, not only attributable to modern identity elements, but also to its own location.

Key words: Arantzazu, Pyrenees, popular religiosity, landscape

1. Hipótesis de partida

Esta comunicación parte de una hipótesis, y es que en la religiosidad popular pirenaica el lugar tiene tanto o más valor que el personaje vinculado a tal lugar; es decir, que más que tratarse de lugares sagrados porque seres divinos o sobrenaturales actúan en ellos, se interpreta que son tales sitios los que hacen posible o favorecen hechos de carácter religioso, pagano o cristiano.

Esta afirmación requiere varias aclaraciones previas:

En primer lugar, que el ámbito pirenaico ha de entenderse en un sentido amplio y sin límites definidos: allí donde han predominado comunidades agropastoriles basadas en el binomio casa-familia, entendido este como la explotación agro-ganadera familiar intergeneracional que se transmite íntegra en su conjunto edificado (vivienda, establos, almacenes, pajar, granero), sus tierras y aperos. Esta geolocalizada célula social, económica y demográfica también ha sido en general política, ya que es la casa, en el sentido arriba expresado, quien posee (o no, en ciertos casos) derechos de vecindad. Las relaciones interfamiliares, pues, son relaciones en el espacio. Los conjuntos de casas, agrupadas o dispersas, según hábitat, forman una unidad superior, la parroquia, que puede coincidir con el municipio si este es de un solo núcleo, o no si el municipio es polinuclear, a veces tan amplio como el valle (no siempre estrictamente geográfico). En caso de barrios claramente diferenciados, una ermita puede ejercer el mismo carácter aglutinador de la parroquia. Por otro lado, el municipio o el conjunto de estos que forma un valle, ofrece una serie de bienes comunales fuertemente reglamentados para su usufructo por las «casas vecinas», y a menudo comparte pastos, aguas y bosques con otros municipios o valles en parzonerías u otros regímenes de mancomunidad.

El término *religiosidad popular* se refiere a la mentalidad que por lo menos hasta mediados del siglo xx ha predominado en las comunidades tradicionales arriba definidas. Se caracteriza por unos rasgos comunes, pese a evidentes diferencias, como las lingüísticas y dialectales. Uno de esos rasgos es la pervivencia de elementos paganos tan insertos en el discurso cristiano que muchas veces es difícil distinguirlos. Se trata de una inserción inconsciente, absolutamente naturalizada en su concepción cristiana de este mundo y del otro. Tampoco hay que entender por pervivencia un concepto cronológico, un mero

enquistamiento fosilizado de creencias precristianas. Muchos de los relatos que reflejan esta religiosidad popular con evidentes componentes paganos son posteriores a la implantación del cristianismo, y de hecho no tendrían sentido sin él.

Una última aclaración, y fundamental, es que la hipótesis de partida no defiende que los lugares son sagrados *per se*, porque en ellos se acumulen energías telúricas, o por algún otro tipo de explicación esotérica o pseudocientífica. Como bien denuncia Eduard Riu-Barrera hablando de la posible ubicación del Promontorio de Afrodita o Venus pirenaica, «També ha pres força des del camp paracientífic o simplement diletant, per tal com permet il·lustrar el tòpic segons el qual els llocs sagrats són sempiterns seus d'inexplicades energies».

La base de partida es muy otra, mucho más cercana a la de Francesc Roma i Casanovas: en las sociedades tradicionales, la «ordenación del territorio» y por tanto la comprensión del paisaje no es puramente pragmática, está imbuida de una concepción moral de la vida que lo impregna todo y por tanto también se plasma sobre el terreno. Los espacios, pues, cumplen también funciones caracterizadas por una moral concreta, por lo que algunos sitios están investidos de caracteres sobrenaturales. Que hoy día no creamos en esa función no significa que fuera una creencia irrelevante, o que haya desaparecido en la actualidad, más o menos mezclada con otras funciones de sociabilidad de ciertos ritos, fiestas, etc. Hay gente que sigue actuando en algunos lugares de un modo que sólo se puede entender desde esa perspectiva. Por algo dice Roma i Casanovas de las narraciones de mitos que son *functionals* (en cursiva en el original).

Arana afirma que la creencia en los mitos paganos se ha perdido a medida que se ha debilitado la fe cristiana, en un cambio de los modos de vida tan profundo y generalizado que a menudo se dice que la sociedad tradicional ha desaparecido. Ahora nos vamos a entrar en un tema que merecería un Coloquio transpirenaico propio. Tampoco me plantearé qué funciones cumplían tales espacios y en qué medida los cumplen ahora, cuando algunos mantienen e incluso acrecientan ese carácter «sagrado» desde nuevos parámetros, no necesariamente religiosos... al menos entendida la religión en su sentido tradicional. Entre otras cosas, eso nos permitiría huir de lo que lamenta Riu-Barrera, esa concepción «eterna» de los espacios sagrados, y nos ayudaría a avanzar en la ubicación cronológica de tales relatos en el espacio, que según Roma i Casanovas (no es el único: el etnógrafo navarro Satrústegui así lo afirmaba también) se asentaron en la Edad Media.

Esta comunicación es mucho más modesta y se limitará a ejemplificar en un caso concreto esa creencia religiosa vinculada tanto o más a un paisaje que a un personaje. Pero no es casualidad que el ámbito geográfico/cultural arriba denominado como pirenaico, el que nos ha llegado hasta hoy, se configurara y asentara en la Baja Edad Media. Por ejemplo, en este

año en que se cumple el séptimo centenario de la Querimònia aranesa, una lectura rápida de sus artículos nos transporta al marco cultural pirenaico arriba citado, en el que muchos relatos míticos resulta(ba)n coherentes.

Nota: también quedan fuera de esta comunicación fenómenos actuales de gran interés, porque aunque se dan en el ámbito pirenaico y se vinculan a espacios concretos, trascienden por diferentes motivos a sus sociedades tradicionales. Me refiero a casos como Lourdes (vinculado a un mito anterior pero que sobrepasa por mucho el ámbito pirenaico), el de Xabier en Navarra, Loiola en Gipuzkoa o Torreciudad en el Sobrarbe (sedes y lugares de peregrinación muy vinculados a órdenes católicas concretas), o las apariciones de la Virgen en Ezkioga (Gipuzkoa) en 1932, durante la II República, condenadas por la Iglesia. Asimismo, un fenómeno que podríamos considerar de superstición neopagana basado en la coincidencia toponímica (recurso por otro lado habitual en el pensamiento tradicional) como el de Sort y «la bruixa d'or» también se escapa, porque el hecho de que ocurra en el Pirineo es casual.

2. Arantzazu, un ejemplo de espacio mitificado

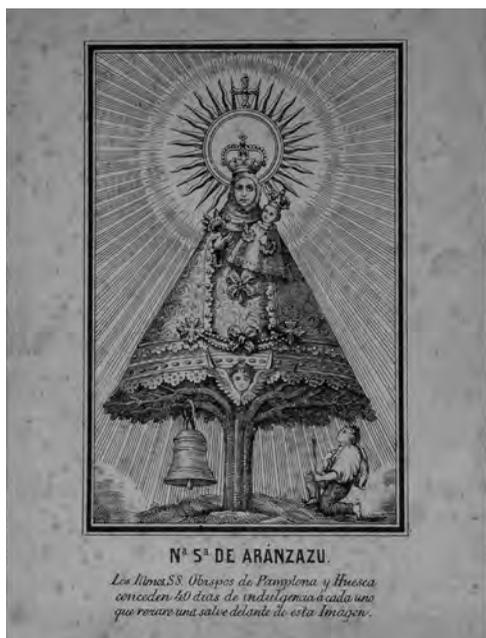
El santuario de Arantzazu, regentado por los franciscanos desde el siglo xvi, se halla en el municipio de Oñati, sobre un barranco que baja a un afluente del río Deba. Bastante lejos, pues, de lo que se considera habitualmente Pirineo. De todos modos, aparte de por lo arriba expresado, la Virgen de Arantzazu se puede considerar típicamente pirenaica por varios motivos. Es la Virgen vasca más venerada desde las cercanas provincias de Álava y Bizkaia y, por supuesto, Gipuzkoa, aunque hasta 1846 Oñati era un señorío, no perteneciente a esta provincia que designó como patrona a esta Virgen en 1918. También es muy venerada en Navarra, y no sólo en comarcas relativamente cercanas, como demuestra una canción recogida en el «muy pirenaico» valle de Aezkoa. Y también en el País Vasco francés; hasta tal punto es así que en la fronteriza localidad de Ainhoa se erige una ermita del siglo xviii que, según creencia extendida, recogida incluso en la web de la diócesis de Bayona, fue levantada precisamente para facilitar la adoración a la Virgen cuando en tiempos de guerra las peregrinaciones no podían llegar hasta Arantzazu. Históricamente se sabe que no es así; de hecho, es el santuario de Ainhoa el que fue destruido dos veces, en la guerra de la Convención y en la napoleónica, mientras que Arantzazu fue destruido en una guerra civil, la primera carlistada. Señal de que en las «jerarquías religiosas» pirenaicas, un espacio se supedita al otro.

La mayor evidencia del carácter pirenaico de esta virgen está en las indulgencias que por rezar ante su imagen conceden el obispo de Pamplona y el de Huesca, cuando Arantzazu

El santuario de
Arantzazu



Indulgencias de los
obispos de Pamplona
y Huesca. (San Telmo
Museoa, Donostia)



nunca ha formado parte de ninguna de esas dos diócesis, sino de Calahorra primero, de Vitoria desde que esta nace en 1861, y de San Sebastián desde que surge en 1950.

Marliave afirma que hay hasta treinta santuarios dedicados a vírgenes ligadas al espino (no siempre espino albar, pero siempre plantas espinosas) en el Pirineo, aunque luego no cite más caso que el de Arantzazu. Fernando y Ana Biarge aseguran que el espino es una de las plantas que protegen contra las tormentas en el Alto Aragón. Y Arantzazu se puede traducir como espinal, puesto que *-zu* es un sufijo que acompaña a nombres de plantas e indica su abundancia. Sin embargo, la etimología popular atribuye el topónimo a las primeras palabras que pronunció el joven cabrero Rodrigo de Balzategui cuando se le apareció la Virgen: «Arantzan zu?» («¿En el espino, vos?»). Y así se representa siempre la imagen con el Niño, sobre un espino junto a una campana.

Esta etimología popular nos aproxima al tema de la comunicación: ni el lugar ni el modo ni el momento de la aparición de la imagen es irrelevante. Para empezar, Arantzazu es uno de los casos más notorios de sustitución de un mito pagano por uno cristiano. Y ese genio pagano, hoy día conocido comúnmente como Mari (nombre más genérico que propio, indicativo de su feminidad), es siempre dama, señora, incluso bruja o «mala», pero en todo caso «de un sitio»: de Anbotó, de Aketegi, de Aloña (en cuya ladera está Arantzazu), de Txindoki, etc. Que ese genio se halle en una u otra cueva de esas cumbres no es baladí, puesto que condiciona el clima: el cura y pueblo de Itsasondo ascendía a la cueva de Murumendi a conjurarla, y si Mari estaba dentro, no podía salir y provocar tormentas; pero si estaba fuera, no podía entrar y las tormentas abundaban.

Así lo relata Barandiaran del caso que nos interesa: «la Dama de Amboto se encerró en la profunda sima de Aloña e impedía que las nubes descargasen lluvia en esta región.» Asimismo, la actuación de la Virgen fue «celestial» en el sentido más literal del término, y a su vez muy pegada al terreno: pidió al zagal que le construyera un cobertizo allí mismo donde se había aparecido... para guarecerse de la abundante lluvia que hizo caer. Durante años, los frailes de Arantzazu subían a Aloña y bendecían gran parte de Gipuzkoa. Y el año que no subían, la sequía o las tormentas se cernían sobre las comarcas vecinas. Parece claro, pues, que se trata de la cristianización de los poderes sobrenaturales atribuidos al espino en todo el Pirineo. Aquí mismo, donde se presenta esta comunicación: «Del boix de Núria, d'un color vermellós, que feia un fruit com «mançanetes», els pelegrins se'n feien corones quan se'n tornaven. Tenia la virtut de protegir dels llamps» (Mascarella y Sitjar, p. 71: varios relatos presentan a Núria como salvadora de tormentas a sus devotos, sobre todo pastores, o castigadora con ellas a los sacrílegos). ¿Sería espino albar? En Provenza sus pequeños frutos rojos se denominan «pometes», y en castellano de Navarra, «manzanicas de pastor». La costumbre de ponerse una rama de espino albar en la cabeza cuando había

Espino en una puerta de Legazpi, con una imagen de Arantzazu



tormentas ha sobrevivido hasta hace un siglo en la Navarra vascofona, y persiste poner enramadas del mismo en San Juan.

El mito pagano, más que sustituido, es contrapuesto con el cristiano, puesto que Mari aparece en numerosos relatos que constatan la «convivencia» cronológica de ambos. De hecho, los peregrinos navarros que acudían a Arantzazu, en un recorrido que no es un mero acercamiento, sino una concatenación de lugares de presencia mariana (fuente donde bebió, huella de su pisada, incluso asiento de la Virgen), aseguraban ver a «la dama» en la cueva de Aizkorri, que se retiraba al interior ante su presencia.

Por otro lado, entre los muchos mitos vinculados a Arantzazu (todo el valle está plagado de ellos, la mayoría mezcla de presencia pagana y cristiana), no podían faltar los que se repiten casi en cada aparición mariana pirenaica, incluida esta de Núrria: el intento de trasladar la Virgen de sitio, hasta tres veces, con la consiguiente oposición de la Virgen. En Núrria, como en Salbatore de Mendibe (Baja Navarra) y otros sitios, la imagen no permite ir más allá de un lugar concreto, generalmente un límite natural (bosque, cuesta,

regata...). Las más de las veces, se dice simplemente que el material apilado en el lugar de erección de la ermita es trasladado de noche hasta el emplazamiento original, por lo que se interpreta que es deseo de la divinidad aparecida. En Arantzazu los relatos son algo más elaborados: las tres veces suponen un cambio de emplazamiento, desde el intento de que sea la parroquia de Oñati (a una decena de kilómetros), luego otros dos lugares, cada vez más cercanos al lugar de aparición, hasta que se cede a la voluntad de la Virgen. Por cierto, es ella misma o un ángel, según versiones, la que acarrea el material con una carreta de vacas, una blanca y otra roja. Testigos fueron quienes, mirando por la cerradura de la puerta del caserío, perdieron un ojo por su curiosidad. Los traslados históricos de la imagen a Oñati por fuerza mayor, como los incendios, se han interpretado en la mentalidad popular como una contravención que lleva a la Virgen a amenazar, en verso como ocurre con muchas maldiciones, que la han llevado dos veces, pero ¡ay si ocurre una tercera!

En el legendario popular de Arantzazu, y limitándonos a su «territorialidad», hay otro relato de gran interés: la Virgen se le apareció a un zagal de Amezketa, en el Aralar guipuzcoano, al que también pidió unas tablitas y unas tejas para que le construyeran un cobertizo. Hasta tres veces; pero como la familia del muchacho no lo creyó, la Virgen marchó a Arantzazu maldiciendo la casa durante generaciones. El lugar quedó marcado, aquí también, con una huella de su pie. Y aquí también es un valle escabroso muy cercano a la cueva de Txindoki, otra habitual morada de Mari.

3. Arantzazu en la actualidad

Nos hallamos ante una aparición mariana tardía e históricamente bastante bien documentada, hacia 1468. A diferencia del navarro San Miguel de Aralar, de origen altomedieval, más legendario que histórico y cuyo santuario está construido sobre la sima de la que salía un dragón, en el caso que nos interesa el santuario mariano no está ubicado sobre la sima de Gaiztozulo (literalmente el «agujero de la mala», en la que se han hallado varias cruces y de la que se decía aún a principios del xx que salía Mari). Sí está donde se supone que se hallaba el espino en el que se apareció la Virgen, pero en este caso el carácter sagrado no es tan puntual.

«Arantzazu altzoa da», Arantzazu es un regazo, afirmaba Bitorian Gandiaga, franciscano y poeta fallecido en 2001, según recoge Joxe Azurmendi, que a su vez compara el valle de Arantzazu con el de Delfos: ambos serían regazos acogedores de visitantes, así como centros geográficos, pese a la apariencia escabrosa de las montañas que los rodean. Defiende, siguiendo a Gandiaga, que Arantzazu es un lugar de paso muy frecuentado desde la prehistoria, y que la insistencia de autores de los siglos xvi, xvii y xviii en la escabrosidad

y dificultad de llegar al paraje era más bien un recurso retórico para realzar la importancia de la aparición mariana: una manera de indicar que no habría, pues, lugar que quedara fuera de la influencia de la Virgen, por remoto e inaccesible que este pareciera. El sonido de la campana se entiende como protector de todo el espacio en el que se llega a oír, además de ser habitual espantador de tormentas: aunque ahora a la imagen de Arantzazu le acompaña un cencerro, en estampas antiguas es más una campana de edificio. Es cierto que el lugar no es de fácil acceso y que está a media altura en un vallecito entre dos sierras que separan más que unen Álava, Navarra y Gipuzkoa; pero en un tiempo en que la inmensa mayoría caminaba a pie y como mucho en montura, acceder a Arantzazu no era especialmente difícil. Por eso, es verosímil la hipótesis de que los textos antiguos tienen más de retórico que de cierto. Por otro lado, afirmar que era un lugar de paso muy frecuentado, posiblemente es una voluntad actual de explicar el por qué de la atracción de Arantzazu en su «centralidad» vasca. Porque es céntrico pero a desmano: el túnel de San Adrián, cerrado por las nieves durante meses, fue el camino real que unía Lisboa con París hasta el siglo XVIII, sustituido por el paso de Arlaban, algo más largo pero menos alto. Arantzazu, entre ambos, sin embargo, queda apartado de ellos, por tanto fuera de las grandes vías de comunicación.

Posiblemente se esté proyectando el éxito actual de Arantzazu como lugar de peregrinación en el pasado; aunque personalmente creo que las claves de este éxito hay que buscarlas en nuestra sociedad, no tanto en los orígenes y legendario que le acompaña. Es cierto que el espacio en el que se halla tiene algo de «mágico», pero no en el sentido de sobrenatural, sino todo lo contrario, en una percepción romántica y bucólica que rara vez se halla en las culturas tradicionales. Arantzazu se halla inserto en el parque natural de Aizkorri porque mantiene sus valores paisajísticos casi intactos: inmerso en un valle, con una carretera sin continuación, sin cables de alta tensión, con caseríos que siguen dedicados a la agricultura y ganadería, con hospederías relativamente discretas, con una escuela de pastoreo y un centro de estudios sobre la paz... Aun sin pretenderse fuera del mundo, solo las estelas de los aviones en el cielo recuerdan el trepidante ritmo en el que vivimos. Un amplio aparcamiento insinúa que puede haber actos multitudinarios, pero poco más. A diferencia de, por ejemplo, Lourdes (o incluso Núría a su modo), la iglesia y el convento no se destacan sobre el valle, sino que parecen retrepar desde el barranco. Ni las torres de piedras de punta de diamante (que pretenden recordar las espinas) destacan sobre el cielo, sino que simplemente parecen señalar la presencia de un santuario que se ve más «desde arriba» que «desde abajo» (imagen 4). Es decir, que lo que ahora llamamos impacto paisajístico es leve: todo el valle de Arantzazu está antropizado desde el Neolítico; pero se considera «natural», un valor positivo en un País Vasco muy densamente urbanizado e industrializado desde hace más de un siglo. Es más, los aspectos arqueológicos, etnográficos, históricos,



El santuario de Arantzazu

etc. que han transformado la naturaleza originaria se consideran valores añadidos en la declaración como parque natural de Aizkorri.

Asimismo, en Arantzazu más claramente que en otros sitios, el templo que acoge a la imagen venerada no es un mero edificio. Arantzazu es de los pocos casos en que una iglesia católica del siglo xx tiene valor arquitectónico equiparable o incluso superior a templos románicos, góticos, barrocos... y por supuesto más que los «neo». La confluencia de grandes artistas (Sáez de Oiza, Oteiza, Muñoz, Chillida, Basterretxea, también el franciscano Eulate para las vidrieras) con un concepto de arte innovador justificado en las «raíces culturales» vascas, es decir, paganas, ha producido una obra única, irrepetible y, por tanto, de enorme originalidad. El hecho de que las obras fueran pagadas por suscripción popular y no por autoridades civiles o eclesiásticas en pleno franquismo, y que algunas de ellas se censuraran o pospusieran porque su carácter rompía todo canon estético religioso hasta entonces vigente, ha acrecentado su valor simbólico de resistencia a una concepción



cristiana ya caduca. Por ejemplo, el gran icono son los catorce apóstoles de Oteiza (el número catorce rompe la ortodoxia católica y nos remite a relatos de la tradición oral muy extendidos por todo el Pirineo), yacentes en la cuneta durante años. Las pinturas de la cripta de Basterretxea, ya de los ochenta, no son las ideas originales, en su momento rechazadas.

Pero en Arantzazu ocurrió algo más, algo fundamental en la identidad vasca cuando el sentimiento religioso empezaba a dejar de ser colectivo para pasar a ser personal: a finales de los sesenta del siglo xx fue allí, y no en la sede oficial de Euskaltzaindia (Real Academia de la Lengua Vasca), en Bilbao, donde se aprobaron las normas del euskara batua o unificado, que superaba diferencias dialectales y ofrecía un modelo estándar para una sociedad urbana, escolarizada y con una administración propia... en un futuro entonces más soñado que factible. Como en el caso del arte, la renovación de una lengua milenaria se producía, paradójicamente, no en los paisajes urbanos e industriales que poco después le darían continuidad, sino en el regazo materno (como la lengua) de Arantzazu,

geográficamente en medio pero a la vez apartado, «protegido» de los embates exteriores de un régimen y una sociedad que parecía condenar a la desaparición al mundo rural y con él a su lengua.

A finales del xx e inicios del xxi, Arantzazu ha asumido un nuevo papel, también muy vinculado a las necesidades y preocupaciones de la sociedad vasca de su tiempo: el de centro de paz (imagen 5). Las grandes manifestaciones institucionales o políticas se realizan en espacios urbanos: cuanta mayor participación se presupone, más grande es la ciudad elegida, sobre todo Bilbao. Sin embargo, en lo que llevamos de siglo xxi Arantzazu es el único caso en el que las autoridades eclesiásticas (en este momento muy enfrentadas con las comunidades de base) pueden convocar peregrinaciones, ya sean en nombre de la paz o simplemente «religiosas», en las que miles de personas caminen durante kilómetros en procesión. Ningún otro espacio religioso tiene esa capacidad de convocatoria, ni las todavía numerosas «Javieradas» navarras, y mucho menos la nocturna «Marcha a Itziar» (otrora también Virgen muy venerada). Y es porque cumple otra función, la de responder a una espiritualidad que ni siquiera tiene ya por qué ser cristiana. Lugar de retiro, ahora es más de meditación que de oración: «para personas que buscan» es el lema del santuario (www.arantzazukosantutegia.org).

Si el obispo de San Sebastián convocara una peregrinación a Arantzazu para que lloviera o dejara de llover, seguramente no le seguirían más que baserritarras (gentes del campo) de los alrededores. El mito originario de la aparición de la Virgen ya no suscita adhesiones, pese al plus que supone su contraposición/complementariedad al mito pagano de Mari (todavía se sigue creando abundantísima bibliografía que reinterpreta positivamente los mitos recogidos por Barandiaran hace un siglo). Porque en la sociedad vasca actual Mari se neomitifica como Diosa madre, mujer poderosa (igualitarismo y matriarcado vasco, que algunos, hilando más fino, limitan a «matriarcalismo», etc.), elemento que por pagano es precristiano y por tanto «más vasco» y a la vez muy moderno. Sin embargo, las constantes referencias a este mito hoy día apenas reparan en la importancia que supone «de dónde es o dónde está», algo fundamental en los relatos recogidos hace cosa de un siglo. Porque la sociedad actual vasca vive muy lejos de tales sitios, y como mucho los identifica con amplios espacios de esparcimiento y encuentro con la «naturaleza». Por el contrario, en la religiosidad popular vasca, ni la Virgen era una sola, sino hasta siete hermanas, cada cual en su propia «casa».

Regazo o no, para creyentes o no, Arantzazu sí es una puerta, una puerta que gusta cruzar, ahora para adentrarse en la naturaleza y la cultura vasca, que allí puede sentirse a la vez moderna y milenaria.

Bibliografia

- ARANA, Anuntxi (2000). *Mito hurbilak: Euskal mitologia jendeen bizitzan*. Bayona: Gatuzain.
- AZURMENDI, Joxe (2007). *Azken egunak Gandiagarekin*. San Sebastián: Elkar.
- BARANDIARAN, José M. de (1972). *Diccionario Ilustrado de Mitología vasca*. Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca.
- BIARGE, Fernando y Ana (2000): *Libranos del mal: creencias, signos y ritos protectores en la zona pirenaica aragonesa*. Huesca: autoedición.
- CARO BAROJA, Julio (1984). *Los Vascos*. Madrid: Istmo.
- MARLIAVE, Olivier de (2005). *Trésor de la mythologie pyrénéenne*. Burdeos: Éditions Sud Ouest.
- MASCARELLA I ROVIRA, Jordi; SITJAR I SERRA, Miquel (2007). *Llegendes i creences de vall de Núria i vall de Ribes*. Sant Vicenç de Castellet: Farell.
- RIU-BARRERA, Eduard (2004). «L'Afrodision o Venus Pirinea: El santuari antic, Sant Pere de Rodes i la partió de Catalunya entre Espanya i França», en *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 14.
- ROMA I CASANOVAS, Francesc (2000). *Els Pirineus maleïts: Natura, cultura i economia moral en les societats dites tradicionals*. Barcelona: Alta Fulla.