

ARANTZAZU,

EN EL CONTEXTO DE LOS SANTUARIOS CRISTIANOS

Joseba INTXAUSTI

Un centro religioso como es el de Arantzazu —con su círculo territorial de presencia, su colectivo de creyentes devotos, y la tradición histórica y cultural que lo ha acompañado a lo largo de su vida— es fruto de un lento proceso de afianzamientos y cambios sociales e institucionales¹.

Por lo mismo, un recorrido por las páginas de su historia, al tiempo que se contempla ésta al trasluz de la historia general de los Santuarios cristianos, no puede menos de ser esclarecedor, para valorar su pasado, entenderlo en su presente y proyectar con más conocimiento de causa su porvenir.

Comenzaré por dar las grandes líneas de la historia santuarial cristiana, aludiré al caso más particular de los Santuarios marianos y a la tradición santuarial franciscana, para terminar ofreciendo algunos rasgos históricos del propio Santuario de Arantzazu.

*** *** ***

De entrada, permítaseme que traiga aquí un par de citas con las que quiero subrayar dos aspectos que son fundamentales en lo que es el fenómeno

histórico santuarial y que, por consiguiente, están también presentes en Arantzazu.

En los límites meridionales del Sáhara, en Burkina Faso, vive un pueblo llamado mossi. Como tantos otros pueblos, los mossi tienen leyendas y mitos que expresan su forma de entender el mundo terreno y celeste, y que les sirven también para explicar los orígenes de todo.

Pues, bien, uno de estos mitos cuenta literalmente lo siguiente:

Antaño, el cielo estaba tan cerca de la tierra que bastaba extender la mano para recortar un trozo del firmamento y alimentarse con él. Era la edad de oro.

De este modo tan bello es como este pueblo ha expresado el don de lo sagrado al hombre.

Nosotros, completando este mito por el camino del tema que nos ocupa hoy, podríamos decir, en contrapartida, que, cuando los hombres perdimos la inocencia primera, hubimos de subir a las montañas para alimentarnos nuevamente del Cielo, y que así nacieron muchos de los Santuarios que conocemos.

¹ FIORES, S.; MEO, S. (1988): *Nuevo diccionario de Mariología*. Madrid: Ediciones Paulinas. s. v. "Santuarios", 1633. Se subraya la incidencia de avatares sociales, políticos y doctrinales que pueden condicionar la vida de los Santuarios. Arantzazu es también prueba de ello.

Pero la obra no fue perfecta, porque los espacios sacro-humanos pueden fallar, o al menos ser insuficientes, tal como decía el sabio aviso de un irlandés del siglo VIII, al aludir a las peregrinaciones a Roma²:

¡Viajas a Roma!, gran fatiga, pequeño provecho:

El Rey que tú quieres buscar allí

Sólo lo encontrarás

A condición de que lo lleves dentro.

I. DESDE LA HISTORIA DE LOS SANTUARIOS

Los Santuarios, al parecer, han tenido raíces hondas en el alma humana, y pueden merecer por tanto un estudio atento como fenómenos que nos atañen, próxima o lejanamente. Para objetivar mejor la vida de nuestro Santuario y contemplarla a una relativa distancia, quizá no venga mal mirarla desde el horizonte general de la historia religiosa.

Para aproximarnos a la realidad de nuestro Santuario de Arantzazu, he elegido tres rasgos que parecen caracterizarlo de forma básica en su pasado y presente. Me refiero a su triple condición de Santuario, Santuario cristiano-mariano y Santuario franciscano.

1. EN TORNO A LOS SANTUARIOS Y LA PEREGRINACIÓN

Generalmente, los Santuarios se nos aparecen como centros de culto situados fuera de la cotidianidad religioso-institucional: no se nos presentan como una parroquia, no son sin más una iglesia conventual de cada día. Son Centros religiosos de elección libre y mínimamente condicionados por un código institucional.

En principio, el Santuario, como lugar sagrado, y la Peregrinación, como gesto social del creyente, son dos caras de una misma moneda, y deben ser mirados conjuntamente, para poderlos entender como elementos de una misma unidad de comprensión.

Esto vale tanto para los Santuarios cristianos como para los de otras religiones.

He ahí el doble misterio de los Santuarios: Por una parte, en ellos se nos ofrece el Cielo; pero, por otra, el Cielo no está allí si no lo llevamos dentro. Es la paradoja del peregrinaje humano hacia lo sagrado, lo supranatural, lo divino, hacia Dios o Cristo.

¿Qué quiere decir esto? ¿Cómo ha sido esto en la historia?

1.1. LOS SANTUARIOS, UN DATO UNIVERSAL

El hecho histórico y social de los Santuarios es manifiesto. La geografía actual de las religiones del mundo está llena de lo que se han llamado Santuarios, e igualmente una mirada retrospectiva a sus historias nos muestra el arraigo social de esas manifestaciones santuariales a lo largo de los siglos.

Las grandes religiones, como el Budismo, el Hinduismo o el Islam, han tenido y tienen Santuarios comarcales, regionales, nacionales e internacionales, en la India, China, Japón, etc. Quizá el caso más conocido entre nosotros es el de los grandes Santuarios musulmanes de Arabia Saudita, beneficiarios incluso de un precepto coránico que obliga al creyente a acudir a La Meca, al menos una vez en la vida, pero naturalmente ni en el Islam son éstos los únicos Santuarios³.

También la tradición religiosa judeo-cristiana se ve ligada a estos Centros. Israel en el Antiguo Testamento, y las Iglesias cristianas en el Nuevo, han tenido sus lugares de culto de carácter santuarioal. El Templo de Jerusalén no fue un mero lugar sagrado, simple centro de culto local –jerusalimitano–, sino un templo al que los israelitas todos acudían desde comarcas y pueblos próximos o lejanos. Y, a pesar de su vocación excluyente (=debía ser único lugar de culto a Yahvé), el judaísmo conoció también algunos otros Santuarios, más o menos oficialmente tolerados (en Egipto, etc.)⁴.

La universalidad de tal fenómeno es, sin duda, una de las razones principales del interés de los grandes estudiosos de las religiones por los Santuarios. Antropólogos, sociólogos, historiadores, teó-

² Citado en el trabajo de Zunzunegui: pag. 83.

³ En cualquiera de los grandes diccionarios de las religiones y de la historia religiosa se ofrecen datos sobre ello, en términos como "Santuario" o "Peregrinación".

⁴ Véase el trabajo de Delcor, in: (1991): *Dictionnaire de la Bible. Supplément*. T. XI. Paris: Letouzey et Ané, Éd. 1104-1329 (Santuarios semitas, cananeos y judíos, en artículos de J. Margueron, A. Mazar y M. Delcor, respectivamente).

logos, investigadores de la religiosidad popular y pastoralistas les dedican hoy estudios de interés, sin que para ello el investigador tenga que ser ni cristiano ni creyente de religión alguna. Últimamente, también algunas de las enciclopedias generales de la cultura más actuales se han hecho ya eco del fenómeno histórico-social y religioso de los Santuarios⁵.

Se ha tratado de dilucidar el por qué de esta presencia generalizada del Santuario en la vida religiosa de los pueblos. Apunto brevemente alguna razón fundamental.

Históricamente, uno de los rasgos más constantes de la condición humana ha sido el de su religiosidad; es la necesidad sentida por el hombre de acudir a instancias trascendentes para entenderse a sí mismo. Atendiendo a esa condición religiosa del ser humano se habla del *homo religiosus*.

El *homo religiosus*, necesitado de acceder al misterio, ha buscado en su introspección la revelación interior de lo sagrado. San Agustín lo dijo muy bellamente, al afirmar que Dios es más hondo que mi más recóndito ser y “habiéndome apartado de mí mismo, y estando lejos y fuera de mí, a mí mismo no me hallaba y mucho menos podía hallaros a Vos” (*Confesiones* V: 2, 2)⁶.

Pero esta introspección se ha apoyado también en la búsqueda de la encarnación misteriosa, dada en el espacio y en el tiempo, es decir, en los “lugares sagrados” y en la “historia sagrada”.

La hierofanía (o revelación de lo divino) como iluminación interior y encuentro histórico se ha dado de muchos modos en las distintas religiones a lo largo de los siglos, y ha sido objeto de largos estudios por los observadores del hecho religioso.

En esta línea de atención, los fenomenólogos de la religión, al acercarse al Cristianismo y analizar lo “sagrado cristiano” o “sagrado mesiánico” (es decir, la revelación y vivencia de lo sagrado a través de Cristo y su Comunidad), han señalado, entre otros, el nivel de lo “sagrado pedagógico”⁷, es decir:

el conjunto de signos que permiten el funcionamiento de la economía de la salvación en una

relación recíproca Dios-hombre, expresada por palabras, gestos, lugares, tiempos y fiestas

Puede decirse que los Santuarios forman parte de ese sagrado pedagógico del encuentro cristiano con Dios: a veces son lugares sacros, enmarcados en culturas concretas e históricas, donde se desarrollan los gestos y las palabras de forma inculturada, para que la “teofanía” o manifestación del misterio sea más accesible al creyente de tal momento, de tal lugar. A crear ese espacio temporal de la historia religiosa han contribuido los Santuarios de todas las religiones, aunque no sólo ellos, desde luego.

Los Santuarios -ámbitos de la vivencia y memoria religiosas, individuales y colectivas- son lugares sacros privilegiados para esa dimensión sagrado-pedagógica de que necesita el *homo religiosus* y las comunidades histórico-locales. No hay ninguna gran religión sin sus Santuarios, y también el Cristianismo los ha creado, siguiendo una tradición vetero-testamentaria, y al ritmo de su propia historia creyente.

1.2. RECELO Y CRÍTICA ANTE LA PRAXIS SANTUARIAL

Sin embargo, los Santuarios no han sido, en los siglos pasados, ni lo son al presente, centros incontrovertidos de vida religiosa. Desde instancias intraeclesiales y extra- o antieclesiásticas, los Santuarios han sido examinados, criticados y, a veces, hasta condenados. Objeciones dirigidas a algunas formas de la religiosidad popular se han repetido, incluso subrayando agravantes, acerca de la vida de los Santuarios⁸.

Mucho antes de que fueran objeto de la crítica del pensamiento secularizante moderno, el propio pensamiento teológico y las autoridades eclesiásticas o civiles denunciaron en ocasiones las prácticas santuariales y la existencia misma de los Santuarios.

Porque bueno es recordar que los Santuarios han sido sobre todo realidades nacidas del *homo religiosus* común y corriente, del pueblo llano, que,

⁵ Véase, por ejemplo, la francesa *Enciclopedia Universalis*: XII, 729-734.

⁶ Puede verse el tema en BROWN, P. (2001): *Agustín de Hipona*. Madrid: Acento Editorial. 179.

⁷ En el análisis de lo “sagrado cristiano” los teóricos han apuntado tres niveles a considerar que queremos recordar aquí: 1) Lo “sagrado sustancial” incluiría el cuerpo de Cristo, el cuerpo eucarístico y el cuerpo místico, en tanto que 2) lo “sagrado de los signos” son los sacramentos, símbolos eficaces de la salvación; lo “sagrado pedagógico” completa la trilogía del análisis fenomenológico que se hace del Cristianismo. Vid. RIES, (1978): s. v. “Sagrado”, in: POUPARD, P. (1987): *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Herder.

⁸ Véase en el Congreso de estudios acerca de los del País Vasco (Vitoria-Gasteiz) algunas de estas preocupaciones críticas acerca de la experiencia santuarial, de la mano de J. M. Zunzunegui (pp. 78-83) y X. Basurko (303-305 y 312-314, respectivamente), in: (1982): *II Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco: Santuarios del País Vasco y religiosidad popular*. Vitoria.

con una espontaneidad más bien libre, ha dado forma a variadísimas prácticas religiosas en los mismos. La Parroquia puede ser una obligación, pero el Santuario parece que no lo sea nunca, y aquí puede moverse con mayor libertad la iniciativa local y la de los creyentes.

También los responsables de los Santuarios de Euskal Herria han atendido a los aspectos religiosos más problemáticos de los Santuarios, sin marginar, desde luego, la atención a sus valores teológicos y pastorales positivos, así como a la actualidad religiosa que ofrecen⁹. Y los custodios del Santuario de Arantzazu han tenido buenas ocasiones para reflexionar sobre el pasado, realidad actual y futuro de esta Casa.

Entre el misterio religioso-mariano “mostrado” en Arantzazu y la percepción y definición prácticas del mismo por los creyentes de nuestro pueblo, podemos preguntarnos sobre la forma –más o menos acertada– en que se haya vivido esa experiencia histórica.

La respuesta puede exigir arrancar desde alguna indicación previa, y con este propósito informativo, me permito presentar un breve apunte sobre la historia de los Santuarios en el Occidente cristiano, a fin de disponer al menos de un cuadro general que contextualice nuestro caso.

1.3. HISTORIA DE LOS SANTUARIOS CRISTIANOS

En el camino secular de cambios que han alcanzado a los Santuarios se han sugerido periodizaciones que *grosso modo* son coincidentes, y se pueden resumir en los siguientes términos globales, que deben ser matizados en cada caso regional y local¹⁰.

1.3.1. Gestación de los primeros Santuarios (siglos I-VII)

Es la etapa inicial de la historia santuarial dentro del Imperio, tanto en Oriente como en Occidente,

en situaciones y momentos muy distintos: en la Iglesia naciente judía, en medio de las persecuciones y tras el triunfo oficial del Cristianismo.

Aunque en un primer momento los lugares de la Pasión y Resurrección fueron espontáneamente objeto de la visita de los primeros cristianos (s. I), tras las revueltas judías (años 66-70, 132-135), Jerusalén hubo de ser abandonada. Así se desarrolló un culto más espiritualizado, desvinculado de ubicaciones topográficas: consecuentemente, los s. II-III no conocieron “peregrinos” cristianos.

La tolerancia y posterior oficialización del Cristianismo en el Imperio dieron lugar a la puesta en pie de un conjunto de Santuarios en Jerusalén (340-350) y poco más tarde en toda Tierra Santa (al final de ese siglo, S. Jerónimo da cuenta ello). Así nace la gran tradición peregrinacional cristiana hacia Palestina que, con sus altibajos perdurará hasta nuestros días¹¹.

En el mismo s. IV, el *Oriente bizantino* conoció también otros lugares de Peregrinación: en Asia Menor (Efesos: tumba de San Juan; Antioquía, con numerosos mártires; Egipto, con los monjes, y un Santuario de enorme éxito, el de San Menas, en los s. IV-V, y que estuvo en vigor hasta el s. XII, y ha sido excavado por arqueólogos y restaurado como monasterio en el s. XX, 1962)¹².

El *Occidente* se hizo eco inmediato de esta experiencia santuarial, no sólo acudiendo a Tierra Santa y Oriente (“Itinerario” del anónimo bordelés, de 333; Egeria, 381), sino también creando su propia red de Santuarios, primero en torno a los mártires romanos (santoral y guía de Roma, en 336 y 354), e inmediatamente al reclamo de los Santos curadores.

Un caso de éstos en *Francia* (pero también de ámbito internacional) fue el de San Martín de Tours; el desenvolvimiento y difusión de su culto muestra cómo se podían promover paso a paso los Santuarios de la época, cultivando la adhesión popular

⁹ Pueden verse los cuadernos y trabajos publicados, de los que he podido ver varios números. Se ha atendido tanto a aspectos teóricos como a otros pastorales y prácticos. Vid. VARI (1981-1989): *Encuentros de los responsables de Santuarios en Euskal Herria*. Al menos aparecieron cinco cuadernos, entre 1981 y 1989.

¹⁰ Se puede ver otra periodización, ligeramente distinta a la que ofrecemos aquí, en J. M. Zunzunegi 1982: II Semana 1982: Siglos I-III: Rechazo del templo y gestación del Santuario cristiano. Siglos IV-VIII: Eclósión del Santuario cristiano. Siglos VIII: Primera gran crisis del Santuario cristiano. Siglos IX-XVI: Triunfo y proliferación del Santuario. Siglos XVI-XVIII: Segunda gran crisis del Santuario y su reafirmación católica. Siglos XVIII-XX: Tercera crisis del Santuario, recuperación y momento actual.

¹¹ Una breve nota sobre las peregrinaciones de la antigüedad cristiana (por tanto, acerca de los Santuarios a los que se dirían aquéllas) puede verse en JEDIN, H. (dir.) (1980): *Manual de historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder. II, 446-450.

¹² Este caso egipcio de San Menas puede verse en: CANNUYER, (2000): *L’Égypte copte, les chrétiens du Nil*. Paris: Découvertes/Gallimard. 26. Véase también el catálogo de una exposición reciente: (2000): *L’art Copte en Égypte. 2000 ans de christianisme*. Paris; Gallimard/Institut du Monde Arabe. 101. Asimismo, informaciones en contexto más general: Jedin 1980: II, 449, 559, 643; Chélini I, 67.

(s. IV-VI biografías, relato de milagros, promoción oficial, etc.)¹³.

Para la *Península Ibérica*, Prudencio en sus Himnos describe (comienzos del s. V) el panorama santuarial de la época, señalando como uno de los Centros importantes el de Calahorra, donde se veneraba a los mártires Emeterio y Celedonio, con una irradiación exterior considerable¹⁴.

Pero antes del floreciente despegue medieval de los Santuario de Occidente, la lucha iconoclasta (726-843) traerá la primera gran crisis de los Santuarios y del culto en ellos de imágenes y reliquias. La iconoclasia supuso no sólo una política religiosa violenta, sino también la idea de que el culto de las imágenes era una innovación respecto de la primera fe cristiana: la iconodulía era, se suponía, una verdadera idolatría, incompatible con el culto a Cristo, Hijo de Dios¹⁵.

1.3.2. El éxito de las reliquias (Siglos VIII-X)

Superada la crisis iconoclasta (fenómeno fundamentalmente del mundo bizantino), las aguas volverían al cauce de un culto normalizado y general de las imágenes y las reliquias, lo que dio lugar a una fase nueva en la historia de los Santuarios.

Los siglos de la Alta Edad Media organizaron la religiosidad popular en torno a las reliquias de los Santos, reliquias que vinieron a ser la obsesión de la época: Ellas garantizaban no sólo la curación de las enfermedades, sino también la fama y éxito de los Santuarios que las albergaban, lo que dio lugar a un intenso tráfico de las mismas.

A los grandes Santuarios de Jerusalén y Roma se agregó, a la par, el de Compostela (encuentro de reliquias entre 788 y 838, quizá hacia 800), asegurándose su éxito peninsular y europeo a partir del s. XI, una vez que la Reconquista pudo ofrecer al peregrino rutas más seguras.

Junto a estos grandes Santuarios y caminos de Peregrinación, no son de desdeñar los Centros regionales y locales que, en su conjunto movilizaron considerablemente más peregrinos en toda Europa, pues en realidad se trataba de una red muy densa

de Santuarios. En este caso, lo que se perdía en amplitud geográfica, se ganaba en penetración social¹⁶.

1.3.3. Máximo florecimiento medieval (siglos XI-XIII)

En esta etapa, el auge de las Peregrinaciones internacionales dio nuevo vigor a los Santuarios cristianos, y la Peregrinación quedó definida en sus grandes rasgos, así como la "imagen del peregrino"¹⁷.

De los tres grandes polos de atracción (Jerusalén, Roma y el reciente de Compostela), el primero mantuvo su fuerza por largo tiempo, no obstante las circunstancias derivadas de la conquista árabe (ya que los peregrinos formaban parte de la economía de la región) y, más tarde, gracias a los Estados Latinos de Oriente; las peregrinaciones por tierra y por mar fueron más colectivas que nunca, aunque no faltaron altibajos. Desde mediados del s. XIII, la pérdida de Jerusalén (1244) y los recelos políticos del Papado no favorecieron ya el desenvolvimiento de la Peregrinación a Tierra Santa¹⁸.

Roma, en cambio, pierde poder de captación; es una relativa desafección, debida a que la Urbe se ve afectada por la lucha entre Papado e Imperio, desgarrada por luchas internas de su nobleza y alcanzada por los intereses más o menos antirromanos de las monarquías emergentes. No obstante todo ello, Roma y su Papado no dejaron de atraer a muchos peregrinos, aunque en el s. XIII es claro indicio del declive relativo de la Peregrinación romana el cierre de hospicios romanos destinados a ellos¹⁹. Al mismo tiempo, Compostela viene a ser el polo de atracción más general, ya que allí existen –se supone– reliquias de un Apóstol, igual que en Roma. Compostela vio llegar, sucesivamente, primero a los gallegos (hasta comienzos del S. X), y después, por este orden, a catalanes, franceses, valones, flamencos, alemanes, ingleses e italianos (s. XI). A fines de este siglo, la Peregrinación compostelana estaba ya bien afianzada. El s. XII parece ser el siglo de oro de Compostela, y en el XIII se alcanzó la máxima extensión geográfica: austriacos, húngaros, e incluso un monje nestoriano que

¹³ Chélini I, 86-88.

¹⁴ Chélini I, 94.

¹⁵ Zunzunegui 1982: 45.

¹⁶ Chélini I, 177, 179.

¹⁷ SIGAL, A. (dir.) (1994): *L'image du pèlerin au Moyen Âge et sous l'Ancien Régime*. Rocamadour : Association des Amis de Rocamadour. Se reúnen trabajos del Coloquio internacional reunido en Rocamadour (1993), reflejando los nuevos enfoques del tema.

¹⁸ Chélini I, 155-158.

¹⁹ Chélini I, 159-161.

encontró G. De Ruysbroeck en la corte del rey mongol. En este contexto se habilitaron las vías, grandes y menores, del Camino de Santiago²⁰.

A estos Santuarios y peregrinaciones ya consagrados acompañó paralelamente el éxito de los Santuarios regionales, éxito que estuvo condicionado (entonces y ahora) por factores muy variados, entre los que es interesante subrayar aquí la presencia de promotores propios (una familia, un obispo, un instituto religioso).

Se ha estudiado, por ejemplo, el caso del franciscano San Luis de Tolosa o Anjou, enterrado en Marsella (m. 1297) y promovido decididamente por la Orden (sobre la base de 211 milagros en menos de cuatro meses). Se ha podido describir la progresiva ampliación de su área devocional, y ello en un período corto de tiempo²¹.

1.3.4. Declive, recuperación barroca, crítica ilustrada (s. XIV-XVIII).

Si el dominio árabe de Tierra Santa no había cortado drásticamente la Peregrinación a Tierra Santa, sí la dificultó sobremanera, según pasaba el tiempo, y la devoción popular buscó otras soluciones en el propio Occidente y más al alcance de las gentes del lugar.

El traslado y transferencia de reliquias podían ser la solución deseada, y hay un dato paradigmático en el caso de un Santuario italiano, de enorme éxito en los s. XVI-XVII, y posteriormente: la Sta. Casa de Nazaret vino a instalarse en la localidad de Loreto, haciendo inútil, en este caso, la peregrinación a Tierra Santa (el primer relato escrito al respecto es de 1473)²². Otras reliquias como la Túnica Inconsútil, en Tréveris, llenarían también el mismo

vacío (ésta fue expuesta a la devoción popular en 1512, y aprobado su culto por el Papa en 1515)²³.

Entre nosotros, ya que se trata de un Santuario regentado hoy por los mismos religiosos de la Provincia de Arantzazu, podemos mentar el caso de Liébana. Aunque, según tradición popular, la presencia del Lignum crucis allí parece ser bastante anterior, es en el siglo XIV cuando se documenta el hecho fehacientemente (1316, 1398)²⁴.

Santuarios, dotados con tan extraordinarias reliquias no podían ser muchos; por ello, respondiendo al ansia de la piedad popular, aparecieron pronto otros parecidamente atractivos: es el ciclo medieval de las "Apariciones" de imágenes de la Virgen. La reliquia fue sustituida por una sencilla imagen o icono, cuyo valor religioso sería avalado por los milagros de que fuera protagonista, dando origen finalmente a nuevos Santuarios²⁵.

También la Iglesia oficial estuvo presente en este proceso bajomedieval de promoción de Santuarios y peregrinaciones: desde 1300, los Años Jubilares estimularon la Peregrinación romana (1300, 1390, 1423, 1450...), y la predicación de indulgencias, de tan largo eco histórico después, estuvo vinculada a estas celebraciones.

Las prácticas populares y los intereses, incluso económicos, de las autoridades eclesiásticas trajeron consigo abusos y desviaciones múltiples que no pudieron menos de suscitar la crítica a los Santuarios, y no hizo falta esperar a la Reforma protestante para que surgieran voces más o menos airadas de censura de esta piedad (recuérdense, por ejemplo, *Contra peregrinantes*, de F. de Heilo, o los reproches de T. de Kempis en su *Imitación de Cristo*)²⁶.

²⁰ La literatura sobre el Camino de Santiago es ya casi inabarcable; nos permitimos por ello, un brevísimo apunte bibliográfico, llamando la atención del lector sobre las siguientes publicaciones de historiadores competentes: VAZQUE DE PARGA, L.; LACARRA, J. M.; URIA RIU, J. (1993 [1948]): *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*. Pamplona: Gobierno de Navarra. (Obra fundamental y obligada que ofrece trabajos de Lacarra y Uría sobre la totalidad de la red viaria jacobea de Euskal Herria). VARIO (1999): *Les Chemins de Saint-Jacques de Compostelle. Vic-en-Bigorre*: MSM. (Rica obra gráfica de conjunto). Junto a numerosas publicaciones, de todo tipo, sobre la Ruta Jacobea en Navarra, pueden verse también sobre Euskal Herria: VARIO (1999): *Iaona Domne Iacue*. Donejakue Bidea Euskal Herria / El Camino de Santiago en el País Vasco. Vitoria-Gasteiz: Turismo Saila. Puede verse también el ejemplar trabajo de PORTILLA, M. (1991): *Una ruta europea por Alava a Compostela. Del paso de San Adrián, al Ebro*. Vitoria-Gasteiz: Diputación Foral de Alava. URRUTIBÉHÉTY, C. (1993): *La traversée du Pays Basque. Pèlerins de Saint-Jacques*. Biarritz : J & D Éditions. Chélini I, 162-168.

²¹ Chélini I, 185-186.

²² Chélini I, 248-250

²³ Chélini I, 222.

²⁴ GONZALEZ ECHEGARAY, J. (dir.) (2000): "Historia del Monasterio lebaniego y de su Año Jubilar", in: GONZALEZ ECHEGARAY, J. (2000): *Año Jubilar lebaniego*. Santander: Cantabria tradicional. 46.

²⁵ Lizarralde 1950: 24-25 alude a las fases medievales sucesivas de este ciclo que se cierra en el siglo XV.

²⁶ Chélini I, 231-234. Cfr. HUIZINGA, J. (1967): *El otoño de la Edad Media*. Madrid: Revista de Occidente. 250-251; RAPP, F. (1973): *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente*. Barcelona: Labor. 105-106. La crítica actual de los historiadores sobre el papel de la Iglesia institucional, puede verse en Rapp 1973: 262.

En el s. XVI, los humanistas cristianos llegarían a considerar las peregrinaciones como “viajes ociosos e inútiles”, a menos que cumplieran las condiciones de piedad requeridas (Erasmus)²⁷, mientras que los movimientos reformados las desterraban, por su parte, de forma definitiva²⁸. La “Confessio Augustana” protestante (1530) incluyó entre los abusos a extirpar el de las peregrinaciones, aunque ello no impidió que las masas populares (apenas instruidas con un barniz de Reforma) continuaran peregrinando (1582)²⁹.

Cada vez más, toda una corriente de opinión adversa se generalizaba en Occidente, y si la Reforma católica defendió la legitimidad de los Santuarios y la Peregrinación, no disimuló tampoco el recelo crítico que le inspiraban. Con escrúpulos o sin ellos, la Contrarreforma, fiel a la línea tridentina, reasumió la defensa decidida de la Peregrinación³⁰.

Atendiendo a ese contexto tan diversificado, una reciente historia general de las peregrinaciones (obra francesa) nos muestra en San Ignacio el modelo del peregrino de la Contrarreforma; se trata obviamente de un modelo que nos toca de cerca. Dice así Chélini, textualmente³¹:

De hecho, la peregrinación se encuentra en el corazón de la experiencia espiritual de (San Ignacio de) Loyola. Al convertirse, tras la herida de 1521 que le había obligado a dejar la carrera militar, la primera prueba que él quiso afrontar fue la peregrinación de Jerusalén. De este modo, este viaje fue para él un itinerario espiritual. Su ruta hacia Tierra Santa estuvo marcada por dos paradas en lugares de peregrinación marianos: el Santuario vasco de Ntra. Sra. de Arantzazu, y sobre todo por la de la Virgen negra de Montserrat.

San Ignacio, que entendió la vida como un peregrinaje espiritual, nos dejó su autobiografía como la narración de “El Peregrino”, un legado biográfico lleno de inquietudes, matices y aspiraciones religiosas, y testimonio de una alma en búsqueda³². Ignacio mismo lo dijo escuetamente: “Mas todo lo que deseaba de hacer, luego como sanase, era la ida de Jerusalén... con tantas disciplinas y tantas abstinencias, cuantas un ánimo generoso, encendido de Dio, suele desear hacer, [y] que andando por el mundo deseaba hacer” (Autobiografía, 9 y 12).

Dos hechos definirán, entre otros, la historia peregrina del Barroco: los grandes Jubileos romanos (renovados en 1575, 1600), y el auge de los Santuarios marianos. Los grandes triunfos militares de las armas católicas (Lepanto, 1571; Montaña Blanca, 1620) fueron atribuidos a Ntra. Sra. de la Victoria (Santuarios: Ingolstadt, Praga).

Pero no todo era política imperial y estruendo de armas en este renacimiento mariano: mentes como Descartes, en el momento de la intuición del Método, hicieron voto de acudir al Santuario mariano de Loreto (1619), lo que este filósofo debió de cumplir en 1623-1625; mientras que Cervantes sugería en su Quijote las reservas que le merecían las peregrinaciones³³. Pero, en el surco de las reformas postridentinas y de la piedad barroca, la peregrinación recuperó su lugar en la vida de la Iglesia Católica, aunque pocas generaciones después hubo de verse de nuevo con las críticas de la Ilustración.

1.3.5. Resurgir de los Centros santuarios (siglos XIX-XX)

La historia de los dos siglos que han seguido a la Revolución francesa es una paradoja general en

²⁷ HALKIN, L.-E. (1995): *Erasmus entre nosotros*. Barcelona: Herder. 96. Entre los *Colloquia* de Erasmo figura uno (*De visendo loca sacra*) que expone las ideas del humanista al respecto. Es obligado matizar el caso de Erasmo: Chélini I, 236. Bataillon dejó reseñada la actitud de Erasmo y de los principales erasmistas españoles en relación con las peregrinaciones: BATAILLON, M. (1966): *Erasmus y España*. México: FCE. Escribe el autor que “[Erasmo] no condena en bloque las peregrinaciones, sino el error de quienes corren a Roma o a Jerusalén, donde no tienen que hacer cosa alguna, abandonando en su hogar mujer e hijos” (127). Erasmo subrayaba la inutilidad de tantas peregrinaciones (290).

²⁸ Puede verse en Lortz el espíritu con que se vivía la Peregrinación en las horas finales de la Edad Media: LORTZ, J. (1963): *Historia de la Reforma*. Madrid: Taurus Ediciones. 117-118. Para la reacción antiperegrinacional protestante: Chélini I, 237-239. Hay que decir también que existen actualmente tímidos intentos protestantes por recuperar los valores positivos de la Peregrinación.

²⁹ Cfr. ISERLOH, E. (1972): “La Reforma Protestante...”, in: JEDIN, H. (1972): *Manual de historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder. V, 369-370.

³⁰ Chélini I, 242. Ik. Jedin V, 767-768.

³¹ Chélini I, 243.

³² (1998): *El Peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*. Bilbao: Ediciones Mensajero. Introducción, notas y comentario por Josep M. Rambla Blanch. Un extraordinario y cautivador texto biográfico ha subrayado, desde el título mismo de la obra y a lo largo de todas sus páginas, la dimensión peregrina de San Ignacio: TELLECHEA IDIGRAS J. I. (20007): *Ignacio de lo Loyola, solo y a pie*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

³³ Chélini I, 249; Bataillon 1966: 787.

la vida de los Santuarios: por una parte, la religiosidad popular entra en crisis y con ella la red general de Santuarios, pero, por otra, vemos el nacimiento y florecimiento de la vida Santuarial, no solo en los grandes Centros nacionales e internacionales (Lourdes, La Salette, Fátima) sino también en otros locales y regionales (Montserrat, Arantzazu: coronaciones, peregrinaciones organizadas, etc.).

La Francia post-revolucionaria y laica ve, como sorprendida, que el ultramontanismo moviliza las masas católicas en grandes peregrinaciones, tanto nacionales como internacionales, volviendo a Roma e incluso Jerusalén, en un alarde de organización y eficacia movilizadora (1846-1870). Francia conoció un cuatrienio esplendoroso en este sentido (1871-1874).

Y lo que podría haberse contemplado como una reacción, enérgica sí, pero seguramente pasajera, ha tenido expresiones vivas, operativas y de auténtica religiosidad a lo largo del último siglo, ya que se han encontrado rituales peregrino-santuariales renovados, al tiempo que los medios de transporte cambiaban sustancialmente la carga del viajar peregrino.

Los Santuarios han innovado su utillaje espiritual, al renovar el sentido espiritual de la Peregrinación ("espiritualidad del camino": algo que no puede sino resultar sugerente para los franciscanos), y dotar al encuentro en el propio Santuario de materiales de reflexión y oración, a la luz de la Biblia, los Sacramentos y el Concilio, siguiendo con ello un viejo sueño de muchos reformadores de Santuarios.

Finalmente, hay que subrayar que los medios de comunicación modernos han alcanzado también a estos Centros religiosos, al ampliar el mensaje de muchos de ellos, en particular con ocasión de los viajes papales en los que apenas ha falta nunca algún Santuario local, regional o nacional, como punto de llegada del Santo Padre.

Sin embargo, aún están en pie bastantes de las inquietudes expresadas acerca de los Santuarios, aunque quizá no tanto, o al menos no de forma tan generalizada en lo que atañe a abusos y desviaciones, como en lo que atañe a insuficiencias comprobadas (por ejemplo, ¿los "Santuarios como segunda residencia" religiosa de los fieles?)³⁴. El tema puede prestarse, sin duda, a excelentes reflexiones.

Al margen de su contenido pastoral e incluso eclesial o eclesiástico, los Santuarios cristianos occidentales despiertan el interés de los estudiosos como hecho antropológico, histórico y social. Ruth Harris ha mostrado el interés interdisciplinar que presentan los mismos, a través de su percepción del fenómeno en el caso de Lourdes³⁵. La obra, por su parte, tiene un atractivo indudable por sus métodos de aproximación y porque se trata de una autora que ha continuado siendo judía y secular.

Este resumen histórico vale como visión global del fenómeno religioso reseñado, y también para los grandes Centros de Peregrinación internacionales (Jerusalén, Roma, Santiago) a los que hemos aludido más expresamente. Después, cada caso y, en general, los casos locales deben ser examinados individualmente, pues no tienen por qué corresponder, en su historia particular, exactamente con la cronología y formas de manifestación estándar.

1.4. EL CONCEPTO DE SANTUARIO

Hasta este punto me he permitido hablar de "Santuarios" y de su historia, sin que previamente haya tomado el trabajo de definir el concepto mismo de Santuario. Lo he hecho así porque de entrada parecía que algo podríamos inducir de la historia acerca de ellos y finalmente podría resultar más fácil la propia definición.

El uso del término "Santuario" con el actual significado es poco frecuente en el primer milenio de nuestra Era, ya que anteriormente el término designaba las reliquia del cuerpo del Santo, y más tarde las telas que la hubieran tocado, o la tumba del mismo. Incluso podía designar ciertos lugares sagrados como el presbiterio, la sacristía, el cementerio, etc.³⁶

Para definir lo que nos interesa, el "Santuario", ahora disponemos de un instrumento inesperado, el Código de Derecho Canónico de 1983. En el libro IV, consagrado a "la función de santificar de la Iglesia", al hablar de los "lugares sagrados", dedica un capítulo a los Santuarios. Son los cánones 1230-1234. Transcribo sólo el primero de ellos, en el que se da la definición:

Con el nombre de Santuario se designa una iglesia u otro lugar al que, por un motivo peculiar de piedad, acuden en peregrinación numerosos fieles, con aprobación del Ordinario del lugar.

³⁴ La expresión es de X. Basurko: II Semana 1982: 306.

³⁵ HARRIS, R. (1999): *Lourdes Body and Spirit in The Secular Age*. London: The Penguin Press. (Existe una versión francesa: (2001): Lourdes. *La grande histoire des apparitions, des pèlerinages, et des guérisons*. Paris : JC Lattès)

³⁶ Cfr. *El ya citado Nuevo diccionario de Mariología*. Madrid: Ediciones Paulinas. s. v. "Santuarios", 1819.

El texto legal del Derecho no tiene pérdida para el historiador, porque el perfil que el Código ofrece de los Santuarios es fruto de la pasada historia que acabamos de resumir a grandes rasgos. Yo creo, además, que es un intento de recuperar institucionalmente una fuerza viva que, en más de una ocasión, ha escapado al control de la autoridad. Junto a un fenómeno factual se quiere establecer un nivel jurídico de gestión³⁷.

Como se ve, los Santuarios no son iglesias o edificaciones religiosas sin más aditamentos. El hecho del edificio o lugar cultural es, desde luego, inexcusable, pero hay otro factor determinante en la definición: el Centro debe ser punto de elección y destino al que se encaminan creyentes peregrinos, sea de forma regular y organizada, tal vez en fechas señaladas, sea de modo individual y más espontáneo.

En tiempos pasados, más frecuentemente y en muy buena medida, los Santuarios han sido en su origen obra de la religiosidad popular, y con menos frecuencia nacidas de una decisión de gobierno de las autoridades eclesiásticas. En cualquier caso, el éxito duradero y extenso de un Centro puede estar también condicionado por la resistencia o la aquiescencia de las autoridades eclesiásticas. (Ezkioga ni siquiera fue un centro de culto, aunque aun en los años cuarenta tuvo sus focos de fieles seguidores)³⁸.

Por otra parte, las Ordenes religiosas han sido, con relativa frecuencia, promotoras eficaces de las devociones santuariales, de su vida cultural y pastoral y, eventualmente, se han servido también de la fuerza cautivadora del Santuario para implantar firmemente la Orden en la localidad, la comarca o la región.

El Santuario se nos presenta, por tanto, como lo que era el Templo de Jerusalén, lugar sagrado de una comunidad creyente; ésta es, pues, parte constitutiva de la realidad del Santuario. El NT lo dirá con fuerza³⁹:

Concluiré con ellos una alianza de paz, que será para ellos una alianza eterna. Los estableceré, los multiplicaré y pondré mi santuario en medio de ellos para siempre. Mi morada estará junto a ellos, seré su Dios y ellos serán mi pueblo.

El lugar preferente en torno al cual se congregaba el pueblo de la alianza para celebrar el culto, es decir el lugar de la presencia de Dios, sin más,

era, durante la etapa de la peregrinación por el desierto, la tienda del encuentro (un lugar nómada pero permanente), y después en la Tierra Prometida, el templo de Jerusalén. Pueblo y templo hacen una unidad de la presencia de Yahvé en la historia humana de Israel, y el pueblo de Dios se convierte en un Santuario, como “espacio sagrado” propio y vivo.

En el NT, la idea queda ratificada, ya que los cristianos, nuevo pueblo de Dios, son el templo de Dios: Vosotros sois templos de Dios vivo, según dijo Dios: “Habitaré y caminaré con ellos y seré su Dios, y ellos serán mi pueblo”.

En el culto es donde la Iglesia se hace realidad concreta, donde acontece sobre todo la presencia de Dios, según los exegetas de estos textos bíblicos⁴⁰. Históricamente, los Santuarios han sido lugares sagrados del acontecer extraordinario, a donde los fieles han acudido guiados por su piedad, con formas expresivas de culto, tanto litúrgico como extra-litúrgico, y con ellos –con los fieles– el espacio sagrado toma vida como comunidad.

Llegados aquí hay que subrayar dos rasgos de la experiencia religiosa santuarial, que se repiten a menudo:

Los Santuarios tienen, muy frecuentemente, una dimensión inculturada e inculturante, en un marco local, regional o nacional.

Son, por lo mismo, lugares de encuentro englobantes y definidores para las poblaciones que acuden a ellos.

No es de extrañar, ya que son las gentes peregrinas del lugar las que caracterizan social y religiosamente a cada Santuario, con su calendario, fiestas, ritos, expresividad socio-religiosa de toda índole, variable además a lo largo del tiempo.

1.5. LA PEREGRINACIÓN

Para el Santuario, la Peregrinación es algo esencial y vital, pues ella hace presente el caudal de fe de los creyentes, las convicciones que dan vida al Santuario y a la vivencia peregrinante y de encuentro. La Peregrinación es factor determinante del ser mismo del Santuario.

Sin el peregrino, el lugar puede ser un centro de culto, un monasterio orante o una parroquia vi-

³⁷ Los comentaristas del texto canónico aluden, en este caso, de forma inmediata a la experiencia histórica que, finalmente, ha aconsejado el tratamiento canónico del fenómeno santuarial, por primera vez en la historia del Código. La preocupación por amarrar convenientemente la vida de los Santuarios parece patente en la redacción de este texto legal.

³⁸ CHRISTIAN; W. A. (1996): *Las visiones de Ezkioga*. Barcelona: Ariel.

³⁹ Ez 37, 26; cfr. Jr 31, 33.

⁴⁰ N. Fuglister, in: (1973): *Mysterium Salutis*. Madrid: Cristiandad. IV/1, 70-73.

brante, pero no puede ser un Santuario. Es con los peregrinos, y por ellos, que el lugar sagrado común adquiere una nueva dimensión hierofánica.

Por eso, se ha podido describir del siguiente modo la historia de la Peregrinación medieval, en aquellos siglos de su máximo esplendor⁴¹:

[La Peregrinación] supone un viaje, una caminata, y por tanto una prueba física del espacio. Esta prueba del espacio hace del peregrino un extranjero por doquiera que pasa. Es extraño para la mirada de los otros; extraño incluso para lo que era antes de ponerse en ruta. La peregrinación es una prueba espiritual. La caminata tiene un objetivo que da sentido complementario a la prueba física y espiritual del viaje. Al final de éste el peregrino encuentra lo sobrenatural en un lugar preciso donde participa ritualmente de otra realidad, distinta de la realidad profana. En fin, la peregrinación es un tiempo privilegiado: tiempo de fiesta y tiempo de celebración.

Las formas de la Peregrinación son variadas y han sido cambiantes según tiempos y lugares. Las ha habido y hay oficiales y privadas, tradicionales y de convocatoria precisa, hechas individual o colectivamente, de acción de gracias o de petición, penitenciales y casi pascales, austeras y llenas de folklore y alegría, muy de iglesia o muy populares, de corto, mediano o largo recorrido, hechas en la superficialidad o profundamente catárticas...

Santuario-lugar y Santuario-peregrinos hacen una unidad de vivencia religiosa: la espiritualidad del caminante se entiende en función del encuentro-destino, y la iluminación interior del encuentro es, a la vez, don gratuito y fruto del caminar peregrino.

Ilustrativa de la historia peregrinacional de los cristianos a través de diversas etapas históricas, es la relación nominal con que una conocida obra divulgativa enumera los más frecuentados Santuarios-Peregrinación de la Iglesia Católica⁴²:

Los principales puntos de atracción para los peregrinos medievales eran Tierra Santa, Santiago de Compostela en España, y Roma; pero había cientos de centros de peregrinación de reputación más local, incluyendo la tumba de San Francisco de Asís (m. 1226), en Italia; de San Martín de Tours (m. 397), en Francia; de San Bonifacio (m. 754), en Fulda, Alemania; de Tomás Becket (m.

1170), en Canterbury, Inglaterra; y de San Patricio, en Downpatrick, Irlanda. [...]. Aunque muchos centros medievales siguieron aún atrayendo peregrinos de la iglesia católica romana, en la Edad Moderna crecieron en importancia otros Santuarios más recientes, como los de San Francisco Javier (m. 1552) en Goa, India; del Santo Sudario de Turín (1578), en Italia; el de Sta. Ana de Beaupré (1658), en Canadá; el de S. Juan Bta. María Vianney (m. 1859) en Ars, y Sta. Teresa de Lisieux (m. 1897) en la localidad de su nombre, ambos en Francia; y los centros marianos de Ntra. Sra. de Guadalupe (1531), en México, de La Salette (1846) y Lourdes (1858), en Francia, y el de Fátima (1917) en Portugal.

El paso del tiempo y el cambio de los hábitos de práctica religiosa han hecho su obra. Por ejemplo, aunque ambos lugares no distan tanto en el espacio, los peregrinos medievales del Santuario mariano de Rocamadour o los actuales de Lourdes viven una praxis peregrinacional bien distinta: tiempo y espacio se modulan de modo distinto, con los actuales medios de transporte.

Los caminos, las estadísticas, los rituales son variables en la historia de las peregrinaciones, no solamente según religiones, sino dentro de un mismo credo según regiones y tiempos, pero la Peregrinación se mantiene en su configuración básica⁴³: caben organismos y formas de organización colectivos, con su propia configuración práctica, y caben fórmulas individuales, con motivaciones variadas y puntos de partida infinitos, y diversos caminos, ritmos de viaje, modos de hospedaje, ritual social y manifestaciones religiosas del trayecto.

También los Santuarios de acogida, encuentro y oración se definen de manera desigual. Mientras los Centros internacionales e incluso nacionales están institucionalmente muy encuadrados, otros –algunos nacionales (por ej., Copacabana) y muchos regionales o locales– lo están mucho menos, y el peso de la religiosidad popular sigue siendo importante o predominante.

Por fin, parece que, sobre todo en el primer caso, las preocupaciones y orientaciones postconciliares están teniendo un peso específico, a veces con una creatividad propia notable, como es el caso del propio Santuario nuestro. Quizá pueda decirse, que éstos tales ya no serán lo que fueron, por tener

⁴¹ SOT, M. (1999): s. v. "Pèlerinage", in: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. (1999): *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*. Paris : Fayard. 892.

⁴² *The New Encyclopaedia Británica*. IX, 442, s. v. "Pilgrimage".

⁴³ Una exposición general sobre la historia de las peregrinaciones cristianas, difícilmente marginable por el momento, es la obra colectiva que aquí venimos citando escuetamente como "Chélini I.": CHÉLINI, J.; BRANTHOMME, H. (ed.) (1982): *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*. Paris: Hachette [=Chélini II]. Su información

que atender a una sociedad cívico-religiosa nueva y porque se asumen plenamente las exigencias de la nueva pastoral santuarial.

Llegados acá, es conveniente también hablar de un determinado tipo advocacional de Santuario, ya que, en este caso, es importante por el volumen que significa en el conjunto de los Santuarios y porque nos atañe directamente. Me refiero a los Santuarios Marianos.

2. LOS SANTUARIOS MARIANOS

Entre los diversos géneros de Santuarios cristianos, un balance estadístico contemporáneo nos ofrece cifras muy dispares entre los dedicados a los misterios de fe, advocaciones marianas, santos o acontecimientos cristianos.

A mediados del siglo XIX, el Diccionario de Mazoz ofreció ya un elenco de 12.300 ermitas en el Estado Español, con advocaciones asignadas muy desigualmente desde el punto de vista numérico: 1.200 estaban consagradas al Señor, eran 4.300 las que tenían a la Virgen por titular y el resto, 6.800, correspondía a todo el santoral cristiano.

En el siglo XX se han llegado a catalogar más de 20.000 centros de culto (Santuarios o no) cuyo titular es la Virgen María. Por otra parte, ermitas o no en su origen, podemos comprobar que el *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* ha podido catalogar unos 500 centros bajo el epígrafe de "Santuario", entre los que la inmensa mayoría es de titularidad mariana, aunque es claro que no todos ellos tienen el mismo alcance histórico o devocional.

No puede menos de preguntarse cómo nacieron dichos centros y cuál ha sido la trayectoria secular seguida por este amplio hecho santuarial, particularmente en el caso de los de titularidad mariana.

2.1. LOS SANTUARIOS MARIANOS EN LA TRADICIÓN CRISTIANA

Podría pensarse, por ejemplo, que, de acuerdo con el rango dogmático del misterio o del histórico del personaje, hubiera un ordenamiento cronológico del tipo siguiente: 1º Santuarios de los grandes Misterios cristianos, 2º Santuarios Marianos, 3º

Santuarios de Santos, 4º Santuarios conmemorativos de algún suceso milagroso local.

Pero la Historia no ha querido que eso fuera así, ya que el nacimiento de los Santuarios ha estado, generalmente, muy ligado a los "intereses" de los devotos. De hecho, por lo general fue la religiosidad popular la que determinó con su espontaneidad la creación o elección de los posibles centros santuariales, al preferir a su albedrío unos a otros.

Como resultado de esta espontaneidad creativa, de hecho podemos constatar el siguiente orden histórico en el nacimiento de la red de Santuarios de Occidente:

1º. La memoria bíblico-evangélica de los cristianos —de la comunidad local y de los peregrinos— señaló los *lugares escenario* de los acontecimientos de la Salvación. La constitución real de estos Santuarios, con la llegada de los peregrinos humildes del pueblo cristiano, se sitúa en las primeras décadas del s. IV (los visitantes-peregrinos anteriores son estudiosos de la Biblia y de los Lugares Sagrados de Palestina, como Orígenes).

2º. En el mismo s. IV pueden situarse los primeros *Santuarios de los Santos*, dotados de reliquias insignes (de mártires o no). Lo que supone que la aparición de aquellos no tuvo por qué suceder en fecha inmediata al martirio o muerte del titular. Sabemos, por ejemplo, que en Jerusalén, el culto a los Santos arranca a partir de 415, con el descubrimiento del sepulcro de San Esteban. Algo hemos señalado también referente a Santiago el Mayor, en Compostela.

3º. La aparición de los *Santuarios marianos* viene en tercer lugar, más tardíamente. Se ha sugerido la hipótesis explicativa de tal demora, en que la presencia de María era constante en la Iglesia a través de la Liturgia y no precisaba de subrayados especiales, mientras que los Santos sí lo requerían, para salvarlos del olvido, en particular cuando su presencia vino a ser ubicada privilegiadamente en un lugar determinado, por la historia, las leyendas o las reliquias.

En este camino hasta el nacimiento de Santuarios marianos es conveniente subrayar tres momentos sucesivos: 1) María está presente en el culto a su Hijo, en especial en Tierra Santa: el peregrino la encontraba en la iglesia jerosolimitana de Sta. Ana,

ha sido completada en: CHÉLINI, J.; BRANTHOMME, H. (ed.) (1987): *Histoire des pèlerinages non chrétiens. Entre magique et sacré: le chemin des dieux*. Paris: Hachette. Un extenso estudio histórico, con abundante bibliografía, sobre las peregrinaciones puede verse en: (1984): *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris: Beauchesne. T. XII, 888-940 s. v. "Pèlerinages" (trabajos de A. Solignac, P. Rietsch, L. Pouzet, P. Maraval, V. Saxer, P. A. Sigal, J. Vinatier). Puede verse, asimismo, el concepto en: DIP. VI, 1424-1432. Ya hemos mencionado más arriba la obra de R. Harris. Un estudio más reciente: JULIA, D.; BOUTRY, Ph. (2000): *Pèlerinage et pèlerins dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*. Rome: École Française de Rome. ID. (2000): *Rendre ses vœux. Identités pèlerines dans l'Europe moderne*. Paris: EHE/Sciences Sociales.

en la Casa de Nazaret, en la fuente del agua, etc. 2) Aparición de iglesias dedicadas a la Virgen. 3) Imágenes o iglesias de la misma que hubieran captado por sí corrientes de peregrinación, convirtiéndose aquéllas en Santuarios propiamente dichos⁴⁴.

Este tercer momento se hizo esperar en la devoción popular. De camino para Tierra Santa, en *Bizancio* se pudieron venerar (desde el s. V) el cinturón y el velo de la Virgen, sin un contexto santuarial aún (sus fiestas están documentadas tan sólo en los s. VIII-IX). Lo que sí es patente es la devoción generalizada de los bizantinos a Ntra. Señora. En cuanto a peregrinaciones marianas (hecho definitorio de los auténticos Santuarios), éstas están atestiguadas claramente en los s. XIV-XV, y se dirigían a Sta. María de la Fuente, en las afueras de Constantinopla⁴⁵.

Igualmente, en Occidente *Roma* disponía de imágenes e iglesias de advocación mariana, y frecuentadas por los peregrinos dentro de sus circuitos de visita (Sta. María la Mayor, Sta. María Nova, Sta. María en Transtevere, etc.), pero sin que podamos darles carácter santuarial propiamente dicho⁴⁶. Más en general, en el *mundo occidental*, podemos constatar, en sentido lato, la existencia de unos 40 Santuarios marianos italianos, antes de finalizar el primer milenio.

Lo mismo en Italia que en Francia o España, las leyendas de los orígenes se refieren a menudo a los siglos primeros de la Era, pero la documentación escrita acreditativa de la existencia de los Centros, y con más razón de su condición santuarial, tiende a ser bajo medieval, aunque los primeros orígenes puedan ser datados arqueológicamente en fechas anteriores (Montserrat, por ej., a fines del s. IX).

La primer floración de los Santuarios Marianos occidentales se sitúa en la Edad Media central y baja, y es en buena parte consecuencia de la redacción y difusión de los *Miracula* de la Virgen, es decir del relato de sus milagros, que se vinculan a tal o cual imagen de Ntra. Señora. Los siglos IX-XI

serán fecundos en este género de literatura religiosa, por obra de los scriptoria de los monasterios.

En el s. XIII surge una novedad significativa: los Milagros de Sta. María comenzarán a escribirse en las lenguas vulgares (recordemos, junto al territorio del euskera, a Berceo, primer poeta castellano de nombre conocido, con su *Miraclos de Nuestra Señora*, en la primera mitad del XIII). Algunas de estas obras se consagran a narrar hechos obrados por imágenes concretas y bien localizadas⁴⁷.

Como consecuencia de todo ello, "se puede afirmar que tenemos una documentación sobre la presencia en el mundo occidental de los Santuarios y peregrinaciones en el sentido verdadero y auténtico a partir de los s. XI-XII"⁴⁸. Se corresponde, evidentemente, con el primer gran florecimiento de las peregrinaciones marianas de los siglos XI-XIII⁴⁹. Rocamadour es un ejemplo estudiado de los grandes Centros medievales marianos: allá se dirigía una amplia red de caminos, que, además, ofrecía en el trayecto otras capillas e iglesias marianas⁵⁰.

Con las Apariciones, la geografía de Europa se puebla de María. En las últimas décadas medievales, la Virgen va a tener un protagonismo manifiesto en la religiosidad popular, por lo que se ha podido escribir que "en el umbral del siglo XVI, en ciertas regiones, no había pueblo o aldea que tuviera que caminar más de una jornada para llevar a buen término una peregrinación mariana"⁵¹.

Huizinga describe así la posición del creyente cristiano del siglo XV, volcado en el culto de las imágenes, de modo especial a estas aparecidas y milagrosas⁵²:

Para la fe vulgar de la gran masa, la presencia de una imagen visible hacía completamente superflua la demostración intelectual de la verdad de lo representado por la imagen. Entre lo que se tenía representado con forma y color delante de los ojos [...] y la fe en todo ello no había espacio para esta cuestión: ¿Será verdad? – Las imágenes son los libros de los simples y sencillos.

⁴⁴ En este apartado referente a los Santuarios somos especialmente deudores con BESUTTI, G. (1988): s. v. "Santuarios", en el *Diccionario de Mariología* ya mencionado: 1817-1851.

⁴⁵ *Dicc. de Mariología*: 1824-1825.

⁴⁶ *Dicc. de Mariología*: 1826-1827.

⁴⁷ Véase el cap. "Los Milagros y la tradición mariana", en: SAUGNIEUX, J. (1982): *Berceo y las culturas del siglo XIII*. Logroño: Diputación Provincial. 45-71.

⁴⁸ Besutti 1988: *Dicc. de Mariología*, 1830.

⁴⁹ Chélini I, I, 173.

⁵⁰ Puede verse el mapa de estos caminos de Rocamadour, en Chélini I, 176.

⁵¹ Chélini I, 223, 225

⁵² Huizinga 1972: 256, 258.

También la Aparición de la Andra Mari de Arantzazu se corresponde con esta oleada mariana del “ocaso de la Edad Media”⁵³.

El tercer gran momento de estas peregrinaciones Marianas coincide con la Reforma post-tridentina, y se sitúa en los siglos XVI-XVII. En la Europa católica, los diversos países conocerán el éxito peregrinacional de nuevos Santuarios Marianos, pero el más concurrido de esta etapa será el de Loreto⁵⁴. Después, con el Siglo de las Luces, vendrá el declive que la excepcionalidad del caso Benito José Labre (m. 1783), un Santo peregrino, no hará sino subrayar.

Tras la Revolución Francesa, las Restauraciones política y católica –en buena medida pretendieron ir juntas– posibilitaron y estimularon la peregrinación y vida santuarial: no se olvide que la recuperación y el nacimiento de nuevos y muy atractivos Centros Marianos en el s. XIX es, sobre todo, un fenómeno francés: Medalla Milagrosa (los lazaristas o paúles encaminarán estas peregrinaciones a Sta. María de las Victorias, pero desde 1897 se recondujeron a su lugar de origen, en rue de Bac, de París), La Salette (1846), Lourdes (1858). Ars (desde 1830) también se convirtió en lugar de peregrinación, pero la época está dominada por los Santuarios Marianos.

Se abre una larga etapa de Coronaciones Marianas, y en siglo y cuarto escaso (1842-1958) la pastoral de Coronaciones contabilizó, sólo en Francia, 151 celebraciones de este carácter⁵⁵. Los viejos iconos de María ganaban en dignidad y valor institucional, al tiempo que se honraba a los devotos locales.

Pero la Iglesia y la devoción popular, de consuno, ratificaron otra forma de presencia de la Virgen en los nuevos grandes Santuarios Marianos: las “Apariciones” ofrecieron en el s. XIX la presencia real y verbal de María; no se trataba ya ni de reliquias, ni de imágenes materiales, por más milagrosas que fueran. Era María misma quien se dirigía a su pueblo y le entregaba su mensaje, generalmente palabras de aliento ante las vicisitudes adversas del momento. El contexto histórico parece que propiciaba estas Apariciones. Así fue en el siglo XIX, y así siguió después.

Más en general, esta dimensión histórico-social de los Santuarios, con Apariciones o sin ellas, es algo consustancial a los mismos. Las advocaciones Marianas, como los Santuarios que las acogen, por la naturaleza de las cosas han tenido su apoyatura social, y tanto el propio pueblo creyente, como Instituciones Públicas e incluso sectores políticos (fueran de la oposición o de Gobiernos en el poder), las han querido capitalizar para sí⁵⁶. El hecho nos es conocido en los dos últimos siglos, dentro de campañas ultramontanas o de crisis nacional⁵⁷, y las Oficinas de Turismo o los Ministerios correspondientes procuran no ignorar este “turismo” peculiar. En la guerra civil, e inmediatamente después, fue significativa la campaña por la advocación del Pilar, como más auténticamente expresiva de la Hispanidad, y en momentos determinados del franquismo Arantzazu fue entendida, por muchos, como un punto referencial de oposición al Régimen.

Las Andra Maris de nuestros Santuarios Marianos de Euskal Herria han sido imágenes *encontradas-aparecidas*, aunque con una sonada y colapsada excepción, la de Ezkio/Ezquioga, a la que se ha aludido ya; pero la devoción Mariana vasca –secular y tenaz, generadora de ermitas y Santuario– merece una atención más expresa.

2.2. LOS SANTUARIOS MARIANOS EN EUSKAL HERRIA

El número de Santuarios Marianos es casi infinito. Un amante de este Santuario de Arantzazu, el Padre Pedro Anasagasti, lo dijo ya poéticamente, al referirse a los de Euskal Herria: la geografía de estos Santuarios es en el País Vasco, como un firmamento invertido lleno de estrellas.

No vendría mal la lectura de esa historia de los Santuarios Marianos hecha por el P. Anasagasti, como primera introducción⁵⁸. Al recordar nominalmente un rosario de estos centros Marianos de los cuatro Territorios Históricos peninsulares, describe la situación de cada uno de ellos al respecto, subrayando los Santuarios de más relevancia en cada uno de ellos: Estibalitz para Alava, Begoña para Bizkaia, Arantzazu para Gipuzkoa.

⁵³ STHAELIN, C.M. (1953): *Apariciones*, Madrid: Razón y Fe. RAHNER, K. (1956): *Visiones y profecías*. San Sebastián: Dinor. LA SPADA, T. (1984): *Las apariciones de la Virgen*. Madrid: Barath.

⁵⁴ Chélini I, 247-250.

⁵⁵ Chélini I, 305.

⁵⁶ Puede constatarse el interés de los Ministerios y Gobiernos por el fenómeno peregrinacional, que no carece de una dimensión económica, por ejemplo, amparando campañas y publicaciones al respecto, tanto en Francia como en España.

⁵⁷ Chélini I, 344-353.

⁵⁸ “Los Santuarios Marianos, corazón del pueblo vasco-navarro”, in: II Semana 1982: 135-161.

2.2.1. En Navarra

En Navarra, tras recordar que hay 125 imágenes que han atraído la devoción de los fieles de forma particular, va historiando muy brevemente cuatro casos ilustrativos, tres ligados a Monasterios (Iratxe, Fitero, Oliva), y uno, inserto en una Colegiata (Roncesvalles/Orreaga).

Naturalmente, la iconografía mariana de Navarra es mucho más amplia que la relación de los Santuarios de María, y se ha podido ofrecer una lista de 280 imágenes marianas que en Navarra han sido protagonistas de la devoción popular (1941)⁵⁹. Son imágenes que llegan desde el románico (anteriores al XII, y posteriores) y el gótico hasta hoy. Una relación fotográfica de esta historia iconográfica puede verse en el claustro bajo del convento franciscano de Olite, colección que es fruto del interés del Padre L. Arizeta.

Aquí, en Navarra, como en los demás Territorios, el carácter santuarial de las ermitas o iglesias marianas pide una precisa estimación a la luz de los usos peregracionales que desembocan en cada centro. Junto a la romería tradicional de cada año o festividad, que puede subrayar un carácter incipiente de Santuario, habría que mirar también si se dan otros hábitos peregrinos más permanentes de ámbito local, comarcal o regional.

En este sentido, no son comparables, Centros como el de Ntra. Sra. de Uxue y las pequeñas ermitas exclusivamente locales. En el otro extremo de Navarra, es caso equiparable al de Uxue, el de Ntra. Sra. de Codés, en Torralba del Río: disponía de su hospedería del peregrino y de Cofradía propia (1901). A veces, como en este último caso, es en el s. XX cuando alcanzan mayor irradiación en su contorno estos Santuarios de alcance medio⁶⁰.

(En Navarra es de obligado cumplimiento recordar también San Miguel *in Excelsis*, pero nada diremos aquí de este Santuario de Aralar, por no ser Santuario mariano. Sin embargo, merece recordarlo

como un caso santuarial de larga duración, extensa geografía y profunda raigambre popular e institucional).

También el Padre benedictino J. A. Pedroarena nos presentó un elenco selecto –más estricto– de los Santuarios navarros de María que van del Roncal (Idoia), Salazar (Muskilda) a Obanos y Estella (Arnotegi, Puy), de Belate a Cascante (Virgen del Romero) y Codés. Es una relación de unos doce Santuarios, en este caso⁶¹.

2.2.2. En Vascongadas

En cuanto a la iconografía mariana de las otras provincias, todos conocemos las obras básicas que nos pueden servir como primera introducción al tema. Me refiero a las dos obras de nuestro Lizarralde, las dos *Andra Mari*, una de Gipuzkoa y otra de Bizkaia, publicados en Bilbao, en 1926 y 1934, respectivamente. A estos clásicos hay que añadir ahora la Guía de los Santuarios Mariano de las tres Provincias⁶². En ambas obras pueden verse numerosas reproducciones fotográficas.

En nuestra tierra, como en tantos otros sitios, esta iconografía de proyección popular ha estado ligada en buena parte a Ermitas y lugares de culto modestos, pero muy queridos, aunque en la relación de estudios que nos ofrece Lizarralde, por ejemplo en Bizkaia también podemos ir visitando Andra Maris desde templos tan espléndidos como la Parroquia gótica de Lekeitio hasta las otras 49 iglesias mayores consagradas a la Virgen en el Se-ñorío y que en el pasado incluso fueron más, hasta 54⁶³.

En el camino que media entre la Ermita y el Santuario, han sido pocas las que, de hecho, llegaron hasta esta segunda condición. Sobre las Ermitas de Bizkaia ha sido Gurutzi Arregi quien nos las ha estudiado en una doble obra⁶⁴, ofreciéndonos en la primera la descripción de 776 Ermitas, de las que 286 desaparecieron ya, mientras que en la segunda

⁵⁹ La obra de la que se recoge el dato es CLAVERIA, J. (1941): *Iconografía y Santuarios marianos de la Virgen en Navarra*. Madrid.

⁶⁰ Hay una obra, histórica y gráfica, de reciente publicación que deseo recordar: PEREZ OLLO, F. (1982): *Ermitas de Navarra*. Pamplona: CAN.

⁶¹ PEDROARENA, J. A. (s. d.): *Santuarios*. Pamplona: Inst. Príncipe de Viana (TCP, n. 49). Debe Consultarse también otra obra, más reciente: FERNANDEZ-LADREDA, C. (1988): *Santuarios marianos de Navarra*. Pamplona. (Existe también una ed. de Ediciones Encuentro).

⁶² ELUSTONDO, J. A.; ITURRATE, J.; VILLAREJO, A. (1999): *Guía para visitar los Santuarios Marianos de los Territorios Históricos de Alava, Guipúzcoa y Vizcaya*. Madrid: Ediciones Encuentro.

⁶³ LIZARRALDE, J. A. (1934): *Andra Mari. Ensayo iconográfico legendario e histórico. Reseña histórica del culto de la Virgen Santísima en la Provincia de Vizcaya*. Bilbao: Imprenta C. Dochao de Urigüen. 41. ARREGUI, G. (1999): *Origen y significación de las ermitas de Bizkaia*. Bilbao: Instituto Labayru/BBK. 83-86.

⁶⁴ ARREGUI, G. (1987): *Ermitas de Bizkaia*. Bilbao: Diputación Foral/Inst. Labayru. (3 vol.). La segunda obra aludida es Arregui 1999, de la nota anterior.

se nos presenta el análisis histórico-etnográfico de las mismas⁶⁵.

De las advocaciones de las Ermitas vizcaínas catalogadas (1980), 656 correspondían a Santos (82,93 %), 66 a Cristo (8,34 %) y 69 a María (8,72 %); por consiguiente, las Ermitas marianas eran minoría. Lo contrario de lo que sucedía y sucede con los Santuarios⁶⁶. En 1999 las Ermitas catalogadas son 814 en toda Bizkaia⁶⁷.

De aquellas, tan sólo 19 han merecido a la investigadora el calificativo o definición de Santuarios: 13 consagradas a la Virgen, 1 a Cristo, y 5 bajo titularidad de algún Santo; entre estos últimos se cuenta el de los Stos. Antonios de Urkiola. Naturalmente, también aquí el elemento definidor del Santuario es la peregrinación que trasciende el área territorial inmediata⁶⁸.

Los doce Ermita-Santuarios marianos de Bizkaia serían los siguientes: los dos de Ntra. Sra. de la Antigua de Ondarroa y Urduña, el del Buen Suceso en Karrantza, y Agirre-Gorliz, Pobeña-Muskiz, Tala-Ea, Parezi-Busturia, Onditz-Leioa, Andikona-Berriz, Zerberiogane-Zeberio, Udiarra-Miravalles, Isasi-Gordexola. Como se ve, en este estudio, no aparece Begoña, ya que lo que es ahora Parroquia y Santuario en su origen fue Parroquia (no Ermita) de la anteiglesia de Begoña⁶⁹.

También Gipuzkoa ha tenido Santuarios marianos cuyo origen se ubica en una Ermita, pero que, en etapas de su historia, se han visto frecuentados por peregrinos. Lizarralde describió 65 iconos de la Virgen en Guipúzcoa tanto de Ermitas como de iglesias⁷⁰. Existe un catálogo, más bien provisional, de las Ermitas guipuzcoanas⁷¹, mientras estamos a la espera de que nos ofrezca el suyo A. Agirre Sorondo.

A veces estas Ermitas tienen verdadero carácter monumental, como la de La Antigua de Zumárraga;

otras, son en realidad construcciones humildes, aunque pueden haber sido remozadas más o menos recientemente, como la de la Andra Mari de Otsaurte (Zegama, 1969). De las Ermitas contabilizadas en la Provincia, son marianas unas 75⁷².

La condición santuarial de algunas de estas Ermitas y de otros centros de culto de la provincia (son, al menos, 34 las Parroquias guipuzcoanas de titularidad mariana)⁷³ puede resultar en más de un caso dudosa, por razones variadas: la advocación puede ser de amplia difusión social, pero carecer de una tradición peregracional duradera (recorremos, por ejemplo, Ntra. Sra. del Coro o del Juncal); o por el contrario, como Liernia y Dorleta, contar con un territorio y una feligresía peregrina fieles.

A pesar de todas las posibles vacilaciones clasificatorias, parece que, entre los marianos, en Guipúzcoa podamos dar el calificativo de Santuarios al menos a los siguientes centros: Guadalupe-Hondarribia, Izaskun-Tolosa, Liernia-Mutiloa, Itziar-Deba, Arrate-Eibar, Dorleta-Gatzaga. Es decir, aquellas iglesias cuyo poder de atracción supera lo meramente local, y en las que la Peregrinación no se limita a una o dos romerías anuales de celebración religiosa y fiesta campera.

Los centros de culto de Alava ofrecen también una presencia de María constante a lo largo y ancho de la Provincia. Se puede comenzar por constatar la larga lista de parroquias de titularidad mariana: 131 parroquias (incluido Treviño)⁷⁴; pero, junto a ellas, Alava tiene también su historia iconográfica y ermitera en cuanto a sus Andra Maris.

Lizarralde no pudo darnos el volumen sobre las Andra Maris de Alava tal como podíamos esperar de él; pero Gerardo López de Guereñu ha atendido al tema⁷⁵, y el *Catálogo monumental* dirigido

⁶⁵ Arregui 1987: I, XXX. El balance estadístico más reciente puede verse en Arregui 1999: 103, 814 ermitas catalogadas (actuales, desaparecidas, etc.).

⁶⁶ Arregui 1999: 78.

⁶⁷ Arregui 1999: 103.

⁶⁸ Arregui 1999: 78. Sobre la condición santuarial de algunos de estos centros de culto, véase: Arregui 1987: I, XXVIII-XXIX; Arregui 1999: 229-233.

⁶⁹ Arregui 1987: II, 69.

⁷⁰ Lizarralde 1926: *passim*. No tenemos en cuenta las advocaciones misteriales, ni las advocaciones que el autor llamó "extrañas".

⁷¹ PEÑA SANTIAGO, L. P. (1995): *Las Ermitas de Guipúzcoa*. San Sebastián: Diputación Foral. Constatamos la ausencia de Ermitas donostiaras.

⁷² Cálculo propio sobre las 834 fichas presentadas por Peña Santiago, de las que excluimos las Parroquias, salvo en casos evidentes como los de Juncal, en Irún, o Itziar, en Deba.

⁷³ Lizarralde 1926: 28-29.

⁷⁴ Jiménez 1988: 166-167. En los mapas incluidos a lo largo de la obra puede verse su distribución geográfica.

⁷⁵ LOPEZ DE GUEREÑU, G. (1962): *Alava: Solar de arte y de fe*. Vitoria. ID. (1974): "Nuevas aportaciones a Alava, solar de arte y de fe", in: *Boletín Sancho el Sabio*. XVIII, 1974, 425-435. ID. (1971): "Tradiciones populares. Vírgenes y Santos abogados en algunas aldeas alavesas", in: *Munibe*. XXII, 1971, 563-577.

por M. Portilla es fuente rica en informaciones al respecto⁷⁶.

Igualmente, de forma monográfica, Abella nos ofreció la semblanza de las Ermitas y Santuarios marianos de Alava, y no sólo a través de una exposición textual, sino también con dibujos a plumilla que evocan cada sitio y cada ermita marianos de este Territorio Histórico⁷⁷. Atiende a la Diócesis de Vitoria, lo que quiere decir que se incluyen también en la relación los centros marianos de Treviño y Orduña. Aun dejando de lado esta última Ciudad, la lista alcanza hasta 61 Ermitas y Santuarios de María.

En la historia iconográfica mariana de Alava, hay sin duda piezas espléndidas, pero yo me limitaré a recordar aquí una sola: la Virgen Blanca de Tuesta, que dispuso de Cofradía que la cuidaba, ya en el s. XVII⁷⁸. Esto, sin embargo, no es aún un Santuario.

Los Santuarios ya aludidos han merecido hace poco una atención historiográfica mas cuidada, y podemos recordar los trabajos consagrados a Estíbalitz, Arceniega (Virgen de la Encina), Angosto y Oro⁷⁹. Como información práctica y de contacto, disponemos también de una guía con once rutas marianas por tierras de alavesas, para el caminante o el turista que los quiera recorrer⁸⁰.

Cada uno de estos Santuarios tiene sus propios rasgos de vida, en el pasado y en el presente. Estíbalitz es, sin duda, la referencia mariana principal en Alava (coronación, 1923), pero Ntra. Sra. de la Encina otrora no le fue en zaga, o al menos eso se argumentó al proponerse su Patronato⁸¹.

En el caso del Santuario de Oro puede comprobarse la forma estrecha con que la religiosidad popular se ha implicado, incluso a través de sus instituciones públicas, en la vida y obra del Santuario, con 1.875 cofrades, en la Hermandad de Zuya (con Murgia a la cabeza) y fuera de ella (1988)⁸², participación que es aún más de destacar en el caso de Estíbalitz, tanto en el pasado remoto como en la reciente restauración.

Hay que observar, asimismo, que dos de los Santuarios –Estíbalitz y Angosto– cuentan con sendas Comunidades religiosas, garantes y promotoras de una pastoral general y devocional, que puede alcanzar no sólo a su contorno inmediato, sino también –dado el caso– a toda la Provincia.

Esto no agota, desde luego, la red santuarial vasca, en la que hay que incluir, de uno u otro modo, centros como Javier y Loyola, lógicamente mimados por la Compañía de Jesús, o los de San Felicísimo (Deusto) o Sta. Gema (Irún) por los Pasionistas⁸³.

2.2.3. En Iparralde

Y no quiero pasar por alto un apunte sobre Iparralde, donde las Ermitas con alguna forma de peregrinación no son muchas⁸⁴.

Valga esta nota, al menos para recordar tres datos santuariales de signo franciscano: en primerísimo lugar, la historia de Arantzazu tuvo una sucursal transpirenaica en Lapurdi, al erigirse en Ainhoa la capilla de la Virgen del Espino (*Arantzeko Ama Birjina*)⁸⁵, para hacer frente a las dificultades de la Peregrinación en llegar hasta aquí, desde mediados

⁷⁶ PORTILLA, M. (dir.) (1968...): *Catálogo monumental*. Diócesis de Vitoria. Vitoria. Puede verse también: PORTILLA, M. (1981): "El patrimonio artístico religioso en Alava", in: *I Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco*. Vitoria: Facultad de Teología. 275-285 (sobre las Andra Maris: 279-281, donde se denuncia la barbarie barroca y posterior, incluso de la Jerarquía).

⁷⁷ ABELLA, A. M. (1987): *Ermitas y Santuarios marianos de la Diócesis de Vitoria*. Guía para el peregrino. Vitoria: Caja de Ahorros de Alava.

⁷⁸ LOPEZ DE OCARIZ, J. J. (1986): *Templo de Ntra. Sra. de la Asunción*. Vitoria-Gasteiz: Diputación Foral. 47-48.

⁷⁹ SAENZ DE BURUAGA, E. (1984): *Historia de Estíbalitz*. Vitoria: Caja Provincial de Alava. Puede también recordarse la obra del cronista oficial de la Provincia: DIAZ DE ARCAÑA, M. (1904): *La Basílica de Nuestra Señora de Estíbalitz*. Vitoria: Imprenta Provincial de Alava. El trabajo incluido sobre Estíbalitz en el *Catálogo monumental* (t. IV) tiene también una edición aparte: AZCARATE, J. M. (1984): *Santuario de Ntra. Sra. de Estíbalitz*. Vitoria: Diputación Foral. - LIZARRAGA, C. (1979): *Angosto. Un santuario mariano. Una comunidad apostólica*. Angosto: Padres Pasionistas. - ITURRATE, J. (1989): *Santuarios de Oro y Jugatxi. Zuya*. Vitoria-Gasteiz: Diputación Foral.

⁸⁰ JIMÉNEZ, J. (1988): *Rutas alavesas por sus Santuarios marianos*. Gasteiz-Vitoria: Diputación Foral.

⁸¹ Véase el tema del Patronato mariano de la Provincia, in: Sáenz de Buruaga 1984: 114-118. Es interesante subrayar la obra de difusión de la devoción a Ntra. Sra. de Estíbalitz: la llamada "Obra de los Recorridos", creada por un sacerdote (1944).

⁸² Iturrate 1989: 36.

⁸³ Es de subrayar que en el proyecto pasionista de implantación en Euskal Herria se haya promovido expresamente la vía santuarial una y otra vez.

⁸⁴ MONGASTON, A. (1982): "Santuarios del país vasco-francés", en: *II Semana 1982*: 295-300.

⁸⁵ OLHAGARAY, J. (1933): *Arantzeko Ama Birjina eta Aimboko Kapera*. Bayonne: Imprimerie de la Presse. Lizarralde 1950: 36 (el texto de Olhagaray, recogido en nota, muestra la sensibilidad santuarial o advocacional inculturada de un sacerdote

del siglo XVII⁸⁶. Hoy, sigue vigente la Peregrinación anual de los habitantes de Ainhoa y de los de la comarca, desde ambos lados de la frontera (desde Zugarramurdi y Urdazubi, o desde Ezpeleta e Itsasu⁸⁷.

Hay también en Iparralde un segundo Santuario menor, en este caso no mariano, dedicado a San Antonio de Padua, y lo recordamos aquí por ser una advocación franciscana con todo vigor popular; se trata de San Antonio de Muskuldi, en Zuberoa (entre este Territorio y la Baja Navarra), sobre el puerto de Oskitx. Allá acuden en tres fechas señaladas del año romeros de Garazi, Amikuze, Oztibarre y Zuberoa⁸⁸.

En tercer lugar, puede recordarse que el único convento de franciscanos abierto en Iparralde, el de St.-Palais/Donapaleu, aparece hoy ligado también a la historia de la Peregrinación, prestando un buen servicio al moderno Camino de Santiago. En tan sólo un año (1999), día a día, ha acogido a 1.340 peregrinos; con ello, se está iniciando una tarea pastoral nueva, muy en consonancia con la tradición peregrina del franciscanismo y con los viejos caminos de peregrinos que confluían en St-Palais⁸⁹. La Peregrinación a Santiago conoce actualmente un resurgir también en la Navarra peninsular donde el albergue de Zizur Menor ha llegado a acoger, recientemente, 8.894 peregrinos anuales.

Sirva este apunte sobre Imágenes, Ermitas y Santuarios marianos de Euskal Herria como encuadre general que sitúa Arantzazu en el contexto propio del País y nos sirva para entender más justamente la historia de este Santuario mariano vasco. Con ello, tan sólo nos queda por mencionar la condición franciscana del mismo.

3. EL CONTEXTO DE LOS SANTUARIOS FRANCISCANOS

La Orden franciscana ha estado vinculada, desde sus orígenes, a la experiencia religiosa de diver-

sos Santuarios. Incluso algunos de ellos, hoy universalmente conocidos, no hubieran existido siquiera sin su compromiso institucional y religioso. Además, muy pronto se le encomendó a esta Orden la custodia de los Santuarios católicos de Tierra Santa, caso de clara excepcionalidad en la historia de la Iglesia romana; en efecto, los franciscanos pudieron beneficiarse de la autorización concedida por los turcos en 1307.

Como obra propia de la Orden deben considerarse los Santuarios de la Italia central, ligados a la persona del Fundador, San Francisco de Asís, y también otros cuya titularidad corresponde a figuras del Santoral franciscano. Recuerdo, por ejemplo, que los franciscanos franceses han procurado cuidar en Brive-la-Gaillarde (Corrèze, Dordogne) las Grutas de S. Antonio, con mayor o menor éxito⁹⁰.

Sin duda, se podría escribir una historia, hermosa y amplia, de los Santuarios creados y/o regentados por los franciscanos, a veces tan cercanos, porque no podemos olvidar entre nosotros, el mencionado de Liébana y más modestamente Loinaz (Beasain). Pero aquí, en el contexto mariano que nos ocupa, bueno será evocar al menos algunos Santuarios de María de cuyo culto se han cuidado los franciscanos.

Es claro el cristocentrismo de la espiritualidad de San Francisco; de hecho, su figura se nos aparece sobre todo ligada a los misterios de la vida de Jesús, desde el Nacimiento a la Pasión y Muerte. El ideal sanfranciscano es también la imitación más próxima posible de la persona de Cristo.

En esa opción, María también ocupó su lugar propio⁹¹, y los contemporáneos constataron⁹² que

rodeaba de amor indecible a la Madre de Jesús, por haber hecho hermano nuestro al Señor de la majestad. Le tributaba peculiares alabanzas, le multiplicaba oraciones, le ofrecía afectos, tantos y tales como no puede expresar lengua humana.

de la Diócesis bayonesa, allá por los años 1930). Villasante recogió diversas noticias sobre la devoción de los vasco-continentales a Ntra. Sra. de Arantzazu y la historia de Ainoa: VILLASANTE, L. (1972): *Axular. Mendea, gizona, liburua*. Arantzazu: Jakin.67-71.

⁸⁶ Debe señalar aquí que, aparte causas genéricas no concretadas en la obra de Villasante, hubo una normativa real que determinó cortar las peregrinaciones transfronterizas, en 1665, y que pudo ser motivo determinante de erigir la capilla de Ainhoa (Chélini I, 276).

⁸⁷ Mongaston 1982: 299-300.

⁸⁸ Mongaston 1982: 296.

⁸⁹ Hay que aludir ya a la nueva Fraternidad Internacional establecida en esta Casa.

⁹⁰ Cfr. en el *Dizionario francescano*. Padova: EMP, s. v. "Carceri", "Fontecolombo", "Rivotorto", "Stimate, la Verna", "San Damiano", "Tomba di San Francesco", sin olvidar, como veremos "Porziuncola".

⁹¹ Para conocer la espiritualidad mariana de San Francisco y su proyección sobre los orígenes de la Orden puede verse, además de los escritos de San Francisco y sus biografías primeras: POMPEI, A. (1983): "Maria", in: (1983): *Dizionario francescano*. 931-952.

⁹² 2 Cel 198.

Pero lo que más alegra es que la constituyó abogada de la Orden.

Por tanto, la relación de San Francisco con María no es únicamente de carácter personal, sino que la protección de María alcanza también al proyecto de Fraternidad que el Santo puso en marcha. La figura de María está presente tanto en los primeros pasos de la Orden y en su posterior desenvolvimiento, subrayando la condición pobre de la Virgen –la “Señora pobre”, modelo para los Hermanos–, y la misión protectora para la Fraternidad⁹³.

El rosario de Santuarios franciscanos de Italia ofrece la ocasión de conocer la vinculación de la experiencia religiosa de San Francisco a lugares concretos y precisos, a veces muy humildes pero siempre muy expresivos de los diversos momentos religiosos que él vivió. Y quizá son muy pocos los Santos cuya vida y posterior comprensión aparezcan tan unidas a la tierra histórica en que aquellos vivieron, como en el caso de San Francisco.

Pero entre todos los “lugares”, eremitorios o casas, hay uno que es Santuario mariano, y que para el Patriarca tuvo una muy alta significación, es el de la Porciúncula o Santa María de los Angeles, al pie de Asís.

Los historiadores han visto en él la “cuna del franciscanismo”, un “lugar predilecto” de San Francisco, que él restauró, donde se inició en su camino evangélico y donde, finalmente, murió, por propia elección; en el que recabó y consiguió de Ntra. Sra. el perdón franciscano por excelencia, terminando por ser este lugar el Santuario de la fidelidad de los Hermanos a la vocación evangélica⁹⁴.

Un texto de Celano al respecto, puede servirnos aquí para entender el sentido de los Santuarios como “lugares sagrados de gracia” y en concreto la forma en que entendía San Francisco que la Porciúncula había sido lugar privilegiado para él⁹⁵:

Aunque sabía que en todo rincón de la tierra se encuentra el reino de los cielos y creía que en todo lugar se otorga la gracia divina a los elegidos de Dios, él había experimentado que el lugar de la iglesia de Santa María de la Porciúncula estaba henchido de gracia más abundante (...).

Por eso solía decir muchas veces a los hermanos: “Mirad, hijos míos, que nunca abandonéis este lugar. Si os expulsan por un lado, volved a entrar por el otro, porque este lugar es verdaderamente santo y morada de Dios”⁹⁶. Fue aquí donde, siendo todavía pocos, nos multiplicó el Altísimo; aquí iluminó el corazón de sus pobres con la luz de la sabiduría; aquí encendió nuestras voluntades en el fuego de su amor. Por tanto, hijos míos, mantened muy digno de todo honor este lugar en que habita Dios y cantad al Señor de todo corazón con voces y júbilo de alabanza”.

El texto subraya bien, junto a la omnipresencia de Dios y la elección de su Pueblo, el alcance santuarial privilegiado de algunos lugares, enumerando, además, los momentos de gracia vividos en Sta. María de los Angeles.

Esta predilección personal y de la Orden por la Porciúncula se vio ratificada, inmediatamente después de la muerte de San Francisco, por el Papa Gregorio IX (*In preclare dignitatis*, 1227), al señalar el lugar como el de la fidelidad franciscana a los ideales originarios del movimiento⁹⁷.

Los Hermanos más fieles a la memoria del Santo, al parecer bajo la guía de Fray León, vinieron a ser los custodios del lugar, donde se edificó un conventito (1230), y por las mismas fechas puede documentarse el inicio de las peregrinaciones para ganar el perdón de la Porciúncula.

Había nacido el primer gran Santuario mariano de los franciscanos, Santuario que c. 1415 pasó a la Observancia, y donde se sucedieron figuras ilustres de la Orden, como Vicarios Provinciales de la Observancia o Guardianes del Santuario (San Bernardino de Sena, San Juan de Capistrano, etc.).

Dentro de esa historia general de la Orden, hay experiencias que atañen directamente a los franciscanos de Arantzazu y que, por lo mismo, son dignas de reseñarse aquí. Una de ellas es la que vela por la memoria de un Santo franciscano castellano, San Pedro Regalado, cuyo Santuario en la población burgalesa de La Aguilera está encomendado desde 1906 a la Provincia de Arantzazu (1906). En cuanto a Santuarios marianos, debe recordarse también que la Provincia de Arantzazu se hizo cargo,

⁹³ En Pompei 1983: 941-945 puede verse la asociación de la espiritualidad franciscana de la pobreza y de la piedad del Santo a la Virgen. El texto de Celano, transcrito más arriba, termina con estas palabras: “¡Ea, Abogada de los pobres!, cumple con nosotros tu misión de tutora hasta el día señalado por el Padre”.

⁹⁴ Tales son los conceptos y referencias con que L. Canonici hace historia de este Santuario: *Dizionario francescano*, s. v. “Porziuncola, Santuario”, 1335-1354.

⁹⁵ 1 Cel 106.

⁹⁶ En contraste con esta indicación del Santo, véase cómo se comportó él mismo en Rivotorto, al ser expulsado de este eremitorio, trasladándose precisamente a la Porciúncula (1 Cel 44).

⁹⁷ Canonici 1983: 1349.

a mediados del s. XX, del Santuario nacional mariano de Copacabana, en Bolivia. Ya en la Península, en la actualidad podemos recordar, asimismo, Ntra. Sra. de Regla, en Chipiona (Cádiz) y Ntra. Sra. de Guadalupe (Cáceres), en manos de otras Provincias franciscanas.

II. ARANTZAZU: UNA HISTORIA SANTUARIAL

El breve recorrido por la historia general de los Santuarios cristianos, la mirada general sobre los Santuarios marianos del Occidente y de Euskal Herri y el recuerdo de los Santuarios franciscanos nos invitan ahora a centrarnos en nuestro propio caso de Arantzazu.

Para ello, siguiendo la pauta delineada en las consideraciones anteriores, he elegido los siguientes puntos a tener en cuenta: a) La “Aparición” de la Imagen. b) La configuración religiosa del “lugar”, y c) La comunidad santuarial, en su acepción amplia.

1. LA “PRODIGIOSA APARICIÓN” DE LA “MILAGROSA IMAGEN”

He aquí un “hecho” y un “objeto”: la Aparición y una Imagen. Ambos términos han sido escritos muchas veces con mayúscula, sin duda para subrayar la condición extraordinaria e incluso supranatural con que los creyentes las han entendido; el gesto ortográfico contribuyó, por tanto, a sustraerlas del común de las cosas terrenas.

1.1. DEL HECHO AL “PRODIGIO”

Tal “hecho” y tal “objeto” podían haber quedado perfectamente en el nivel de mero “encuentro” o de un icono devoto, sin más. Sin embargo, lo mismo el pueblo fiel que los custodios del “lugar elegido” o las autoridades eclesiásticas y civiles han respondido al hecho y al objeto, con un proyecto de vivencias religiosas.

En esa aura numínica del misterio sentido y expresado, ambos términos han sido bautizados como “prodigiosa” y “milagrosa”, y al conjuro de estos calificativos una masa de creyentes ha ido lle-

gando hasta el Santuario, llevados de una creencia heredada, compartida y renovada colectivamente por cada generación e individualmente por cada peregrino fiel.

1.1.1. La realidad física del icono

Se han descrito con todo pormenor los detalles físicos de la Imagen, con una minuciosidad que podría parecer a alguien excesiva y tal vez hasta profanadora: tiene 36 centímetros de altura, es de piedra creta, la Virgen está sentada sobre una arqueta, sostiene al Niño, desnudo, sobre la rodilla izquierda, lleva en la mano derecha una manzana, etc.⁹⁸.

Pero, para el creyente, la realidad física es el pórtico de un “más allá” que Lizarralde lo sugirió en el primer párrafo de su Historia⁹⁹:

Es bella, porque ha sido muy amada, la efigie de la Madre de Dios de Arantzazu. Y se la ama mucho porque el misterio y el lirismo brotan de ella como en su propio manantial. Jamás se la miró como escultura tallada por artificio humano. En viéndola, quedaban satisfechos los anhelos de sus devotos visitantes. A las veces, se creían transfigurarse absortos en su contemplación. Y luego, divulgaban por el camino y en sus pueblos cosas inefables, envueltas en graciosas leyendas, fruto de su devota fantasía.

Hay que decir que, en muy breves líneas, Lizarralde consigue sintetizar aquí la historia religiosa de cientos de Santuarios marianos, porque están ahí todas las coordenadas básicas con que se construye y entiende la realidad de los que cuentan en su haber con Aparición e Imagen.

Ya se sabe que el calificativo de “milagrosa” es tópico en el caso de las Imágenes veneradas, sean de la Virgen o no, y esto en un doble sentido: por

⁹⁸ Las dos ocasiones en que Lizarralde ha descrito la imagen de la Virgen de Arantzazu pueden verse en Lizarralde 1918: 22-32, Lizarralde 1950: 9-20.

⁹⁹ Lizarralde 1950: 3.

ser ellas de procedencia milagrosa, o/y por haber probado, se supone, su valor taumatúrgico.

1.1.2. La inteligencia de la “Aparición”

En cuanto al término “aparición”, referido a los Santuarios, ha tenido, al menos, una doble acepción: a) A veces se ha señalado con él un encuentro inesperado –sobrenaturalmente guiado– de una imagen “milagrosa”, más generalmente de la Virgen; b) En otras, tiene la acepción de “manifestación personal” de Cristo, Ntra. Señora o algún Santo. Sin duda, es esta última acepción la que cuadra mejor al término; no obstante, también se ha utilizado el vocablo para los primeros casos indicados¹⁰⁰.

Así, G. Arregui resume las historias de Apariciones de imágenes marianas de Bizkaia, y narra las leyendas con que las adornaron éstas (Gorritiz-Forua, Orduña, Udiarra-Ugao, etc.)¹⁰¹.

El tema de la Aparición ha sido objeto de la mirada atenta e interesada de los historiadores, y Lizarralde le prestó también su atención en las Andra Mari. En cuanto a Arantzazu hizo historia de lo que se hubiera dicho anteriormente al respecto, y se posicionó él mismo ante el caso concreto de Arantzazu. El capítulo II de su obra está consagrada a la Aparición, y en él pueden verse expresiones como “prodigioso hallazgo”, “descubrimiento”, “portento”, “dulce epifanía”, “portentosa manifestación”, para terminar resumiendo así las ambivalencias o ambigüedades de esta historia¹⁰²:

Lo más acertado y seguro, sin hacer concesiones a la incredulidad y a la negación sistemática, es suponer mitad humano y mitad sobrenatural, un hecho sobrenaturalizado por la concurrencia del cielo; hallazgo y al propio tiempo aparición; descubrimiento y a la vez manifestación; un signo, hechura de mano de artífice, mas de un sentido trascendental.

El texto, creo que da bastante de sí, si lo situamos a) en el contexto de lo que es “sagrado”, “lugar sagrado” e “hierofanía” entre los estudiosos de las religiones, b) en la historia y teología cristianas del icono religioso, c) en la tradición cultural franciscana, d) al tiempo que se concede el protagonismo lógico a la religiosidad del creyente, como fuerza interpretativa del misterio mariano y factor creador del Santuario.

Por esas rutas llegamos a tener, históricamente, no sólo un icono mariano en un altar, sino también una reinterpretación vivencial de María desde la Comunidad creyente y peregrina que llega al Santuario, por mil caminos y experiencias humanas.

Como hemos visto, estas historias santuariales han tenido también sus intérpretes, en los pensadores, teólogos e historiadores. Arantzazu no es una excepción.

1.1.3. De la Historia y sus “Milagros”

El elogio literario del Santuario dio comienzo con unas páginas del mondragonés Esteban de Garibai, que, por ver la luz donde la vieron, no pudieron menos de ser ilustres. Garibai fue el primero de los grandes historiadores generales de las Monarquías hispanas, al servicio de Felipe II. En una obra de carácter general, en la que había que sopesar bien la oportunidad y posibilidad de incluir nuevos capítulos, Garibai concedió al Santuario un capítulo en su *Compendio historial* (1571)¹⁰³:

Cómo en este tiempo en la prouincia de Guipúzcoa, fue hallada la deuotissima imagen de nuestra Señora de Aránçacu en vn desierto de la villa de Oñate, y los sucesos más señalados, que esta santa casa ha tenido, hasta quedar en poder de religiosos de la orden de los Menores de la obseruancia.

Estas han sido las páginas más publicitarias que jamás haya tenido el Santuario de Arantzazu, desde la aparición hasta nuestros días. Además de que se hayan copiado una y otra vez, las creencias populares quedaron ratificadas, y los historiadores posteriores pudieron avanzar por el terreno sin riesgo de minas, tanto los generales como los propios del Santuario.

Ya lo hemos dicho, las “Imágenes sagradas” son, normalmente, imágenes “milagrosas”, por lo que tarde o temprano han tenido plumas que recogieron su historia de los prodigios obrados; también Arantzazu dispone de su “Liber Miraculorum”. Nuestro pueblo devoto entendió como milagrosa la condición de esta Andra Mari, y así, Gamarra y Luzuriaga explicaron y magnificaron los sucesos que creyeron dignos de reseñarse en este sentido (Gamarra: 1648; Juan de Luzuriaga: 1686).

Luzuriaga lo hizo bajo un título (Paraninfo celeste) que invitaba al asombro y anticipaba un relato

¹⁰⁰ Puede verse una exposición sobre las apariciones marianas en el *Dicc. mariológico* 1988: s. v. “Apariciones” (182-199: A. Vázquez, R. Laurentin).

¹⁰¹ Arregui 1999: 143-150.

¹⁰² Lizarralde 1950: 25-26.

¹⁰³ Libro XVII, cap. II, pp. 1126-1132.

de portentos inusuales. Antes de su versión literaria, la noticia de los milagros había corrido de boca en boca entre el pueblo y los peregrinos. Los hechos narrados dieron lustre a la Imagen y al Santuario, y fueron razón de orgullo para las comunidades vasco-americanas que se acogían a la advocación mariana del Santuario, en Lima o México, por ejemplo. La historia de las tres primeras ediciones de Luzuriaga lo prueba.

Creo que huelga cualquier comentario sobre el valor histórico de los sucesos milagrosos. Otro aspecto, ya ciertamente realidad histórica, es el de la eficacia de estas narraciones para configurar el "mito" del Santuario, en el sentido más noble del término¹⁰⁴: al estilo de los mitos bíblicos y los géneros literarios de la Biblia que expresaron y guiaron la fe de Israel.

En efecto, en la historia de los Santuarios, los milagros han sido una forma literaria más para afirmar la condición "sagrada" e "hierofánica" del Santuario, y la presencia de lo trascendente¹⁰⁵. Siempre puede preguntarse en qué medida podía renunciarse a la "pedagogía del milagro" en aquellos siglos de la Edad Moderna en que se construyó el hecho santuarial de Arantzazu. Más arriba hemos señalado lo "sagrado pedagógico" como vía de aproximación a los "sagrado absoluto", y los Santuarios entran también en ese nivel de experiencia religiosa.

En realidad, lo que estamos planteando con esta cuestión que podemos denominar como catequética es "qué interacción se da entre historia y mito, qué participación colectiva de todo un pueblo y qué reinvención estética del individuo"¹⁰⁶, porque los milagros son un factor de activación del mito que fundamenta un Santuario, en y por la comunidad y el individuo.

Dando un paso ulterior, más acá de la interpretación que hacen de la Imagen la religiosidad po-

pular y los hombres de pluma del País, puede recordarse igualmente un litigio más doméstico en el que la Teología de Escuela (franciscana, en este caso) y piedad popular van paralelas, y se encuentran, o tal vez se enfrentan.

Me refiero a la polémica y la devoción inmaculistas que subieron también hasta Arantzazu.

1.2. ENTRE DEVOCIÓN POPULAR Y MARIOLOGÍA FRANCISCANA

Los siglos de la Edad Moderna conocieron un difícil combate por la imposición de la tesis inmaculista en la Teología, la predicación y en la organización pastoral y social del Antiguo Régimen, creando duras tensiones en el propio clero y en la población civil. Hoy nos resultan ciertos sucesos del tiempo como extrañamente lejanos y difíciles de entender. En una anterior información he aludido ya esta historia inmaculista, que, bien sabemos, era liderada por la Orden franciscana¹⁰⁷.

1.2.1. Las campañas inmaculistas

Todo esto incluso fue una operación "política" que alcanzó, por ej., a las Juntas Generales de Gipuzkoa (1620, 1658-1660), al Ayuntamiento de Bilbao (1620, 1661-1663) y a las Juntas de Bizkaia (1663, 1735), para que velaran por la conducta inmaculista de los predicadores, e incluso las propias instituciones hicieran voto público de defensa de la tesis franciscana.

Pero ¿qué tiene que ver esto con la historia de la Imagen de Arantzazu?

De entrada, puede recordarse que de las casi 400 Parroquias de Euskal Herria (en concreto, 393), cuya titularidad ha sido de María (aparte las de titularidad mariana genérica: 204), el misterio de la

¹⁰⁴ He aquí una breve definición del *mito*, que espero sirva para aclarar aquí el término: "El mito ha sido casi siempre considerado o como el producto de una forma de conocimiento del mundo, de los hechos naturales y sobrenaturales, organizada de modo alegórico y capaz de explicar poéticamente la relación hombre y universo; o como un modelo o arquetipo que, aunque cambia sucesivamente de acuerdo con contenidos históricos y geográficos peculiares, conserva siempre una misma estructura formal, ligada al mecanismo de funcionamiento de la psique humana; o, en fin, como un método religioso de aproximación a la concepción sagrada de la existencia, en la cual el mito es considerado como un velado pero exhaustivo sistema de conocimiento de lo inefables y divino" (*Dicc. de mariología* 1988: s. v. "mito", 1346).

¹⁰⁵ Por supuesto que Luzuriaga y sus contemporáneos creían, generalmente, en la historicidad de los milagros narrados, pero ello no invalida lo que aquí afirmamos, ya que tal creencia no hace sino reforzar el valor mítico y social de la narración.

¹⁰⁶ *Dicc. de mariología* 1988: s. v. "mito", 1346. También en la fenomenología religiosa cristiana se ha reconocido la funcionalidad cognoscitiva del mito: "De algún modo podemos decir que, desde el punto de vista cristiano, tanto los mitos como los arquetipos son estructuras preordenadas a la posibilidad de una más profunda intuición y comprensión experiencial de las realidades religiosas objetivas, canalizando de este modo las más profundas aspiraciones y las necesidades de conocimiento de lo trascendente por parte de la humanidad" (ib.: 1353-1354).

¹⁰⁷ INTXAUSTI, J. (1998): *Euskal historialariak eta frantziskotarrak*. Arantzazu: EFA. Frantziskotar Argitaletxea. 72, 129-132. Puede verse también GOROSABEL, P. (1972): *Noticia de las cosas memorables de Guipúzcoa*. Bilbao: Editorial La Gran Enciclopedia Vasca. II, 478-482.

Asunción ocupa el primer lugar (104), seguido de la Natividad (34) y la Inmaculada Concepción (29). Las proporciones son notablemente distintas en el caso de las Ermitas, pues entre el conjunto de titularidad mariana (488), las genéricas son la inmensa mayoría (439), pero superando la Concepción ampliamente las advocaciones misteriales (24 Ermitas)¹⁰⁸. A veces la denominación misma de la ermita recogía la referencia de la misma ("Ntra. Sra. de la Concepción de Ibabe", en Ibarra-Aramaiona), lo que no impide que, en euskera, se puedan designar la Imagen y su Ermita sencillamente como "Andra Mari"¹⁰⁹.

Los franciscanos, recién llegados acá, al Santuario, se encontraron con una Imagen y advocación local (incluso con una etimología popular: Arantzazu?), pero venían con una pastoral devocional mariana propia de la Orden que tenía por objetivo la difusión e implantación de la tesis inmaculista. Era cuestión de buen prestigio social alinear a las autoridades civiles tras la bandera franciscana (frente a la postura dominicana remisa: no se olviden los conflictos habidos, al menos, en San Sebastián y Bilbao). Se buscaba también asegurar una hegemonía cívico-eclesial frente a la competencia. El historiador P. Ruiz de Larrinaga glosó este tema, tanto en *Euskalerrriaren Alde* como en *Arantzazu*¹¹⁰.

La focalización inmaculista de la devoción a María ganó espacio y oficialidad; sabemos, por ejemplo, que nuestro P. Luzuriaga, el del *Parainfo celeste*, llegó a erigir a su costa o a las de las limosnas reunidas para ello, una Ermita de la Purísima Concepción en su pueblo natal de Ozaeta (Alava), ermita que si no tuvo una larga vida (c. 1690-1825) muestra, al menos, la importancia que los prohombres de la Orden daban al afianzamiento general y local de esta devoción (Luzuriaga fue Comisario General franciscano en México)¹¹¹. La devoción o pasión por las advocaciones marianas

locales (genéricas y no expresamente inmaculistas) no impidió armonizarlas más o menos con la preeminencia teológica u oficial de la Inmaculada.

¿Cómo fue todo esto en Arantzazu?

1.2.2. Imágenes de María y San Francisco en Arantzazu

Por los días del P. Zerain, en 1619, este Provincial logró que Oñati se comprometiera en la causa inmaculista, y Lizarralde nos ofreció el texto del voto emitido por la Villa en pro de esta prerrogativa mariana, un año antes de que también las Juntas guipuzcoanas entraran por el mismo sendero¹¹².

Con su presencia en el Santuario como Guardián del mismo (elegido en 1616, 1629, 1636) y como Provincial (1619-1622), el P. Francisco Zerain fue adalid de la Inmaculada y reformador de Arantzazu¹¹³. Suponemos que estas ideas y piedad marianas suyas influyeron no sólo en la vida del Santuario, en general, sino también en su expresión icónica¹¹⁴.

Arantzazu fue escenario, explícito y emblemático, de estas batallas devocionales, al parecer hasta llegar a extremos de duros enfrentamientos, y formas de manifestación teológicamente, digamos, nebulosas. En el s. XVII, la pastoral santuarial se vio obligada a resolver una doble (in)compatibilidad: la de la advocación de la Virgen local con la del misterio de la Virgen Inmaculada (misterio preferido por la Orden), y la del doble valor del Santuario, como centro mariano y franciscano. Fueron tres las soluciones sucesivas:

*Hasta el traslado de 1621 (antes de la construcción del crucero y nueva capilla mayor), en el altar mayor del Santuario se ofrecen al culto dos imágenes de la Virgen, una sobre otra, con la Inmaculada arriba, y la de Arantzazu abajo*¹¹⁵. La situación, en realidad, nublabla la titularidad

¹⁰⁸ Madariaga 2001: 32. Para Alava, por ej., cfr. Jiménez 1988: 166-167

¹⁰⁹ Jiménez 1988: 21-23.

¹¹⁰ LARRINAGA, J. Rz. de (19??): "Guipúzcoa por la Inmaculada", in: *Euskalerrriaren Alde*. 1920 y 1921. Reeditado en los años inmediatos en *Arantzazu*. Una evocación periodística del voto inmaculista de las Juntas Generales de Guipúzcoa (1620) puede verse en: ARIZTIMUÑO "Aitzol", J. (1930): *Obras completas/Idazlan guztiak*. Donostia: Erein. V, 72-74.

¹¹¹ PORTILLA, M. (ed.): *Catálogo monumental de la Diócesis de Vitoria*. Vitoria-Gasteiz: Caja de A. Municipal. V, 668-669.

¹¹² Lizarralde 1950: 247-248.

¹¹³ URIBE, A. (1996): *La Provincia franciscana de Cantabria*. Arantzazu: EFA. II, 579-580.

¹¹⁴ Lizarralde 1950: 102-103.

¹¹⁵ Aunque parezca extraño, el hecho está suficientemente explicado. C. Zubizarreta, en contra de una primera opinión de Lizarralde, ha probado cómo pudo ser esto físicamente, y qué función práctica tenía para los religiosos (franciscanos) en oración en el Coro. Ik. ZUBIZARRETA, C. (1950-1951): "El Padre Lizarralde y la Capilla de la Aparición en Arantzazu", in: *Arantzazu*. 1950, 252-255; 1951, 41-45. ID. (1957): "De Santo Tomás de Avila a la Basílica de Arantzazu", in: *Arantzazu*, 1957, 42-47, 63.

del propio Santuario, con un mestizaje advocacional catequéticamente nada claro: ¿Por qué y para qué en el mismo altar mayor dos imágenes de la Virgen?

El primer intento de solución abordó dos problemas distintos: el de la titularidad primera del Santuario, y el de la preeminencia inmaculista del mismo. Primeramente, la Imagen de Arantzazu fue metamorfoseada de Inmaculada, en la forma que la conocimos hasta los años 1960¹¹⁶ el icono popular de la Andra Mari, labrada en piedra creta y bien vestida por sí, fue revestida de ricas telas para "inmaculizarla"¹¹⁷. Al mismo tiempo, se decidió el primer traslado, invirtiendo la ubicación de las dos imágenes marianas en el mismo altar. Es el momento del primer gran conflicto: los frailes quedaron mudos...

Tras ese intento frustrado (en que las imágenes marianas volvieron a ser colocadas según se hallaban anteriormente), la recomposición derivada de los nuevos crucero y altar mayor dieron ocasión al arreglo final que había de durar toda la etapa moderna final, hasta 1834: la Imagen local quedó definitivamente "inmaculizada", y ocupó su capilla de siempre (ahora, en el nuevo altar mayor) y la titularidad central de esta Capilla Mayor pasó a ser la de San Francisco.

Estos cambios y las reacciones constatadas tienen un real interés, como hechos que concurren a la reflexión y toma de medidas en torno a una imagen santuarial, en nuestro caso de la Imagen de Arantzazu. Son hechos que pueden mostrar cómo el tratamiento iconográfico y cultural de la Imagen local puede resultar pastoral, teológica e institucionalmente significativo para los creyentes¹¹⁸.

1.2.3. ¿Teología oficial vs. piedad popular?

En todos estos sucesivos episodios parece que las preferencias de la Orden y la sensibilidad popular (presente también entre los frailes) fueron motivos principales de la división de opiniones, tanto entre los custodios como entre los devotos.

Las "diferencias de la casa", a que hace alusión el P. V. Etxeberria¹¹⁹, supusieron, por tanto (junta-

mente con el conflicto del traslado de la Imagen), una concepción contrapuesta de la piedad mariana del Santuario: una, ligada a la tradición teológica de la Orden, orientada por la Escuela Escotista, de carácter universalista y más académico, muy del Barroco y la Contrarreforma; y otra, más próxima a la tradición devocional local, ligada a la piedad popular y a la pastoral diaria del peregrino, que en Arantzazu buscaba e invocaba la advocación autóctona.

El cuidado puesto en vestir y ornamentar la Imagen¹²⁰, en asociarla al misterio de la Inmaculada, como expresión de la suprema santidad de la Virgen, son sin duda un momento especialmente importante (1620-1623), para situarla por encima de lo meramente popular, y darle un rango teológico, sin negar, por supuesto, el carácter milagroso de siempre de la Imagen propia. Las fiestas de 1621 son un anticipo y modelo de lo que serán las grandes solemnidades del futuro en torno a la Imagen.

En definitiva, en los años 1620, tras los traslados al nuevo altar mayor (de nuevo, dúplice), esta capilla mayor acogió la imagen de San Francisco, mientras la capilla de la Virgen quedaba a sus pies; toda vez que ésta aparecía vestida de Inmaculada, todo la configuración advocacional era perfectamente franciscana, sin renunciar a que la Virgen local estuviera en el centro de la atención de los fieles: ya todo era uno¹²¹.

1.3. LA IMAGEN EN EL CULTO CONTEMPORÁNEO

En la Edad Contemporánea, al renacer Arantzazu de sus cenizas (o de su historia pasada, según se quiera), no sólo físicamente con sus edificaciones, sino también cuidando de su mito *numínico* y adhesión popular, y la ratificación jerárquica, repite con estilo nuevo experiencias pasadas.

La restauración del Santuario supone, también modernamente, todo lo que es inexcusable en un Santuario, y entre otros elementos la ratificación del valor *numínico* de la Imagen, en sí y en la conciencia de los fieles, sin marginar desde luego la dimensión social e incluso, dado el caso, la política.

Esta afirmación nuclear de la Imagen tuvo, en la primera restauración del Santuario, dos celebracio-

¹¹⁶ Lizarralde 1950: 19, 144: "engalanada con los atavíos de su Inmaculada Concepción". Pero la Imagen vestida debió estarlo ya en el siglo anterior, al menos si queremos creer al grabado de Gonzaga (1587).

¹¹⁷ Lizarralde 1950: 104.

¹¹⁸ Recuérdese cómo en los 1960 se planteó también la cuestión del camarín y de la Imagen, con ocasión del nuevo retablo de L. Muñoz. Algunos de los rasgos de esta doble historia, la del s. XVII y la reciente, reiteran cuestiones de fondo comunes.

¹¹⁹ Lizarralde 1950: 98, n. 9. Lizarralde habla también de "diferencias domésticas" (n. 10).

¹²⁰ Lizarralde 1950: 103-104.

¹²¹ Lizarralde 1950: 156.

nes particularmente importantes: la de la Coronación (1886) y la del Patronato (1918). Ante la conmoción que supusieron las Apariciones del s. XIX (La Salette, Lourdes) y dentro del proceso restauracionista, hubieron de renovarse también el pensamiento y la piedad populares, y, como se ha visto, se multiplicaron las Coronaciones. El caso de Arantzazu debe, pues, situarse en esta perspectiva general de dar cobertura institucional a las Imágenes populares, siempre milagrosas y/o bienhechoras.

Por su parte, los estudios iconográficos de Lizarralde que llegarán años después corresponden igualmente a los signos de los tiempos, y gozaron de toda respetabilidad oficial, al publicarse con sendos prólogos del Prelado diocesano, D. Mateo Mujika. Finalmente, el Congreso Mariano de 1936, no casualmente convocado para Oñati y reunido aquí, viene a ser el coronamiento intelectual y pastoral de esta dignificación de las Imágenes y advocaciones locales, entre las que es preferida como caso más relevante la de Arantzazu.

La actuación precedente y paralela de la Provincia franciscana será determinante en esta recuperación del valor referencial de la Imagen. La política de J. E. Epelde y E. Mz. de Zuazo se encuadra en el contexto indicado, y lo mismo debe decirse la exposición historiográfica que las acompañaron, de la pluma de Pastor¹²² y el propio Lizarralde, sin olvidar aquella publicación de *Arantzazu. Album histórico* (1918), ni la obra poética de Arrese-Beitia o del jesuita Arana.

Un par de décadas más tarde se pondrá en pie el gran proyecto liderado por Lete y la Provincia, proyecto que estuvo en perfecta consonancia con los pasos precedentes, y que, a los cincuenta años del Patronato, situaron la Imagen de la Virgen en lo que ha resultado ser el signo de la “modernidad iconográfica” en el Santuario: sin atavíos barrocos, en su pureza primera, de nuevo en la menudencia inmensa del “misterio” más próximamente sugerido.

La mano reverente de un agnóstico inquisitivo y abierto (L. Muñoz) y el pincel de un creyente desgarrado (X. Egaña) se han juntado en el camarín para decirnos que el “misterio” existe (o puede existir) cerca de nosotros, y que sigue reclamando nuestra atención. Las obras musicales de 1956 (Escudero: “Talan talan, Aloñaren maldan”; Dúo Vital: “Benedicta”; Gz. Bastida: “amdg. Paz y Bien”; Madina: “Euskaldunen Ama” y “Arantzazu. Poema sinfónico-coral”) o de 2001 (Ibarrondo: “Zuk zer dezu, Arantzazu”) invitan también, desde su estética, a la experiencia religiosa.

Resumiendo muy deslavazadamente la historia de la Virgen e Imagen de Arantzazu, ésta es parte de la forma popular y culta, pastoral y mítica con que la historia construye los Santuarios, al servicio de las necesidades profundas del *homo religiosus*, caminando a través de firmezas y vacilaciones, tanteos y convicciones, vivencias y formulaciones, libertades y normas.

Cada generación ha hecho su aporte, y la nuestra puede hacer la suya, de acuerdo con el siglo que nos toca vivir. Las lecturas institucionales o artísticas modernas de la Imagen y su “misterio” son un anticipo y embrión de propuestas más abarcadoras que pueden alcanzar a este “lugar sagrado”, a la Comunidad santuarial, al sentido peregrino de la condición humana, a la luminosidad reveladora de María y Cristo.

Y ahora, todo ello en un contexto de secularidad e incluso de increencia.

2. EL “LUGAR SAGRADO” DEL SANTUARIO

Como hemos visto, todo Santuario tiene un “objeto” o “hecho” por medio del cual el creyente puede referirse al “misterio” y por cuya mediación lo trascendente se expresa ante el creyente: puede ser una reliquia o una imagen. Pero a veces, en la historia de los Santuarios, tan importante como ese hecho u objeto puede resultar el “lugar”.

2.1. EL “LUGAR”: DON “ELEGIDO” Y CREACIÓN DEL CREYENTE

El lugar santuarial es, por una parte, un don, en el sentido de que “Alguien” elige y se lo ofrece al creyente; y, por otra, es creación física y simbólica en la que participa activamente tanto el creyente como la realidad misterial presente en el espacio acotado.

En efecto, en más de un caso, ha resultado que es el lugar el que “consagra” la imagen o el objeto sagrado, de tal modo que en algunos Santuarios han cambiado (por ej., con la cristianización de pueblos y territorios) los “objetos de culto”, pero los creyentes han ratificado la condición sagrada del lugar.

Sin que podamos decir que éste sea el caso de nuestro Santuario, tanto la conciencia popular expresada en las leyendas como la institucional franciscana, en determinados momentos, han sido extremadamente sensibles respecto al significado y

¹²² PASTOR Y RODRIGUEZ, J. (1880): *Historia de la Imagen y Santuario de Nuestra Señora de Arantzazu*. Madrid: Imprenta y Fundición de M. Tello.

valor religioso del lugar: el lugar no es indiferente, porque es un “lugar elegido”.

Tal como se ha sentido, la renuncia al lugar o el traslado forzado de la Imagen puede venir a ser (aparte un desatino histórico) una apostasía o una profanación. Recuérdense los difíciles momentos de 1620-1623, tensos en la propia Comunidad religiosa y el pueblo, o los distintos traslados forzados (1811, 1834), vividos traumáticamente, y los debates intraconventuales de Bidaurreta en los años 1840 sobre la reconstrucción del Santuario, o bien en otro orden de realidades, las leyendas de Arantzazu en las que la Imagen rehuye cualquier cambio de lugar, volviendo al sitio original de su Aparición¹²³.

El lugar nunca ha sido aquí indiferente: todo el ingente trabajo por abrir los caminos lo muestra palmariamente, tanto como las propias peregrinaciones. En este sentido, las peregrinaciones de Zegama a Arantzazu por los años 1834-1846 (no a Oñati) muestran también esta vinculación local de la piedad popular¹²⁴.

Respecto de la condición originaria de los puntos de ubicación de los Santuarios, se ha recordado que suelen ser, con frecuencia, lugares favorecidos bien con hermosas panorámicas naturales, bien con una topografía excepcional. Esta dimensión de excepcionalidad es algo frecuente tanto en Ermitas como en los Santuarios, y con más razón en éstos.

En torno al Santuario, las diversas sensibilidades y vivencias del lugar han visto el lugar con ojos muy variados, pero en general nada indiferentes. Para unos Arantzazu ha sido lugar de penitencia y austeridad: para los religiosos que iniciaron la Comunidad, para el peregrino que por caminos ásperos llegaba hasta el Humilladero, para quien vivía las vigiliadas nocturnas...

Para otros (o los mismos), este lugar fue también el lugar del gozo, del misterio (hasta la niebla lo podía acompañar), Santuario de la iluminación interior, el lugar de la bella esperanza...

Los poetas y artistas han tenido su propia visión de Arantzazu y sus contornos: sin esta topografía accidentada y vivencialmente cambiante poco podríamos entender de la obra de S. Mitxelena o B. Gandiaga. (Sabemos que Bitoriano Gandiaga tenía *in mente* una meditación personal sobre los lugares del recinto conventual, una parte de lo que es el Santuario... No sabremos ya lo que nos pudo haber ofrecido ahí respecto a lo que aquí nos ocupa).

Una completa inteligencia de la historia del “lugar santuarial” de Arantzazu deberá atender, al menos, a dos dimensiones ya apuntadas: a) la de la creación simbólica del lugar, b) la de la construcción física del mismo. Ambas han sido fruto y obra de muchas manos y muchas inteligencias y corazones, es decir, una obra en colaboración.

A la creación simbólica del lugar han contribuido, de forma constante aunque a un ritmo y creatividad variables, el pueblo creyente con sus convicciones y piedad, la Comunidad franciscana con su reflexión, vida y predicación, los historiadores y pensadores que hablaron sobre el Santuario, los poetas y artistas. En fin, el conjunto de personas que, a lo largo del tiempo, han captado y expresado el Santuario como un punto referencial hacia lo trascendente, naturalmente en el contexto del “misterio cristiano”.

Sin duda, la historia de esta creación simbólica del Santuario merece un estudio serio, más allá de lo que se sugiere leve y deficientemente en estas páginas.

El otro capítulo, el de la construcción física del lugar, merece también nuestra atención, en razón de su vinculación histórica estrecha con la vivencia religiosa del lugar. El P. Kandido Zubizarreta ha puesto al día las informaciones disponibles acerca de las construcciones de Arantzazu y el lector las tiene a su disposición en esta misma obra¹²⁵.

Aquí, sin entrar en mayores honduras, se pueden recordar algunos momentos históricamente significativos de Arantzazu, en este empeño por acondicionar el lugar para la acogida de los peregrinos; en realidad, un esfuerzo titánico de respeto y reconducción de la naturaleza a la cultura del “misterio”.

2.2. SEIS MOMENTOS, SEIS PERSONAJES

Valgan, para esta exposición, una breve lista de seis personalidades que lideraron bien, y diversamente, el espíritu de cada etapa: los Padres F. Rekalde, F. Zerain, E. Arregi, J. E. Epelde, E. Mz. de Zuazo, P. Lete.

2.2.1. Francisco de Rekalde († p. 1569)

El Padre Francisco de Rekalde, teólogo parisiense, fue Guardián de Arantzazu, y Provincial de Cantabria por dos trienios (1554-1557, 1564-1567),

¹²³ SOLAGUREN, C. (1998): *Los franciscanos vasco-cántabros en el siglo XIX. Vicisitudes y nomenclador bio-bibliográfico*. (Inédito: copia privada). 332.

¹²⁴ Lizarralde 1950: 186.

¹²⁵ ZUBIZARRETA, K. (2001): “Las construcciones del Santuario”, in: Intxausti (zuz.) 2001: 53-61. La versión más amplia de este trabajo puede verse en la presente obra.

es decir, inmediatamente después del primer gran incendio (1553) y durante los primeros pasos de la renovación postridentina. Este azkoitiarra fue hombre particularmente activo desde los puestos de gobierno que detentó¹²⁶, y en sus provincialatos se cumplieron dos objetivos importantes: la ampliación de la Provincia (con la incorporación de algunos conventos navarros: Pamplona, Sangüesa y el alavés de Piédrola, y el intento de San Sebastián-San Martín), y la reconstrucción del Santuario. En todo ello fue protagonista primero el Padre Rekalde.

Arantzazu ocupaba un lugar relevante en el afianzamiento de la joven Provincia de Cantabria (1551...), y, así, la reconstrucción de Arantzazu se correspondía con los objetivos inmediatos que la Provincia religiosa se había impuesto en Guipúzcoa.

Habría que preguntarse igualmente si coincidía también con los planes reformadores de la Diócesis de Calahorra, a partir del episcopado de B. Díaz de Luco (1545-1556), o con la participación institucional pública y popular, al reedificarse el Santuario. En todo caso, el testimonio contemporáneo de Garibai alude a la amplia participación socio-institucional del momento¹²⁷.

Viniendo de la mano del equipo de gobierno provincial y de la de quien por dos veces había sido también Guardián de San Francisco de Vitoria (1551, 1557), el empeño tenía garantía de éxito, y efectivamente así resultó¹²⁸. Fue la primera vez que la Provincia de Cantabria (=de Arantzazu) asumió, de forma independiente y en tiempo tan corto, un proyecto santuarial de tal envergadura¹²⁹. En los años centrales del s. XVI, la opción por el Santuario no parece que ofreciera dudas, o si las hubo, no fueron obstáculo serio para el proyecto¹³⁰.

El Santuario superó, con creces, en apenas quince años los destrozos del primer incendio de 1553, y el espacio edificatorio del Santuario alcanzó de nuevo todo su esplendor, tal como atestigua Garibai que lo vio. Una vez más el éxito fue fruto

de los esfuerzos mancomunados del colectivo santuarial (1571):

... mediante la diligencia de los religiosos y largueza de los peregrinos, y villas y tierras de la comarca, está a la hora que esto se escriue, mucho mejor edificada, que antes, y de obra y fábrica más excelente, auriendose acabado en muy breues días. [...] Agora por la bondad de Dios, está vno de los mejores conuentos que ay en la prouincia de Cantabria.

2.2.2. Francisco de Zerain (†1644)

Los años de Rekalde son los de Trento, pero el gran oleaje de la Contrarreforma postridentina llegó más tarde, y reflejo de ello puede considerarse el gobierno de Francisco de Zerain (1575-1644) en la Provincia y Arantzazu. Fue Provincial sólo por un trienio (1619-1622), pero trienio muy movido, ciertamente. El P. Zerain figura en la historia de la Provincia como uno de los gobernantes de la misma que ligó más estrechamente su superiorato a la vida y desenvolvimiento del Santuario: fue aquí Guardián por tres veces (1616, 1629, 1636), siendo protagonista de las celebraciones de 1621 y ejecutor más tarde de las obras de restauración, tras el incendio de 1622.

Zerain y la ocasión que él lideró muestran en qué medida pueden ir asociados, en determinados momentos, la construcción física y simbólica de un lugar sagrado como es el Santuario, al tiempo que se lograba aglutinar en torno a la Orden las fuerzas sociales y religiosas más activas del País¹³¹.

Arantzazu podía ser, en ese contexto, el Santuario mariano más “progre” del mismo, gracias a la conjunción de los intereses de la Orden, de la demanda de expresiones religiosas dominante y de las autoridades ganadas para la causa. Zerain, con su doble actuación inmaculista y restauradora santuarial, encarna bien el espíritu de la época y las aspiraciones de la Provincia y posiblemente también la necesidad que el Santuario tenía de una sín-

¹²⁶ Lizarralde (1950: 238. Lo señala como Guardián del Santuario.

¹²⁷ INTXAUSTI, J. (1998): *Euskal historialariak eta frantziskotarrak*. Arantzazu: EFA. 55-56.

¹²⁸ Uribe 1996: II, 565; Lizarralde 1950: 80.

¹²⁹ Dentro de la Provincia de Arantzazu, en el caso de Ntra. Sra. de Soto (en Iruz, del valle cántabro de Toranzo) pudo haberse dado otra caso de Santuario mariano de vocación regional o provincial. Sin embargo, ni en los proyectos fundacionales, ni más tarde en su desarrollo, se llegó a ello (a pesar de superar las previsiones primeras), entre otras razones, por ser el Convento de régimen recoleto y en todo caso, porque no pasó de ser nunca un Convento mediano por el número de su personal. Sin embargo, a mediados del s. XVII, acogía peregrinos anuales de 10 leguas a la redonda. Cfr. Uribe 1996: II, 199-207, 278.

¹³⁰ Sobre el incendio de 1553 y la reconstrucción de los años inmediatos, véase Uribe 1996: II, 48-54.

¹³¹ Es de obligada lectura la descripción que Lizarralde nos presenta del resultado final que la iglesia ofreció una vez restaurada de las ruinas producidas por el incendio de 1622, y mejorado en las décadas que siguieron: Lizarralde 1950: 135-163.

tesis devocional, al entronizar, finalmente de forma asociada, a la Virgen del Santuario y al Fundador de la Orden.

Las obras de reedificación material (y veremos, más tarde, que también simbólica) fueron guiadas en muy buena medida por Zerain. Iniciadas en 1611 estaban ultimadas en 1616, y fueron inauguradas bajo su mandato provincial en 1621. Fueron años de enorme ajetreo, y las celebraciones de inauguración revistieron el mayor esplendor.

Tras los momentos de tensión, ya mencionados, el doble guardianato de Zerain (1629, 1636) contribuyó, sin duda, a afianzar la obra material llevada a cabo y su percepción simbólica por parte de la Comunidad de frailes y del pueblo fiel, habiéndose reafirmado plenamente la adhesión popular y la apropiación franciscana del Santuario. En este sentido, todo estuvo bien encauzado antes ya de la muerte de Zerain, en 1644.

2.2.3. Elías Arregi (†1877)

Si Zerain fue hombre que con la Comunidad y la Provincia revirtió la situación del Santuario en parte destruido por el incendio de 1622, dos siglos después, el arrasatearra Padre Elías Arregi es el hombre de la resistencia casi en la soledad, en medio de las ruinas humeantes, e incluso despojado de la Comunidad que había pasado forzosamente a la Exclaustración: no había frailes en Arantzazu.

Apoyándose en sus propias convicciones y voluntad férrea, Arregi asumió perfectamente para sí y en función del Santuario la tarea de reconstituir y defender el patrimonio de bienes del Santuario, algo que no dependía, además, exclusivamente de las disponibilidades financieras que tuviera, sino de imponderables políticos e institucionales que en nada dependían de él.

Elías Arregi tiene la grandeza del resistente, en primer lugar, y del hombre previsor, cuando el horizonte permanecía oscuramente cerrado. Resistió durante treinta años, acompañado de sus compañeros capellanes, poniendo los fundamentos físicos y jurídicos de la Restauración del Santuario y asegurando la continuidad mínima necesaria de la tradición peregrina del lugar.

2.2.4. José Esteban Epelde (†1886)

La cuarta figura de esta galería es José Esteban Epelde, hombre que murió joven, a los 44 años. Es el cuarto que, haciendo frente a las adversidades precedentes (en este caso, el incendio pasado de

1834 y la larga exclaustración), dio comienzo a la reconstrucción del lugar, facilitando el acceso del peregrino al Santuario con la carretera, desde Gelsaltza (1880) dotándolo de un nuevo convento (1884; a partir de 1909 se acondicionaría para Colegio Seráfico), sin olvidar otras tareas sustanciales del momento que se recordarán en su lugar¹³².

Epelde es, desde el punto de vista de la siempre compleja realidad santuarial, un trabajador omnipresente, ya que veló, al mismo tiempo, por la edificación física del espacio, así como por la dignificación institucional de la Imagen (Coronación), la consolidación de la Comunidad y la reafirmación de la tradición peregrina. Todo muestra que fue un concienzudo planificador y ejecutor de su idea del Santuario, enmarcado en el seno de la Provincia.

Los tiempos de Epelde fueron difíciles, a la salida de una guerra civil y la supresión foral de 1876; llenos de incertidumbres pero también de oportunidades. Epelde optó por la vía del diálogo con el poder constituido, que, entonces, quería ser a nivel estatal una especie de consenso entre recientes historias contrapuestas (de liberales progresistas-demócratas-revolucionarios y liberales moderados-realistas y llegado el caso de carlistas). Epelde se acercó a Cánovas, y al parecer congeniaron el uno con otro, o al menos coincidieron en intereses comunes.

Con sus realizaciones, Epelde presagia todo lo mejor que el Santuario ha vivido en el siglo XX, tanto en lo material como en lo pastoral e institucional.

2.2.5. Elías Mz. de Zuazo (†1915)

La quinta personalidad que nos interesa aquí es Elías Mz. de Zuazo. Era natural de Elgea, al otro lado mismo de la sierra de su nombre. Zuazo fue también, a las puertas del s. XX, la figura que representaba la gran tradición Arantzazu-zale de los alaveses. Fue Guardián de la Casa (1902-1906), Definidor (1906-1909) y Provincial (1909-1915); deseoso de atender lo más cerca posible la vida del Santuario, trasladó de Zarautz a Arantzazu la sede oficial del Ministro Provincial.

El cronista Larrinaga, después de recordar en dos líneas escasas los cargos que ostentó, agregó el siguiente texto a su nota necrológica, destacando el *afecto de Zuazo a Arantzazu*:

Tanto ésta [la Escuela Seráfica] como las demás partes del Santuario de Arantzazu le son deudoras de muy importantes mejoras, y por ellas, como también por su especial predilección al Santuario, será allí siempre grata y perdurable su memoria.

¹³² Lizarralde 1950: 384-393.

Efectivamente, Zuazo es el hombre que dotó al Santuario de nuevos espacios de vida y desarrollo: en la primera década del siglo XX, levantó el nuevo convento sobre las ruinas calcinadas del antiguo, acondicionó el Convento de 1884 para Colegio Seráfico (1909), levantó el nuevo Coristado (Filosofado en 1912, y hoy Casa de Ejercicios). Todo ello significó la recreación global (completada con el Coristado nuevo en los treinta) de los espacios conventuales para la Comunidad religiosa de todo el siglo XX, es decir, el complemento obligado del espacio interior general del Santuario.

Con Zuazo quedó ratificada la vocación franciscana y provincial del Santuario, sellando el futuro de éste para casi todo el siglo XX, amén de otros objetivos más pastorales y sociales de los que se hablará en su momento.

Lizarralde lo admiró al extremo, y en su Historia puede verse el juicio que le mereció la persona y labor del Padre Mz. de Zuazo en Arantzazu¹³³.

2.2.6. Pablo Lete (†1952)

Cuarenta años después de Zuazo, llegó el Padre *Pablo Lete* (m. 1952), con un periplo personal bien distinto al del alavés. Nacido dentro del círculo territorial de las peregrinaciones más tradicionales al Santuario (Eskoriatza, Mendiola: n. 1902) y ordenado de sacerdote en 1926, sus actividades pastorales se desarrollaron en Cuba, justo hasta que volvió a la Península como Ministro Provincial (1949). Tenía 47 años, y una exitosa experiencia de gestión y gobierno.

Su actuación en el Santuario, y la de quienes le siguieron en el gobierno, pertenece a la memoria personal de muchos de nosotros, y todos recordamos cómo se fueron construyendo los nuevos espacios de culto de Arantzazu. De esa herencia vivimos aún.

Los textos redactados por Lete no dejan duda de que, más allá y por encima de las innovaciones materiales de la Basílica, para él estaban los nuevos horizontes espirituales (religiosos, sociales, culturales) que quiso ganar para el nuevo proyecto santuarial. Esto es claro e indudable.

Lete, con un perfil personal de religioso tradicional y sensibilidad moderna, gozó de indudable carisma de gobierno, con motivaciones, objetivos, proyectos y procedimientos organizativos perfectamente adaptados al momento y a las posibilidades que ofrecía la Provincia religiosa a cuyo frente se

le había puesto. Con él y sin él (tras su muerte en accidente: 1952), a la postre sus proyectos resultaron viables en manos de quienes le siguieron en el gobierno, y corresponde también a éstos su cuota de merecimientos (en particular a Mendía y sus equipos provinciales: 1955-1967).

Como quiera que en este punto hablamos del "lugar" que es Arantzazu, y de las sucesivas transformaciones y superaciones del mismo, debe quedar dicho que, con toda probabilidad, en los años 1950-1980 se ha configurado ya lo que en el futuro ha de ser el espacio más íntimo de la oración cristiana del Santuario, la Basílica. Es decir, una obra para muchas generaciones, a menos que los caprichos imprevisibles de la Historia, o el abandono de los hombres, no quieran otra cosa.

2.3. GEOGRAFÍA DE LA PROYECCIÓN SANTUARIAL

Como puede suponerse, la geografía de las comarcas y países desde los que los peregrinos se han dirigido al Santuario de Arantzazu ha sido variable en el tiempo, en cuanto al territorio y a la presencia social peregrina que en cada caso haya supuesto. Como se ha sugerido, esta variabilidad es universal en la historia de los Santuarios.

Factores muy distintos, además del propiamente religioso, han determinado estos cambios: circunstancias culturales, económicas, institucionales, políticas, unas coyunturales y otras tradicionales. No hay Santuario de alguna entidad que pueda sustraerse del todo a estos factores extra-religiosos. Una espléndida muestra de ello, la tenemos, por ejemplo, en la Exposición conmemorativa del Centenario de la Dedicación de la Basílica de Covadonga, donde aflora incesantemente la sociedad asturiana, y, más allá de ella, una cierta visión de la historia de España¹³⁴.

No vamos a historiar aquí pormenorizadamente los procesos de cambio en los ámbitos de atracción del Santuario a través de los siglos; bástenos dar algún breve apunte. En términos generales, digamos que pueden describirse cuatro círculos territoriales de influencia: el inmediato, un segundo círculo ampliado, en tercer lugar la amplia proyección transcontinental y, por fin, el círculo oficial del Patronazgo, Gipuzkoa.

2.3.1. El círculo inmediato

La Historia de Arantzazu comienza en este entorno reducido. La "Aparición" tuvo su eco primero

¹³³ Lizarralde 1950: 396-398, 403-404.

¹³⁴ *Covadonga. Iconografía de una devoción*. Covadonga, 2001. Es el catálogo de la Exposición; resulta una valiosa publicación textual e iconográfica, patrocinada en este caso por Cajastur.

en el Condado de Oñati y en el próximo Alto Deba. Y, al parecer, la reacción popular fue rápida y vivamente interesada, aunque no sea fácil discernir con precisión cuál sea la cronología de los hechos en los veinte primeros años (1469-1490).

Garibai subrayó con energía e interés la participación de oñatiarras y mondragoneses al roturar la calzada hacia el lugar de la Aparición. La Peregrinación anual más antigua fue la de la Cofradía que subía desde Oñati el domingo siguiente a la festividad de la Asunción de María. La Peregrinación popular de Oñate era la de San Bernabé (11 de junio), y había otra a la que acudían de todas las familias oñatiarras, a pregón del Ayuntamiento¹³⁵. De hecho, Oñati nunca se ha desentendido del Santuario.

Las poblaciones y valles próximos han mantenido también desde tiempo inmemorial la misma tradición secular de peregrinar anualmente, con el Regimiento o Ayuntamiento al frente: en Leintz, los cabezas de familia de todo el Valle eran convocados oficialmente para tomar parte en ella. Una vez en el Santuario, se les acogía con similar protocolo con el que era costumbre obsequiar a los oñatiarras¹³⁶.

En la otra vertiente del Aizkorri, en el Alto Goierri, Zegama también gozó de atenciones especiales en Arantzazu, debidas a su ancestral fidelidad y a los servicios prestados al Santuario en tiempo de obras y mejoras. Una autorización episcopal del franciscano Mateo de Burgos habla de la tradición que venía “de siempre” (1602)¹³⁷. La Peregrinación zegamesa, a semejanza de las anteriormente mencionadas, seguía un ritual detallado, según términos ya acordados. También ésta ha sido Peregrinación oficial de Ayuntamiento, Cabildo eclesiástico y pueblo, teniendo por fecha propia primero la del Lunes de Pascua, y la de Pentecostés, más tarde. La Peregrinación finalizaba, ya de vuelta, en la pradera de San Bartolomé, con una fiesta popular a la que acudían también jóvenes de Zerain, Mutiloa y Segura¹³⁸.

Estas últimas poblaciones del Goierri, desde fechas que Lizarralde no ha llegado a precisar, han

peregrinado también anual y oficialmente al Santuario. Además de la proximidad geográfica, en torno a la cadena del Aizkorri, razones de varia índole las relacionaban con Arantzazu: las tierras parzoneras de Urbia, la presencia de religiosas y frailes franciscanos establecidos en Segura, Villa cabecera del Valle, las visitas estacionales del Limosnero del Santuario, etc.

Este círculo –el de carácter más oficial entre los que aquí describimos– se completa con la presencia de poblaciones y comarcas próximas de Alava y Navarra. Alava, con su Llanada a los pies de la inmediata Sierra de Elgea, se vinculó tempranamente al Santuario. Nuestras primeras noticias documentadas de las peregrinaciones de 32 poblaciones de la Llanada se sitúan en las primeras décadas del s. XVII (1633), pero todo parece indicar que la tradición era ya anterior, y quizá muy anterior. Luzuriaga agregaba a la lista otras 12 localidades desde las que también partían romerías anuales¹³⁹. No tiene que sorprendernos, por tanto, que los tres primeros historiadores del Santuario sean alaveses (Okaritz, Gamarra, Luzuriaga) y que el primer historiador de la Provincia de Alava como tal, Joan Arkaia (1665), dedique un capítulo entero al Santuario de Arantzazu, aunque ubicado éste fuera de ella¹⁴⁰. Todo esto no es casual, ya que, desde el siglo XIII, el centro nuclear del franciscanismo vasco estuvo en Gasteiz-Vitoria.

Este círculo inmediato, generalmente además el más antiguo, se cierra con localidades navarras. De entrada, hay que consignar que la “vereda limosnera” de Navarra era la más generosa entre todas las que figuran en el cuaderno de normas redactado para los religiosos Limosneros (1750)¹⁴¹. Olazagutia seguía el ejemplo de las poblaciones alavesas con su Peregrinación anual¹⁴², y al parecer, la Burunda-Barranca y el Santuario se relacionaron también regularmente.

Fueron estas Peregrinaciones, colectivas y oficiales, las que dieron cuerpo y vida a este primer círculo devocional inmediato, pero hay que agregar a las mismas las Peregrinaciones individuales o familiares, así como las que en ocasiones más o

¹³⁵ Lizarralde 1950: 185.

¹³⁶ Lizarralde 1950: 189.

¹³⁷ LASA, J. I. (1977): *Tejiendo historia*. San Sebastián: SGEP. 261-262.

¹³⁸ Lizarralde 1950: 186-189.

¹³⁹ Lizarralde 1950: 181.

¹⁴⁰ Véase Villasante “Introducción” a la Historia de Gamarra, in: (1966): *La más antigua Historia de Arantzazu* (1648). Vitoria: Eset. 13-14. ARCAYA, Juan de (c. 1665 [1993]): *Compendio historial y antigüedades de la Provincia de Alava*. Vitoria-Gasteiz: Diputación Foral de Alava. 97-99.

¹⁴¹ Lizarralde 1950: 290.

¹⁴² Lizarralde 1950: 181.

menos difíciles (epidemias, sequías u otras desgracias públicas) podrían repetirse colectivamente. Aunque la fijación cronológica de esta geografía ofrece lagunas (los archivos del Santuario se quemaron en 1622), el hecho global y muchos de sus pormenores están firmemente establecidos.

Aún antes del esplendor de los siglos XVII-XVIII, este ámbito geográfico fue la plataforma segura para proyectarse eficazmente hacia otras comarcas, a contra corriente de las normas generales restrictivas de los Sínodos de Calahorra y Pamplona.

2.3.2. El círculo ampliado

Junto a la Peregrinación oficial –colectiva y anual– de la geografía descrita, este segundo círculo peregrinacional ampliado es una muestra del atractivo que el Santuario ofrecía para valles y comarcas más alejados. Tan es así que Gamarra habla incluso de los peregrinos que llegaban de los Reynos de Castilla y Francia.

Parece ser que este segundo círculo de captación estaba ya muy afianzado en el siglo XVII, y abarcaba, de forma diversa, todos los Territorios Históricos de Euskal Herria. Gamarra lo narró de este modo (1648)¹⁴³:

...es notable la gran devoción, que con esta santa Imagen tienen en todos estos Reynos principalmente en los de Castilla, Navarra y Provincias de Guipúzcoa, Vizcaya y Alaba. Y no es menos la devoción, que tienen los del Reyno de Francia...

Esta adhesión generalizada de la devoción queda indirectamente más documentada aún en papeles de carácter económico del siglo XVIII, donde las veredas de cuestación rebasan generosamente las lindes de la Guipúzcoa meridional. Paradójicamente, las gentes de la costa y mar sintieron tempranamente un atractivo particular por aquel Santuario ubicado tierra adentro y en lugar abrupto. Garibai aludió al fenómeno ya en 1571, y Lizarralde recuerda poblaciones como Bermeo, Lekeitio, Ondarroa, Deba, Zumaia, Getaria y San Sebastián¹⁴⁴.

En décadas que se corresponden con la prosperidad económica de Lapurdi (primera mitad del s. XVII), la Peregrinación al Santuario alcanzó formas estables y una periodicidad anual doble: al partir los marinos y pescadores a Terranova y Noruega, en primavera acudían esposas e hijos, y en octubre, al regreso de sus tareas, eran los pro-

pios mareantes quienes peregrinaban desde San Juan de Luz hasta Arantzazu. El texto de Gamarra no tiene pérdida al respecto, aunque uno lo lea con cierta incredulidad estadística¹⁴⁵:

...y suelen ser los concursos de mucha gente, que tal vez se an visto más de dos mil personas de Francia juntas; y con ser estos años, en que se escribe esta historia, tan calamitosos, y de tantas guerras entre estos dos Reynos; no por eso faltan a su piedad...

El flanco peninsular navarro, tanto en la Montaña como en la Cuenca pamplonesa y Tierra Estella, expresó su devoción en peregrinaciones variadas, y también con las aportaciones económicas. Aludiremos a ello más adelante.

Bizkaia, provincia a la que no alcanzaba el distrito conventual del Santuario, no figura entre las veredas de postulación, pero tanto los primitivos historiadores como el romancero popular vizcaíno del Santuario (romances de Arratia y versiones vizcaínas del romancero general) nos recuerdan los grupos peregrinos que acudían a Arantzazu desde Bizkaia.

Este es el círculo ampliado de Arantzazu, cuyo único paralelo en el País sea quizá el del Santuario de los Santos Antonios de Urkiola.

2.3.3. La proyección transcontinental

Este es un hecho mayor y bien caracterizado. Lo que en la vida de la clase pescadora de Euskal Herria la presencia de la Andra Mari de Arantzazu es devoción personal marinera (andariega, por tanto), con la colonización americana se transformará en un hecho social bien afincado, ligado por igual al recuerdo del Santuario y a las necesidades locales de la colectividad vasca de las ciudades de América.

Arantzazu viene a ser, de este modo, un “lugar social”, por ejemplo en la Ciudad de los Reyes y México, que acoge a peninsulares vasco-navarros o criollos del mismo origen. El mapa de las Hermandades y Cofradías de la Virgen de Arantzazu se expandió en los siglos XVII-XIX a lo largo y ancho del Nuevo Mundo, y desde allí saltó también a tierras asiáticas (Manila).

No nos sorprenda, pues, el hecho de que la primera historia impresa del Santuario se publicara en su primera edición en la Ciudad México, en 1686¹⁴⁶,

¹⁴³ Gamarra 1648: 80.

¹⁴⁴ Lizarralde 1950: 180-181

¹⁴⁵ Gamarra 1648: 80-81.

¹⁴⁶ LUZURIAGA, Fray Juan de (1686): *Paranimpho Celeste. Historia de la mystica zarza, milagrosa Imagen y prodigioso Santuario de Arantzazu...* México: Herederos de la Viuda de Bernardo Calderón.

edición que tuvo una doble réplica en 1690, en Madrid y Donostia.

El hecho tiene un interés histórico general para la historia de la etapa colonial americana y para la de la Diáspora vasca de la etapa colonial y también de la emigración contemporánea. Y ha dado lugar recientemente a estudios cuidados y un Congreso Internacional celebrado en Oñati (diciembre de 2001)¹⁴⁷.

A esta historia, casi planetaria, ha seguido en el siglo XX una “apropiación” oficial que debe ser mencionada, dada su significación y alcance.

2.3.4. El círculo oficial reducido: Gipuzkoa

En las últimas décadas del XIX, se iniciaron las Coronaciones de las Vírgenes, como manifestación oficial solemne de la Iglesia, en reconocimiento de la “sacralidad” de algunas Imágenes de la Virgen y reconocimiento de la particular nobleza de advocaciones y devociones. En Euskal Herria se fueron sucediendo celebraciones de este carácter: Arantzazu (1886), Begoña (1900), Estibalitz (1923), Arrate (1929), Arritokieta (1930), y años después: Coro (1940), Izaskun (1949), Itziar (1952), Encina y Juncal (1954), Dorleta y Angosto (1958). Precediendo o siguiéndolas vinieron también las proclamaciones oficiales de los Patronazgos respectivos: provinciales, en las advocaciones de Begoña (1903), Arantzazu (1918) y Estibalitz (1941), y comarcales: Arrate (1928), Izaskun (1949), Encina (1952), Dorleta (1954), Angosto (1955). En Navarra tenemos, por ejemplo, que Sta. María la Real de Pamplona fue coronada en 1946.

Estas celebraciones contribuyeron a afirmar la dimensión simbólica provincial de los Santuarios elegidos (Begoña, Arantzazu, Estibalitz), frente a otras advocaciones comarcales de la misma Provincia (el caso más patente podría ser el de Estibalitz frente a la de Encina-Arceniega), al tiempo que se daba, en niveles inferiores, una comarcalización intraprovincial compartida del resto de las advocaciones (por ejemplo, en el ámbito guipuzcoano, Juncal frente a Ntra. Sra. del Coro, Guadalupe frente a Itziar, Izaskun frente a Arritokieta, etc.).

En sentido opuesto, la compartimentación advocacional de nivel provincial podía llevar a la pe-

numbra advocaciones históricas que hubieran gozado anteriormente de un cierto reduccionismo provincialista advocaciones históricas que anteriormente hubieran gozado de un carácter supraprovincial. Es la paradoja de Arantzazu: el Patronazgo provincial fue impulsado por un alavés, que por serlo amaba entrañablemente a la Andra Mari del Aloña (me refiero al Provincial franciscano Elías Mz. de Zuazo), pero que impulsó con todo empeño la titularidad guipuzcoana de la misma.

La proclamación oficial fue, sin duda, restrictiva, si nos atenemos a la historia ya descrita, y fruto también un antecedente (el de Begoña, 1903), y ejemplo para el caso alavés de Estibalitz, cuyo Patronazgo no cuajó en los años veinte y fue en 1941 cuando llegó a ser proclamada como Patrona de la Provincia alavesa.

En el siglo XX, la territorialidad devocional histórica de Arantzazu hubo de contar, en alguna medida, con esa limitación provincialista, pero se ha beneficiado también de otros factores que le han ayudado:

— El Patronazgo provincial le dotó al Santuario de una indiscutida supremacía oficial en Gipuzkoa, pudiendo contar durante 80 años de una preferencia institucional pública más manifiesta y decidida: presencia de las autoridades eclesiásticas y civiles, apoyos oficiales para infraestructuras, acceso más fácil a la sociedad guipuzcoana (por ej., cuestaciones para la Nueva Basílica), manifestaciones diocesanas generales (peregrinaciones, subidas, etc.).

— El reforzamiento de la Comunidad Franciscana (presente también a través de sus Conventos en toda Euskal Herria) reafirmó su carácter supraprovincial, como prueba concreta de ello puede recordarse la geografía peregrinacional de 1955-1956. Hay que consignar, desde luego, una relativa pérdida en el espacio alavés cuyo franciscanismo fue talado, con efectos duraderos, por la Exclaustración (1833-1839) y cuya tradición de peregrinaje al Santuario se ve afectado por el trasiego demográfico alavés de las últimas décadas a Gasteiz.

— Los nuevos rasgos simbólicos de modernidad y arte que ha significado la Nueva Basílica, fruto de una muy amplia y libre colaboración social, y

¹⁴⁷ En esta misma obra puede verse: ERRASTI, M.: “Las Cofradías americanas de la Virgen de Arantzazu: Informes para su valoración”. Obra pionera, y modelo de futuros trabajos ha sido y es: LUQUE ALCAIDE, E. (1995): *La Cofradía de Arantzazu de México (1681-1799)*. Pamplona: Ediciones Eunete. Poco antes Lohmann había investigado el caso limeño: LOHMANN VILLENA, G. (1990): “La Ilustre Hermandad de Nuestra Señora de Arantzazu de Lima”, in: *Los vascos y América*. Madrid. La gran novedad, al respecto, van a ser las *Actas* del mencionado Congreso, de próxima publicación. Sobre la historia general (europea y americana) de la(s) Cofradía(s) pueden consultarse también: Lizarralde 1950: 111-134 (todo el capítulo), un breve apunte complementario: INTXAUSTI, J. (2001): “Arantzazuko Kofradia berria”, in: *Intxausti 2001 (zuz.)*: 387-390.

de la labor pastoral, educativa y cultural de la Comunidad.

Así, pues, en términos de otro contexto social e histórico, no parece que el balance general, al comienzo del tercer milenio, sea negativo desde el punto de vista de la geografía que aquí se comenta. Para comprender mejor la fijación y continuidad temporales de este entramado geográfico alrededor del Santuario, puede ayudar, sin duda, un breve recorrido por la red de caminos que lo ha atravesado.

2.4. LOS CAMINOS PARA/DESDE EL SANTUARIO

En la historia de los Santuarios, los caminos que conducen al mismo forman parte integrante de la Peregrinación, y se han conocido rutas ilustres que han cumplido cometidos no sólo de catarsis peregrina, sino también de desarrollo técnico, económico, social y cultural. Alguno, como el Camino de Santiago, es en Occidente casi tan fecundo como la Ruta de la Seda en tierras asiáticas.

Arantzazu ha conocido igualmente su red viaria, elegida y frecuentada por los peregrinos, y cuidada por el propio Santuario (Comunidad y Cofradía) y las Instituciones Públicas del contorno. Naturalmente, se aprovechó asimismo la que ya existía o la que fue abriéndose a lo largo de los siglos¹⁴⁸.

Tras la "Aparición" de la Imagen en lugar descrito como inhóspito, abrupto y poco menos que inaccesible, y vista la voluntad popular manifiesta de llegar a él, el problema de los senderos y calzadas de acceso al mismo era problema inmediato a resolver. De hecho, el primer documento referido a la Cofradía (1489) nos muestra a los cofrades unidos, según lo dijera su primer historiador Garibai, para "romper y allanar los caminos", llamando para ello a profesionales que pudieran hacerlo, como eran los "benaqueros de Mondragón, que son gentes, que por causa de su officio, que es de sacar de debaxo de tierra metales de azero y hierro, son diestros en romper peñas y cosas fragosas".

En el caso de Arantzazu, al ser un Santuario regentado por religiosos, los caminos han tenido interés de doble dirección: para dar acceso al pere-

grino, y para facilitar la labor pastoral de los religiosos en el País. El camino tiene, por tanto, un valor ascético-penitencial, otro valor pastoral y evangelizador, un interés económico (particularmente para la subsistencia de la Comunidad), y tanto el predicador como el poeta idearán en él una pedagogía simbólica y educadora.

2.4.1. Las calzadas del peregrino

Así fueron denominados los primitivos caminos de los peregrinos, y, en efecto, lo eran: calzadas, calzadas abiertas en abruptas laderas y duro roquedal. Desde Garibai mismo hasta el ya clásico Lizaralde, el tema de las calzadas y rutas de peregrinaje de Arantzazu ha sido reiterativo y recurrente.

En nuestro caso el tema del camino ha revestido rasgos particulares, porque se partía, no sólo de un lugar "elegido" cualquiera, sino también de una ruta revestida de caracteres muy especialmente duros y, por tanto, penitenciales. La descripción del "topos" del Santuario (subrayado por la historiografía, y comentado en esta obra por J. Azurmendi), subrayaba el alto valor de la calzada, tanto en el gesto de su construcción física como en el hecho de que la recorrieran creyentes solitarios y masas de peregrinos.

En una breve mirada retrospectiva vamos a recoger algún apunte que nos recuerde aquella calzada primigenia y los variados caminos que la siguieron y completaron, vinculándola al recuerdo de experiencias religiosas –calladas o narradas–, aureolándola de un imaginario de leyendas y milagros, dotándola de pequeños hitos de oración (ermitas, capillas, hornacinas o, sencillamente, señalados lugares desnudos). Era un modo de sacralizar el camino, como ya había sucedido en las grandes rutas de Peregrinación medievales.

Gamarra constata que los oñatiarras "preguntáronse unos a otros dónde podía ser aquel sitio" de la *Aparición*, pues, "con estar a distancia de dos leguas era incógnito, y no se sabía de él, por inculto, y desierto que era el puesto"¹⁴⁹. El historiador cuenta así el caminar vacilante y arduo de la primera peregrinación, al responder a la llamada de Rodrigo de Baltategi¹⁵⁰:

¹⁴⁸ Puede verse la historia de los caminos guipuzcoanos en la doble obra: BARRENA OSORO, E. (zuz.) (1991): *Historia de las vías de comunicación en Gipuzkoa. 2/ Antigüedad y Medioevo*. San Sebastián: Diputación Foral de Guipúzcoa. ACHON INSAUSTI, J. A. (1998): *Historia de las Vías de Comunicación en Gipuzkoa. 2/ Edad Moderna (1500-1833)*. San Sebastián: Diputación Foral de Guipúzcoa. Aunque Oñati no formara parte de la Provincia hasta 1845, en su aspecto viario estaba inexorablemente ligada a ella y a la Provincia de Alava, y con Oñati también el Santuario. El caso alavés ha sido descrito por GALILEA MARTINEZ, F. (1983): "Vías de comunicación y comercio [en Alava]", in: *Alava en sus manos*. Vitoria: Caja Provincial de Alava. II, 233-264, y documentado por GONZALEZ MINGUEZ, C.; DE LA HOZ, M. C. (1991): *La infraestructura viaria bajomedieval en Alava. Documentos para su estudio*. Vitoria: UPV/EHU.

¹⁴⁹ Gamarra 1648: 64.

¹⁵⁰ Gamarra 1648: 65.

...y comenzando a caminar [los oñatiarras] con mucho trabajo, porque el camino en partes era áspero, y no se podía andar sino con mucho riesgo de despeñarse por las muchas peñas que avía; y donde estas faltaban eran tantos los montes, y tan altos, que apenas savían dónde iban; y dónde estaban.

La construcción del camino era, por tanto, una primera necesidad, en la medida misma en que los vecinos de Oñati hubieran creído en la verdad y autenticidad de la "Aparición". Gamarra lo expondrá en estos términos¹⁵¹:

...y como el camino era tan áspero y fragoso; y viendo que no podían venir en romería todos los que deseaban por lo inaccesible del camino acordaron unánimes, y conformes con los de la villa de Mondragón, que dista cuatro leguas de este Convento, de fundar en él una cofradía por sus vecinos [...]; y siendo de ella los venaqueros, tenaceros, hundidores de fierro, y acero, y demás oficiales, acordaron viendo el gran trabajo de la gente que iba en romería, por la fragosidad de peñas, y que no avía camino, ni sendas, de hacer camino; y como ellos son tan diestros por razón de su oficio en romper peñas, y abrir montañas para buscar las venas del hieirro, y del acero, lo pusieron en ejecución aunque con gran travaxo suyo, como se reconoce el día de oy en el camino, que está abierto desde la villa de Oñate a este santo Convento donde se vee, que en partes está la peña abierta a tajo en más de un estado; y en todo él se huvieron de quebrar mucha peñas por venir el camino ladeando por falda de Aloña como se vee, que en buena ponderación es uno de los mayores milagros, que a obrado Dios por medios de esta santa Imagen.

Y el texto de Gamarra pasa, inmediatamente, de darnos esa visión histórico-topográfica, a ofrecernos su interpretación bíblico-teológica del hecho: lo que la vara de Moisés hizo en el paso del Mar Rojo lo hizo aquí la llamada de la Imagen y la respuesta de fe de los lugareños, hasta hacer accesible esta Tierra Prometida del "lugar" elegido, tanto para robustos como débiles. Y el historiador del Santuario lo proclama así, porque de ese modo, "aunque sea en tierras remotas que no lo ayan visto, dirán la verdad del casso, y lo confirmarán con experiencia"¹⁵². Con este propósito propagandístico Gamarra sigue las pautas tradicionales de la historiografía santuarial más clásica.

En Arantzazu, tanto Lizarralde como Lasa se han ocupado de la historia de sus caminos, aunque, por el contrario, el tema de la red viaria del Santuario no haya sido objeto de mejor atención por parte de los historiadores que han contemplado espacios viarios más amplios y socio-económicamente de mayor entidad histórica.

La primera preocupación, que es subrayada por las citas ya recogidas, es la del acceso a Arantzazu desde la Villa de Oñati; pero el éxito mismo del Santuario impondrá también la vigencia de otros caminos desde todo el contorno geográfico del mismo, desde la próxima Llanada alavesa, desde el Valle de Leintz, desde el Goierri o Navarra, desde el interior de la Provincia de Guipúzcoa y la no lejana Bizkaia, desde la Costa y las tierras navarras más lejanas y desde Iparralde. Naturalmente, las rutas más largas han de corresponderse, en buena parte, con la red viaria más general del país, mientras que los tramos ya próximos al Santuario se derivan por ramales más propiamente encaminados al Santuario.

Lizarralde resumió en tres las calzadas que llegaban a Arantzazu¹⁵³:

La ruta de las tres calzadas que afluían al Santuario está señalada en los puntos desde donde se hace primeramente visible el lugar de Arantzazu, con estos nombres: Arricruz, cruz de piedra, cerca de Guesaltza, en la que sube de la villa de Oñate; Burdincruz, cruz de hieirro, en la cumbre de la sierra Elguea, por donde vienen parte de los peregrinos procedentes de Alava, y Zurcruz, cruz de madera, eminencia cercana a Urbia y paso de los antiguos romeros navarros. Estas dos últimas se refunden antes de llegar al Santuario, denominándose Erromesbide, camino del peregrino.

La calzada de Arrikruz formaba parte de la que venía desde Calahorra para acercarse a Gipuzkoa superando la cadena del Elgea; era una ruta inmemorial, anterior a la "Aparición" y vía ordinaria de acceso desde Oñati a la Provincia de Alava. Después, en la venta de San Juan de Artia, poco antes de Arrikruz, se le agregó la variante de la calzada de Oñati al Santuario; éste habría de estar bajo la atención del Ayuntamiento de Oñati, con intervenciones conocidas de mantenimiento y mejora (en el siglo XVI se documentan obras, al menos, en 1500, 1532, 1560, 1564, 1572, etc.), dado que era un camino de aprovisionamiento desde Alava y "camino el más urgente y necesario y por el consiguiente

¹⁵¹ Gamarra 1648: 66.

¹⁵² Gamarra 1648: 66.

¹⁵³ Lizarralde 1950: 71.

ser este camino para el Convento de Ntra. Sra. de Aranzazu a donde concurren por devoción cada año muchas personas de la Provincia de Guipúzcoa, Alava y Señorío de Vizcaya y de otras partes” (1648)¹⁵⁴. Las aportaciones del monasterio clarisa de Oñati-Bidaurreta y de otros particulares contribuyeron también a este propósito. Al abrirse el camino real desde Zapata (1789-1792), tuvo un trayecto casi idéntico al de la carretera actual¹⁵⁵. Desde Oñati, esta primera calzada estaba jalonada de ermitas, santutxos y humilladeros que afirmaban su carácter religioso.

La calzada principal (Oñati-Arantzazu) conocerá una total transformación –más en sus condiciones que en su trayectoria– a lo largo de los siglos XIX y XX. Hasta los años 1880 ningún coche de caballos pudo llegar hasta el Santuario, y tanto Felipe III (1615) como los infantes Francisco de Paula y María Carlota (1830) hubieron de llegar en caballerías; Cánovas, por el contrario, pudo acercarse hasta Gesaltza en coche (gracias a los trabajos hechos a comienzos de la década de 1860), para a continuación completar la subida en caballo (1878). La mejora siguiente supondría ya la conexión de Gesaltza con el tramo final de carretera que alcanzó el Santuario en 1881¹⁵⁶; se abrió, así, la posibilidad de todas las posteriores mejoras de la misma, hasta darle la actual configuración en los años 1960¹⁵⁷.

En los siglos precedentes, las comarcas sur-sureste del Santuario tenían sus caminos de llegada al Santuario por Burdinkruz y Zurkruz, acogiendo a los peregrinos alaveses de la parte más oriental de la Llanada, así como a peregrinos que llegaran de Valles navarros. El Goierri guipuzcoano tenía una ruta muy trabajada: desde el Oria podían alcanzar San Adrián y desde Urbia llegar al Santuario, o hacerlo por otras veredas más directas (por Artzanburu, Arriurdín y Katabera, por ejemplo). Algo parecido sucedía con los peregrinos del Valle de Leintz que, salvando la Sierra de Elgea, accedían a Urrexola y Araotz, y conectaban con la calzada de Oñati al Santuario.

Las comarcas no contiguas a Oñati debían utilizar caminos ya abiertos para otros menesteres que el peregrinaje, bien el camino real que transcurría por el Oria y llegaba desde la Costa hasta los límites provinciales más meridionales en Zegama, bien

la alternativa que se fue fortaleciendo en los siglos XVII-XVIII y que alcanzaba Arlabán. El Valle medio del Urola (Azpeitia, Azkoitia) tuvo una doble posibilidad: la que se aproximaba a Oñati cuenca arriba del propio río, alcanzando Zumarraga y Legazpi, y la que por Elosua llegaba a Bergara y, luego ya por camino llano, a Oñati. Lasa considera, por ejemplo, que fue este último trayecto el que siguió San Ignacio para su visita de Arantzazu, camino ya de Montserrat¹⁵⁸.

Ya desde más lejos, el Santuario estaba al alcance de las gentes de la Costa, llegando por la cuenca del Deba (la costa comprendida entre Ondarroa e Itziar), del Urola por la doble vía señalada más algún tramo complementario (de Zumaia a Orio). La cuenca del Oria acogía no sólo el Goierri, sino todo el trayecto del río desde el mar hasta sus fuentes en el macizo del Aizkorri, con ambas extensas vertientes, a Este y Oeste. Esta última cuenca, vía del Camino Real más importante durante siglos, sirvió, sin duda, para que también los peregrinos de Iparralde pudieran llegar a Arantzazu. Por fin, Bizkaia podía acceder por una triple vía: con un rodeo, por la de Eibar-Maltzaga-Bergara, y más directamente por Elorrio-Arrasate o por Elorrio-Elgeta-Bergara.

Volviendo al camino-carretera de Oñati-Arantzazu, recordemos que, a fines del s. XIX, la misma fue adornada con las quince Capillas del Rosario, reiterando la tradición de *santutxos* y ermitas peregrinacionales de antaño¹⁵⁹.

A partir de los sesenta del siglo XX, con la ampliación de la carretera desaparecieron las Capillas del Rosario (todo un símbolo del cambio de los tiempos en este capítulo del pasado santuarial), y la llegada del Seiscientos facilitó un acceso cómodo y generalizado. El camino es ya mucho más breve, y la oración del caminante también; o quizá, los gestos de fe y oración se han desplazado del camino al “encuentro”, y la “calzada peregrina” de antaño tiene una apropiación religioso-personal de nuevo cuño.

2.4.2. Los caminos del predicador

Hemos recordado más arriba que Arantzazu figura entre los Santuario cuyos custodios son Religiosos, Religiosos franciscanos. Por razones

¹⁵⁴ Lizarralde 1950: 72-73.

¹⁵⁵ Lizarralde 1950: 72-74.

¹⁵⁶ Lizarralde 1950: 387-388.

¹⁵⁷ Lasa 1977: 473-478.

¹⁵⁸ Lasa 1977: 467-468.

¹⁵⁹ Lizarralde 1950: 389, 451-452.

propias del caso, esta circunstancia conlleva una dimensión eremítica (de vida lejos del medio urbano) y una decidida vocación de predicación y acercamiento a los pueblos en determinadas ocasiones y momentos. Se vive en soledad, pero los frailes parten también del Santuario al “mundo”.

La geografía predicadora de los franciscanos de Arantzazu se hace con una red de caminos, que en tiempos históricamente no tan lejanos se recorrían a pie, y de puntos estelares de encuentro con los creyentes, en villas, pueblos, barrios, plazas, y en ermitas, iglesias, conventos. Espacio y tiempo se combinan aquí en distancias variadas, con calendarios preestablecidos o celebraciones ocasionales.

Los frailes acudían, por de pronto, a las citas fijas convenidas, anuales, mensuales o más menos esporádicas. Los acuerdos para ello eran firmados con diversas instituciones o colectivos sociales: Cabildos eclesiásticos y Civiles, Hermandades o Cofradías, particulares que hubieran creado Fundaciones al efecto, etc.

Este territorio de actuación es, por lo general, el más inmediato al Santuario, y correspondía en sus límites generales al primer círculo de Peregrinación que se ha descrito más arriba: la predicación franciscana del “fraile de Arantzazu” disfrutó de particular estima entre la población e instituciones de estas localidades peregrinas.

Lizarralde tuvo cuidado en llamar la atención sobre la tradición predicadora de la Comunidad del Santuario, dedicando al tema un capítulo de su *Historia*¹⁶⁰. Es un rasgo típico de los Santuarios regentados por religiosos de vida apostólica. Hubo una “tabla” de compromisos anuales establecidos, no sólo con los Cabildos eclesiásticos que solicitaron una atención regular de los frailes para las respectivas feligresías parroquiales, sino también con los Regimientos y Ayuntamientos locales que realizaban las festividades patronales o más tradicionales con la presencia de un orador prestigiado; el predicador franciscano servía, además, para una más esmerada formación cristiana de los fieles que en Adviento o Cuaresma podían acudir a sus parroquias respectivas a escuchar sermones de carácter doctrinal, y no sólo panegírico. El caso de Oñati es el más relevante, sin duda, pero puede darse una larga lista de otras poblaciones en las que los predicadores del Santuario eran habituales: Zegama, Otxandio, Bergara, Segura, Legazpi, Agurain, etc. Más ocasionalmente, los religiosos eran también solicitados para actuaciones pastorales más esporádicas, desde ámbitos geográficos más alejados,

fuera ya del distrito conventual propio del Santuario.

El hecho de que Arantzazu fuera el Convento –franciscano o no– más importante de Gipuzkoa (y la Comunidad religiosa más numerosa ya desde el siglo XVI) y lugar de contacto elegido por miles de peregrinos le aseguraron una audiencia y fidelidad social que no se repetía, con tales rasgos de continuidad temporal y amplitud territorial, en ningún otro caso de la geografía religiosa del País. Tanto la querencia popular como las preferencias oficiales la favorecieron.

Sin embargo, tal como lo señaló ya Lizarralde, la Comunidad del Santuario no tenía una preparación particular para ciertas tareas especializadas de predicación, como las Misiones Populares, campo pastoral específicamente cuidado por los franciscanos del Colegio de Misioneros de Zarautz (1746).

Esta segunda red predicadora de Arantzazu –segundo círculo de caminos– rebasaba aquella primera de que hemos hablado, pero en parte también se superponía a la misma.

2.4.3. Las veredas del limosnero

La Comunidad religiosa, por su condición de franciscana, ha sido en Arantzazu un colectivo mendicante, cuya supervivencia humana misma ha estado unida a la cuestación y la generosidad religioso-económica de los fieles, no sólo en su realidad local del Santuario (en la propia Basílica), sino también en el distrito conventual que se le asignó para ello, e incluso, más o menos ocasionalmente, más allá de los límites del mismo.

Cualquier Comunidad de Orden Mendicante ha dependido de los recursos puestos a su disposición por la población local o comarcal, en muy buena parte a través de la cuestación domiciliaria: esta limosna, hasta las cuatro últimas décadas, ha sido un componente sustancial de la economía conventual. Y Arantzazu ha gozado del privilegio de haber sido socorrido desde numerosas poblaciones y a través de muchos caminos recorridos por el fraile limosnero. Por eso se ha podido afirmar que “el capítulo de comunicaciones ha sido un punto importantísimo en la vida religiosa y económica de Arantzazu”¹⁶¹.

Entre los documentos salvados del incendio deliberado de 1834 figura en Archivo uno que se intitula *Economía práctica del conuento de la Madre de Dios de Arantzazu. Explicada concisamente por vn indibidvo suo. Año de 1750*, estable-

¹⁶⁰ Lizarralde 1950: 235-256.

¹⁶¹ Lasa 1977: 369.

ciendo la normativa por la que se regía la postulación de los religiosos de Arantzazu¹⁶². Pueden verse en el mismo las comarcas habitualmente recorridas y las veredas seguidas (así se las designa) durante cada campaña de cuestación. Este documento refleja, en detalle, el cuadro geo-económico alcanzado por el Santuario a la altura de las últimas décadas del Antiguo Régimen; tiene, por tanto, un doble interés: el de mostrarnos la amplitud geográfica de una asistencia económica bien configurada (probablemente en su momento más floreciente), y, en segundo lugar, el de presentarnos los trayectos que seguían los limosneros y el trasiego de bienes que suponían estas cuestaciones.

Naturalmente, las “veredas de cuestación” repetían en buena medida los caminos del peregrinaje, aunque se recorrieran justamente a la inversa que en la Peregrinación. Dejando de lado los aspectos económicos que son estudiados en otro trabajo de esta misma publicación, señalamos escuetamente las rutas establecidas para los postuladores o limosneros.

Eran siete las veredas de cuestación, y abarcaban la totalidad del distrito conventual que se le tenía asignado al Santuario en las distintas postulaciones anuales establecidas. Tres de ellas, designadas como “de Oñate”, “de Bergara” y “de Segura”, recorrían buena parte del territorio guipuzcoano; la geografía navarra del mencionado distrito seguía otras tantas veredas, llamadas en este caso “de la Burunda”, “de Estella” y “de Bera”, abrazando la Montaña y parte de la Navarra Media; por último, las poblaciones de Alava incluidas en el distrito conventual aludido comprendían “la vereda de Salvatierra”¹⁶³. Estas cuestaciones, bien reglamentadas, tenían su periodicidad (mes y semanas) y, en cada caso, también el producto señalado que podía variar de comarca a comarca y de acuerdo con las estaciones del año.

Sin querer ser exhaustivos, podemos apuntar las poblaciones que se recorrían en cada vereda:

1. La *vereda de Oñate*: el valle oñatiarra con sus barrios y lugares adyacentes (Araotz y Urrexola, etc.), así como el Alto Urola (Legazpi, Zumarraga y Urretxu...).

2. La *vereda de Bergara*: la propia Villa, más el Valle de Leintz, y Antzuola, Elgeta, Angiozar, Plazentzia, Azkoitia, Azpeitia, y lugares adyacentes.

3. La *vereda de Segura*: comprendía esta Villa y el Alto Oria (Zegama, Zerain, Mutiloa, Idiazabal), así como el Oria Medio (Lazkao, Ataun, Zaldibia, Ordizia, Itsasondo, Legorreta, Ikaztegieta, Alegi, Abaltzisketa, Amezketeta...) y lugares próximos.

4. Las *veredas de la Burundi y Estella*: Se dirá que los Limosneos van a “los Valles de la Burunda, Arakil, Etxarri, Ollo, Zizur Mayor y Menor, Etulina, Cuenca de Pamplona”. Pero no terminaba ahí sino que continuaba también por “los Valles y poblaciones de Lana, La Berrueza, Los Arcos, San Esteban, Valdellín, Valdeyeras, Guesalaz, Goñi, Las Améscoas, Arana, Cam-pezo...”. La división provincial era, pues, relativa, en esta vereda.

5. La *vereda de Bera*: encauzaba la postulación desde Cinco Villas al Baztan, recorriendo la cuenca del Bidasoa, etc.

6. La *vereda de Alava*: se recorría la Llanada, con base en Salvatierra, extendiéndose, según los casos, a Vitoria o más al Sur.

La eficacia recaudatoria de la cuestación estaba bien valorada por los Religiosos del Santuario, pero no cabe duda de que coadyuvó también a afirmar los vínculos de carácter social y religioso ya creados con el Santuario por la Peregrinación y la Predicación. En efecto, estos vínculos tenían también carácter local y personalizado, porque las “veredas de postulación” incluían en cada localidad o valle Casas de Acogida para el Limosnero (se les ha solido llamar Casas de Hermanos: familias amigas conocidas como tales), y, por otra parte, se procuraba que el postulador anual o estacional –el Limosnero– que acudía a cada casa fuera el mismo durante algunos años, creándose así con ello verdaderos lazos de amistad y complicidad.

No es, pues, extraño que los contactos ya mencionados –Peregrinación, Predicación y Postulación– tuvieran su expresión popular en un romance y posteriormente en la poesía culta, cantándose al mismo tiempo la realidad del camino físico y su simbología humana y religiosa.

La geografía descrita y las rutas diseñadas se refieren siempre a un polo de atracción y proyección único: el Santuario. La fuerza de captación del mismo, su solidez interna, su aureola de prestigio y los servicios que pueda prestar en circunstancias ordinarias o extraordinarias serán factores decisivos de su éxito social y religioso. Así, pues, se hace obligado referirse, en sentido amplio, a la comunidad creyente que da vida a ese núcleo de vida religiosa.

3. LA COMUNIDAD SANTUARIAL

La comunidad santuarial se configura en sucesivos círculos concéntricos: los creyentes (los devo-

¹⁶² Archivo de Arantzazu. Libro-Inventario del Convento. Armario 3. 11-48.

¹⁶³ Lizarralde 1950: 285-304. Es el capítulo de su *Historia* consagrado a la historia de esta postulación.

tos y peregrinos), las beatas que se cuidan del “lugar”, las religiosas y religiosos que forman Comunidad, eventuales formas de adhesión que esta última Comunidad pueda desarrollar (asociaciones religiosas).

3.1. EL PUEBLO LLANO: LA COFRADÍA

Por lo general, cronológicamente es el pueblo creyente el que toma la primera iniciativa, tal como se da también en el caso de Arantzazu: son los oñatiarras los que acuden al “lugar”, crean una unión que atienda a la Imagen “aparecida”, se constituyen en Cofradía para roturar el camino.

Y es tal el impulso popular que la obra hecha (la ermita y la calzada) una y otra vez resultan insuficientes para acoger el éxito alcanzado. El Concejo oñatiarra y su Cofradía de Arantzazu forman una mancomunidad institucional para dar respuesta a la voluntad popular.

Una vez que los ecos de Arantzazu alcancen a otras comarcas, los compromisos de dotación del joven Santuario son patentes: la ermita se transformará en iglesia, las beatas oñatiarras se establecerán junto a la Imagen (con derechos y obligaciones), se procurará dotar al “lugar” de un albergue del peregrino. Llegado el momento se reclamará también la presencia de una Comunidad de religiosos.

Según se avance, este relativamente complejo camino de iniciativas, apoyado siempre en una voluntad social (generalizada, primero en el valle de Oñati; después, en los vecinos, y finalmente en un círculo más abierto aún) logrará constituir, al cabo de cuarenta años (1469-1514), un núcleo firme de vida y acción religiosa.

Las actuaciones de la Cofradía y las determinaciones de Concejo municipal serán decisivas en la “creación” del Santuario, amén de los apoyos que, dado el caso, pueda ofrecer el Conde de Oñate o el Cabildo Eclesiástico. Bastante antes de que Garibai nos ofrezca la primera historia del Santuario (1571), éste tiene ya fundamentalmente bien trabadas las realidades físicas, sociales e institucionales que le dan cuerpo, gracias sobre todo a la querencia popular que se ha impuesto a través de la gestión de la Cofradía.

3.2. LOS RELIGIOSOS, CUSTODIOS DEL SANTUARIO

El compromiso institucionalizado de los organismos locales que hubieron de hacerse cargo del presente y futuro del Santuario de Arantzazu estaba ya bien afianzado para fines del XV. Era ésta una garantía firme; pero las tareas e iniciativas de carácter más diario y permanente, con toda la urdimbre de pequeñas y prácticas decisiones cotidianas, pedían un cuerpo de guardianes de la ermita/iglesia y de los servicios anexos. Experiencias afines, ya conocidas en el País y en Oñati, permitieron iniciar un camino que dio salida satisfactoria a estas necesidades¹⁶⁴.

La primera y decisiva determinación que pondrá en marcha toda la historia posterior, hasta dotar al Santuario de una Comunidad religiosa duradera (la vuelta de los franciscanos en 1514 y su posterior historia), es la de la Cofradía que llama a Juana de Arriaran –miembro de la pequeña nobleza local, y bien relacionada con la Corte de Isabel I– como señora o beata de la nueva ermita. Juana de Arriaran debió de residir aquí ya en 1491, o algún año anterior a esa fecha¹⁶⁵.

El hecho no es nada anodino y banal, por lo que muestran los pasos que se siguieron, en una misma dirección pero con un doble efecto institucional: el nacimiento de las “Beatas Religiosas de Santa María de Arantzazu” y el establecimiento de sucesivas Ordenes Religiosas masculinas, todo por iniciativa firme de Juana de Arriaran¹⁶⁶. Estas últimas se fueron sucediendo unas a otras, durante más de dos décadas: Mercedarios (1493-1498), Terciarios Franciscanos (c. 1499-1501), Franciscanos Observantes (1501-1509), Jerónimos (1509-1510), Dominicos (1510-1514), Franciscanos Observantes (1514...) ¹⁶⁷.

Si bien el traslado de las Religiosas a Zubikoa de Oñati (1509) hubo de debilitar por el momento este proyecto institucional¹⁶⁸, y el trasiego de Ordenes masculinas lo dejó por algún tiempo en precario (1509-1514), este mismo hecho muestra cuán firme era la voluntad de las partes interesadas (Cofradía, Concejo y el propio Conde) de dotar al Santuario de Comunidad religiosa estable.

A partir de 1514, Arantzazu dispondrá de una Comunidad Franciscana Observante hasta 1834, de

¹⁶⁴ Para una visión actualizada general de estos orígenes debe consultarse: ZUBIZARRETA, K. (2001): *Los orígenes del franciscanismo en Arantzazu. Glosas histórico-críticas sobre el tema. Frantziskotar bizieraren basiera Arantzazun. Dokumentu historikoak eta iruzkin kritikoak*. Oñati: Edizio frantziskotarrak / Ediciones franciscanas.

¹⁶⁵ Zubizarreta 2001: 54-55.

¹⁶⁶ Zubizarreta 2001: 55, 70-71, 98-99

¹⁶⁷ Zubizarreta 2001: 87, 93, 96, 109, 132, 137, 144.

¹⁶⁸ Zubizarreta 2001: 72-78.

capellanes exclaustros franciscanos en 1834-1878, y nuevamente de una Comunidad Observante entre 1878 y 1897, fecha esta última en que la Observancia franciscana se integra en la llamada "Unión Leonina" franciscana, constituida por León XIII (es decir, los actuales "franciscanos").

Esta presencia de religiosos ha sido concluyente para toda la historia del Santuario de Arantzazu, ya que le ha dotado al mismo de un factor de servicios y continuidad; durante todo el antiguo Régimen, de una Orden poderosa y bien instalada a lo largo y ancho del País, y, finalmente, de un liderazgo religioso inestimable. Tras la Restauración de la Comunidad (1878), el Santuario se encuentra mejor situado que nadie en el contexto santuarial vasco

3.3. EL RETORNO DEL PUEBLO (1879...)

Si el incendio de 1834 y las convulsiones bélicas que desgarraron el País en el XX no favorecieron la continuidad de la Peregrinación, en los sesenta años que siguieron (1876-1936) Arantzazu volvió a reunir, de forma regular o con el reclamo de celebraciones especiales, muchos miles de peregrinos, contando, además, en esta etapa del apoyo de los nuevos medios de transporte y comunicación¹⁶⁹.

Recuérdense, de entrada, las espectaculares peregrinaciones primeras (1879, 1881), y las celebraciones de la Coronación (1886) o, algo más tarde,

la Proclamación del Patronazgo sobre Gipuzkoa (1918) y el Congreso Mariano de Oñati (1936). Es la etapa, además, de las Peregrinaciones anuales oficiales, no ya sólo desde las localidades del primer círculo peregrinacional, sino también –muchas veces con parecido carácter oficial– desde más allá de esos límites o desde fuera de la Provincia.

A ello hay que añadir peregrinaciones, oficiales o no, de carácter más circunstancial pero significativas por sus marcas sociales o religiosas. Por ejemplo, las Subidas de Jóvenes al Santuario (1952-1969), el Año Jubilar de 1955-1956¹⁷⁰, o más recientemente las Marchas por la Paz son una muestra de las formas variadas de este "retorno" popular que señalamos.

En 1917 reaparece la Cofradía, con carácter más bien devocional, y como elemento de adhesión personal al Santuario de Aloña. En los años de su vigencia (aprox. hasta 1970) las inscripciones a la misma se acercan a unas 35.000¹⁷¹.

Todo ello viene acompañado, desde 1921, por la publicación de una revista-boletín del Santuario (*Aranzazu/Arantzazu*), y otras publicaciones periódicas, que hacen presente a éste en miles de familias¹⁷². Es uno de los signos de los tiempos nuevos vividos en el siglo XX, así como lo han sido la Nueva Basílica (1950-1968), la actuación cultural (Mitxelena, Villasante, Gandiaga: 1950...) y la participación mediática (Zabala, Beristain: 1980...), sin olvidar, desde luego, la predicación popular.

III. ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

Tras este doble recorrido, primero a través de la historia de los Santuarios cristiano y, después, por la del propio Santuario de Arantzazu, permítasenos algunas consideraciones finales recapitulativas.

La expresión de la religiosidad cristiana de Euskal Herria no ha llegado a disponer de Santuario alguno de carácter internacional que haya captado por sí grandes masas de peregrinos provenientes de otros países, como podría ser el caso de Asís en la Umbría italiana, o Santiago de Compostela en Galicia. Lo que no quiere decir que no se haya

beneficiado de la experiencia de tales focos transnacionales, en un doble sentido: por la proximidad con que se ha vivido, por ej., la historia del Camino de Santiago, o porque la Orden Franciscana –custodia de nuestro Santuario– ha sido guía también de algunas de estas experiencias de peregrinaje, por ej., en Tierra Santa.

A pesar de esa limitación en el propio país, según circunstancias institucionales y momentos históricos, el pueblo creyente también entre nosotros ha vinculado parte de su vivencia religiosa a San-

¹⁶⁹ Para la historia de la "reactualización" de la adhesión popular, puede verse, por ej.: ELUSTONDO, J. A. (2001): "Santa María de Arantzazu en la Iglesia de Euskal Herria", in: Intxausti (zuz.) 2001: 94-103.

¹⁷⁰ INTXAUSTI, J. (2001): "Arantzazura erroes", in: Intxausti (zuz.) 2001: 353-364.

¹⁷¹ INTXAUSTI, J. (2001), "Arantzazuko Kofradia berria", in: Intxausti (zuz.) 2001: 387-390.

¹⁷² LETONA, J. (2001): "Arantzazuko aldizkariak", in: Intxausti (zuz.) 2001: 322-329.

tuarios, por lo general ubicados en el propio país, bien de carácter comarcal, provincial o regional. Comúnmente tales Santuarios han tenido su origen en modestas Ermitas locales que, con el tiempo, han llegado a conocer un florecimiento más o menos considerable.

A estos casos de origen más bien popular deben sumarse los que con la titularidad de algún Santo de la tierra –de resonancia universal– han sido consagrados por su familia religiosa, en este caso la Compañía de Jesús: a San Ignacio en Loiola, a San Francisco en Javier.

Entre los Santuarios de origen más directamente popular, los consagrados a María ocupan en nuestra geografía un capítulo especialmente importante, y Arantzazu es un ejemplo de ello. Su historia, particularmente viva y azarosa, ha conocido diversos momentos de indudable fuerza cautivadora y expansiva, atrayendo masas de peregrinos y proyectándose en espacios nada previsibles.

El proceso creador de este Santuario muestra una tenacidad indesmayable, recuperándose de nuevo el primigenio proyecto santuarial tras cada descalabro físico (incendios) o institucional (Exclaustración).

No ha sido ello fácil, por la complejidad misma del proceso que cada vez ha tenido que repetirse en sus elementos básicos: visión mística de la Imagen y el “lugar”, memoria histórica de los sucesos, construcción física del Santuario como lugar y camino, estructuración social y mantenimiento de las comunidades santuariales, afirmación y continuidad del peregrinaje, rituales de oración y “encuentro”, vivencias personales de fe.

En este ensayo, hemos dejado deliberadamente de lado este último extremo, el del “Encuentro” con el misterio santuarial y las formas socializadas que se hayan ofrecido para acceder al mismo (ritual oficial, formas de oración personal, prácticas penitenciales, etc.). Este punto nuclear de la historia del Santuario ha sido abordado por J. L. Elorza y T. Larrañaga, y el lector dispone de los textos respectivos en esta misma obra.

Estas páginas han tenido, sobre todo, por objeto ofrecer un pórtico de reflexión histórica para situar nuestro caso en un contexto más general, universal y regional, y abrir la puerta para la lectura de los trabajos que siguen. Nada más.

BIBLIOGRAFIA

- (1981): *Primera Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco*. Vitoria: Facultad de Teología.
- (1981-1989): *Encuentros de los responsables de Santuarios en Euskal Herria*.
- (1982): *Segunda Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco: Santuarios del País Vasco y religiosidad popular*. Vitoria.
- (1983): *Dizionario francescano. Spiritualità*. Padova: Edizioni Messaggero Padova. (Coord. Ernesto Caroli).
- (1984): *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris: Beauchesne. T. XII, 888-940 s. v. “Pèlerinages” (trabajos de A. Solignac, P. Rietsch, L. Pouzet, P. Maraval, V. Saxer, P. A. Sigal, J. Vinatier).
- (1988): *Nuevo diccionario de Mariología*. Madrid: Ediciones Paulinas. (Dir.: S. Fiores, S. Meo).
- (1991): *Dictionnaire de la Bible. Supplément*. T. XI. Paris: Letouzey et Ané, Éd. 1104-1329 (Santuarios semitas, cananeos y judíos, en artículos de J. Margueron, A. Mazar y M. Delcor, respectivamente).
- (1999): *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*. Paris: Fayard. (J. Le Goff eta J.-C. Schmitt-ek zuzendua).
- ABELLA, A. M. (1987): *Ermitas y Santuarios marianos de la Diócesis de Vitoria. Guía para el peregrino*. Vitoria: Caja de Ahorros de Alava.
- ACHON INSAUSTI, J. A. (1998): *Historia de las Vías de Comunicación en Gipuzkoa. 2/ Edad Moderna (1500-1833)*. San Sebastián: Diputación Foral de Guipúzcoa.
- ARCAYA, Juan de (c. 1665 [1993]): *Compendio historial y antigüedades de la Provincia de Alava*. Vitoria-Gasteiz: Diputación Foral de Alava.
- ARREGUI, G. (1987): *Ermitas de Bizkaia*. Bilbao: Diputación Foral/Inst. Labayru. (3 vols.).
- ARREGUI, G. (1999): *Origen y significación de las ermitas de Bizkaia*. Bilbao: Instituto Labayru/BBK.
- AZCARATE, J. M. (1984): *Santuario de Ntra. Sra. de Estíbaliz*. Vitoria: Diputación Foral.
- BARRENA OSORO, E. (zuz.) (1991): *Historia de las vías de comunicación en Gipuzkoa. 2/ Antigüedad*

- y *Medioevo*. San Sebastián: Diputación Foral de Guipúzcoa.
- BATAILLON, M. (1966): *Erasmus y España*. México: FCE.
- BROWN, P. (2001): *Agustín de Hipona*. Madrid: Acento Editorial.
- CANNUYER, Ch. (2000): "Les Coptes, vingt siècles d'histoire chrétienne en Égypte", in: (2000): *L'art Copte en Égypte. 2000 ans de christianisme*. Paris : Gallimard/Institut du Monde Arabe. 26-33.
- CANNUYER, Ch. (2000): *L'Égypte copte, les chrétiens du Nil*. Paris: Découvertes/Gallimard.
- CHÉLINI, J.; BRANTHOMME, H. (ed.) (1982): *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*. Paris: Hachette [=Chélini I].
- CHÉLINI, J.; BRANTHOMME, H. (ed.) (1987): *Histoire des pèlerinages non chrétiens. Entre magique et sacré: le chemin des dieux*. Paris: Hachette [=Chélini II].
- CHRISTIAN; W. A. (1996): *Las visiones de Ezkioga*. Barcelona: Ariel.
- CLAVERIA, J. (1941): *Iconografía y Santuarios marianos de la Virgen en Navarra*. Madrid.
- DIAZ DE ARCAÑA, M. (1904): *La Basílica de Nuestra Señora de Estíbaliz*. Vitoria: Imprenta Provincial de Alava.
- ELUSTONDO, J. A. (2001): "Santa María de Arantzazu en la Iglesia de Euskal Herria", in: Intxausti (zuz.) 2001: 94-103.
- ELUSTONDO, J. A.; ITURRATE, J.; VILLAREJO, A. (1999): *Guía para visitar los Santuarios Marianos de los Territorios Históricos de Alava, Guipúzcoa y Vizcaya*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- ERRASTI, M.: "Las Cofradías americanas de la Virgen de Arantzazu: Informes para su valoración", in: Intxausti (zuz.) 2001a: 381-386.
- FERNANDEZ-LADREDA, C. (1988): *Santuarios marianos de Navarra*. Pamplona. (Existe también una ed. de Ediciones Encuentro).
- GALILEA MARTINEZ, F. (1983): "Vías de comunicación y comercio [en Alava]", in: *Alava en sus manos*. Vitoria: Caja Provincial de Alava. II, 233-264.
- GAMARRA, Gaspar de (1966[1648]): *La más antigua Historia de Arantzazu (1648)*. Vitoria: Eset. Ed. de L. Villasante.
- GONZALEZ ECHEGARAY, J. (2000): *Año Jubilar lebaniego*. Santander: Cantabria Tradicional.
- GONZALEZ MINGUEZ, C.; DE LA HOZ, M. C. (1991): *La infraestructura viaria bajomedieval en Alava. Documentos para su estudio*. Vitoria: UPV/EHU.
- GOROSABEL, P. (1972): *Noticia de las cosas memorables de Guipúzcoa*. Bilbao: Editorial La Gran Enciclopedia Vasca. II, 478-482.
- HALKIN, L.-E (1995): *Erasmus entre nosotros*. Barcelona: Herder.
- HARRIS, R. (1999): *Lourdes. Body and Spirit in The Secular Age*. London: The Penguin Press. (Existe una versión francesa: (2001): *Lourdes. La grande histoire des apparitions, des pèlerinages, et des guérisons*. Paris : JC Lattès)
- HUIZINGA, J. (1967): *El otoño de la Edad Media*. Madrid: Revista de Occidente.
- IGNACIO DE LOYOLA (1998): *El Peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*. Bilbao: Ediciones Mensajero. Introducción, notas y comentario por Josep M. Rambla Blanch.
- INTXAUSTI, J. (1998): *Euskal historialariak eta frantziskotarrak*. Arantzazu: EFA. Frantziskotar Argitaletxea (EFA).
- INTXAUSTI, J. (dir.) (2001a): *Arantzazu. Euskal Santutegi bat XX. mendean / Un Santuario vasco en el siglo XX*. Arantzazu: EFA.
- INTXAUSTI, J. (2001b), "Arantzazuko Kofradia berria", in: Intxausti (zuz.) 2001a: 387-390.
- INTXAUSTI, J. (2001c): "Arantzazuko Kofradia berria", in: Intxausti (zuz.) 2001a: 387-390.
- INTXAUSTI, J. (2001d): "Arantzazura errores", in: Intxausti (zuz.) 2001a: 353-364.
- ITURRATE, J. (1989): *Santuarios de Oro y Jugatxi. Zuya*. Vitoria-Gasteiz: Diputación Foral.
- JIMÉNEZ, J. (1988): *Rutas alavesas por sus Santuarios marianos*. Gasteiz-Vitoria: Diputación Foral.
- JULIA, D.; BOUTRY, Ph. (2000): *Pèlerinage et pèlerins dans l'Europe moderne (XV^e-XVIII^e siècles)*. Rome: École Française de Rome.
- JULIA, D.; BOUTRY, Ph. (2000): *Rendre ses vœux. Identités pèlerines dans l'Europe moderne*. Paris: EHE/Sciences Sociales.
- LA SPADA, T. (1984): *Las apariciones de la Virgen*. Madrid: Barath.
- LARRINAGA, J. Rz. de (1920-1921): "Guipúzcoa por la Inmaculada", in: *Euskal Herriaren Alde*. 1920 y 1921.
- LETONA, J. (2001): "Arantzazuko aldizkariak", in: Intxausti (zuz.) 2001: 322-329.
- LIZARRAGA, C. (1979): *Angosto. Un santuario mariano. Una comunidad apostólica*. Angosto: Padres Pasionistas.
- LIZARRALDE, J. A. (1926): *Andra Mari. Ensayo iconográfico, legendario e histórico. Reseña histórica del culto de la Virgen Santísima en la Provincia [de Guipúzcoa]*. Bilbao: Imprenta C. Docho de Urigüen.

- LIZARRALDE, J. A. (1934): *Andra Mari. Ensayo iconográfico legendario e histórico. Reseña histórica del culto de la Virgen Santísima en la Provincia de Vizcaya*. Bilbao: Imprenta C. Dochoa de Uri-güen.
- LIZARRALDE, J. A. (1950): *Historia de la Virgen y del Santuario de Arantzazu*. Oñate: Editorial "Arantzazu".
- LOHMANN VILLENA, G. (1990): "La Ilustre Hermandad de Nuestra Señora de Arantzazu de Lima", in: *Los vascos y América*. Madrid.
- LOPEZ DE GUEREÑU, G. (1971): "Tradiciones populares. Vírgenes y Santos abogados en algunas aldeas alavesas", in: *Munibe*. XXII, 1971, 563-577.
- LOPEZ DE GUEREÑU, G. (1974): "Nuevas aportaciones a Alava, solar de arte y de fe", in: *Boletín Sancho el Sabio*. XVIII, 1974, 425-435.
- LOPEZ DE GUEREÑU, G. (1962): *Alava: Solar de arte y de fe*. Vitoria.
- LOPEZ DE OCARIZ, J. J. (1986): *Templo de Ntra. Sra. de la Asunción*. Vitoria-Gasteiz: Diputación Foral.
- LORTZ, J. (1963): *Historia de la Reforma*. Madrid: Taurus Ediciones.
- LUQUE ALCAIDE, E. (1995): *La Cofradía de Arantzazu de México (1681-1799)*. Pamplona: Ediciones Eunete.
- LUZURIAGA, Fray Juan de (1686): *Paranimpho Celeste. Historia de la mystica zarza, milagrosa Imagen y prodigioso Santuario de Arantzazu*. México: Herederos de la Viuda de Bernardo Calderón.
- MONGASTON, A. (1982): "Santuarios del país vasco-francés", en: *II Semana 1982*: 295-300.
- OLHAGARAY, J. (1933): *Arantzeko Ama Birgiña eta Ainboko Kapera*. Bayonne: Imprimerie de la Presse.
- PASTOR Y RODRIGUEZ, J. (1880): *Historia de la Imagen y Santuario de Nuestra Señora de Arantzazu*. Madrid: Imprenta y Fundación de M. Tello.
- PEDROARENA, J. A. (s. d.): *Santuarios*. Pamplona: Inst. Príncipe de Viana (TCP, n. 49).
- PEÑA SANTIAGO, L. P. (1995): *Las Ermitas de Guipúzcoa*. San Sebastián: Diputación Foral.
- PEREZ OLLO, F. (1982): *Ermitas de Navarra*. Pamplona: CAN.
- PORTILLA, M. (1981): "El patrimonio artístico religioso en Alava", in: *I Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco*. Vitoria: Facultad de Teología. 275-285.
- PORTILLA, M. (1991): *Una ruta europea por Alava a Compostela. Del paso de San Adrián, al Ebro*. Vitoria-Gasteiz: Diputación Foral de Alava.
- PORTILLA, M. (ed.) (1968...): *Catálogo monumental de la Diócesis de Vitoria*. Vitoria-Gasteiz: Caja de A. Municipal.
- RAHNER, K. (1956): *Visiones y profecías*. San Sebastián: Dinor.
- RAPP, F. (1973): *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente*. Barcelona: Labor.
- SAENZ DE BURUAGA, E. (1984): *Historia de Estíbaliz*. Vitoria: Caja Provincial de Alava.
- SAUGNIEUX, J. (1982): *Berceo y las culturas del siglo XIII*. Logroño: Diputación Provincial.
- SIGAL, A. (dir.) (1994): *L'image du pèlerin au Moyen Âge et sous l'Ancien Régime*. Rocamadour: Association des Amis de Rocamadour.
- SOLAGUREN, C. (1998): *Los franciscanos vascos-cántabros en el siglo XIX. Vicisitudes y nomenclador bio-bibliográfico*. (Inédito: copia privada).
- SOT, M. (1999): s. v. "Pèlerinage", in: *Le Goff 1999*: 892.
- STHAELIN, C.M. (1953): *Apariciones*, Madrid: Razón y Fe.
- TELLECHEA IDIGRAS J. I. (2000⁷): *Ignacio de lo Loyola, solo y a pie*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- URIBE, A. (1996): *La Provincia franciscana de Cantabria*. Arantzazu: EFA. (Tomo II).
- URRUTIBÉHÉTY, C. (1993): *La traversée du Pays Basque. Pèlerins de Saint-Jacques*. [Biarritz]: J & D Éditions.
- VARII (1999): *Les Chemins de Saint-Jacques de Compostelle*. Vic-en-Bigorre: MSM.
- VARII (1999): *Iaona Domne Iacue. Donejakue Bidea Euskal Herrian / El Camino de Santiago en el País Vasco*. Vitoria-Gasteiz: Eusko Jaurlaritza. Turismo Saila.
- VAZQUEZ DE PARGA, L.; LACARRA, J. M.; URÍA RIU, J. (1993 [1948]): *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*. Pamplona: Gobierno de Navarra.
- VILLASANTE, L. (1972): *Axular. Mendea, gizona, liburua*. Arantzazu: Jakin.67-71.
- ZUBIZARRETA, C. (1950-1951): "El Padre Lizarralde y la Capilla de la Aparición en Arantzazu", in: *Arantzazu*. 1950, 252-255; 1951, 41-45. ID. (1957): "De Santo Tomás de Avila a la Basílica de Arantzazu", in: *Arantzazu*, 1957, 42-47, 63.
- ZUBIZARRETA, K. (2001): "Las construcciones del Santuario", in: *Intxausti (zuz.) 2001*: 53-61.
- ZUBIZARRETA, K. (2001): *Los orígenes del franciscanismo en Arantzazu. Glosas histórico-críticas sobre el tema. Frantziskotar bizieraren hasiera Arantzazun. Dokumentu historikoak eta iruzkin kritikoak*. Oñati: Edizio frantziskotarrak / Ediciones franciscanas.