

Leonor de Calvo: Historia, ritual y simbolismo de un cuerpo momificado

(Leonor de Calvo: History, rituals and symbolism of a mummified body)

Elorza, Eva M.
Eusko Ikaskuntza
Miramar Jauregia - Miraconcha, 48
20007 Donostia

BIBLID [1137-439X (1999), 18; 321-344]

El convento de religiosas agustinas de Astigarraga guarda los restos óseos de lo que fue un cuerpo momificado de mujer, que hasta hace pocos años obraron supuestas curaciones en niños gravemente enfermos. El estudio de la historia de los restos, de su relación con la religión y de la expresión simbólica del ritual de curación, revela este cuerpo como un potente símbolo; expresión de la organización de la experiencia religiosa y referente de identificación para la comunidad conventual

Palabras Clave: Momia. Reliquia. Símbolo. Ritual. Religiosidad popular. Identidad. Monjas. Antropología.

Astigarragako moja agustindarren komentuk emakume baten gorputz momifikatua izan zenaren hezur-hondakinak gorde ditu. Duela urte gutxi arte, haur gaixo larriengan ustezko sendatzeak obratzen bide zituen. Hondakin horien historia, horren erlijioarekiko erlazioa eta sendatze eritualaren adierazpen simbolikoa aztertzeak gorputz hori sinbolo indartsu gisa agertarazi du; erlijiozko esperientziaren antolaketa adierazpena da, bai eta identifikazio-erreferentzia komentuko komunitatearentzat.

Giltz-Hitzak: Momia. Erlikia. Sinboloa. Errituala. Herri-erlijiozotasuna. Identitatea. Mojak. Antropologia.

Le couvent de religieuses augustines d'Astigarraga garde les ossements de ce qui fut un corps de femme momifié qui, jusqu'à il y a quelques années, réalisèrent des soi-disant guérisons sur des enfants gravement malades. L'étude de l'histoire des restes, de leur relation avec la religion et de l'expression symbolique du rituel de guérison, fait de ce corps un puissant symbole; expression de l'organisation de l'expérience religieuse et référence d'identification pour la communauté du couvent.

Mots Clés: Momie. Relique. Symbole. Rituel. Religiosité populaire. Identité. Nonnes. Anthropologie.

"La adhesión que suscita una definición identitaria no depende de su verdad o falsedad objetiva, sino de su capacidad para conformar la realidad colectiva"

Pérez Agote, Alfonso: *La identidad colectiva, una reflexión abierta desde la sociología*.

A LA COMUNIDAD DE RELIGIOSAS CANONIGAS REGULARES DE SAN AGUSTIN DE ASTIGARRAGA, el más profundo respeto por su proceder y el afectuoso agradecimiento por su colaboración.

1. INTRODUCCION

Hace unos años encontré fortuitamente un documento relativo a diversos aspectos de la historia de las religiosas Canónigas Regulares de San Agustín del convento de San Bartolomé de San Sebastián, hoy residentes en Astigarraga. Se trataba de una copia del manuscrito de una memoria, *presumiblemente del siglo XVIII, escrita en siete páginas numeradas y en un papel antiguo*, según relataba en nota al final del escrito quien lo copió, que parecía copia (a su vez) de un escrito anterior. El documento daba cuenta fundamentalmente de la aparición, en el siglo XIV y en el antiguo convento de San Bartolomé de San Sebastián, de un cuerpo de mujer momificado, y relataba la historia de aquellos restos.

Movida por lo curioso del dato, di algún tiempo después con la "Noticia histórica del convento de San Bartolomé"ⁱ publicada como el segundo volumen de la Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Guipúzcoa (CODOIN). Esta "Noticia Histórica", según su compilador Arocena, *fue redactado por las mismas monjas agustinas* (CAMINO, 1963:188) y se encontró sin signatura

...en un cuaderno que se conserva en el archivo del Convento de religiosas Agustinas de Astigarraga (...) que se redactó en 1878 por mandato derivado de la Visita canónica, realizada en ese año y, para suplir la laguna experimentada en el archivo de la comunidad por la desaparición del primitivo "libro histórico" (AROCENA, 1958:132)

En la catalogación del archivo de este convento realizada por Gabriela Vives, se menciona *la copia de un escrito antiguo con referencia al Monasterio de San Bartolomé* (VIVES, 1991:182) que la autora sitúa en el siglo XIX o XX y que probablemente pudiera ser la misma manejada por Arocena y luego publicada como la "Noticia histórica del Convento de San Bartolomé..."

La comparación de ambos escritos indica que el publicado por la CODOIN, más extenso que el primero en la crónica histórica del convento, sigue fielmente en el relato del descubrimiento de los restos momificados a aquel, del que parece resultar una copia. Ambos contienen bastantes datos sobre la historia aunque parecen poco fiables. De hecho, el de Arocena ha sido calificado como:

...historia semiapologética de las circunstancias de la fundación, con multitud de datos que si bien no podemos rechazar de plano, si nos permitimos poner en tela de juicio, pues carecemos de apoyo documental alguno (MAISTERRENA Y OTROS, 1982: 500)

Pese a todo y ante la escasez de otras fuentes documentales y narrativas que pudieran arrojar luz al respecto, ambos escritos resultan ser las únicas fuentes que hacen referencia a la historia del cuerpo incorrupto, por lo que resultan fundamentales en el estudio del mismo. Y aunque poco fiables desde el punto de vista histórico, interesantes desde la perspectiva de la mentalidad antropológica.

ⁱ Arocena, F.: Noticia histórica del Convento de San Bartolomé extramuros de la ciudad de San Sebastián o sea de Canónigas Regulares de nuestro padre San Agustín que desde el año de mil ochocientos cuarenta y nueve ocupa el convento de la villa de Astigarraga. *Documentos Inéditos para la Historia de Guipúzcoa*. Vol 2. San Sebastián. Imprenta de la Diputación de Guipúzcoa. 1958. Pág. 121-132

2. LA HISTORIA

La aparición del cuerpo momificado se remonta al siglo XIV. En esa época las religiosas residían en lo que fue el primitivo convento de San Bartolomé del Camino, situado extramuros de la ciudad de San Sebastián, *in podio prope villam Sancti Sebastiani*, como dicen algunos documentos antiguos, y en la actual cuesta de Aldapeta, donde hoy se levanta el colegio de San Bartolomé. Según descripción del primer manuscrito, y con referencia a San Sebastián, se hallaba

...a mil pasos de sí, hacia la parte del mediodía, un monasterio de monjas de gran christiandas (...) de tanta antigüedad que de su principio y origen no ay memoria alguna, más de que tiene esr^{as}, mas de quinientos años de Yndulgencias, dádivas y mercedes concedidas y echas a este Conbento por Sumos Pontífices y Reyes y por otros príncipes ecc^s y seglares y por la manera de sus edificios se cree ciertamente ser de mucha antigüedad (=pág. 1)

En efecto, en el estado actual de los conocimientos, pasa por ser el primer convento de monjas de Guipúzcoa. Pero el origen de su fundación no está claro. Algunos autores como D. García de Góngora y Torre Blanca ligaron el origen de este convento con Navarra.

Don Sancho rey de Navarra, fundó en el año 891 este convento como monasterio, para lo cual fueron desde Pamplona algunas religiosas procedentes del convento de San Pedro también de la regla de San Agustín, fundado en tiempo inmemorial (GONGORA Y TORRE BLANCA, 1628:libro II, cap.IV, sl, 16)¹

Sin embargo y dejando de lado las conjeturas, la primera noticia histórica de este convento data del año de 1250. El original más antiguo del archivo de esta congregación es un documento de dicho año que supone existía ya antes de esta fecha el monasterio con la regla de San Agustín.

Se trata del Privilegio del papa Inocencio IV otorgado al monasterio de San Bartolomé por el que lo toma bajo su protección, ordena que se mantenga en la regla de San Agustín y le confirma sus posesiones (LARRAÑAGA Y LEMA, 1995:1)

Este documento y su confirmación años más tarde por una Bula, fueron indicios para Camino y Orella de que la tradición que ligaba a este convento con el de San Pedro de Ribas de Pamplona del que *algunas gentes se han persuadido ser fundación*, era incierta y solo se podía afirmar que recibió de aquel alguna reforma posteriormente, como se desprende de un despacho expedido en Pamplona en el año 1302 cuando San Bartolomé fue reedificado, en el que se dice que *había traído la norma y la observancia de la orden de San Pedro de Pamplona* (CAMINO, 1892:245-247). De la misma manera se ha expresado Goñi Gaztambide para quien el monasterio de San Pedro de Ribas únicamente le había servido de modelo al de San Bartolomé (GOÑI GAZTAMBIDE, 1979:158)

Sin poder asegurar pues la fundación desde Pamplona, lo más cierto es que antes del año de 1250, *se formaría una pequeña comunidad de mujeres que tomarían para sí la Regla de San Agustín, para regular su convivencia religiosa* (MAISTERRENA Y OTROS, 1982:500). Este sería el germen del futuro Monasterio de San Bartolomé que, según estos autores, estaría constituido como tal para el año 1280. En esta fecha fue nuevamente construido después de varios incendios y reedificado en 1302. En 1305 fue refundado, según un documento de este año, por su patrono el Arcediano de la cámara de Pamplona sobre el modelo de San Pedro de Ribas, y dotado así mismo de bienes -dinero, rentas, posesiones y censos- con la condición de estar siempre sujeto al Obispo de Pamplona y guardar la regla de San Agustín, como recoge Goñi Gaztambide (1979:35).

¹ La "Historia apologética" de este autor es una historia elogiosa y defensora de Navarra contra el parecer de otros autores, en la que se dedica a ensalzar los orígenes de este Reino y el carácter navarro de sus reyes y de los posteriores reyes aragoneses, así como su supremacía sobre otras regiones, como Gipuzkoa.

La referencia a la fundación del monasterio por religiosas de Pamplona, aunque nada fiable por lo anteriormente expuesto, resulta interesante pues fue utilizada precisamente como apoyatura histórica fundamental en el relato de la vida de la mujer momificada, constituyendo el origen y el fundamento de sus datos de vida.

A partir del siglo XIV el Monasterio fue haciéndose más sólido, como se desprende del análisis de su documentación.

De la importancia del Monasterio de San Bartolomé y de su arraigo en San Sebastián y su comarca es prueba las numerosas mercedes obtenidas de los reyes de Castilla, Obispos de Pamplona y del propio concejo de San Sebastián; las fincas y censos propiedad del mismo, y finalmente la extensa nómina de monjas pertenecientes a las familias más importantes de San Sebastián (VIVES, 1989:134)

En este escenario y este momento se produjo el hallazgo del cuerpo.

En 1325, estando un cantero renovando una puerta en una pared del claustro, encontró los huesos de dos cuerpos y el cuerpo entero de una mujer. El manuscrito del siglo XVIII, lo describe así:

En un monumento de piedra que está en una pared mui gruesa del claustro de esta Ctª casa con cuatro codos levantado del suelo el año 1324, estando en esta Villa los alemanes, un cantero, andando renovando una puerta que está junto a este monumento, levantó la piedra de él y, viendo dentro algunas ropas, quitó del todo la piedra y alló los huesos de dos cuerpos y entre ellos el cuerpo de una mujer entero. Sin que le faltase sino la punta de la nariz con toda su carne, aunque algo consumida y con dos pedazos de velo blanco y negro que los circunstantes llevaron por reliquia que le cubrían parte de la frente, con su color en el rostro que parecía de muger viva sin orror, ni edor ninguno, antes representando en todas las partes de sus miembros (=pag.1) vna cierta onestidad... El cantero al levantar dicha piedra o al menear el cuepo, le quebró el ojo derecho. (= pág.2)

Añade que el cuerpo incorrupto se puso en una caja de madera, y los huesos de los otros dos cuerpos en un nicho aparte.

Desde el primer momento, la aparición de este cuerpo adquirió un notable interés y se vio envuelto en el misterio, no solo por su carácter de cuerpo incorrupto, sino también por el desconocimiento de la identidad de los restos.

El mismo año de su descubrimiento, según dice el manuscrito antiguo, empezó a especularse con la idea de que los restos pertenecieran a las fundadoras del convento, aquellas que García de Góngora tuvo por reales. Para ello se aducía que el enterramiento de las prioras y el de las demás monjas se hacía en otros lugares ... *en otros monumentos echos en la misma pared a traiz de la tierra (...)* y *en las gradas de la Yglesia*, y no en aquel monumento que estaba tan alto y que no podían imaginar *para qué efecto se yzo*, como explica el primitivo documento (=pág.2)

Lope Martínez de Isasti, en 1625, posiblemente en la primera crónica histórica que menciona los restos de la mujer, explica de esta manera su identidad :

Muestran las monjas en el de San Bartolomé un cuerpo muerto de una mujer que se halló entero al deshacer la pared vieja del convento, y está con sus dientes, y el pellejo como el pergamino: juzgan ser de algún Santa Monja (MARTINEZ DE ISASTI, 1985:507)

La confirmación de tal deducción no llegaría hasta unos años más tarde, en 1643 y precisamente por la vía de la revelación, añadiendo así al relato y al cuerpo un nuevo cariz extraordinario.

En este año, a Juana Rodríguez, monja en Burgos, se le revelaron, tras muchas oraciones y ejercicios, los nombres de los tres cuerpos. Así lo declaró a su confesor y así lo confirmó otra religiosa, la madre Mª Jesús de Agreda, también por revelación divina, en 1661. Seguimos el relato original abreviándolo.

Ya que la Comunidad y religiosas ... por medios humanos no podían saber por los incendios anteriores del convento, acudieron al auxilio divino, aciendo y pidiendo oraciones a todas partes... Entre otros se balieron del confesor de la Benerable Madre Juana Rodriguez, persona de gran virtud en la ciudad de Burgos, la que consiguió, después de muchas oraciones y exercicios que hizo por mandado de sus confesores, y le fue revelado por medio de su Angel de la guarda, el cual le dixo... cuio cuerpor se alla en (=pág.3) tero en el Conbento de Sn Bartholomé de Agustinas en la villa de Sn Sevastián, se llamava Leonor... Los padres de ésta fueron de Barzelona y ... vinieron a morar al Reino de Navarra, y el padre se llamava Carlos Calvo que fue mui principal, y su mujer se llamava D^ñ Ana Carbonel. Las otras dos... se llamaban Beatriz y la otra Catalina de Suray... vibieron en Nabarra y allí entraron monjas estas señoras. Por su gran virtud les llevaron a fundar el Conbt^o de Sn Barthe... Esta es la relación que aze bajo su firma la Ve. Juana Rodriguez (nota marginal: "año de 1634") a su confesor... y esta misma rrelación confirmó la Ve. Me. M^ñ Jesús de Agreda que por mandado (=pág.4) de su confesor pidió al señor le diese luz... año de mil seiscientos sesenta y vno, le fue respondido que todo era verdad, que la alma de Leonor tenia especialísima gloria por aber sido de santísima yntención. Con estas noticias... se le a apellidado después acá con el nombre de Leonor de Calvo, fundadora de este convento (=pág.5)

Aunque en 1698 el Padre Alchacoa, confesor del convento, hablando sobre el particular, exponía aún sus dudas al decir:

A que se añade otra especial prueba de esta aserción es un estimable tesoro de cuerpo exento de corrupción que guarda con decente ornato el convento de San Bartolomé con fama derivada de unas a otras religiosas de inmemorables siglos a esta parte, que es de una de las señoras que vinieron de Pamplona a fundarle y que se llamava Doña Leonor, y era hija de un Rey de Navarra. Es verdad también hay otra fama atribuyendo la fundación de este Real Convento a los serenísimos Reyes de Navarra. Qualquiera de los dos principios es de augustísimo esplendor (ALCHACOA, 1698: 97)

Parece pues que se trataba de elegir entre uno de los dos relatos y lo cierto es que, tras las revelaciones, las religiosas optaron por considerar aquel cuerpo como el de Leonor de Calvo. Así la confirmaron como fundadora del convento, construyendo una realidad a partir de la revelación y entroncándola con una especie de leyenda. Para ello esperaron unos años más.

En 1707, cuando se deshizo la Iglesia antigua y se acabó la nueva, el monumento se reedificó en el mismo paraje... donde se encontró en un nicho, y se le puso el epitafio con el nombre de Leonor de Calvo fundadora de este convento...(AROCENA, 1958:125)

De hecho, el relato del documento primigenio del siglo XVIII, concluye corroborando la fiabilidad de estos datos, al cotejarlos con los aportados por D. García de Góngora, cuya crónica publicada en 1628 no llegó a conocimiento del convento hasta 1755.

De lo expuesto no podemos afirmar que los restos del cuerpo momificado pertenecieran a Leonor de Calvo, ni siquiera que ésta existiera. De todas formas esta fue la identidad que se le asignó entonces, así fue reconocida y así es como le identificaremos.

En toda la colección de documentos que guarda el archivo del convento –notariales, compras, ventas, pleitos, documentos papales y regios y visitas pastorales- resulta sorprendente,

...la ausencia de crónicas, libros de ingresos y votos, necrológicas y otras piezas que nos introdujeran en la vida íntima del monasterio (VIVES, 1991:10)

Lo mismo observó el Doctor Camino cuando a finales del siglo XVIII hizo un inventario de los documentos del archivo del Monasterio, sin hacer *ninguna mención a otro tipo de documentación pública o privada* (VIVES, 1989:136). La causa de esta ausencia de documentación está en los incendios que sufrió el edificio que destruyeron una buena parte de su archivo, los sucesivos traslados de las religiosas en el siglo XIX y los accidentes fortuitos. Por esta razón no hallaremos en el convento ningún dato más acerca de Leonor de Calvo, salvo una pequeña referencia al traslado del cuerpo en el siglo XVIII.

El trabajo compilado por la CODOIN añade algún dato más. Y lo mismo podemos decir de la aportación de varios autores que durante el siglo XVIII y XIX dejaron constancia de la existencia de los restos. Incluiremos todos ellos al seguir la secuencia cronológica de este relato.

Un viajero anónimo inglés, que pudiera ser Hugo Newman (MITXELENA, 1942:23), describió el San Sebastián de finales del siglo XVII en un manuscrito publicado en Londres en el año 1700ⁱⁱ, ofreciendo una completa descripción del cuerpo momificado, pero sin establecer su identidad, que aun no había sido reconocida.

Cerca de la ciudad se encuentra el monasterio de San Agustín, convento de monjas, en donde puede verse el cuerpo de una mujer, muerta hace cientos de años. Sus brazos, piernas y cara aparecen tan enteras como si hubiera sido enterrada la víspera. Parece morena y creo habrá sido conservada por el procedimiento que se emplea con las momias. Al cavar para hacer los cimientos del monasterio encontraron ese cuerpo, al que rezan hoy en día (1943:56)

La erección del monumento en 1707 con el epitafio “Leonor de Calvo fundadora de este convento”, confirió al cuerpo una identidad y una historia que comenzó a ser recogida y reconocida desde entonces. Así, unos años más tarde, en 1761, el cura Ordoñez² completa aquella descripción demostrando además un agudo sentido de la observación.

En el lienzo del lado de la epístola, que corresponde al claustro, hay un nicho en el grueso de la pared con ventana a la iglesia y al claustro, donde se halla el cuerpo incorrupto de la venerable Madre Leonor de Calvo, fundadora de este convento, el cual por ser de inmemorial no se sabe el año que murió, que se halló en de 1325, en el puesto donde está, por quien Dios hace muchos milagros oyendo a esta venerable varias veces, y se enseña a cualquiera; está vestida como las demás religiosas, sólo se la ve el rostro, pies y manos, está cubierta de carne, aunque seca, y se hunde apretando un dedo y la tienen en procesión a este monasterio el día de su tutelar San Bartolomé cantan una misa y se vuelven en la misma forma; de la antigüedad de este monasterio no se encuentra razón, pero se puede colegir respecto de haberse hallado la citada venerable en el año de 1325 escondida en el grueso de la pared y que se hallaría por alguna casualidad (ORDOÑEZ, 1761:29-31)

A finales del siglo XVIII, el Doctor Camino al tratar sobre el Monasterio en su historia de San Sebastián, hace referencia al cuerpo advirtiendo que *...todavía se conserva incorrupto y está elevado del suelo en una urna de cristal magníficamente adornada...*(CAMINO, 1963:188)

En 1794, durante la invasión francesa con motivo de la guerra de la Convención, el convento fue destruido y las monjas se establecieron en Alava. Parece que entonces el cuerpo fue trasladado a otro lugar como medida de protección. Así se desprende de la carta que en 1795 escribiera desde San Sebastián Don Saturnino Vicuña a la priora del monasterio -entonces en Segura- *participándole de las gestiones llevadas a cabo para el traslado del cuerpo incorrupto de Doña Leonor de Calvo* (VIVES, 1991:177). Esta es la única ocasión en la que la documentación del monasterio consultada cita a Leonor de Calvo. El relato de este suceso por la Noticia histórica nos permite conocer más detalles.

Anteayer fue trasladada la Venerable Leonor al Convento de San Bartolomé y depositada en el mismo sitio de antes. El hábito y lienzos que la cubrían estaban deshechos, pero el cuerpo (bendito sea el Señor) sin lesión alguna, en medio de las humedades y putrefacción que se experimentan en el sitio que existía. Queda pues, cubierta con una media casulla especial, que me prestó un amigo, y su urna ante-

ⁱⁱ *Una descripción de San Sebastián*. San Sebastián, Librería Internacional. 1985. En su primera edición de 1943 cuenta con la traducción y las notas de Manuel Conde López.

² Presbítero beneficiado de la parroquia de San Vicente y cronista de la ciudad de San Sebastián, fallecido en 1769, gracias al cual conocemos numerosos datos sobre la vida en esta ciudad en el siglo XVIII.

rior de cristales. A muchos llevó la curiosidad de tocarla, pero a nadie permitió, y se entregó la llave a su señora sobrina con particular encargo de conservarla en su poder hasta el regreso de esa Comunidad a este Convento (AROCENA, 1958:127)

Las religiosas volvieron a su convento y en 1808 se vieron nuevamente obligadas a huir al Convento de las franciscanas de Zarauz donde permanecieron durante todo el transcurso de la guerra. Sin embargo, habían dejado el cuerpo en el primitivo convento ...*metido en un nicho de cristal con ricas almohadas adornadas con galones de oro, entre unas zarzas* (IBIDEM:125). Pero en 1813, el convento sufrió un incendio y la *Noticia histórica dice: los franceses quemaron el venerable cuerpo* (IBIDEM), del cual solo se pudo recoger el cráneo y algunos huesos.

A partir de este momento y durante toda la primera parte del siglo XIX, se sucedieron los traslados de las monjas desde su convento a otros lugares. El definitivo fue en 1834, al tener que dejar el convento para poder alojar en él a tropas que defendieran la ciudad. Todos ellos fueron *traslados realizados de forma apremiante y en circunstancias harto difíciles*, (VIVES, 1989:136) que no nos permiten conocer cuales fueron en esos años las vicisitudes de los restos y si acompañaron a las religiosas en su peregrinar por los conventos de el Antiguo (Dominicas), Hernani (Agustinas) y Tolosa (Clarisas) hasta 1849. En este año se les concedió el permiso para edificar un nuevo convento en Astigarraga, al que se trasladaron en 1850 desde Tolosa ocho religiosas (GOROSABEL 1862:61).

En 1857 el monasterio de San Bartolomé de San Sebastián fue destruido y después sus ruinas totalmente arrasadas.

Desconocemos cual fue la historia y el emplazamiento de los restos de Leonor de Calvo en el nuevo convento de Astigarraga durante esa segunda mitad del XIX, y no tenemos noticias de ellos hasta mediados del siglo XX.

Conde López, en las anotaciones al ya citado libro de autor anónimo publicado en 1700, cuenta lo siguiente:

...fue quemado el monasterio por las tropas francesas y del cuerpo de la Madre Leonor, que lo tenían oculto entre unas zarzas, sólo pudieron recoger el cráneo y unos huesos, que los llevaron piadosamente al convento que las religiosas tienen en Astigarraga, en donde pueden verse los restos de la fundadora del antiguo monasterio de San Bartolomé que había en San Sebastián. El cráneo y los huesos, que es lo que se conserva actualmente, son muy venerados (...) cuando algún niño está enfermo grave... (1943:81-82).

La *Noticia histórica*, se expresa en los mismos términos:

una persona pudo recoger el cráneo y algunos huesos que se conservan en una caja que está sobre una de las rinconeras del Coro de este convento de la villa de Astigarraga (AROCENA, 1958:125)

Por nuestra parte, consultamos a las religiosas Agustinas en Astigarraga y al respecto respondieron que mientras la comunidad ocupó el convento en el casco urbano de Astigarraga, los restos se guardaron en el coro dentro de una caja. Hacia 1945 pasaron a colocarse en un gran estuche que se colocó en la sacristía. En el año 1978 abandonaron este primer convento y se trasladaron a un nuevo edificio, situado en la ladera del monte Santiagomendi de este municipio. Es entonces cuando coincidiendo con el traslado y a instancias de la autoridad religiosa, los restos se guardaron en una caja de zinc y se depositaron en el osario común situado en la huerta del convento, donde hoy permanecen retirados para siempre de la vista y el culto.

3. EL CULTO Y LA DEVOCIÓN

El relato de la historia del cuerpo de Leonor de Calvo, revela la existencia de tres momentos históricos discontinuos en los que, coincidiendo con un periodo cultural e ideológico concreto, el culto reaparece o se intensifica, si es que alguna vez fue interrumpido. Estos tres momentos se revelan como tres secuencias intermitentes que corresponden a otros tantos niveles de culto.

3.1. El descubrimiento del cuerpo

El cadáver de Leonor de Calvo produjo desde su aparición la admiración y el interés que cualquier cuerpo momificado suscita. En este sentido, este cuerpo participó de las características comunes a los cuerpos momificados, en torno a los que se suceden tres momentos: la atribución de la categoría de "singularidad y santidad"; la extracción de reliquias y la asociación a virtudes de sanación.

3.1.1. LO INCORRUPTIBLE: LO SOBRENATURAL Y SANTO

El carácter y la personalidad que han revestido durante toda su existencia el cuerpo incorrupto de Leonor de Calvo, o bien sus restos, se fraguaron en la Baja Edad Media. Ambos tiene que ver con un tipo de mentalidad que estaba presente en la sociedad del momento en que el cuerpo apareció, y que se revelará durante toda la historia de este cuerpo, como un presente constante y reiterativo.

Aunque la aparición del cuerpo fue fortuita, este descubrimiento se encuadraba muy bien en el sentido extraordinario y fantástico que presidía toda la existencia; lo que Le Goff ha dado en llamar *la irrupción de lo maravilloso*. Es decir, la aparición y la consolidación de lo extraordinario en la vida cotidiana del occidente europeo a partir del siglo XII. Un mundo imaginativo y sensitivo de creencias y fenómenos, poblado por sucesos y seres fantásticos y procedente de una tradición antigua, en el que los hechos y las creencias más prodigiosas, como la incorruptibilidad de algunos cuerpos, se sucedían.

El final de la Edad Media estuvo acompañado también de la presencia constante del cuerpo, como metáfora de la sociedad y del mundo. Esta idea correspondía a un pensamiento de tipo plástico, en el que la importancia de lo figurativo, como metáfora de lo abstracto, suponía el triunfo de la imagen, del icono y de símbolo. El cuerpo era la expresión de lo efímero de este mundo y la encarnación del pecado que se traducían en la tara física, en la enfermedad y en la decrepitud corporal. La caducidad y la corrupción producían un vivo espanto en el espíritu siempre susceptible, sensible y exaltable del momento. Este horror, explica el valor que se atribuía a la incorruptibilidad de los cadáveres, en los que el cuerpo, en este caso, era expresión de la virtud, y lo extraordinario y maravilloso se presentaba en la forma de lo incorruptible.

En la mentalidad religiosa de los siglos en que se produce el descubrimiento de estos restos, toda esta actitud ante la vida y la cotidianeidad, era compartida por el pensamiento popular y la religión de los clérigos. Ambos participaban en usos y costumbres de cierta conciencia de lo extraordinario influyéndose e interrelacionándose, en una religión donde lo imaginario e imprevisible era parte de la vida cotidiana. Sin embargo, ambos construyeron una interpretación diferente de este mundo de creencias.

Tradicionalmente, la mentalidad popular venía atribuyendo a los cuerpos incorruptos un interés y una categoría especial derivada de que ostentaban un carácter prodigioso al haber quebrantado un precepto físico: la incorruptibilidad. Pero en este momento, la religión reco-

giendo el concepto presente del cuerpo, dio un paso más, e interpretó la incorruptibilidad como una manifestación de la divinidad.

La incorruptibilidad fue antaño interpretada como una preservación -ante la podredumbre y lo que ello significa- que el poder divino reservaba para algunos de sus hijos más significados y, por tanto, considerada como un indicio de santidad. (ETXEBERRIA Y OTROS, 1994:34)

Siendo así que si el cuerpo en general tenía en esta época un alto valor de representación, el cuerpo incorrupto en particular, comenzó a aparecer como imagen y representación plástica de la verdad y de la divinidad. Un símbolo cuya perfección reflejaba la belleza y la perfección de lo absoluto. Lo visible era así la huella de lo invisible; el fragmento que reflejaba el Todo. De esta manera la Iglesia se apropió de lo extraordinario y prodigioso y lo controló cambiando su naturaleza, al asociarlo a lo "sobrenatural", cuando la idea de lo natural estaba implícita tradicionalmente en el carácter de lo maravilloso. Lo sobrenatural, es decir, lo que se venía interpretando como natural, ahora racionalizado, tenía un autor que era Dios y esta autoridad le participaba de la cualidad de "santo", pudiendo actuar como intermediario. Así se comenzó a fraguar la naturaleza de este cuerpo de mujer momificado.

En el País Vasco además, las momias no eran entonces ni han sido frecuentes y cuando han aparecido se han localizado en edificios religiosos. Por lo tanto, lo extraordinario en el hallazgo del cuerpo de Leonor de Calvo unía a su carácter de cuerpo incorrupto lo excepcional de su existencia, por la escasez de otros cuerpos en la región y el participar de haber aparecido en un lugar religioso: el monasterio, lugar privilegiado para la relación con la divinidad.

Concretamente su incorruptibilidad se manifestó en la preservación total del cuerpo. Las distintas descripciones del cadáver así lo presentan:

... el cuerpo de una mujer entero. Sin que le faltase sino la punta de la nariz con toda su carne, aunque algo consumida con su color en el rostro que parecía de una mujer viva sin orror ni edor ninguno antes presentando en todas las partes de sus miembros vna cierta onestidad (=pág. 1)

... y está con sus dientes y el pellejo como el pergamino... (MARTINEZ DE ISASTI, 1985:507)

... sus brazos, piernas y cara aparecen tan enteros como si hubiera sido enterrada la víspera. Parece morena, y creo que habrá sido conservada por el procedimiento que se emplea con las momias (1943:56)

... solo se la ve el rostro, pies y manos, está cubierta de carne aunque seca y se hunde apretando un dedo... (ORDOÑEZ, 1761:29)

Este último dato ha hecho aventurar la posibilidad de que el cuerpo hubiera sufrido un proceso de corificación,... *por la elasticidad de la piel a la presión simple*... (ETXEBERRIA Y OTROS, 1994: 46) lo que en todo caso parece razonable considerar como un proceso natural o espontáneo, no artificial de momificación. Estos procesos de momificación naturales se deben a determinadas condiciones ambientales y

...excepcionales y solo reservados para aquellos cadáveres inhumados en lugares especiales como nichos y algunos panteones en los cementerios, criptas de los conventos y otros espacios concretos de las iglesias (IBIDEM: 17).

Espacios sagrados que confieren de por sí una aureola de santidad al cadáver, como en este caso ocurrió.

Otra prueba de santidad en el caso de Leonor de Calvo, fue que a la incorruptibilidad del cadáver se unía otro estado físico excepcional; el agradable olor que desprendía, olor de santi-

dad, manifestación del estado de gracia y virtud de aquel cuerpo, convertido así en un cadáver "exquisito"³. El documento manuscrito dice:

... dicen las ancianas deste monasterio que el tiempo de abrir el monumento espidió tal fragancia que las religiosas, que estaban en el sobre claustro en su lavor sin saber lo que abajo acian se admiraron y los que estaban abajo enpezaron a gritar buen olor, buen olor; (=pág .2)

El carácter excepcional y prodigioso manifestado en algunos cuerpos, se traducía además, como hemos dicho, en la capacidad de estos para obrar sobrenaturalmente como intermediarios, representando por lo tanto la accesibilidad de lo sagrado para conseguir un favor o gracia especial, que solía ser el poder de sanación. Sin embargo en el caso de Leonor de Calvo, no será hasta el siglo actual cuando obtengamos la confirmación de la asociación del cuerpo a virtudes de curación. Hasta entonces, de los datos que poseemos únicamente se desprende que fue objeto de la devoción popular.

3.1.2. LAS RELIQUIAS Y EL CULTO

La experiencia del hallazgo de este cuerpo y la relación que se estableció con él, se organizaron de acuerdo a pautas conocidas: la exhalación del aroma celestial referido y la extracción de reliquias.

... con dos pedazos de velo blanco y negro que los circunstantes llevaron por reliquia que le cubrían parte de la frente (=pág 1)

La irrupción de lo maravilloso por una parte y la omnipresencia del cuerpo por otra, produjeron en el espíritu de la época una exaltación de los sentidos. Una forma de sensibilidad, susceptibilidad y afectividad por las que se podía acceder a lo que está más allá de aquellos. La relación con las reliquias, fue un ejemplo de esta forma de exaltación sensorial. De este modo, el cadáver incorrupto femenino participaba de lo inmaterial, por manifestación de la presencia divina, pero también de lo estrictamente sensorial y material, tangible y visible que era su forma corpórea, con la que se establecía una relación física y sensorial: ver (la exposición), oler (la exhalación) y tocar (las reliquias).

Las reliquias o recuerdos del cuerpo, suelen ser fragmentos de éste o de los tejidos que lo envuelven y en este caso se llevan encima a modo de escapulario. En este tipo de culto, el cuerpo era contemplado como un todo que podía ser dividido en los pequeños fragmentos que son las reliquias, sin perder nada de su eficacia⁴. Por otro lado, la relación de mediación que establecía la reliquia entre ambas corporalidades -el cadáver y el portador de aquella- renovaba la tradicional creencia en la magia de contacto. Los tejidos pertenecientes al velo de la mujer momificada, y que eran una parte próxima al cuerpo indestructible, procedían de su esencia sagrada y se convertían en sustitutos simbólicos, prefigurando por magia de contacto el deseo de protección para su portador⁵.

³ Otro caso de cuerpo con corificación y olor de santidad es el de la momia de Santa Teresa de Jesús muerta en 1582, e inhumado sin ser embalsamado. Examinado en varias ocasiones, la última en el siglo XVIII, se mantenía en un peculiar estado de conservación: la carne era flexible a la presión volviendo a su posición y el cuerpo exhalaba un olor a violetas y a lirios.

⁴ Durante el tiempo que se tardó en enterrar el cadáver de Santa Isabel de Turingia [un siglo antes de la aparición de los restos de San Bartolomé] un tropel de devotos cortaba o arrancaba no solo trozos de los paños con que estaba envuelto su rostro, sino también los pelos, las uñas e incluso trozos de las orejas y de los pezones... (HUIZINGA, 1965:260)

⁵ Hasta recientemente, se sacaban reliquias de la momia de Ines Ruiz de Otalora en Mondragón; consistía en cortar un trozo de los tejidos que existían en el féretro, ya fuere de la túnica o del forro. Este trozo de tela se portaba en un escapulario y se colgaba del cuello (ETXEBERRIA Y OTROS, 1994:41)

Así que la primera veneración que tuvo este cuerpo fue la devoción popular mediante el culto a las reliquias -entendidas como amuletos-. Esta devoción era la expresión de un tipo de religiosidad sensible, espontánea y superficial, que desde el principio tuvo un carácter íntimo y personal. Pues las reliquias en forma de tejido salían de su recinto público hacia el ámbito privado de la casa o el cuerpo, dando lugar a un tipo de devoción interiorizada e individualizada.

Sin embargo, ignoramos si estas reliquias fueron veneradas en este primer momento por sus posibles cualidades curativas o si lo fueron con motivos más genéricos. Ciertamente es que las reliquias han estado tradicionalmente asociadas a las virtudes terapéuticas. Pero igualmente cierto es que cuanto más reciente era una reliquia, menos probabilidades tenía de que se le atribuyera tal virtud terapéutica. Incluso con el paso del tiempo, se mantenía esta indefinición del propósito y las reliquias atendían todas las peticiones.

El momento en el que se descubrió el cuerpo coincidía en toda Europa con una especial veneración por el culto a las reliquias -cuya posesión era muy deseada por las iglesias y los conventos- y con un importante movimiento de fieles a los santuarios depositarios de los cuerpos incorruptos. El Monasterio de San Bartolomé del Camino, no fue ajeno a este movimiento. Su especial localización a la entrada de la ciudad en el camino Real, lo hacía muy visitado, siendo lugar ...*por donde pasaba todo aquel que entraba para ser recibido y descansar* (LOPEZ ALEN, 1907:251)

Pero esta devoción con el tiempo fue orientándose en otra dirección, a medida que la veneración de las reliquias iba perdiendo importancia hasta quedar condenada por la Reforma. Y por otro lado, ya que la cantidad de gente que atraía este cuerpo obligó a las religiosas agustinas a restringir su visita. El documento primigenio dice al respecto: *Fue tanto el concurso y devoción de la gente que acudía que por bía de providencia no se mostrava sino a raras personas* (=pág 2). El culto a los restos de la mujer se fue restringiendo al ámbito monacal, donde progresivamente fue adquiriendo importancia⁶. Esto es lo que parece ocurrió según las crónicas que refieren la forma y el modo en que el cuerpo era considerado, a partir del siglo XVII y hasta la confirmación de su identidad, pues nada sabemos sobre estos restos durante los siglos XV y XVI.

Desde el XVII la importancia que fue cobrando este cuerpo queda constatada en la especial atención que recibió por parte de la congregación. Desde su hallazgo se le apartó de los otros restos junto a los que apareció, y así apartado y aislado se enseñaba, como indica Lope de Isasti en la primera mitad del siglo XVII. *Muestran las monjas... un cuerpo muerto de una mujer...* (MARTINEZ DE ISASTI, 1985:507).

Durante la segunda mitad del mismo siglo, y según advierte el padre Alhacoa, estuvo rodeado de algún tipo de cuidado o adorno especial, signo evidente de la creciente importancia que iba tomando... *cuerpo exento de corrupción que guarda con decente ornato el convento...* (1698:97)

A finales de siglo, queda ya constatado el culto de que era objeto por parte de las monjas, expresado en la oración. La descripción anónima de fines del XVII dice: *...encontraron ese cuerpo al que rezan hoy en día.* (1943:56)

De este modo, durante el primer momento del hallazgo, en un tiempo en el que aún las creencias de la tradición pagana estaban arraigadas, la imagen y el concepto impactante de la incorruptibilidad intervinieron sobre los sentidos primero y sobre la conciencia después. Si el

⁶ Este repliegue hacia el monasterio coincide con la instauración de la clausura en el mismo, que no se efectuó sino hasta después del Concilio de Trento.

culto popular se orientó hacia la espontaneidad y lo fetichista, en contacto con los sentimientos y con la libre fantasía, el culto monástico por su parte, fue la confirmación del contacto con lo sublime que trasciende lo personal y remite a lo elevado. Se produjo una separación entre lo religioso popular y la religión del convento. Una distancia en la que la religión recuperó y racionalizó lo "extraordinario", orientándolo hacia lo simbólico y moralizante. Se produjo una interpretación religiosa del fenómeno de la incorruptibilidad, esto es, el simbolismo religioso que interpreta las cosas terrenales como símbolos y prefiguración de lo divino. El cuerpo actuó como símbolo de cohesión y de formación ideológica, insertando en el orden de la liturgia lo anómalo, que tan bien encarnaba su incorrupción.

3.2. La revelación de la identidad

3.2.1. LA CONTRARREFORMA

La reliquia del cuerpo exigía la redacción de una vida. Pero habría que esperar hasta la segunda mitad del siglo XVII, para que la ideología de la España barroca otorgara su personalidad a los restos. Había que aguardar hasta este segundo momento-en la historia del cuerpo y en la de la religión- en el que lo extraordinario se hizo de nuevo presente, y esta vez con más fuerza.

A partir del siglo XVII, la cultura de la época renovó el mundo excepcional medieval y recuperó el lenguaje de códigos, de emblemas y símbolos de los que formarían parte la visión y la revelación de la verdad. Esta forma de vivir, pensar y sentir, se enmarcaba en la corriente general de la época, la Contrarreforma, nacida como reacción a la Reforma protestante y como consecuencia del Concilio de Trento (1545-1563), que encontró su realización plástica y su plasmación iconográfica en el espíritu del Barroco.

A partir de Trento, se produjo un activismo militante y la penetración de lo religioso en todas las esferas de lo social, abandonando las formas más paganas de la religión, sí bien no toda profanidad. Se destacó entonces una efervescencia religiosa con una fe exaltada *que gustaba de mostrarse con aparatosa ostentación* (DELEITIO, 1952:26). La piedad externa y las manifestaciones de la devoción, promovían un culto comunitario; lo colectivo abandonó el interiorismo devocional propio de épocas anteriores. La religión produjo así una evasión hacia lo extraordinario y lo irracional con unas

...prácticas y creencias caracterizadas por un peso preponderante de las formas externas, ritualistas, sensoriales, con una fuerte confusión de elementos religiosos y profanos. Una religiosidad en la que las formas simbólicas de lo sagrado adquieren un valor autónomo con lo que se transforman en objetos y ritos cuasi mágicos (SANCHEZ LORA, 1994:66-67)

En consecuencia, hubo una recuperación y reorientación de la tradición sagrada, mezclada con una renovación de las formas mágicas del pensamiento. Así esta época siguió siendo como la medieval, una época de *intensificada invocación a intermediarios divinos* (ZUNZUNEGUI, 1982:67). El antiguo culto fue renovado y la Contrarreforma se declaró a favor de los santuarios, las imágenes y las reliquias⁷. Pero la Contrarreforma ya no se conformaba con venerar las reliquias de intercesores con una vida oscura y transcurrida en un tiempo lejano e incierto. Para fijar ese tiempo y esa vida, surgió la leyenda. Para insertar el cuerpo momificado de esta mujer en el modelo de santidad de la hagiografía barroca. De este modo, si la aparición del cuerpo en el siglo XIV parece fortuito, no es así su identificación, que se produce en un escenario donde los protagonistas son cierto tipo de la clase religiosa: monjas, ascetas, visionarios y beatas, de cuyas revelaciones y comunicaciones son responsables los confesores, siendo así que el significado de las visiones estaba controlado por el clero.

3.2.2. LA LEYENDA

En este clima de exaltación piadosa, la comunidad de San Bartolomé produjo algunas monjas singulares. Una de ellas fue la Venerable Sor María de San Pedro y Amatriain, cuya vida escribiera el referido Padre Alchacoa⁸, fallecida en 1671 en olor de santidad. El caso es que esta religiosa tuvo estrecha correspondencia con sor Juana Rodríguez⁹ célebre Religiosa de Santa Clara de Burgos, y con sor María Jesús de Agreda¹⁰, ambas, reveladoras en 1643 y 1661 respectivamente y por intercesión divina de la identidad de los restos que el Monasterio de San Bartolomé guardaba,

... se llamava Leonor (...) Los padres de ésta fueron de Barzelona y (...) vinieron a morar al Reino de Navarra, y el padre se llamava Carlos Calvo que fue mui principal, y su mujer se llamava D^a Ana Carbonel. Las otras dos (...) se llamaban Beatriz y la otra Catalina de Suray (...) vibieron en Nabarra y allí entraron monjas estas señoras. Por su gran virtud les llevaron a fundar el Conbt^o de Sn Bar the... (=pág.4).

La revelación celestial, como la visión -la comunicación personal con Dios- fue un producto de la época barroca de la Contrarreforma, que monopolizaron las monjas¹¹. Visiones, revelaciones y comunicaciones remitían a un mundo real pero invisible y eran ejemplo de la *carencia de límites conceptuales y fronteras empíricas* (LISON TOLOSANA, 1990:211) típicos de este momento. Las revelaciones mandaban mensajes que se convertían en leyendas o bien confirmaban las ya existentes. Entre ellas fue común la de la vida milagrosa de las venerables madres fundadoras de conventos y casi cada orden tenía la suya.

Estos relatos de ficción, llegaron a provocar el nacimiento de un género, la literatura de visión, en la que era difícil encontrar una experiencia vivida, aunque se presentara en el ámbito de la realidad.

Esto es lo que sucedió con la narración de la identidad de Leonor de Calvo. El relato de la vida de Leonor, era un relato fraguado, aunque se presentara como real, en el que nada podía ser verificado y que informaba sobre la opinión general de entonces. Desde su aparición se ha-

⁷ La influencia de Trento se dejó sentir en San Sebastián. Desde la peste que asoló a la ciudad en 1597, los ciudadanos hicieron el voto de ir el día de la fiesta de San Sebastián en procesión, desde Santa María hasta el Antiguo, llevando la reliquia del santo por las riberas del mar con el concurso del vecindario. Camino aún constata a finales del siglo pasado la realización de esta procesión. Murugarren: Cuadernos de Extractos de los Acuerdos del Ayuntamiento de San Sebastián. 1599(f276v) (CAMINO, 1892:235)

⁸ Castigos corporales, ayunos, y austeridades, ejercicios, oraciones, favores y milagros, revelaciones y visiones, así describe Alchacoa la vida de esta religiosa. *...era lega y su vida fue una continua abstracción y penitencia, hasta haber privado sus ojos del espectáculo del mar Océano, sobre cuyos arenales está situado el Monasterio, tanto que asegura no haberle mirado nunca, mientras vivió en este Convento* (CAMINO, 1892:255)

⁹ *...cuyos asombrosos prodigios son notorios en nuestra España y fuera de ella por los dilatados rayos de santidad que vertió...* (ALCHACOA, 1698:64). El mismo autor escribe que la relación epistolar de Amatriain con Rodríguez databa de antes de que la primera tomara el hábito y que la segunda le aconsejaba, aunque ignoraba cual era el origen de aquella comunicación (IBIDEM:64-66)

¹⁰ Sor María Jesús de Agreda (Agreda, 1602-1665). Monja ascética y visionaria, abadesa y priora del Monasterio franciscano de la Concepción de Agreda. Mantuvo una correspondencia confidencial sobre asuntos de Estado con Felipe IV. Escribió "Mística Ciudad de Dios". *Sobre sus experiencias místicas, visiones y comunicaciones celestiales, aun no ha pronunciado la Iglesia su juicio definitivo...; hoy se acentúa la tendencia a reducir ...el contenido a los resultados de una imaginación fogosa, estimulada por el desbordante amor a Dios y por una asperísima vida de ascetismo...* (SECO SERRANO, 1958:30)

¹¹ *El ejemplo de Santa Teresa (1515-1582) fue ganando a cantidad de monjas que por su impulso y, sobre todo, bajo la protección de confesores y directores espirituales, escribieron autobiografías, relaciones de visiones, profecías... que luego fueron sometidas a diversas operaciones críticas y que tuvieron varia fortuna* (Caro Baroja, 1995:118)

bía creído que aquel cuerpo pertenecía a la fundadora del convento y la creencia engendró la credulidad. El hecho, por otra parte, de que el cuerpo estuviera muerto y la desaparición de sus datos, desdibujó sus particularidades, creando un amplio campo especulativo. El relato construyó esos datos en un esquema a la medida de las necesidades. Justificó a la comunidad religiosa -explicando la existencia del convento- el proceso de su fundación, su pasado y su fundadora, anudando de esta manera los cabos sueltos que quedaban en su historia.

En primer lugar, ubicaba a la comunidad religiosa en el tiempo y en el espacio concretos. Ante la falta de un explícito origen de fundación histórico del monasterio, que nunca estuvo claro, ni lo está, el relato vino a llenar esta laguna, explicando la conexión de los restos humanos con el lugar. Para ello se hacía remontar el origen de la comunidad hasta el principio de la fundación, convirtiendo el cuerpo momificado en fundadora, participándole de las propiedades características de las fundadoras y haciéndolo personaje relevante en la historia. De esta manera, el relato confirmó el sentimiento de fundación local y particular, afirmó la vinculación de la comunidad con el lugar y precisó su tiempo histórico. A partir de aquí, la leyenda se convierte en punto de partida y en historia asumida.

En segundo lugar, el relato confirmaba un personaje ideal que ilustraba la moral elevada del momento. Si hasta entonces el santo había sido el mártir, ahora se encarnaba en la clase religiosa y poderosa: la hija de buena familia metida a religiosa en el caso de Leonor de Calvo.

Por otra parte el hecho milagroso de la revelación también sancionaba el espacio donde la comunidad residía. Al ligar el cuerpo con el lugar y confirmar el monasterio como marco idóneo para la comunicación, como lugar devocional.

3.2.3. EL CULTO

...Madre Leonor de Calvo, fundadora de este convento... por quien Dios hace muchos milagros oyendo a esta venerable varias veces y se enseña a cualquiera; está vestido como las demás religiosas (...) y la tienen en procesión a este monasterio el día de su tutelar san Bartolomé cantan una misa y se vuelven en la misma forma: (ORDOÑEZ, 1761:29-31).

En general, en los casos de devociones a imágenes, reliquias y cuerpos, la leyenda de su historia confirmada (por visión o documentada) casi siempre aparece posteriormente al inicio del culto y lo justifica. En el caso de Leonor de Calvo lo reavivó. Pues con la revelación de su identidad, la imagen de Leonor cobró un puesto en el sistema de pensamiento simbólico.

El cuerpo se utilizó como instrumento de poder para hallar un origen. Admitido que tal origen era religioso y los lazos del cuerpo con la orden y el monasterio, en lo que respecta al culto éste sufrió un cambio.

...está vestida como las demás religiosas y la tienen en procesión a este monasterio el día de su tutelar San Bartolomé, cantan una misa y se vuelven en la misma forma (IBIDEM).

El cuerpo comenzó a representarse como lo que supuestamente fue, una monja de la orden, como tal fue vestida y se le rindió un interés nuevo: misa y procesión. El monasterio cobró importancia, pues con la procesión la práctica ritual se insertó en el ámbito de la celebración festiva del monasterio y el día de su santo titular se trasladó a rito de celebración anual. Es significativo que se haga coincidir el día de culto solemne al cuerpo con el día de la festividad del Monasterio, no con el día de fiesta de la orden, San Agustín, cuya celebración se había instaurado en 1608ⁱⁱⁱ. De acuerdo a un ceremonial establecido y común a los lugares con reliquias -

ⁱⁱⁱ Cuaderno de Extractos de los Acuerdos del Ayuntamiento de San Sebastián. Registro de Actas (24.III.1608) Archivo Municipal de San Sebastián.

sacarlas de su emplazamiento y procesionarlas, con misa- se fijaba un tiempo especial para la conmemoración y adoración del cuerpo, haciéndolo coincidir con el del patrón del Monasterio.

De esta manera puede decirse que el cuerpo de Leonor de Calvo y toda la historia fraguada en torno a ella, actuó como símbolo de cohesión dentro del Monasterio.

Pero también como símbolo de conexión, entre el convento y el exterior.

Durante el Barroco es patente la disminución de las concesiones y rentas de los conventos de monjas, que experimentaron cierta estrechez, de manera que las dotes se convirtieron en la base fundamental del sostenimiento económico de los mismos. Y aunque en este siglo la clausura, instaurada en el siglo anterior, seguía manteniendo a las religiosas cerradas al exterior, es evidente que la búsqueda de nuevas formas de "financiación" y sostenimiento les permitió cierta flexibilidad y apertura hacia un tipo más abierto de relación extraconventual^{iv}. Hecho que coincide con otro característico de estos siglos, y es la dirección que toma lo religioso hacia lo colectivo y la integración ideológica. El culto a los restos incorruptos vuelve como en un primer momento a abrirse al pueblo y ahora como bien señala Ordoñez, *se enseña a cualquiera* (IBIDEM).

La exposición del cuerpo incorrupto, formaba parte de la iconografía del tiempo sobre la muerte. En un momento en que la muerte estaba presente por doquier, había una intención doctrinal, de meditación y preparación, en mostrar el cuerpo muerto de Leonor. En la representación simbólica de la inmortalidad, ésta era la recompensa de la virtud y la representación de la perfección espiritual. Resorte sensible que actuaba sobre el sentimiento popular con una pretensión dogmática; apartar el comportamiento individual integrándolo y adhiriéndolo a los ideales contra-reformistas.

Paralelamente a estas observaciones en torno al cambio que experimentó el culto al cuerpo momificado de San Bartolomé, es evidente así mismo la transformación que el mismo cuerpo sufrió.

Conocida su identidad, el aspecto exterior del cuerpo cobra vida, se humaniza. Esto se evidencia en el adorno del cuerpo y de los elementos que lo rodean, para embellecerlo. Pasó de la caja de madera en la que estuvo en un primer momento al nicho o urna de cristal, como describe Ordoñez a finales del siglo XVIII, que se veía...*magníficamente adornada* (CAMINO, 1963:188)... *con ricas almohadas adornadas con galones de oro...* (AROCENA, 1958:125) como describe la *Noticia histórica* al hacer referencia a los hechos de 1808. Aprovechando la gran plasticidad del cuerpo, y acentuando su dramatismo, se convertía en un icono, un recurso que había que adornar para conseguir el efecto deseado. Vehículo para plasmar una serie de valores espirituales, poniéndolos al alcance de la mentalidad popular. Cuanto más aparatoso y vistoso fuera el montaje más efecto tendría. El símbolo se convirtió así en alegoría. Con la humanización de lo que de divino tenía el cuerpo, el misterio se diluyó en la representación teatral de su irregularidad. Y pasó de ser excepción a ser modelo.

La humanización del cuerpo de Leonor, respondería por otra parte a la necesidad de adquisición por parte de éste, de un carácter entre sobrenatural y humano. La momia participaba desde la revelación, de ambas naturalezas y por tanto comienza a conectarlas, vehiculando el mundo físico y el mundo ultraterrenal convirtiéndose en obradora de portentos,... *por quien Dios hace muchos milagros oyendo a esta venerable muchas veces...* (ORDOÑEZ, 1761:29), aunque no sepamos exactamente cuales, si era abogada de casos particulares o si atendía todas las peticiones. O si bien, como se dice a finales del siglo XVIII con ocasión del traslado que sufrió a otro lugar para ser escondido, el milagro se obraba en ella *...el cuerpo [estaba]*

^{iv} Murugaren, L.: Extractos de los acuerdos del ayuntamiento de San Sebastián(1586.7.XI)(f.173v-176v)En: *Boletín de Estudios históricos de San Sebastián* nº 30, año 1996.

sin lesión alguna en medio de las humedades y putrefacciones que se experimentan en el sitio que existía (AROCENA, 1958:127)

El siglo XIX es el de la quema de los restos y el de una nueva incógnita en cuanto a noticias sobre los mismos. Parece que en 1813, durante la guerra de la independencia, el convento sufrió un nuevo incendio y las noticias atribuyen a los franceses la quema del cuerpo inco-rrupto, del que solo se salvaron el cráneo y otros restos óseos. Sea cierto o no, no es de extrañar tal atribución a las tropas napoleónicas, que herederas de la revolución francesa y del reduccionismo religioso, consecuencia de aquella, destruían a su paso santuarios e imágenes religiosas¹².

Habrà que esperar otra vez un siglo más para tener nuevas noticias.

3.3. La práctica ritual

En 1850, las religiosas se trasladaron al nuevo convento de Astigarraga, donde a mediados del siglo actual volvemos a tener noticias de los restos de Leonor de Calvo.

Hasta 1978, fecha en que fueron retirados, los restos se guardaron en el convento, primero en el coro y luego en la sacristía. Manuel Conde López, en 1943 en las notas del apéndice del libro "Una descripción de San Sebastián" dice,

El cráneo y los huesos, que es lo que se conserva actualmente, son muy venerados por el pueblo de Astigarraga, en donde, según tradición, cuando algún niño está enfermo grave y le ponen una camisita tocada al cráneo y huesos, invariablemente, a los tres días, el niño experimenta una mejoría o se muere. Las religiosas dicen que en el año 1942 se han visto varios casos (1943:82).

En realidad Conde López, como explicaba en el prólogo del libro, había estado guiado por Arocena "por los vetustos documentos oficiales". Por ello, las dos únicas relaciones que hacen referencia al culto y ritual de los restos de Leonor, la de Conde y la de la *Noticia histórica*, son tan similares.

Quando los niños de poca edad enferman de gravedad, suelen traer una camisita que, puesta sobre estos restos, se reza la antifona de primeras vísperas del día de Todos los Santos y con su versículo y la oración de la Santísima Trinidad; vistiendo esta camisita al niño enfermo, al cabo de tres días sana o muere. (AROCENA, 1958: 125-126)

Aunque en realidad, estos dos relatos no difieren tanto del que obtuvimos de las mismas religiosas.

Hasta donde la comunidad recuerda, se relata que existió durante este siglo cierto "culto" a los restos, siempre con ocasión de enfermedad grave cualquiera que fuera y siempre que fueran niños, culto que estuvo vigente hasta mediados los años 60. No se sabe si tal culto arrancó en Astigarraga o si se trajo desde el convento de San Sebastián. El hecho es que cuando un niño estaba enfermo, algunas madres recurrían al convento. La superiora fijaba un día para llevar al niño y proceder. La madre llevaba además una camisita que perteneciera al niño. El día fijado, la comunidad entera se reunía en la sacristía interior, donde tenía lugar la ceremonia. En esta sacristía reunidos todos, se abría el estuche que contenía los restos y que eran cuatro restos óseos: un cráneo y tres huesos de brazos y piernas. Las monjas se arrodillaban y la superiora ponía la camisa sobre el cráneo, mientras se rezaba un trisagio a la Santa Trinidad. Terminado lo cual el niño se marchaba y debía llevar la camisa durante tres días. No

¹² También saquearon otros conventos como el de las Brígidas de Lasarte.

se dejaba a cambio nada de valor. Los restos no eran objeto de ninguna otra devoción especial, ni tenían un día señalado para su fiesta. Acudían para la curación personas del pueblo y de los municipios limítrofes, no fueron muchas y siempre se comunicaba el desenlace. El último caso se produjo hacia mediados de los años sesenta, en 1964 ó 1965. Entonces acudió una madre de Alza con un niño aquejado de grave enfermedad, posiblemente meningitis. Realizada la operación, el niño a los días falleció¹³.

Sorprendentemente, en la localidad de Astigarraga el conocimiento no ya solo de las propiedades de los restos sino de los mismos restos, apenas parece haber tenido difusión. Sobre un total de diez y seis personas entrevistadas, mayores de sesenta años pertenecientes al casco urbano, donde primeramente estuvo el convento, barrios y caseríos de la población, y dos de las cuales perdieron a un hijo pequeño por enfermedad a mediados de este siglo, todas ellas afirmaron no conocer la existencia y la virtud de los restos que las monjas guardaban.

En cualquier caso, ni la creencia ni el ritual son extraños a la mentalidad popular. Por el contrario, muestran una gran similitud con otros tantos desarrollados en la misma localidad y a lo largo del País.

3.3.1. LA CREENCIA

En el caso de estos restos, tanto la creencia como el ritual practicado con ellos, constituyen una forma de espiritualidad un tanto ambigua y equívoca, pues se integran en un tipo de religión marcada por el componente mágico, que incluye formas de la liturgia oficial, y que por el tipo de sacralidad difusa que presenta, nos permite tacharla de religiosidad.

Las creencias que están en juego en esta práctica ritual, forman parte de la religiosidad popular, muy relacionada con el ciclo vital, en el que algunas etapas como el crecimiento se celebran solemnemente, y ligada también a un tipo de devoción de carácter privado.

En lo que se refiere a los restos óseos, ya hemos visto como las reliquias, antes de ser ligadas a lo sagrado y también después, estuvieron vinculadas a lo propiciatorio. En realidad tal creencia responde a una concepción mágica del mundo, en la que ciertos elementos y fenómenos naturales, ciertas cosas, ciertos momentos y números, ciertos seres, figuras y actitudes humanas, poseen un don, gracia o virtud de origen providencial. Los que Mauss llamó "mana"^v. Esta cualidad inherente a seres, fenómenos y cosas, es sin embargo circulante y puede traspasarse, de manera que el dinamismo benéfico acumulable e interminable que poseen está a disposición de quien lo pida. La transmisión del don se obtiene mediante el ritual, como procedimiento para la apropiación de lo propiciatorio.

Por su parte, el fenómeno de devoción popular en el que los niños son sujetos del contacto con la reliquia, ha sido hasta hace poco muy común, formando parte de la casuística de los ritos religiosos de la infancia. Este fenómeno, que pudiera ser antiguo, parece intensificarse a partir de finales del siglo XIV, cuando aparecen indicios de una nueva relación con el niño. Entonces comenzó a percibirse una voluntad por preservar la vida del niño de la muerte prematura, producida por la elevada mortandad infantil. Este acusado índice de mortandad y antes de que la medicina moderna disminuyera tal riesgo, se explica en la mentalidad popular por una percepción del mundo como lugar lleno de *presiones externas* (SATRUSTEGUI 1978:381). Un

¹³ Entrevista realizada en el Convento de las religiosas Agustinas de Astigarraga en noviembre de 1996, a la entonces superiora y a la archivera, quienes manifiestan su escepticismo tanto respecto a la veracidad de la historia de Leonor de Calvo, como a confirmar las curaciones y la eficacia del ritual.

^v Mauss, M: *Sociología y Antropología*. Taurus, Madrid, 1971.

mundo en el que autores como Satrústegui, Marcaida y Erkoreka, han visto al niño como sujeto indefenso de enfermedades y maleficios, blanco de las numerosas fuerzas que se mueven de forma caprichosa y que no se pueden controlar si no es con la magia. Rechazando la enfermedad en el niño, se afirmó un anhelo por prolongar la vida y prolongar el cuerpo y se produjo una nueva concepción de la vida, del tiempo y del ciclo vital.

Si a la vulnerabilidad infantil y a la voluntad por preservarle del mal, le añadimos la tradicional creencia en la privilegiada situación de los niños como comunicadores o receptores de lo divino, puede inferirse el que hayan sido objeto especial de remedios de sanación de naturaleza propiciatoria, la mayoría de los cuales han sido de carácter mágico-religioso, ...*carácter en el que estaba envuelto el nacimiento y el desarrollo del niño* (ERKOREKA, 1985:100). Así, a lo largo de su infancia éste ha sido y aún es llevado a diferentes santuarios, *algunos para favorecer el desarrollo de determinadas funciones... otros para tratar determinadas patologías y otros como simple visita ritual* (IBIDEM:94). La asociación de las momias y los restos santos con los niños, es por tanto uno de los múltiples y variados remedios que se aplican a la infancia. En ese anhelo por preservar el cuerpo del niño, los cuerpos incorruptos de las momias y sus restos, actúan precisamente como símbolo de la preservación, por lo que la relación con ellos pudiera favorecer mediante una especie de magia de contacto la conservación y la sanación.

En el País Vasco, existen ejemplos de la asociación de niños a cuerpos momificados. En Errigoiti (Bizkaia) para curar los trastornos del lenguaje^{vi} y en Labiano (Navarra) para curar a los niños retrasados^{vii} o enfermos¹⁴.

3.3.2. LA PRACTICA RITUAL

El juego de estas creencias está implícito en el rito efectuado con los restos del cuerpo de Lenor de Calvo. Este rito se presenta como un conjunto de acciones realizadas ceremoniosamente y siguiendo un orden preestablecido. Donde los restos y los gestos, actúan como símbolos. El conjunto de acciones pues, revela una modalidad de acción simbólica en varias vertientes:

Como una operación mecánica y una secuencia de actos que incorpora, por el hecho de ser rito, el "mana"; donde cada gesto y cada objeto utilizado y siempre repetido con los mismos ademanes está dotado de un significado que trasciende al propio acto. Es eficaz por sí mismo y prima el componente mágico.

Como una operación técnica, manipulación y ceremonia mágico-religiosa que ritualiza la solicitud de protección y con la que se tiene acceso al ámbito sagrado. Fuera del rito, hay una potencia o principio sagrado, incorporada a los restos, que el rito provoca y pone en movimiento por medio de la invocación, la oración. Tiene una finalidad terapéutica.

Como una modalidad de integración y acción cohesionadora que reproduce la identidad comunitaria conventual. Un lenguaje por el que la comunidad religiosa se expresa y se representa. Tiene una finalidad y función identitaria y social.

^{vi} Barandiarán, J.M.: Las iglesias: creencias, prácticas y leyendas. En: Obras Completas, Tomo II. Edit. La Gran Enciclopedia Vasca. Bilbao, 1973; p.168.

^{vii} Etxeberria, F. y otros: Antropología, historia y creencias populares en torno a las momias conservadas en el País Vasco. En: *Cuaderno de Sección. Ciencias Médicas* 3. San Sebastián, 1994. Pp.45-46.

¹⁴ En 1650, el abad de Labiano entregó las llaves de la reja y de la urna de la momia de Santa Felicia a la condesa de Javier –previa petición de ésta– para ser aplicadas a un hijo enfermo como si fueran una reliquia de la santa. (EQUIZA, 1988:106).

Las tres modalidades de acción simbólica, están mezcladas en el ritual y concentran una serie de información que se condensa mediante el símbolo. Las tres tienen en común que definen al rito como el momento en que convergen el mundo real y el ideal que el ritual imagina. Este se desarrolla con arreglo a un guión previamente establecido, en el que los elementos de dicho desarrollo son: los actores, el espacio y la acción.

3.3.2.1. *La acción ritual*

La acción ritual es un lenguaje creado, un código formado por modelos que se han convertido en arquetipos y a los que la práctica ritual se ajusta combinándolos según los casos, sugiriendo para cada circunstancia las fórmulas necesarias. En el que nos ocupa, la acción ritual está formada por una secuencia de actos, gestuales: apertura del estuche/ muestra de los restos/ actores de rodillas/ la camisa/ sobre el cráneo/ se lleva la camisa tres días. Y actos orales: la oración.

Cada una de las acciones gestuales son un rito en sí, están cargadas de significado y operan con el símbolo.

Los restos óseos, como toda reliquia, son considerados como un elemento de poder para quien los posee y en especial las reliquias del cráneo, que simbolizan la persistencia y recuerdan el rostro y la vida

La genuflexión de rodillas, es necesaria en todos los conventos para rezar la antifona (oración que aparece en el relato de Arocena aunque las religiosas no lo reseñaron) y para el rezo del trisagio.

La camisa, puesta sobre el cráneo, es la obtención de una reliquia por contacto e impresión. Es un elemento transferencial e intermediario entre el objeto (restos) y el sujeto (niños). El poder de contagio que tiene el tejido, hace que entre en acción el principio mágico de contacto, por el cual los objetos que han entrado en conexión siguen influyéndose a través del intermediario, que prolonga el contacto inicial.

Los tres días son necesarios para que se produzca el desenlace que, curación o no, ocurre a distancia. Es la eficacia de los números, que incorporan fuerzas que se pueden aplicar a una acción específica. La repetición de un acto concreto un número impar de veces, sobre todo la reiteración tres veces seguidas de un hecho, es fundamental en la realización de múltiples rituales, en los que es comúnmente tres el número de días necesarios para la evolución natural de una enfermedad.

La oración del trisagio, forma parte de la liturgia oficial y convierte la ceremonia mágica en mágico-religiosa. Un acto ritual propiciatorio. La oración es el rito oral; un discurso ritual cargado de sentido que al invocar a la divinidad sacraliza la magia. Es una fórmula de expresión lingüística que apremia a lo sobrenatural para que se produzca el efecto deseado. Pero la oración del trisagio no es una fórmula con un significado especial cuyo contenido contrarreste el mal, por lo que, contrariamente a la magia, no garantiza el éxito de la acción ritual si no que confía éste a la decisión divina (al cabo de los tres días sana o no).

Sánchez Lora, ha visto el origen de esta imbricación práctica de elementos mágico-religiosos en la cultura contrarreformista del Barroco, momento en que junto al culto a las reliquias, las imágenes, etc. las escrituras sagradas, las antifonas, los responsos... son objeto de una utilización mágica como fórmulas de poder.

El trisagio es, según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua, un himno en honor de la Santísima Trinidad, en el cual se repite tres veces la palabra santo.

*Santo, santo, santo, señor Dios de los ejércitos;
llenos están los cielos y la tierra de vuestra gloria
Gloria al Padre, gloria al Hijo, gloria al Espíritu Santo*

El trisagio que utilizaba este convento formaba parte de la liturgia de los oficios, se recitaba en latín e iba seguido del rezo de un padrenuestro. (No hemos podido conseguir el texto original)

Esta oración contiene en sí la eficacia simbólica de los números. El hecho de que esta devoción esté dedicada a la Trinidad (3 personas) hace de este número armazón y melodía de la oración. La reiteración del tres (3 veces santo, 3 veces gloria) una por cada una de las personas de la Trinidad, tiene su prolongación en el tiempo que se configura así sagrado: los tres días siguientes durante los cuales, uno por cada una de las personas, la fórmula sigue actuando. La oración como símbolo verbal, permite que la acción (terapéutica) se suceda a distancia.

El ritual mágico-religioso cuenta con otro ingrediente simbólico que son los restos óseos del antiguo cuerpo momificado. Durante su historia el cuerpo de Leonor –momificado o restos– ha sido un signo con diferente simbolismo en su disposición física: en urna, en procesión, elevado, en el coro, en la sacristía. Cada una de estas posiciones se corresponde con otros tantos momentos del cuerpo y tiene que ver con la función e importancia que ha venido representando. En el contexto ritual, estos restos son la representación material de la divinidad, símbolo y signo de la misma. Incorporan lo sagrado, porque lo sagrado se manifiesta en ellos –poseen el don terapéutico que pasa a la camisa y al cuerpo del niño– en virtud de la creencia atribuida a esta clase de cuerpos. Y aglutinan también la experiencia de lo sagrado, pues son el estímulo que traslada de lo visible y existencial a lo invisible y viceversa, la mediación entre las dos realidades y el centro donde ambas se verifican. Los restos pues, median y remedian.

3.3.2.2. Actores y espacio: la acción identitaria

Más allá de esta interpretación del ritual como modalidad mágico-religiosa que opera hacia el exterior del convento (para los actores foráneos), hacia el interior del mismo, se entrevé como una secuencia de actos simbólicos con consecuencias del mismo orden. Para la comunidad, el rito adquiere una dimensión diferente: desbordando el plano religioso, reproduce y reafirma simbólicamente la identidad comunitaria.

Para explicar esto hemos de retrotraernos al origen del convento en la localidad de Astigarraga. A finales del siglo pasado, unas cuantas monjas huyendo de la guerra se desplazaron a un nuevo convento en una nueva localidad. Aquí y hasta 1978, se emplazaron en lo que entonces era una antigua casa de postas, sobre la que construirían el convento.

Hay una gran distancia no solo física, entre aquel primitivo, sólido e histórico convento de San Bartolomé y este nuevo y anónimo, al que la comunidad ha llegado mermada y empobrecida. Sin embargo, existe una ligazón material entre este presente incierto y el sólido pasado; un símbolo de la "securitas"; lo que queda de aquel cuerpo momificado aún se conserva. El carácter de permanencia que suscitan los restos del cuerpo de aquella mujer, la idea de eternidad que infunden y por otro lado, su estrecha relación con el origen de la comunidad, hacían de él el soporte ideal para el reforzamiento de la identidad del grupo en este momento. Pues los restos de aquel cuerpo representan para la comunidad la estabilidad, y la continuidad en el tiempo. Su historia y su imagen ideal y simbólica.

De esta manera el cuerpo (en sus restos) encarna simbólicamente a la comunidad religiosa. Los restos pasan así a ser el referente "sagrado", pero esta vez no porque lo sagrado, como numinoso, está presente en ellos, si no porque es éste el valor y la atención que la comuni-

dad les asigna. Podemos decir así que el rito adquiere una nueva dimensión, ya que no es ahora lo sagrado y su presencia lo que lo define, si no que lo sagrado es lo que la comunidad atiende ritualmente. Los restos son el referente de identificación de la comunidad y el rito es la adhesión a esta identidad.

Ahora bien, para toda construcción de la identidad es necesaria la alteridad; la presencia del otro. En este caso, la relación intercomunitaria, cuya presencia produce la autoafirmación. El otro es lo extraconventual, los otros actores del rito de protección, rito que es el pretexto y que santifica con el milagro de la curación el lugar, haciendo pervivir un pequeño culto local, necesario para que el convento sea reconocido y visitado. A partir del pre-texto, la comunidad elabora su propio discurso ritual. Una representación doméstica y simbólica de la tradición, de un acontecimiento original con el que el pasado se rememora, se reaviva y se reactualiza, permitiendo que la comunidad se identifique con su historia, y la reactualización es la legitimación.

El cuerpo en sus restos, es un símbolo inmaterial y atemporal que conecta el convento con su origen y con toda su historia. De esta manera, funcionan como una especie de totem, en el sentido de que están considerados como una entidad que la comunidad reconoce como importante, con la que se identifica y hacia la que adopta una actitud ritual. Pues efectivamente la acepción primigenia de totem nos permite ver como en el ritual los restos operan como fundadores de la comunidad, alma del grupo y unidad del mismo, cuya revitalización, por medio del ritual, es la del grupo.

La importancia de este deseo de integración e identidad colectiva, hace importante al ritual, que habla así del convento, no de la localidad y esto podría explicar la poca importancia que parece haber tenido para sus habitantes.

Sin embargo, la importancia que tenía para la comunidad, está expresada en su lenguaje formal. La misma secuencia de conductas significa cosas distintas para personas diferentes, es la polisemia del símbolo y del rito.

En primer lugar es la comunidad entera la que está presente durante el ritual, produciéndose el agrupamiento como técnica de reafirmación de la identidad. Es la superiora la que actúa como conductora del ritual, la autoridad interna, no un sacerdote llamado al efecto. Se realiza en un espacio con importancia en el lenguaje simbólico del convento. En un primer momento los restos se pusieron en el coro, lugar importante en el convento en general. Y después de colocaron en la sacristía interior, lugar relacionado con el oficio y donde tiene lugar la oración comunitaria, relacionado con la oración y sobre todo con la interioridad conventual, pues hay dos sacristías, una para el sacerdote y la interior para las religiosas. El Trisagio no es un oración común, si no que responde a una liturgia más íntima y personal, más conventual. Por último, la efectividad del ritual no comporta por parte del afectado ningún tipo de reciprocidad.

Este rito, considerado así como una respuesta ante una situación de cambio (recordamos que ante situaciones de cambio hay un incremento de la actividad ritual), está visto como proceso y como medio por el cual la comunidad se ajusta a sus cambios internos ante situaciones de cambio, antes situaciones liminales, siendo por tanto un rito de paso.

A partir de mediados de los años sesenta el rito dejó de celebrarse y en 1978, coincidiendo con el traslado al nuevo edificio, los restos se ocultaron. Es evidente que un nuevo cambio se produjo y la influencia del último concilio celebrado en estos años es patente. A partir de éste se produce cierto racionalismo en la religión, y la iglesia pasa a monopolizar la liturgia dejando un tanto de lado otras opciones. El espíritu del Concilio dotó a sus fieles y comunidades de un corpus fuerte que eliminaba resquicios de inquietud e indefinición, para pasar a edificar la liturgia

desde posiciones más seguras. La independencia de la que, respecto a la jurisdicción eclesiástica, habían gozado los conventos, se debilitó y la autoridad pastoral restringió prácticas religiosas no institucionalizadas. Así, se impuso la liturgia colectiva que restringió el culto personal, dando un aspecto más social a la religión y las prácticas de religiosidad quedaron relegadas: la veneración de las reliquias y el simbolismo de actos y gestos se abandonó por un lenguaje verbal, en el que se produce también la depreciación de la oración de petición (Zunzunegui, 1982:80) y en general el alejamiento de la materia para pasar a posiciones más abstractas.

BIBLIOGRAFIA

- ALCHACOA, Fr. de: *Vida de la venerable Sor María de San Pedro y Amatriayn, religiosa professa de velo blanco en el Real Convento de San Bartolomé extramuros de la ciudad de San Sebastián, del orden de canónigos reglares de nuestro gran padre San Agustín*. Francisco Ant. De Neyra impresor. Pamplona, 1698.
- AROCENA, F: Noticia histórica del Convento de San Bartolomé extramuros de la ciudad de San Sebastián o sea de Canónigas Regulares de nuestro padre San Agustín que desde el año de mil ochocientos cuarenta y nueve ocupa el convento de la villa de Astigarraga. En: *Documentos Inéditos para la Historia de Guipúzcoa*. Vol. 2. Imprenta de la Diputación de Guipúzcoa. San Sebastián, 1958; pp. 121-132.
- BARANDIARAN, J.M.: Las iglesias: creencias, prácticas y leyendas. En *Obras Completas*. Tomo II. Edit. La Gran Enciclopedia Vasca. Bilbao, 1973; pp. 165-225.
- BOUZA ALVAREZ, J.L.: *Religiosidad contrareformista y cultura simbólica del Barroco*. Biblioteca de Dialectología y Tradiciones populares. CSIC. Madrid, 1990.
- CAMINO ORELLA, J.A.: *Historia civil-diplomático-eclesiástica anciana y moderna de la ciudad de San Sebastián*. Imprenta de los hijos de I.R. Baroja, San Sebastián, 1892.
- CAMINO ORELLA, J.A.: *Historia civil-diplomático-eclesiástica anciana y moderna de San Sebastián*. Ediciones del Excmo. Ayuntamiento de la Ciudad de San Sebastián. San Sebastián, 1963.
- CARO BAROJA, J: *Los Vascos*. Biblioteca Vascongada de los Amigos del País. San Sebastián, 1949.
- CARO BAROJA, J: *Las formas complejas de la vida religiosa*. Vol. 1. Edit. Círculo de lectores. Barcelona, 1995.
- CHRISTIAN, W.A.J: *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Edit. Nerea. Madrid, 1991.
- DELEITO Y PIÑUELA, J: *La vida religiosa española bajo el cuarto Felipe*. Edit. Espasa Calpe. Madrid, 1952.
- Diccionario de la lengua española*. Real Academia Española. Madrid, 1970.
- DOUGLAS, M: *Pureza y peligro, un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Edit. Siglo Veintiuno. Madrid, 1991.
- EQUIZA, J: Labiano, estudio etnográfico-histórico. 4, lo religioso. En: *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, nº 51, 1988; pp. 49-113
- DURKHEIM, E: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Edit. Akal. Madrid, 1982.
- ERKOREKA, A: *Análisis de la medicina popular vasca*. Estudios de Etnología y Etnografía. Instituto Labayru. Etniker Bizkaia. Bilbao, 1985.
- ETXEBERRIA F, ARMENDARIZ A, BARRUTIABENGOA J.M., CARNICERO M.A., HERRASTI L, TAMAYO G, VEGAS J.I.: Antropología, historia y creencias populares en torno a las momias conservadas en el País Vasco. En: *Cuadernos de Sección*, Ciencias Médicas nº 3. Eusko Ikaskuntza. San Sebastián, 1994; pp. 11-51
- GARCIA FERNANDEZ, E: *Religiosidad y Sociedad en el País Vasco (siglos XIV-XVI)* Universidad del País Vasco. Bilbao, 1994
- GONGORA y TORRE BLANCA, G. de: *Historia apologetica y descripción del reyno de Navarra y de su mucha antigüedad, nobleza y calidades y reyes que dieron principio a su real casa y procuraron sus acrecentamientos*. C. de Labayen Editor. Pamplona, 1628.
- GIORDINO, O: *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Edit. Gredos. Madrid, 1995.

- GOICOETXEA MARCAIDA, A: *Capítulos de la medicina popular vasca*. Instituto de Historia de la Medicina. Salamanca, 1983
- GOÑI GAZTAMBIDE, J: *Historia de los Obispos de Pamplona*. Tomo II, siglos XIV y XV. Edit. Eunsa / Diputación Foral de Navarra. Pamplona, 1979.
- GOROSABEL, P. de: *Diccionario histórico geográfico descriptivo de los pueblos, valles, partidos, alcaldías y uniones de Guipúzcoa*. Imprenta de P. Gurruchaga. Tolosa, 1862.
- GRILLETTO, R: *Las momias*. Edit. Edaf. Madrid, 1989.
- Historia de la vida privada*. Tomo 3, Del Renacimiento a la Ilustración. Edit. Taurus. Madrid, 1989.
- HUIZINGA, J: *El otoño de la Edad Media*. Revista de Occidente. Madrid, 1965.
- INZAGARAY, R. de: *Historia eclesiástica de San Sebastián*. Publicaciones de la Excma. Diputación de Guipúzcoa. San Sebastián, 1951
- IRIBARREN. J.M.: *De pascuas a ramos: galería religioso popular pintoresca*. Gómez Ediotres. Iruñea, 1946.
- JIMENO JURIO, J.M.: Ritos mágicos en la Merindad de Tudela. En: *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, nº 22, 1976. Pamplona; pp.21-46.
- LARRAÑAGA, M. y LEMA J.A.: Colección de documentos medievales del convento de San Bartolomé (San Sebastián) (1250-1515). En: *Fuentes documentales medievales del País Vasco*, nº 58. Eusko Ikaskuntza, Sociedad de Estudios Vascos. San Sebastián, 1995
- LE GOFF ET AL.: *El hombre medieval*. Alianza Editorial. Madrid, 1990.
- LE GOFF. J: *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*. Edit. Gedisa. Barcelona, 1991.
- LISÓN TOLOSANA, C: *Demonios y exorcismos en los siglos de oro*. Edit. Akal. Madrid, 1990.
- LÓPEZ ALEN, F: San Bartolomé. En: *Euskal-Erria*. Vol 56. San Sebastián, 1907. p.251
- LOPEZ DE GEREÑU, G: Tradiciones populares, vírgenes y santos abogados en algunas aldeas alavesas. En: *Munibe*, XXIII. San Sebastián, 1971; pp. 563-577.
- MAISTERRENA A, VIVES G, AGUINAGALDE F.B., ROLDAN J.M.: Documentación del siglo XIII del Monasterio de San Bartolomé del camino de San Sebastián. En: *Congreso El fuero de San Sebastián y su época*. Eusko Ikaskuntza. San Sebastián, 1982; pp.499-509.
- Manual descriptivo e histórico de la ciudad de San Sebastián*. San Sebastián, 1857.
- MARTINEZ DE ISASTI, L: *Compendio historial de Guipúzcoa*, vol.2. Edit. Amigos del libro vasco. Vizcaya, 1985.
- MAUSS, M: *Lo sagrado y lo profano*. Obras I. Barral Editores, Barcelona, 1970.
- MAUSS, M: *Sociología y Antropología*. Edit. Taurus, Madrid, 1971.
- MITXELENA, E: *Viajeros extranjeros en Vasconia*. Editorial vasca Ekin. Buenos Aires, 1942.
- MORRIS, B: *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Paidós. Barcelona, 1995.
- MURUGARREN. L: Extractos de los acuerdos del ayuntamiento de San Sebastián, años 1570-1599. En: *Boletín de Estudios históricos de San Sebastián*. nº 30, año 1996, págs. 291-504
- ORDÓÑEZ, J.: *San Sebastián en 1761*. 1761.
- OTTO, R: *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial. Madrid, 1980.
- RIEGO, M: *Usanzas Conventuales*. Centro de Cultura Tradicional. Diputación de Salamanca. 1991.
- SANCHEZ LORA, J.L. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Fundación Universitaria española. Madrid. 1988.
- SANCHEZ LORA, J.L.: Religiosidad popular, un concepto equivoco. En: *Muerte, Religiosidad y Cultura Popular. Siglos XIII-XVIII*. Instituto Fernando el Católico. Zaragoza, 1994; pp. 65-79.
- SANCHEZ LORA: Claves mágicas de la mentalidad religiosa. En: *La religiosidad popular*. Vol II: Vida y muerte: la imaginación religiosa. Fundación Machado. Edit. Anthropos. Barcelona. 1989.
- SATRÚSTEGUI, J.M.. Medicina popular y primera infancia. En: Separata de *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*. nº X. 1978; pp. 381-398.

Elorza, Eva M.

SECO SERRANO, C.: *Cartas de Sor M^{ra} de Jesús de Agreda y de Felipe IV*. Biblioteca de autores españoles. Epistolario español. Tomo IV. Madrid, 1958.

Tratado de Antropología de lo sagrado, Vol 1, Los orígenes del homus religiosus. Edit. Trotta. Madrid, 1995.

Una descripción de San Sebastián, publicada en Londres en 1700. Traducción y notas de Manuel Conde Lopez. Librería Internacional. San Sebastián, 1985.

VELASCO, H.M.: Rituales e identidad: dos teorías y algunas paradojas. En: *Revista de Occidente*. Nº 56. Madrid, 1986; pp.65-75.

VIVES, G: Catálogo de los documentos del Archivo del Monasterio de San Bartolomé de San Sebastián. En: *Boletín de estudios históricos sobre San Sebastián*. Tomo 23. Publicaciones del Grupo Doctor Camino de historia donostiarra. San Sebastián, 1989.

VIVES, G: *Catálogo de documentos de San Bartolomé de San Sebastián*. Sociedad guipuzcoana de ediciones y publicaciones. San Sebastián, 1991.

ZUNZUNEGUI, J.M.: El santuario en la tradición cristiana. En: *Santuarios del País Vasco y religiosidad popular*. II Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco. Facultad de Teología. Vitoria, 1982; pp.23-83.

DOCUMENTACION HISTORICA

Cuadernos de Extractos de los acuerdos del Ayuntamiento de San Sebastián. Registro de actas. Archivo Municipal de San Sebastián.