



Santa María de la Concepción
Noumea, New Caledonia

INVESTIGACIÓN

Una arquitectura de huesos: el espacio de la muerte capuchina (siglos XVI y XVII)

Anel Hernández Sotelo
Universidad Carlos III, España

Resumen

La muerte ha sido un pensamiento recurrente en los seres humanos de cualquier tiempo y espacio. El mundo occidental desarrolló, desde finales del siglo XV, la concepción de la muerte como una violadora de la vida. Muchos fueron los factores que convirtieron calaveras y huesos en parte del escenario europeo cotidiano: las pestes europeas, las sequías y calamidades naturales, las guerras religiosas y la dureza del Concilio tridentino. El texto presenta un acercamiento a la cultura de la muerte dentro de la Orden de frailes menores capuchinos durante los siglos XVI y XVII. Esta orden religiosa, nacida en 1528, proyectó la importancia del *memento mori* mediante la exhibición de cadáveres y huesos en algunas de sus capillas funerarias, creando así una especie de colección museística macabra que se convirtió en parte de la arquitectura de sus conventos. Más allá de representar la muerte, los capuchinos la presentaron por medio de esqueletos y huesos resguardados en las capillas de Palermo, Burgio y Roma, e incluso momificaron cadáveres de frailes y seglares para demostrarle al mundo la finitud de la vida, los temores al infierno y la miserable condición humana frente al creador.

Palabras clave: capuchinos, muerte, barroco, siglos XVI y XVII

An architecture of bones: the space of the Capuchin death, 16th and 17th centuries

Keywords: Capuchins, death, baroque, 16th and 17th centuries

Abstract

Death has been a recurring theme of human thought at any given time and space. Since the 15th century the Western world developed the concept of death as a violator of life. Many factors made skulls and bones part of everyday life in Europe: plague epidemics, draughts, natural calamities, religious wars and the severity of the Council of Trent. This paper outlines the culture of death within the Order of Minor Capuchin Friars during the 16th and 17th centuries. This religious order, dating from 1528, projected the importance of memento mori through the exhibition of corpses and bones in some of their funerary chapels, creating a sort of macabre museum collection that became part of their monasteries' architecture. The Capuchins went beyond representing death; they presented it through skeletons and bones safeguarded in their chapels in Palermo, Burgio and Rome. They even mummified the corpses of friars and laymen to show the world the finite nature of life, the fear of hell, and the dejection of human condition.

Introducción

Investigar los cementerios capuchinos nos remite al análisis de los espacios arquitectónicos construidos para la experiencia de la muerte en el Occidente moderno. Es reencontrarse con los últimos suspiros de las danzas macabras medievales y dar paso a una de las manifestaciones más acabadas de la caducidad del cuerpo barroco. Es, en suma, enfrentarse a la vanitas humana, a la descomposición y a lo que Jacques Derrida llamara la retirada de la metáfora.¹ La calavera invadió los años posteriores al Concilio de Trento: se le contemplaba, se le hablaba, se le deseaba, se le “hacía” hablar y hubo alguno, como el jesuita Francisco Cayetano, que dormía con la cabeza apoyada en ella.² Ha de recordarse que en el siglo XVII el pintor Juan de Valdés Leal (1622-1690) realizó en el Hospital de la Caridad de Sevilla dos de las obras que mejor expresan la relación de la conciencia barroca sobre el acabamiento: las alegorías *In ictu oculi* y *Finis gloriae mundi*.³

La presencia constante de la calavera como “un sino común contra el cual no hay rebelión que valga”,⁴ determinó que diferentes congregaciones religiosas incor-

¹ “Ni metafórica, ni a-metafórica, esta ‘figura’ consiste singularmente en intercambiar los lugares y las funciones: constituye el sedicente sujeto de los enunciados (el hablante o el escritor que decimos que somos, o quienquiera que crea que se sirve de metáforas y que habla *more metaphorico*) en contenido o en materia, y parcial encima, y siempre ya ‘embarcada’, ‘en coche’, de un vehículo que lo comprende, lo lleva, lo traslada en el mismo momento en que el llamado sujeto cree que lo designa, lo expresa, lo orienta, lo conduce, lo gobierna ‘como un piloto en su navío’.” [Las cursivas son del original] Jacques Derrida, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, introducción de Patricio Peñalver, Paidós, Barcelona, 1997, p. 36.

² Emilio Male, *El arte religioso de la Contrarreforma*, Encuentro, Madrid, 2001, pp. 199-222.

³ El significado de estas frases en latín es “En un abrir y cerrar de ojos” y “El fin de las cosas mundanas”, respectivamente.

⁴ Paul Westheim, *La calavera*, FCE, México, 2005, p. 78.

porasen en sus espacios arquitectónicos a los huesos humanos, una suerte de edificios-cuerpo o edificios-vanitas “concebidos para que el visitante meditara sobre la fugacidad de la vida y sobre el triunfo inevitable de la muerte”.⁵ Quizá uno de los primeros ejemplos de la utilización decorativa y moralista de los huesos dentro de espacios religiosos fue el osario de Sedlec, ubicado en la iglesia de Todos los Santos, en la actual República checa. Después de la peste negra que invadió a Europa durante el siglo XIV y de la mortandad que aún imperaba a principios del XV, debida principalmente a las guerras político-religiosas entre el emperador Segismundo y wycliffityas y huisitas, el cementerio de Sedlec resultó pequeño. En 1400 se decidió ampliar la iglesia, con lo cual las obras llegaron hasta donde se encontraba el cementerio. Surgió entonces la idea de utilizar los huesos extraídos como arte decorativo y se determinó que los huesos exhumados formaran parte de la arquitectura de la capilla, dejando así sitio para nuevos entierros.⁶

Caso similar fue el de la iglesia de Santa María de la Oración y la Muerte, ubicada en Roma, construida hacia 1573 –aunque reconstruida durante el siglo XVIII debido a que diferentes desastres naturales dañaron su primera arquitectura–, y que perteneciera a la Archicofradía de la Oración

y la Muerte, cuya principal ocupación era dar sepultura a los muertos anónimos del Río Tíber, por lo que, con el paso de los años, la cripta subterránea se convirtió en una especie de escaparate con más de ocho mil cadáveres, algunos de los cuales aún se conservan.⁷ Otro caso interesante se encuentra en Portugal, en un espacio religioso construido en el siglo XVII, después de la muerte de más de un millar de personas debido a una explosión: la Capela dos Ossos de la iglesia de San Francisco de Évora, que forma parte también de lo que el teórico español Juan Antonio Ramírez ha llamado arquitectura de huesos. Una de las particularidades de esta capilla es la famosa sentencia de bienvenida a sus visitantes: *Nós ossos que aqui estamos pelos vossos esperamos*.⁸

No obstante, en todos estos ejemplos la inserción de los huesos humanos en la arquitectura es circunstancial, pues ha sido producto de calamidades humanas que azotaron a sus poblaciones, o bien de las modificaciones que sufrieron cada uno de sus edificios. En cambio, existe un caso en Occidente en donde la inserción de huesos en sus espacios arquitectónicos se lleva a cabo por cuestiones programáticas: la Orden Capuchina, fundada en 1528 a partir de una reforma de los Franciscanos de la Observancia,⁹ heredera de aquellas prácti-

⁵ Juan Antonio Ramírez, *Edificios-cuerpos*, Siruela, Madrid, 2003, p. 55.

⁶ Christine Quigley, *Skulls and skeletons. Human bone collections and accumulations*, McFarland & Company Publishers, Carolina del Norte, 2001, p. 177.

⁷ Una historia detallada de esta iglesia y su relación con los patronazgos italianos se encuentra en Arnold A. Witte, *The artfull hermitage. The Palazzetto Farnese as a Counter-reformation diaeta*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 2008, pp. 151-160.

⁸ La traducción es “Nosotros, huesos que aquí estamos, por los vuestros esperamos”. Véase Christine Quigley, *op. cit.*, pp. 171-172.

⁹ Fue iniciada en 1528 por fray Mateo de Bascio y por los hermanos Ludovico di Fossombrone y Rafaele di Fossombrone, en compañía de otros franciscanos, dedicándose tanto a la vida contemplativa y al estudio, como al cuidado de sus parroquias. El 3 de julio de 1528, Clemente VII les concedió la bula *Religionis zelus*, que marca el nacimiento de la familia Capuchina. Entre otras cuestiones, el papa les concedió vestir el hábito con capucho piramidal y llevar barba, como signo de pobreza, sencillez y austeridad.

cas culturales en donde la muerte dejó de representarse para pasar a presentarse al mundo, es decir, producto de su particular forma de entender la vida y la muerte, y como ello se manifestó en su expresión arquitectónica.

La sensibilidad barroca de la muerte

La existencia de osarios monumentales en Europa destaca el desarrollo de una sensibilidad diferente hacia la muerte, desde el declive de la Edad Media hasta el siglo XVII. Según Philippe Ariès, desde finales del siglo XV y durante todo el siglo XVI, la concepción sobre la muerte en Occidente cambió de una manera radical pues comenzó a mirarse no como parte de la esencia biológica del ser humano, sino como una violadora de la vida.¹⁰ Al respecto se debe recordar que desde la época medieval el vínculo entre los vivos y los muertos se entendía como algo cotidiano. Los primeros ayudaban a las almas de los muertos por medio de sufragios, pero también muchos muertos aparecían entre los vivos para declarar las penas del infierno, la importancia de la buena confesión o incluso para reclamar justicia. Así pues, “en este sistema de creencias religiosas la conclusión de la vida del individuo sólo puede ser saldada en el Juicio Final [...], la biografía humana permanece irrealizada, sin conclusión hasta ese momento”.¹¹

En este sentido, la exposición de huesos exhumados en ciertos espacios arquitectónicos religiosos, específicamente las capillas funerarias o los sótanos eclesiásticos que funcionaron como osarios, no debe entenderse sólo desde la morbosidad.¹² La calavera representaba el miedo benigno del que el buen católico podía y debía ayudarse para considerar en todo momento las postrimerías. Una muerte súbita, sin previa confesión, era el pase directo a los dolores que padecería el alma en el infierno. En cualquier momento, el señor tocaría la



Anónimo, *Mira que te has de morir...*
Pintura en la Catedral de Segovia, España
Fotografía: Anel Hernández Sotelo

¹⁰ Philippe Ariès, *Western attitudes toward Death. From the middle ages to the present*, The Johns Hopkins University Press, Maryland, 1975, p. 56.

¹¹ Aaron Gurevich, *Los orígenes del individualismo europeo*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 94. Aunque no es el tema central a tratar aquí, diremos que en el capítulo IV, el autor critica el trabajo de Philippe Ariès antes citado, pues considera que no todas las conclusiones del francés son acertadas.

¹² Médicamente la palabra morbo es sinónimo de enfermedad. Sin embargo, son más conocidos los usos morales que se le han adjudicado al término. Lo mórbido o lo morboso se relaciona cotidianamente con “lo malsano” o “lo desequilibrado”, siempre aludiendo a la concepción moral del mundo. Así, el morbo sería una enfermedad moral de las sociedades.

campana, la muerte y el diablo acecharían a quienes prefirieron los bienes temporales y no se ocuparon de los eternos. De ahí la trascendencia del “Mira que te has de morir / Mira que no sabes quando / Mira que te mira Dios / Mira que te está mirando”.¹³

Como asentara San Agustín en *La Ciudad de Dios*, los condenados al infierno padecerían dolores corporales eternos porque “así como decimos cuerpos sensitivos y cuerpos vivientes, procediendo del alma el sentido y vida del cuerpo, así también decimos que los cuerpos [de los condenados] se duelen, aunque el dolor del cuerpo no puede ser sino procedente del alma”.¹⁴ De ahí que, a decir de Alfredo Nava Sánchez, el miedo al infierno era una virtud cristiana pues, además de que con él se ejercía el control social, los fieles lo percibían como una herramienta que los alejaba de los pecados y sus consecuencias extraterrenales.¹⁵ Este principio agustiniano de la articulación entre muerte, infierno y dolor corporal, ha sido una de las bases dogmáticas fundamentales en el imaginario sobre los condenados, y que se tradujeron lógicamente en muchos de los espacios arquitectónicos, sobre todo los europeos, ya que los edificios funerarios construidos por españoles o portugueses en sus posesiones americanas se inscribieron en múltiples contextos indígenas, cada uno con sus propias concepciones de la vida y la muerte, que influyeron de manera determinante en sus construcciones.

En la orden capuchina están presentes muchas de las tradiciones medievales. En las meditaciones sugeridas para sus retiros espirituales, como para el resto de las órdenes religiosas, el tema de las penas del infierno también fue fundamental. Situado en el centro de la tierra, es decir, un espacio específico, el infierno era “un basto calabozo lleno de fuego, de tinieblas, y de toda suerte de los más crueles tormentos”,¹⁶ en donde el cuerpo y las potencias del alma padecían los múltiples martirios hechos por el demonio. La mayor pena infernal no eran los insultos, los dolores y los dolores del alma, sino “que las almas condenadas en el infierno no verían jamás la cara de Dios, aquella inmensa hermosura: en un mismo instante se conocen criadas por Dios, y siempre lejos de Dios”.¹⁷

En este sentido, el fenómeno de los osarios monumentales puede entenderse como una apropiación de los espacios arquitectónicos desde el pensamiento recurrente, reforzado por la presencia de huesos reales, como símbolo de la caducidad corporal. Caducidad inevitable, caducidad de la *vanitas*, de los placeres mundanos. Estos osarios superaron la representación del *memento mori*, para “presentarlo”, con la finalidad de que quien entrara en aquellos espacios arquitectónicos y se enfrentase a la visión de los desechos *posmortem*, reconsideraría su actuar en la vida terrenal y su futuro en el más allá.

¹³ Cita en cuadro de la colección de la Catedral de Segovia, España.

¹⁴ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Porrúa, México, 2004, p. 639.

¹⁵ Alfredo Nava Sánchez, “Es por meter miedo a los hombres: el miedo al infierno en el siglo XVI novohispano” en Pilar Gonzalbo Aizpuru, et. al. (eds.), *Una historia de los usos del miedo*, UIAEI Colegio de México, México, 2009, pp.185-202.

¹⁶ Gaetano Maria da Bergamo, *El capuchino retirado por diez dias en sí mismo. Ejercicios espirituales ajustados al uso, Regla y Constituciones de los frailes menores capuchinos de San Francisco*, traducción del italiano por Francisco de Santander, Francisco Sánchez Reciente, Sevilla, 1723, p. 125.

¹⁷ *Ibid.*, p. 126.

Contrariamente a lo que sucede en la actualidad, donde la muerte pareciera un incómodo tabú que hay que mantener lo más alejado posible, y existen innumerables artilugios y pócimas para evitar la caducidad corporal, los primeros siglos de la época moderna estuvieron marcados por la familiaridad –no por la domesticación, como parecemos pretender ahora– y contemplación de la calavera. Por ello, era natural no sólo imaginar la muerte propia, sino verla, presenciar la muerte ajena, pues “la muerte barroca es un espectáculo; es por eso mismo una muerte pública”.¹⁸

Esta familiarización con la muerte en el mundo católico era, al mismo tiempo, parte del contrapeso que la santa sede hizo en contra de los países donde el luteranismo y el calvinismo se habían arraigado. Lutero y Calvino denunciaron constantemente las creencias católicas alrededor de la muerte como meras transacciones económicas y empoderamiento social, por lo que suprimieron la celebración de día de muertos, las indulgencias y los sufragios para las almas del purgatorio (sólo creían en la existencia del cielo y del infierno). La escisión de estas iglesias cristianas supuso que las disposiciones tridentinas sobre la muerte se acendrarán hacia la espectacularidad católica. Y aunque el humanismo erasmiano hizo poco caso a las incursiones diabólicas en el momento de la expiración, en general la Iglesia romana propagó las ceremonias mortuorias, la pintura macabra y magnificó las representaciones del purgatorio.

Los capuchinos y la muerte: Sicilia y Roma

La Orden de Frailes Menores Capuchinos –surgidos a partir de la rama franciscana– se consolidó casi a la par de la gestación en Europa de la idea de la muerte como violadora de la vida. Desde la *retórica del tenebrismo*,¹⁹ que alcanzó incluso el siglo XVIII particularmente en órdenes tan conservadoras como la de los frailes que nos ocupan, la interrupción violenta de la vida suponía el peligro de la condena eterna.

Este concepto barroco de la muerte estuvo empapado de una suerte de espectacularidad postridentina en la representación en sus espacios arquitectónicos. Siendo los capuchinos una de las órdenes religiosas más representativas de la contrarreforma católica –al igual que la Congregación de la Compañía de Jesús– no debe sorprendernos que algunos de los osarios monumentales más famosos pertenezcan a esta orden, muchos de los cuales se han convertido además en atracción turística casi obligada: las Catacumbas de Palermo y Burgio (en Sicilia), y la cripta de la iglesia de Santa María de la Concepción en Roma.

Si bien la orden mendicante franciscana fue fundada a principios del siglo XIII, la fundación de la rama capuchina fue mucho más reciente, pues apenas data de mediados del XVI, pero que su pronta expansión por Italia y España produjo numerosas construcciones a lo largo de los tres siglos siguientes.²⁰ Ha de recordarse que una par-

¹⁸ Fernando Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2000, p. 324.

¹⁹ El término es de Fernando Rodríguez de la Flor, *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Cátedra, Madrid, 2002, p. 21.

te de la península itálica, así como la isla de Sicilia, eran posesiones españolas, de tal manera que cuando los frailes capuchinos llegaron a aquella isla hacia 1533 –apenas cuatro años después de la promulgación de sus primeras Constituciones, conocidas como de Albacina, en 1529– construyeron en Mesina su primer convento. Por su parte, en Nápoles había tenido la fundación de la rama femenina hacia 1538, a las que se les dotaría de la Regla de Santa Clara, rama que posteriormente tendría importantes construcciones conventuales en los virreinos españoles en América.

La comunidad capuchina incrementó su importancia regional por los servicios que prestó a los enfermos de la peste de 1575 y de la epidemia de Palermo de 1624. Ello explica que, para 1742, tan sólo en la provincia capuchina de Palermo se contaba con más de una treintena de conventos.²¹ De este modo, Sicilia, como posesión española, constituía “una frontera y antemural de la Cristiandad y sede de uno de los principales distritos periféricos de la Inquisición española”,²² pues recordemos que, además de la persecución de judíos, musulmanes, herejes y blasfemos, la Inquisición en Sicilia funcionó en la zona como un

elemento de control político y social cuyo epicentro estaba en la Península Ibérica. Los enfrentamientos internos y externos, debidos al control político de la zona entre franceses, españoles e italianos, determinaron que la proyección eclesiástica en el Reino de Sicilia, apoyada por la monarquía hispánica, empapara no sólo el control espiritual de los habitantes, sino también su control político.

Por otro lado, entre las particularidades de la Inquisición española impuesta en Sicilia, debemos mencionar su persecución contra la doctrina del materialismo. Creencia que, con poco arraigo en la Península Ibérica,²³ consistía en la creencia que después de la muerte no existía una segunda vida espiritual y que el alma moría junto con el cuerpo. Según Ignacio Ruiz, por lo menos desde 1540 hasta la primera década del siglo siguiente, la persecución del materialismo en Sicilia fue un quebradero de cabeza para la Inquisición.²⁴

Los capuchinos fundaron un nuevo convento en Palermo en 1534 y, como parte del conjunto conventual, proyectaron una fosa común para los frailes, al lado de la iglesia que estuvo dedicada a Santa María de la Paz.²⁵ Pasadas algunas décadas,

²⁰ Kruëger, Kristina, *Órdenes religiosas y monasterios: 2000 años de arte y cultura cristianos*, Ulmann Publishing, España, 2008.

²¹ Stefanía Lanuza, “Il convento dei Capuccini di Messina” en Carolina Miceli y Agostina Passantino (eds.), *Francescanesimo e cultura nella Provincia di Messina*, Biblioteca Francescana / Officina di Studi Medievali, Palermo, 2009, pp. 139-152. Sobre la historia del convento véase también Umberto di Cristina, “La nascita dei Capuccini, lo sviluppo in Sicilia; il restauro del convento di Burgio” en Ilenia Craparotta, y Nicoletta Grisanti (eds.), *Francescanesimo e cultura nella Provincia di Agrigento*, Biblioteca Francescana / Officina di Studi Medievali, Palermo, 2009, pp. 69-94.

²² Vittorio Sciuti-Russi, “La Inquisición española en Sicilia” en *Studia histórica. Historia moderna*, Universidad de Salamanca, Núm. 26, 2004, p. 76.

²³ Véase Luis Ribot García, “‘La Clemencia Reale...’ de Francesco Strada, una exaltación absolutista de la Monarquía de España en la Sicilia de 1682” en Ma. Helena da Cruz Coelho, et. al., *Pueblos, naciones y estados en la historia*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1994, pp. 77-96.

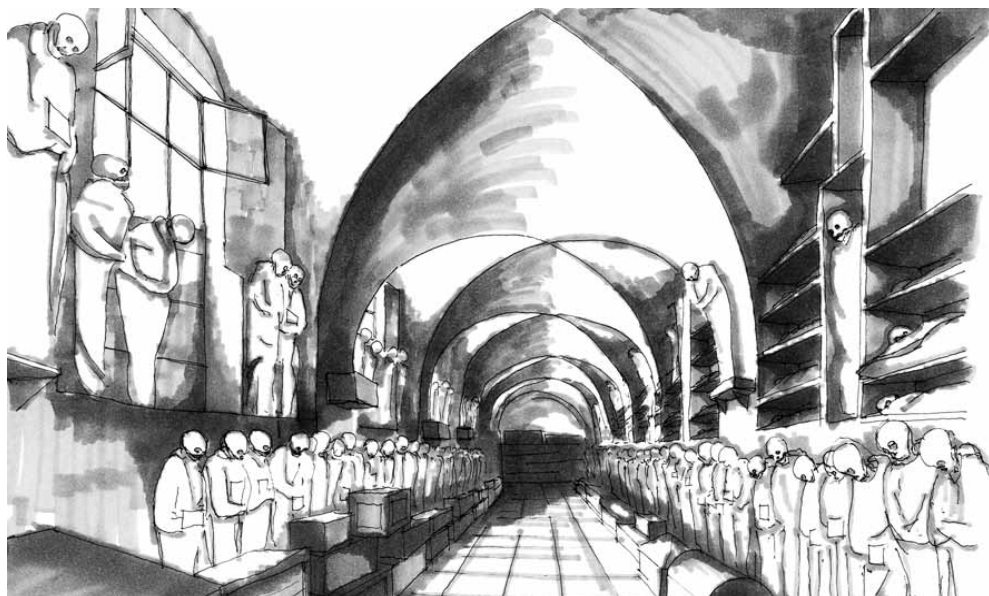
²⁴ Ignacio Ruiz Rodríguez, “La Inquisición siciliana” en *Revista de la Inquisición*, Núm. 9, 2000, p. 110.

los religiosos decidieron modificar el lugar donde se disponía la fosa y, al excavar, se dieron cuenta que en los cuerpos habían sufrido una suerte de momificación, debido a las propiedades de la tierra, por lo que:

Il frati perfezionarono il processo e misero a punto una vera e propria tecnica di conservazione dei corpi: prima il mettevano ad essiccare per vari mesi in celle sotterranee, quindi li lavavano con aceto e infine li esponevano per alcuni giorni all'aria aperta. A questo punto i corpi erano pronti: i frati li rivestivano dei loro abiti e li collocavano nelle nicchie delle

*catacombe. Queste intanto nel tempo diventavano sempre più estese e all'inizio del Settecento avevano già raggiunto le dimensioni odierne: quattro lunghi corridoi disposti a quadrato, divisi in due rettangoli da un quinto corridoi.*²⁶

Como podrá constatar, a diferencia de los mencionados osarios monumentales de la República checa, de la Archicofradía de la Oración y Muerte y de la Capela dos Ossos, fueron los propios frailes capuchinos quienes se dedicaron a la momificación y distribución de los cadáveres dentro de los propios espacios arquitectónicos de las Catacumbas de Palermo.



Cripta y momificaciones de frailes capuchinos en Palermo, Italia
Dibujo: versión libre de Daniel Torres Campos

²⁶ Paola Giovetti, *L'Italia dell'insolito e del mistero*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2005, p. 157. "Los frailes perfeccionaron el proceso, y llegaron a definir una verdadera técnica de conservación de los cuerpos: primero los ponían en celdas subterráneas durante varios meses, para deshidratarlos; luego los lavaban con vinagre, y finalmente los exponían al aire por algunos días. A estas alturas los cuerpos estaban listos; los frailes los vestían con su ropa, y los colocaban en los nichos de las catacumbas. Estas últimas seguían haciéndose siempre más extensas, y al inicio del Setecientos ya habían alcanzado las dimensiones actuales: cuatro pasillos largos que conforman un cuadrado, dividido en dos secciones por un quinto pasillo que cruza los primeros". Traducción Giorgio Emilio Da Vero

Según algunas fuentes,²⁷ las primeras referencias sobre la momificación artificial realizada por los capuchinos se encuentran en la Vida de fray Bernardo da Carbone, escrita por Benedetto Sambenedetti hacia finales del siglo XVII. El convento de Palermo ofrece actualmente a los turistas una visita guiada en la que existen dos atracciones interesantes: las momias de fray Silvestre da Gubbio –es la más antigua que se conserva, pues el fraile murió en 1599– y de la niña Rosalía Lombardo –fallecida, a los dos años de edad, en 1920. La momia de Rosalía tiene la fama de ser una de las mejores conservadas del mundo, debido a los descubrimientos y la aplicación que de ellos hizo el médico y embalsamador Alfredo Salafia²⁸ en el cadáver de la pequeña.

Menos conocidas, principalmente por su deplorable estado actual, son las momificaciones capuchinas del convento de Burgio, provincia siciliana de Agrigento. Los frailes llegaron a la zona en 1580 y se establecieron en una pequeña ermita. Sin embargo, esta primitiva construcción estaba muy alejada de los poblados circundantes, por lo que en 1634 los frailes cambiaron de edificio, el cual se terminó hacia 1647.

El cementerio común del convento, dispuesto en forma de capilla, contaba con sarcófagos horizontales, adornados con diferentes motivos y, con el paso del tiempo, con cadáveres momificados. La causa del mal estado de conservación tanto del convento como de los cadáveres momificados se debe a que, con la supresión de las corporaciones religiosas italianas en 1866, el convento quedó abandonado. Para Umberto di Cristina, especialista en la historia de este convento y promotor de su restauración, no hay indicios que aseguren la existencia de algún tratado capuchino sobre momificación (al contrario de lo que se ha difundido, especialmente para el caso de Palermo) porque:

*La pratica della mummificazione dei cadaveri ha origine assolutamente incerta. Essa nasce probabilmente nella seconda metà del XVII secolo e si sviluppò nel XVIII secolo quando le leggi sul seppellimento dei cadaveri imponevano che le sepolture non fossero più fatte dentro le chiese ma fuori dai centri abitati a non meno di un miglio di distanza da essi.*²⁹

²⁷ David E Sentinella, *Op. cit.*, p. 222 y José Manuel Reverte Coma, “La cripta de las momias de los capuchinos de Palermo” en *Museo de Antropología Médico-Forense, Paleopatología y Criminalística*, UCM/CAM/Fundación ONCE, sin paginar.

[Disponible en: <http://www.gorgas.gob.pa/museoafc/loscriminales/funerarias/momias%20palermo.html>], última consulta: octubre 2010]. Cabe destacar que estas dos fuentes aseguran la existencia de una Vida de fray Bernardo de Carbone [sic], pero no ofrecen datos sobre la edición y la ubicación de la misma y hasta ahora, nosotros no hemos hallado alguna referencia sobre esta obra. Y es que existe un error en el título de la obra, pues la referencia exacta sería Vita del venerable Servo di Dio Fr. Bernardo da Corleone [...]. Palermo, 1690, según Antonio Gaziano, et. al., *La dimora delle anime: i Cappuccini nel Val di Mazara e il convento di Burgio*, Agrigento, Officina di Studi Medievali, Palermo, 2007, p. 89, nota 9. Sin embargo, la obra no es un tratado de momificación, sólo se menciona la existencia de momias en conventos capuchinos.

²⁸ Existe un manuscrito de Salafia titulado *Nuovo método speciale per la conservazione del cadavere umano intero allo stato permanentemente fresco*. Véase Antonio Gaziano, et. al., *Op. cit.*, p. 90, nota 21.

²⁹ Umberto di Cristina, *Op. cit.*, p. 92. *La práctica de la momificación de las salmas tiene un origen completamente incierto. Probablemente remonta a la segunda mitad del siglo XVII y se desarrolló en el siglo XVIII, cuando las leyes sobre los entierros de los muertos obligaban a que las sepulturas ya no ocurrieran adentro de las iglesias, sino afuera de los pueblos, y alejadas como mínimo una milla*. Traducción Giorgio Emilio Da Vero

No obstante, a pesar de que desde las primeras décadas del siglo XVIII se prohibió en el Reino de Nápoles y Sicilia, la cercanía entre las sepulturas y la iglesia, los capuchinos hicieron caso omiso de estas regulaciones y continuaron con la práctica de la momificación, argumentando que una cosa era la preservación de esqueletos y otra, la sepultura de los cadáveres.³⁰ A partir de estas prácticas, quizá sea posible leer las momificaciones capuchinas en Sicilia como una de las expresiones barrocas más acabadas sobre el *memento mori*, las postrimerías y la vida en el más allá, sin perder de vista que la región siciliana fue un lugar de continuas tensiones políticas y religiosas.

Como consecuencia de estas disputas entre religiones (judaísmo, islam, catolicismo, luteranismo y calvinismo), la sociedad siciliana cayó en una crisis de credibilidad, que se manifestó en la gran cantidad de blasfemos que fueron perseguidos por la Inquisición española. Acciones como jurar *por el hígado y vientre de Dios*, leer libros luteranos, describirse como El mesías, personificar a Cristo como un salteador de caminos, creer que la sodomía era un pecado venial, que la homosexualidad no era pecado, y que el cielo y el infierno no existían,³¹ reflejaban esta crisis de credibilidad y supusieron una dureza inquisitorial especial.³² En este sentido, quizá los capuchinos, fieles siempre a las disposiciones eclesiásticas ro-

manas, pretendieron paliar el impacto de la doctrina del materialismo en Sicilia, convenciendo a los feligreses de la importancia de las postrimerías y la temeridad que se le debe, por medio de la *presencia viva de la muerte*, comenzando por su presencia en sus propios espacios arquitectónicos conventuales.

Para algunos autores, como el inglés Adrian Anthony Gill, en Europa “la desecación y conservación de cadáveres es un asunto particularmente siciliano”.³³ No obstante, disentimos de esta percepción, pues las investigaciones sobre la historia del embalsamamiento en Occidente, desde el declive de la Edad Media hasta el siglo XX, hacen evidente que para diferentes fines (estudios anatómicos, presencia *posmortem* de nobles y reyes, escatología, transporte de cadáveres de personajes importantes a su lugar de sepultura, entre otros), la búsqueda por la conservación del cuerpo cadavérico fue continua en Europa.³⁴

Quizá la particularidad capuchina-siciliana estuvo determinada por las formas espaciales que ocupaban los cadáveres: recostados o de pie, con sus mejores galas, los cadáveres constituían una suerte de espacio museológico. *Grosso modo*, la historia reciente de la ciencia de los museos ha clasificado dos tipos de estrategias comunicativas dentro de la exposición museística: la primera se trata de la *museolo-*

³⁰ *Ibid.*, pp. 92-93.

³¹ Ignacio Ruiz Rodríguez, *Op. cit.*, pp. 101-112.

³² Vittorio Sciuti-Russi, *Op. cit.*, pp. 75-99.

³³ Adrian Anthony Gill, “Donde los muertos no duermen” en *Revista Nacional Geographic en Español*, 1 de febrero 2009, sin paginar. [Disponible en: <http://ngen espanol.com/2009/02/01/donde-los-muertos-no-duermen-articulos/>; última consulta: octubre 2010]

³⁴ Véase Pascale Trompette, y Mélanie Lemonnier, “Funeral embalming: the transformation of a medical notation” en *Science Studies*, Vol. 22, No. 2, 1999, pp. 9-30; Melissa Johnson Williams, “A social history of embalming” en D. Clifton Bryant, *Handbook of death and dying*, Vol. II, SAGE, California, 2003, pp. 534-542 y Peter Bowler e Iwan Rhys Morus, *Panorama general de la ciencia moderna*, Crítica, Barcelona, 2007, pp. 31-69.

gía del objeto fundamentada en el estatus dado al objeto por la ciencia positivista del siglo XIX. *La otra, la museología de la idea*, en cambio, “conceptualiza al objeto como portador de información, como signo significante, como soporte de significados referenciales, todo ello en consonancia con los nuevos paradigmas científicos y la influencia del Estructuralismo y la Semiología en el análisis, interpretación y comunicación de la cultura material”.³⁵

En el caso de los espacios arquitectónicos mortuorios en Sicilia, podríamos hablar de la hibridación entre la museología del objeto y de la idea, situándonos en la disposición espacial que hace de cada cadáver *un objeto cosificado* que instruye empíricamente sobre la caducidad humana y, al mismo tiempo, *un objeto vivificado*, un cadáver portador del simbolismo religioso de la época. Esta es pues, desde nuestro punto de vista, la particularidad de los osarios capuchinos en Sicilia, en donde la arquitectura se vuelve el elemento que cobija la transmisión de estos complejos mensajes.

Y no sólo eso: el *cadáver museístico* pronto comenzó a coexistir con el “cadáver fragmentado” de la ornamentación –como un *cadáver arquitectónico*– pues con el tiempo, en las criptas de los monasterios capuchinos comenzaron a aparecer representaciones óseas en piedra en columnas, capiteles y enjutas en sus mismas

capillas.

Quizá el mejor ejemplo de ello es el convento romano de *Santa Maria della Concezione dei Cappuccini* construido entre 1626 y 1631 por mandato del Papa Urbano VIII –Maffeo Barberini– quien subiera al papado en 1623. Al poco tiempo, convirtió a tres de sus sobrinos en funcionarios eclesiásticos o en cardenales: Francisco Barberini estuvo a cargo de la Biblioteca Vaticana, mientras que Antonio Barberini y Tadeo Barberini fueron pronto convertidos en cardenales, el último además en prefecto romano.³⁶ Por su parte, Antonio Marcello Barberini (1569-1646), hermano de Urbano VIII –no confundir con el sobrino, llamado “el joven”– ingresó a la Orden de Capuchinos y, según las Crónicas capuchinas, fue fraile durante casi treinta años,³⁷ por lo que habitó el antiguo convento de la *Chiesa della Santa Croce e Bonaventura dei Lucchesi*³⁸ que utilizaron los capuchinos en un primer momento.

En 1624, este mismo Papa le concedió a Antonio Marcello Barberini el capelo cardenalicio y, curiosamente, dos años después, los capuchinos de Roma habían ya realizado la mudanza de su antiguo convento al de *Santa Maria della Concezione dei Cappuccini*, traslado que puede interpretarse como una de las concesiones cardenalicias a la Orden. No es fortuito, que a su muerte, Antonio Marcello fuese sepulta-

³⁵ Ángela García Blanco, *La exposición. Un medio de comunicación*, Akal, Madrid, 1999, p. 60.

³⁶ Irene Fosi, *All'ombra dei Barberini. Fedeltà e servizio nella Roma barocca*, Bulzoni, Roma, 1997 y Sheila Barker, “Pasquinades and propaganda: the reception of Urban VIII” en James Corkery y Thomas Worcester, *The papacy since 1500. From Italian Prince to Universal Pastor*, University of Cambridge Press, Cambridge, 2010, pp. 69-89. Sobre las relaciones de compadrazgo y los conflictos políticos religiosos de los Barberini entre Italia y España, véase Francesco Martelli, y Cristina Galasso (comps.), *Istruzioni agli ambasciatori e inviati medicei in Spagna en el "Italia spagnola" (1536-1648)*, Vol. II, Ministero per i beni e le attività culturali / Direzione generale per gli archive, Roma, 2007.

³⁷ Marcelino de Pise, *Quarta parte de las Chronicas de los Frailes Menores Capuchinos de N. S. P. S. Francisco*, traducidas por José de Madrid, Bernardo de Villa-Diego, Madrid, 1690, pp. 593-594.

³⁸ Antonio Nibby, *Roma nell'anno MDCCXXXVIII*, Primera parte, Tipografia delle Belle Arti, Roma, 1838, p. 177.

do en esta misma iglesia donde también reposan los restos de San Félix de Cantalicio y de Fray Crispín de Viterbo.

No obstante, la particularidad que le otorga fama a este conjunto conventual capuchino no es la tumba del cardenal Barberini, sino a la cripta con cinco capillas subterráneas en donde se hallan, además de cuerpos momificados, miles de huesos, exhumados por los capuchinos entre 1528 y 1870. Las osamentas provienen del antiguo convento de *Lucchesi*, de los propios frailes que habitaron el convento de la Concepción y de seglares nobles que desearon que su cuerpo “descansara” en este mundo subterráneo.

Ha de recordarse que en la mayoría de los conventos capuchinos el lugar de repo-

so de los restos mortuorios era un osario común, el cual podía encontrarse en alguna capilla cercana a la iglesia donde se dijese la misa semanal por los frailes difuntos. Las sepulturas comunes también podían hacerse debajo de la iglesia o de la sacristía pero nunca, por prescripción constitucional, debajo del altar.³⁹ Estos osarios comunes, principalmente durante el siglo XVI, carecieron de señales conmemorativas de los nombres de los frailes difuntos, de manera similar a como lo hicieron en las ramas femeninas de los capuchinos, donde los huesos de las monjas eran llevados al osario, luego de varios años de estar sus cuerpos en una pequeña cripta, justo debajo del coro bajo en donde las monjas pasaban varias horas del día. Cabe destacar



Cripta capuchina de Santa María de la Concepción, Roma.

Dibujo: versión libre Daniel Torres Campos

³⁹ *Constituciones de los Frailes Menores Capuchinos de San Francisco, aprobadas y confirmadas por nuestro muy santo Padre el Papa Urbano VIII. Traducidas de lengua italiana al castellano*, Madrid: Carlos Sánchez, 1644, p. 20.

que estas prácticas mortuorias capuchinas no fueron trasladadas a sus conventos en las posesiones españolas en América, donde los huesos de los miembros de la orden sólo fueron depositados en osarios tradicionales, sin procesos artificiales de momificación, ni tampoco con huesos expuestos de manera similar al ejemplo romano, ni en las construcciones masculinas ni en las femeninas.

En México, por ejemplo, los casos existentes de momificación natural, son producto de circunstancias fortuitas de las características de la tierra y de su temperatura, en vez de procesos artificiales realizados por los monjes novohispanos, ya sea del Convento de Tlayacapan en Morelos, o de las momias encontradas bajo la iglesia del Colegio del Carmen en San Ángel –algunas de ellas de los frailes carmelitas, y algunas otras de seglares enterrados durante el siglo XIX– han sido siempre producto de una fortuita casualidad que hoy es aprovechada con fines turísticos. Tampoco se han encontrado estas prácticas funerarias semejantes dentro de los conventos femeninos en la entonces Nueva España –sus huesos se depositaban en osarios tradicionales bajo el coro, sin ser expuestos– donde los capuchinos se asentaron tardíamente, pues fue hasta el año de 1665 cuando por primera vez se fundó un convento capuchino para la rama femenina, el Convento de San Felipe de Jesús en la Ciudad de México –ya destruido, lamentablemente– dirigido a españolas y criollas que aceptasen el voto de pobreza, ya que su manutención debía ser producto de la mendicidad de la Orden. Otro interesante ejemplo lo encon-

tramos en la antigua ciudad de Santiago de Guatemala, el Convento Capuchino de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza, cuya fundación data de 1725, y cuya fama arquitectónica se debe a poseer su segundo claustro con una inédita planta circular, no así por alguna práctica funeraria similar a los ejemplos capuchinos en Europa.

Quizá la Orden Capuchina en Roma, en su búsqueda de la esencia franciscana primigenia, pretendió establecer la realización personal y espiritual fuera de los marcos de la particularidad del individuo. Pero lo más destacable no es la presencia de restos óseos en una cripta, pues prácticamente todos los conventos de varones o mujeres poseyeron un osario bajo algún lugar en la iglesia, sino que aquí adquieren un carácter casi decorativo dentro del propio espacio arquitectónico. Los huesos servían para decorar las paredes según su anatomía: por aquí las tibias, por allá los cráneos, más allá las caderas, todo dispuesto como acabados arquitectónicos de la gran cripta.⁴⁰

Conclusiones

Durante los siglos XVI y XVII, la Orden de los frailes capuchinos aspiró a que en sus conventos primara la indiferencia hacia lo temporal y condicionaba a sus integrantes a vivir la muerte, no como el inicio de la vida eterna al lado de Dios, sino como un acto intimidatorio de la parca que, de la mano, los encaminaría a enfrentar las culpas de sus pecados, con sus correspondientes castigos. Sus construcciones italianas, que no tienen parangón con sus homólogas españolas y americanas, destinaron espacios

⁴⁰ Actualmente, el lugar puede visitarse como atracción turística, con la guía particular de un capuchino.

específicos para sus particulares prácticas funerarias, las cuales no fueron trasladadas a sus posesiones americanas.

Probablemente la diversidad de concepciones de la muerte en las culturas mesoamericanas motivaron a los frailes a eliminar las imágenes de cráneos humanos –son escasas las cruces atriales que llegaron a incorporar– con el fin de no confundir a los recién evangelizados, con una eventual representación de los sacrificios humanos anteriores. Por ello, el análisis de esta particular expresión arquitectónica de los ca-

puchinos italianos nos muestra un camino muy distinto a los tradicionales vínculos de los mexicanos con la muerte. Sólo reconociendo las diferencias, se logra conocer nuestra propia especificidad cultural.

El fraile capuchino, aunque recto, temeroso de Dios y penitente, era por su condición humana, un pecador, por lo que sus espacios arquitectónicos funerarios se convirtieron en el escenario macabro de la finitud donde se vivía y se mostraba la deplorable condición del ser humano frente a los designios y los castigos de Dios.⁴¹

Referencias

- San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Porrúa, México, 2004.
- Philippe Ariès, *Western attitudes toward Death. From the middle ages to the present*, The Johns Hopkins University Press, Maryland, 1975.
- Sheila Barker, "Pasquinades and propaganda: the reception of Urban VIII", en James Corkery y Thomas Worcester, *The papacy since 1500. From Italian Prince to Universal Pastor*, University of Cambridge Press, Cambridge, 2010, pp. 69-89.
- Peter Bowler e Iwan Rhys Morus, *Panorama general de la ciencia moderna*, Crítica, Barcelona, 2007.
- Umberto di Cristina, "La nascita dei Capuccini, lo sviluppo in Sicilia; il restauro del convento di Burgio", en Ilenia Craparotta, y Nicoletta Grisanti (eds.), *Francescanesimo e cultura nella Provincia di Agrigento*, Biblioteca Francescana / Officina di Studi Medievali, Palermo, 2009, pp. 69-94.
- Jacques Derrida, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, introducción de Patricio Peñalver, Paidós, Barcelona, 1997.
- Irene Fosi, *All'ombra dei Barberini. Fedeltà e servizio nella Roma barocca*, Bulzoni, Roma, 1997.
- Ángela García Blanco, *La exposición. Un medio de comunicación*, Akal, Madrid, 1999.
- Adrian Anthony Gill, "Donde los muertos no duermen", en *Revista National Geographic en Español*, 1 de febrero 2009, sin paginar. [Disponible en: <http://ngenespanol.com/2009/02/01/donde-los-muertos-no-duermen-articulos/>; última consulta: octubre 2010]
- Paola Gioveti, *L'Italia dell'insolito e del mistero*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2005.
- Antonio Gaziano, et. al., *La dimora delle anime: i Cappuccini nel Val di Mazara e il convento di Burgio, Agrigento*, Officina di Studi Medievali, Palermo, 2007.
- Aaron Gurevich, *Los orígenes del individualismo europeo*, Crítica, Barcelona, 1997.
- Melissa Johnson Williams, "A social history of embalming", en D. Clifton Bryant, *Handbook of death and dying*, Vol. II, SAGE, California, 2003, pp. 534-542.
- Stefanía Lanuza, "Il convento dei Capuccini di Messina" en Carolina Miceli y Agostina Passantino (eds.), *Francescanesimo e cultura nella Provincia di Messina*, Biblioteca Francescana / Officina di Studi Medievali, Palermo, 2009, pp. 139-152.
- Emilio Male, *El arte religioso de la Contrarreforma*, Encuentro, Madrid, 2001.
- Francesco Martelli, y Cristina Galasso (comps.), *Istruzioni agli ambasciatori e inviati medicei in Spagna en el "Italia spagnola" (1536-1648)*, Vol. II, Ministero per i beni e le attività culturali / Direzione generale per gli archive, Roma, 2007.
- Fernando Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2000.

⁴¹ Agradezco a Iván San Martín sus aportaciones, sugerencias y comentarios al texto

- Alfredo Nava Sánchez, "Es por meter miedo a los hombres: el miedo al infierno en el siglo XVI novohispano" en Pilar Gonzalbo Aizpuru, et. al. (eds.), *Una historia de los usos del miedo*, UIA/El Colegio de México, México, 2009, pp.185-202.
- Christine Quigley, *Skulls and skeletons. Human bone collections and accumulations*, McFarland & Company Publishers, Carolina del Norte, 2001.
- Juan Antonio Ramirez, *Edificios-cuerpos*, Siruela, Madrid, 2003.
- José Manuel Reverte Coma, "La cripta de las momias de los capuchinos de Palermo" en *Museo de Antropología Médico-Forense, Paleopatología y Criminalística*, UCM/CAM/Fundación ONCE, sin paginar [http://www.gorgas.gob.pa/museoaf/loscriminales/funerarias/momias%20palermo.html; última consulta: octubre 2010].
- Luis Ribot García, "'La Clemencia Reale...' de Francesco Strada, una exaltación absolutista de la Monarquía de España en la Sicilia de 1682", en Ma. Helena da Cruz Coelho, et. al., *Pueblos, naciones y estados en la historia*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1994, pp. 77-96.
- Fernando Rodríguez de la Flor, *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Cátedra, Madrid, 2002.
- Ignacio Ruiz Rodríguez, "La Inquisición siciliana" en *Revista de la Inquisición*, Núm. 9, 2000, p. 101-112.
- Vittorio Sciuti-Russi, "La Inquisición española en Sicilia" en *Studia histórica. Historia moderna*, Universidad de Salamanca, Núm. 26, 2004, p. 75-99.
- David E Sentinella, *El enigma de las momias. Claves históricas del arte de la momificación en las antiguas civilizaciones*, Nowtilus, Madrid, 2006.
- Pascale Trompette, y Mélanie Lemonnier, "Funeral embalming: the transformation of a medical innovation" en *Science Studies*, Vol. 22, No. 2, 1999, pp. 9-30.
- Paul Westheim, *La calavera*, FCE, México, 2005.
- Arnold A. Witte, *The artfull hermitage. The Palazzetto Farnese as a Counter-reformation diaeta*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 2008.
- Gaetano Maria da Bergamo, *El capuchino retirado por diez dias en si mismo. Exercicios espirituales ajustados al uso, Regla y Constituciones de los frayles menores capuchinos de san Francisco*, traducción del italiano por Francisco de Santander, Francisco Sánchez Reciente, Sevilla, 1723.
- Antonio Nibby, *Roma nell'anno MDCCCXXXVIII*, Primera parte, Tipografía delle Belle Arti, Roma, 1838.
- Marcelino de Pise, *Quarta parte de las Chronicas de los Frailes Menores Capuchinos de N. S. P. S. Francisco*, traducidas por José de Madrid, Bernardo de Villa-Diego, Madrid, 1690, pp. 593-594.
- Constituciones de los Frayles Menores Capuchinos de San Francisco, aprobadas y confirmadas por nuestro muy santo Padre el Papa Urbano VIII. Traducidas de lengua italiana al castellano*, Madrid: Carlos Sánchez, 1644.