

ROLANDO VOLZONE
JOÃO LUÍS FONTES
DIANA MARTINS
(EDITORS)

ARCHITECTURES OF THE SOUL:

MULTIDISCIPLINARY APPROACHES
TO THE EXPERIENCES
AND LANDSCAPES
OF SECLUSION AND SOLITUDE

CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA



ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA

Volumes publicados

1. Pedro Penteadó – *Peregrinos da Memória: O Santuário de Nossa Senhora de Nazaré*. Lisboa, 1998. ISBN: 978-972-8361-12-9
2. Maria Adelina Amorim – *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: Missão e Cultura na Primeira Metade de Seiscentos*. Lisboa, 2005. ISBN: 978-972-8361-20-4
3. *Colóquio Internacional A Igreja e o Clero Português no Contexto Europeu – The Church and the Portuguese Clergy in the European Context*. Lisboa, 2005. ISBN: 978-972-8361-21-1
4. António Matos Ferreira – *Um Católico Militante Diante da Crise Nacional: Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)*. Lisboa, 2007. ISBN: 978-972-8361-25-9
5. *Encontro Internacional Carreiras Eclesiásticas no Ocidente Cristão (séc. XII-XIV) – Ecclesiastical Careers in Western Christianity (12th-14th c.)*. Lisboa, 2007. ISBN: 978-972-8361-26-6
6. Rita Mendonça Leite – *Representações do Protestantismo na Sociedade Portuguesa Contemporânea: Da exclusão à liberdade de culto (1852-1911)*. Lisboa, 2009. ISBN: 978-972-8361-28-0
7. Jorge Revez – *Os «Vencidos do Catolicismo»: Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa, 2009. ISBN: 978-972-8361-29-7
8. Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na I República*. Lisboa, 2010. ISBN: 978-972-8361-32-7
9. Sérgio Ribeiro Pinto – *Separação Religiosa como Modernidade: Decreto-lei de 20 de Abril de 1911 e modelos alternativos*. Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-35-8
10. António Matos Ferreira e João Miguel Almeida (coord.) – *Religião e Cidadania: Protagonistas, Motivações e Dinâmicas Sociais no Contexto Ibérico*. Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-36-5
11. Ana Isabel López-Salazar Codes – *Inquisición y política: El gobierno del Santo Oficio en el Portugal de los Austrias (1578-1653)*. Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-39-6
12. Daniel Ribeiro Alves – *Os Dízimos no Final do Antigo Regime: Aspectos Económicos e Sociais (Minho, 1820-1834)*. Lisboa, 2012. ISBN: 978-972-8361-42-6
13. Hugo Ribeiro da Silva – *O Clero Catedralício Português e os Equilíbrios Sociais do Poder (1564-1670)*. Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-49-5
14. Anísio Miguel de Sousa Saraiva – *Espaço, Poder e Memória: A Catedral de Lamego, sécs. XII a XX*. Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-57-0
15. Maria João Oliveira e Silva – *A Escrita na Catedral: A Chancelaria Episcopal do Porto na Idade Média*. Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-54-9
16. Anísio Miguel de Sousa Saraiva e Maria do Rosário Barbosa Morujão (coord.) – *O clero secular medieval e as suas catedrais: novas perspectivas e abordagens*. Lisboa, 2014. ISBN: 978-972-8361-59-4
17. António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa e José Pedro Paiva (coord.) – *O concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: Olhares Novos*. Lisboa, 2014. ISBN: 978-972-8361-60-0
18. João Furtado Martins – *Corrupção e incúria no Santo Ofício: ministros e oficiais sob suspeita e julgamento*. Lisboa, 2015. ISBN: 978-972-8361-65-5
19. João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade e Tiago Pires Marques (coord.) – *Vozes da vida religiosa feminina: experiências, textualidades e silêncios (séculos XV-XXI)*. Lisboa, 2015. ISBN: 978-972-8361-61-7
20. Luís Leal – *Padre Américo Monteiro de Aguiar e a renovação do Clero português na primeira metade do séc. XX*. Lisboa, 2016. ISBN: 978-972-8361-76-1
21. Luís Carlos Amaral (coord.) – *Um poder entre poderes: nos 900 anos da restauração da Diocese do Porto e da construção do Cabido Portucalense*. Porto, 2017. ISBN: 978-972-8361-72-3
22. Paulo F. de Oliveira Fontes e Carla Santos (coord.) – *Apostolado de Adolescentes e Crianças em Portugal: história de um movimento*. Lisboa, 2017. ISBN: 978-972-8361-79-2
23. João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade e Tiago Pires Marques (coord.) – *Género e interioridade na vida religiosa: conceitos, contextos e práticas*. Lisboa, 2017. ISBN: 978-972-8361-77-8
24. António Camões Gouveia, José Nunes, Paulo F. de Oliveira Fontes (coord.) – *Os Dominicanos em Portugal (1216-2016)*. Lisboa, 2018. ISBN: 978-972-8361-81-5
25. Adélio Fernando Abreu e Luís Carlos Amaral (coord.) – *Dos Homens e da Memória: Contributos para a história da Diocese do Porto*. Porto, 2018. ISBN: 978-972-8361-84-6
26. Luís Leal – *Padre Américo Monteiro de Aguiar: um “teólogo da ação” no Portugal Contemporâneo*. Lisboa, 2019. ISBN: 978-972-8361-89-1
27. Adélio Fernando Abreu e Luís Carlos Amaral (coord.) – *Entre a Monarquia e a República: Os tempos de D. António Barroso no centenário da sua morte (1918-2018)*. Lisboa, 2020. ISBN: 978-972-8361-90-7
28. Leonardo Cohen (ed.) – *Narratives and Representations of suffering, failure, and Martyrdom: Early Modern Catholicism confronting the adversities of History*. Lisboa, 2020. ISBN: 978-972-8361-93-8
29. António Matos Ferreira (coord.) – *Religião, Sociedade, Estado: 100 anos de Separação. Volume I*. Lisboa, 2021. ISBN: 978-972-8361-97-6
30. António Matos Ferreira (coord.) – *Religião, Sociedade, Estado: 100 anos de Separação. Volume 2*. Lisboa, 2021. ISBN: 978-972-8361-64-8
31. Adélio Fernando Abreu e Luís Carlos Amaral (coord.) – *Catedrais, Cabidos e Capitulares: Um longo percurso institucional e cultural*. Lisboa, 2021. ISBN: 978-989-53287-1-0
32. Rolando Volzone, João Luís Fontes e Diana Martins (ed.) – *Architectures of the Soul: Multidisciplinary approaches to the experiences and landscapes of seclusion and solitude*. Lisboa, 2022. ISBN: 978-989-53287-4-1

ARCHITECTURES OF THE SOUL:
MULTIDISCIPLINARY APPROACHES TO THE EXPERIENCES
AND LANDSCAPES OF SECLUSION AND SOLITUDE

Title: Architectures of the Soul: Multidisciplinary approaches to the experiences and landscapes of seclusion and solitude

Editors: Rolando Volzone, João Luís Fontes e Diana Martins

Scientific Committee / Peer Review:

Alexandra Paio (DINÂMIA'CET-Iscte | ISCTE-IUL); Alfredo Teixeira (UCP-CITER; UCP-CEHR); Ana Paula Amendoeira (DRCalentejo); Antónia Fialho Conde (CIDEHUS-UÉ; UCP-CEHR); Antonio Bertini (CNR-ISMed); António Camões Gouveia (CHAM-NOVA FCSH; UCP-CEHR); Aurora Carapinha (CHAIA-UÉ); Carlos Moreira Azevedo (UCP-CEHR); Catarina Tente (IEM-NOVA FCSH); Dolores Villalba Sola (Univ. Granada); Filipe Themudo Barata (Univ. Évora); Francisco Teixeira (Univ. Algarve); Gemma Colesanti (CNR-ISEM); João Alves da Cunha (UCP-CEHR); João Luís Fontes (IEM-NOVA FCSH; UCP-CEHR); João Luís Marques (CEAU-FAUP; UCP-CEHR); José Luís Saldanha (DINÂMIA'CET-IUL | ISCTE-IUL); José María Miura Andrades (Univ. Pablo de Olavide, Sevilla); Luís Filipe Oliveira (Univ. Algarve; IEM-NOVA FCSH; UCP-CEHR); Luís Mateus (CIAUD-UL); Maria del Mar Graña Cid (Univ. Comillas, Madrid); Maria Filomena Andrade (Univ. Aberta; UCP-CEHR; IEM-NOVA FCSH); Maria Marcos Cobaleda (Univ. Málaga); Maria Soler Sala (IRCVN-Univ. Barcelona); Mário Viana (Univ. Açores; IEM-NOVA FCSH); Marta Sancho i Planas (IRCVN-Univ. Barcelona); Nuno Estêvão Ferreira (UCP-CEHR); Pablo Rodríguez-Navarro (Univ. Politécnica de Valência); Paula André (DINÂMIA'CET-Iscte | ISCTE-IUL); Paulo Simões Rodrigues (CHAIA-UÉ); Rolando Volzone (DINÂMIA'CET-Iscte | ISCTE-IUL; CHAIA-UÉ); Rui Mataloto (Câmara Municipal de Redondo; UNIARQ-UL); Sofia Aleixo (CHAM-NOVA FCSH; CHAIA-UÉ; IHC-NOVA FCSH); Soraya Genin (ISTAR-Iscte | ISCTE-IUL; DINÂMIA'CET-Iscte | ISCTE-IUL); Stefano Bertocci (DIDA-Univ. Firenze); Zulmira Santos (CITCEM-FLUP; UCP-CEHR).

Publisher:

Centro de Estudos de História Religiosa (UCP-CEHR)
Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa
Palma de Cima, 1649-023 Lisboa
www.cehr.ft.lisboa.ucp.pt



UNIVERSIDADE
CATÓLICA
PORTUGUESA

cehr.ft@ucp.pt



CATOLICA
CEHR - CENTRO DE ESTUDOS
DE HISTÓRIA RELIGIOSA



UNIVERSIDADE
DE ÉVORA

CHAIA
CENTRO DE ESTUDOS DA ARTE
E INVESTIGAÇÃO ARTÍSTICA

chaia@uevora.pt

iscte

INSTITUTO
UNIVERSITÁRIO
DE LISBOA

dinamia@iscte-iul.pt

dinamia
'cet' _iscte

NOVA FCSH
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA

iem.geral@fcsch.unl.pt



Graphic design and execution:

Sersilito-Empresa Gráfica, Lda. | www.sersilito.pt

DOI: <https://doi.org/10.34632/9789895328741>

ISBN: 978-989-53287-4-1 [Suporte: Impresso]; 978-989-53287-8-9 [Suporte: Eletrónico] – UCP-CEHR;

ISBN: 978-972-778-237-6 [Suporte: Impresso]; 978-972-778-238-3 [Suporte: Eletrónico] – CHAIA-UÉ;

ISBN: 978-989-781-582-9 [Suporte: Impresso]; 978-989-781-583-6 [Suporte: Eletrónico] – DINÂMIA'CET-Iscte | ISCTE-IUL;

ISBN: 978-989-54529-8-9 [Suporte: Impresso]; 978-989-54529-9-6 [Suporte: Eletrónico] – IEM-NOVA FCSH;

Legal deposit: 503711/22

Print Run: 400 copies

Funding:

FCT Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia

This book is financed by National Funds through FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Foundation for Science and Technology) under the scope of the projects: Ref. UIDB/00112/2020, Ref. UIDB/00749/2020 and Ref. PEST-PROG UIPD/3127/2020.

ROLANDO VOLZONE
JOÃO LUÍS FONTES
DIANA MARTINS
(EDITORS)

ARCHITECTURES OF THE SOUL:
MULTIDISCIPLINARY APPROACHES TO THE EXPERIENCES
AND LANDSCAPES OF SECLUSION AND SOLITUDE

UNIVERSIDADE | CENTRO DE ESTUDOS
CATÓLICA | DE HISTÓRIA RELIGIOSA
PORTUGUESA

LISBOA 2022

INTRODUCTION

The search for wilderness as space and the possibility which it represents of more radical religious experiences comes in hand with Western culture, and has marked its development. The expressions of this are manifold, from voluntary reclusion or eremitical life to a secluded existence experienced within the shape of a community. The seek for solitude and hermitage remained to mark moments of crisis and renewal in the Western world throughout the middle ages and the early modern period. Those experiences accompanied the development of the urban and peri-urban landscapes, influencing them. A consequence of this was the transformation of territorially isolated and peripheral areas. At the same time, the pursuit of solitude and seclusion, either through monastic or hermitic experiences, flourished in other cultures and religious traditions, from Buddhism to Islam, adding stimulating perspectives to the understanding of such religious phenomena in broader terms.

This book is named after the international seminar “Architectures of the Soul”, whose first editions took place in Lisbon at the ISCTE-University Institute of Lisbon in 2017 and 2018. Their aim was to promote discussion around the architecture and landscapes associated with spiritual practices tied to solitude and seclusion, in their various forms – both within given spiritual and religious traditions, and in more secularized forms – and the ways in which such practices relate to, transform, or create a particular landscape.

The seminars originated in the coming together, as coordinators, of Rolando Volzone, a researcher at DINÂMIA'CET-Iscte, and João Luís Inglês Fontes, from the Institute of Medieval Studies and a Professor at the School of Social Sciences and Humanities in NOVA University Lisbon. Departing from different perspectives – architecture and history – they converged in the will to better understand the significance of hermitism in late medieval Portugal, regarding the

“men of poor life”, whose communities spread through Southern Portugal during the fourteenth and fifteenth centuries, as well as other types of religious experience, having in common the same search for solitude, within or beyond the established religious orders. The two coordinators were supported by Professor Paula André (DINÂMIA'CET-Iscte) and Professor Paulo Simões Rodrigues (CHAIA-UÉ).

Building upon similar studies conducted across the Mediterranean, the seminar promoted the scientific study and discussion around architecture and landscape associated with religious and spiritual practices, grounded in the experience of seclusion and solitude. The meetings gave origin to a platform from which to approach the subject in a multidisciplinary way, combining history, architecture, landscape architecture, cultural heritage studies, the digital humanities, and computer science, for a more deeply integrated, comparative understanding of such religious practices and their spiritual and material dimensions.

The multidisciplinary approach is reflected also in the collaboration established between the four research centres supporting the seminars from the very beginning: DINÂMIA'CET-Iscte, the Centre for Socioeconomic and Territorial Studies at ISCTE–University Institute of Lisbon; the IEM, Institute for Medieval Studies in NOVA University of Lisbon; the CHAIA, Centre for Art History and Artistic Research in the University of Évora; and the CEHR, Centre of Religious History Studies in the Portuguese Catholic University, the latter joining the organising committee from the second edition onwards.

This book is organised around four themes underlying the two seminars, including 22 texts and 37 authors, transdisciplinary and transnational contributions, taking a diachronic perspective.

The first section, entitled “History of Eremitical/Monastic Life”, opens with a stimulating reflection on the history of hermitism as a phenomenon in the medieval West, considering its tensions and paradoxes, and questioning the several roles taken by this religious form of life during the middle ages. Between body and soul, struggle and contemplation, hiding and familiarity, marginality, prophecy and the powerful denouncing of the vices of the Church, obedience and autonomy, hermitism grew more comprehensive during times of spiritual renewal; leading, in many cases, to either the surfacing of new religious orders or the renewal of others, in search of a more authentic and rigorous spiritual life. The other two texts lead us to contexts more urban in nature, where solitude and the desert could also be found and experienced, deliberately moving towards seclusion. Maria del Mar Graña Cid discusses the *emparedadas* and *beatas* in medieval Córdoba, showing how the settlements’ location was particularly revealing of their

importance and functions, in relation to other types of a regulated religious life. Marta Sena Augusto and Vidal Gómez Martínez go through a similar analysis, regarding the cell, built by Saint John of Matha in Rome, in relation to Rome's topography, adding particular significance to this hermit's demanding experience.

Section II, on "The Materiality of Eremitical/Monastic Experiences", includes five case studies on monastic and conventual architecture, from all across Portugal. The first three concern the examination of the monastic buildings of three religious orders: the Cistercian hermitage and former monastery of São Pedro das Águias; the Carthusian monastery in Évora, whose conception at the end of the sixteenth century comes strictly linked to the particular relation established between the solitude experienced in the cell and the spaces designed for communitarian life; and the Franciscan convent of Nossa Senhora da Esperança in Portimão, tied to the reformed branch of the Strict Observance, whose concern was to erect poor and humble convents in the urban peripheries. Fernanda Campos introduces the topic of early modern monastic libraries, namely the "new library" at the Cistercian monastery of Alcobça, inaugurated in 1701, explaining how new architectural and artistic solutions allowed for a combination of the library's practical role and the commemoration of the monastery's grandeur. Finally, from distant Bangladesh comes an examination of the influences of eremitical architecture on the Sixty Dome Mosque.

In turn, the section entitled "Landscapes of the Soul" puts forward a macro approach to the geographical distribution of eremitical settlements belonging to the Congregation of Serra de Ossa in Portugal, the Basilian rupestrian settlements in Southern Italy, and the sacred landscape in Serbia. The final contribution, by Núria Jornet-Benito, delivers the conclusions from three research projects on the geography and topography of distinctive religious forms in the Iberian kingdoms and Sicily during the middle ages, using tools from the digital humanities, such as the GIS methodologies.

Lastly, the fourth section, named "Solitude and Contemporary Readings", revisits a large number of conservation and rehabilitation projects employing traditional techniques (such as in the Franciscan convent in Alferrara, by architects Sofia Aleixo and Victor Mestre), and others relating to the construction of new religious and residential buildings taking inspiration from monastic experiences and the ideals of seclusion. The preservation of religious heritage sites in rural and urban areas of both Spain and Portugal is the subject matter of the last five papers, the emphasis being on the application of 3D digital surveys for documenting and adding value to convent and monastic complexes.

We would like to end by thanking again the four research centres that have supported us not only in organising the Seminars but also in seeing this book to print. This has allowed us to include such a large number of contributions, to reach a wider public, and to help stimulate scientific discussion and new research. Only then will this book have achieved its purpose.

*Rolando Volzone**

*João Luís Fontes***

*Diana Martins****

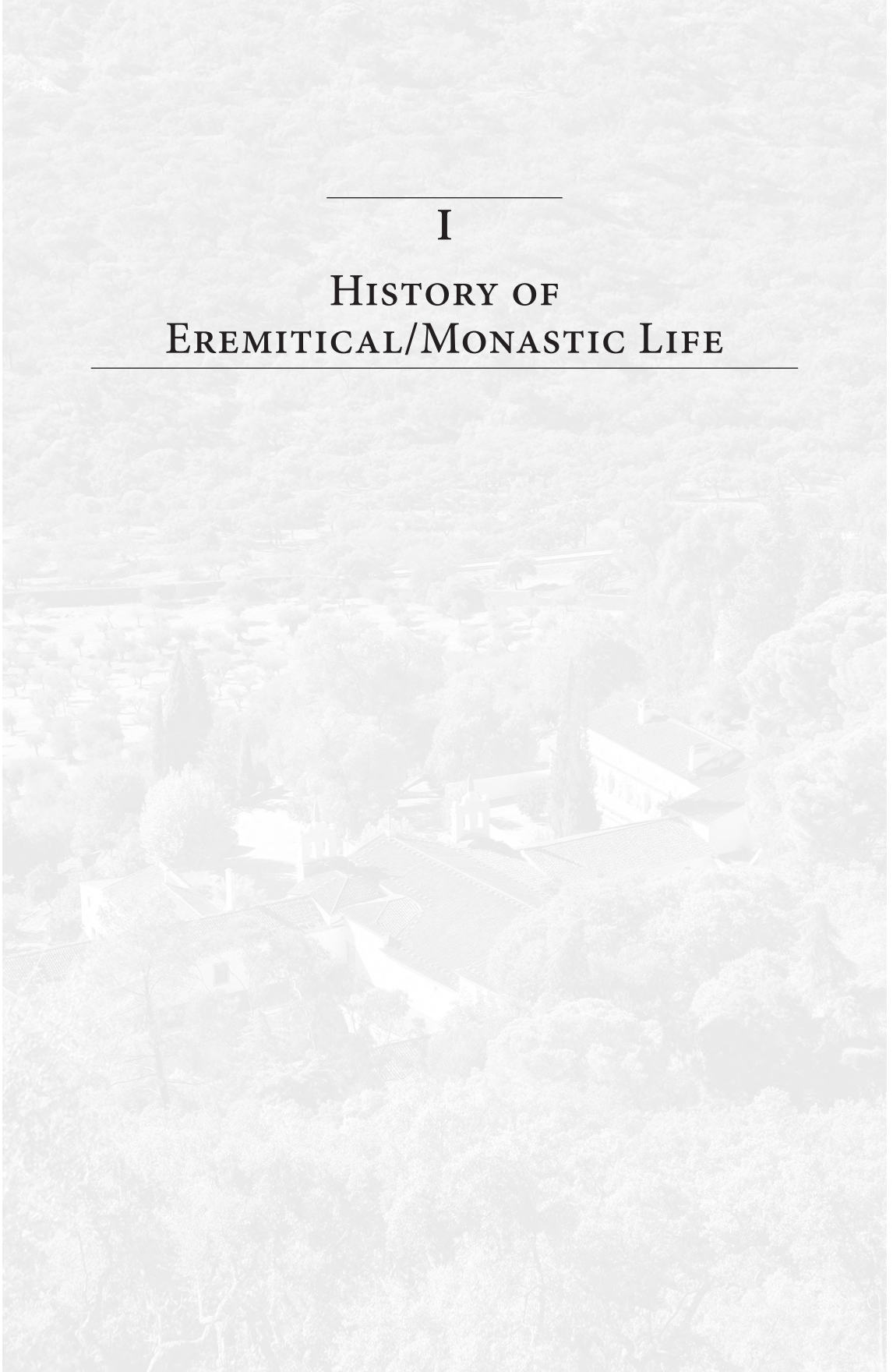
* DINÂMIA/CET-Iscte – Centre for Socioeconomic and Territorial Studies, ISCTE – University Institute of Lisbon; Centre for Art History and Artistic Research – University of Évora. <https://orcid.org/0000-0002-1555-866X>.

** Institute of Medieval Studies – NOVA School of Social Sciences and Humanities; Universidade Católica Portuguesa, Centre of Religious History Studies. <https://orcid.org/0000-0002-7122-4357>.

*** Institute of Medieval Studies – NOVA School of Social Sciences and Humanities. <https://www.cienciavita.pt/en/0E17-EC58-5CFB>.

I

HISTORY OF
EREMITICAL/MONASTIC LIFE





L'EREMITISMO:
PERCORSI ESISTENZIALI FRA SOLITUDINE E POTERE

SOFIA BOESCH GAJANO

Abstract: Il fenomeno eremitico ha una dimensione globale, in senso cronologico e geografico, e sottende una molteplicità di scelte individuali e di esiti istituzionali. La varietà terminologica riflette la complessa identità del fenomeno, mentre la memoria storica delle singole esperienze rimanda al rapporto con gli ordini religiosi e più in generale con la società. Le testimonianze materiali della scelta della solitudine, al centro del progetto *Architectures of the Soul*, costituiscono un elemento prezioso per cogliere l'importanza del rapporto con l'ambiente: i luoghi, naturali e/o costruiti, non sono infatti lo sfondo paesaggistico di un'esperienza, ma interagiscono con le scelte spirituali, e, come testimoniano testi e immagini, costituiscono un elemento essenziale per ricostruire la complessa storia dell'eremitismo.

Una storia "di confine", nella sua duplice dimensione esistenziale e sociale: fondata sulla tensione fra anima e corpo, fra natura e cultura, fra solitudine e comunità, fra nascondimento e prestigio, fra marginalità e potere. La relazione, pur privilegiando l'Occidente, si propone di contribuire a una riflessione generale sul fenomeno eremitico, con una articolazione insieme cronologica e tematica:

- Il "deserto": corpo e anima nel percorso di perfezione
- La solitudine: tra natura e cultura, tra scelta e norma
- Riforme monastiche e riforma della Chiesa: spiritualità e potere
- Vocazione, dissenso, controllo
- Dalla realtà al mito

Parole chiave: Eremitismo, Deserto, Solitudine, Riforme monastiche e della Chiesa, Realtà e mito.

HERMITISM:
EXISTENTIAL PATHS BETWEEN LONELINESS AND POWER

Abstract: The eremitical phenomenon has a global dimension, in a chronological and geographical sense, and underlies a multiplicity of individual choices and institutional outcomes. The variety of terminology reflects the complex identity of the phenomenon, while the historical memory of the individual experiences refers to the relationship with religious orders and more generally with society. The material testimonies of the choice of solitude, at the center of the *Architectures of the Soul* project, constitute a precious element to grasp the importance of the relationship with the environment: places, natural and / or built, are not in

fact the landscape of an experience, but they interact with spiritual choices, and, as texts and images testify, they constitute an essential element for reconstructing the complex history of hermitism.

A “borderline” history, in its dual existential and social dimension: founded on the tension between soul and body, nature and culture, loneliness and community, hiding and prestige, marginality and power. The report, while favouring the West, aims to contribute to a general reflection on the hermitical phenomenon, with a chronological and thematic articulation:

- The “desert”: body and soul on the path of perfection;
- Loneliness: between nature and culture, choice and norm;
- The Monastical reforms and the Church reform: spirituality and power;
- Vocation, dissent, control;
- From reality to myth.

Keywords: Hermitism, Desert, Loneliness, Monastic and Church reforms, Reality and myth.

L'EREMITISMO: PERCORSI ESISTENZIALI FRA SOLITUDINE E POTERE

SOFIA BOESCH GAJANO*

Premessa

Il fenomeno eremitico ha una dimensione globale, in senso cronologico e geografico, e sottende una molteplicità di scelte individuali e di esiti istituzionali.

La ricostruzione della sua storia presenta due problemi preliminari: l'incertezza della terminologia, e l'incompletezza nella conservazione/trasmissione della memoria storica, che privilegia personaggi eminenti e le loro fondazioni, lasciando nell'ombra la molteplici forme di eremitismo spontaneo, individuale, autonomo, talvolta praticato da persone già ai margini della società. Le testimonianze materiali, al centro del progetto *Architectures of the soul*, sono preziose per la storia dell'eremitismo, perché confermano l'inscindibilità del rapporto fra scelta esistenziale e luogo in cui realizzarla.

La complessità del tema mi ha indotto a operare delle scelte, privilegiando, in relazione alle mie competenze, l'Occidente dal tardo antico alla prima età moderna, e all'interno di questi due ambiti alcuni temi che permettono di intrecciare problemi e cronologia. Ho allora scandito la relazione nelle seguenti sezioni:

- *Il "deserto": corpo e anima nel percorso di perfezione*
- *La solitudine: tra natura e cultura, tra spontaneità e norma*
- *Riforme monastiche e riforma della Chiesa: spiritualità e potere*
- *Vocazione, dissenso, controllo*
- *Dalla realtà al mito: scritture e immagini*

Con questa scelta tematica intendo proporre alla comune riflessione la complessità e il fascino persistente di un'esperienza esistenziale segnata dalla tensione fra anima e corpo, natura e cultura, solitudine e comunità, nascondimento e prestigio, marginalità e potere.

* Centro Europeo di Studi Agiografici (CESA), Rieti (Italia). soboesch@tin.it.

Il “deserto”: corpo e anima nel percorso di perfezione

La storia dell'eremitismo nelle società cristiane ha il suo momento fondativo nel racconto evangelico relativo a Giovanni Battista e alla permanenza di quaranta giorni di Gesù nel deserto, dove superò le tentazioni del demonio. Racconta Matteo che dopo il battesimo ricevuto da Giovanni Battista, Gesù fu condotto dallo Spirito nel deserto, per essere sottoposto dal diavolo a varie tentazioni fino alla maggiore, quella del potere su tutti i regni del mondo; ma Gesù lo cacciò e fu avvicinato e servito dagli angeli (Mt, 4, 1-11). Il deserto era già presente nel racconto biblico dell'Esodo, luogo di molte prove in vista del raggiungimento della Terra promessa, sotto la guida di Mosè, costantemente ispirato da Dio (Es. 15,22-18,27), ma nei Vangeli si carica di nuove valenze destinate ad alimentare le esperienze spirituali nel corso dei secoli come luogo privilegiato della lotta fra il bene e il male, fra Dio e il demonio, nei Vangeli apocrifi anche “spazio del meraviglioso”, in cui si manifesta il potere di Gesù sulla natura e animata e inanimata. Si può dire che il deserto dei Vangeli si diversifichi progressivamente in una molteplicità di “deserti”. Conclusa la stagione dei martiri, la cui vicenda si era sviluppata prevalentemente in ambiente urbano, le scelte spirituali dalla metà del secolo IV vengono vissute infatti in paesaggi esterni, o meglio estranei alla società urbana, con cui possiamo identificare la civiltà romana del mondo mediterraneo.

Figura emblematica di questa nuova stagione è Antonio: la sua biografia, scritta da Atanasio, vescovo di Alessandria, poco dopo la morte del santo nel 356, ricorda il percorso di perfezione, culminante nella lunga solitudine in una fortificazione deserta, abitata da serpenti, che si ritrassero come se fossero inseguiti da qualche flagello: qui rimase solo, nascosto nella parte più interna, senza uscire fuori e senza vedere nessuno, intento agli esercizi spirituali, ricevendo il pane due volte l'anno. «I conoscenti che venivano a trovarlo, giacché egli non permetteva loro di entrare, spesso rimanevano fuori molti giorni e molte notti. Udivano dentro come una moltitudine di persone che tumultuava e che gettava delle urla lamentose dicendo “allontanati dal nostro luogo. Che cosa hai a che fare tu con il deserto?”». Erano i demoni, contro i quali Antonio invitava a proteggersi con il segno della croce. «Trascorse quasi venti anni in solitudine, attendendo a esercizi spirituali, senza uscire e senza mai farsi vedere. Poi molti che erano tormentati da malattie, e venivano a farsi curare, altri che volevano imitare i suoi esercizi, ed altri ancora suoi conoscenti, sopraggiunsero e abbattono con la forza la porta giacché egli non apriva, e allora Antonio, pregato da loro, venne fuori come da un santuario, iniziato nei misteri e divinamente colmato dallo spirito divino», e dotato del potere di guarire gli ammalati e i posseduti dal demonio¹. Tradotta

¹ BARTELINK, G.J.M., ed. – *Vita di Antonio*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 1974, p. 17-18.

subito in latino, questa agiografia conobbe un'enorme diffusione in Oriente come in Occidente, ed ebbe una persistente influenza sulle esperienze religiose dei secoli successivi.

Le testimonianze relative al fenomeno dell'eremitismo non sono solo quelle di scrittori e agiografi cristiani. L'aristocratico Rutilio Namaziano, nel suo viaggio di ritorno da Roma ai suoi possedimenti nella Gallia Narbonense, compiuto fra il 415 e il 417, manifesta il suo disgusto per i luoghi pieni di squallore, come l'isola Capraia: «isola in squallore per la piena di uomini che fuggono la luce. Da sé con nome greco si definiscono “monaci”, per voler vivere soli senza testimoni. Della fortuna, se temono i colpi, paventano i doni. Si fa qualcuno da sé infelice per non esserlo? Che pazza furia di un cervello sconvolto é mai questa: temendo i mali non sopportare i beni?». O come la Gorgona, «monumento di una recente sventura: era perduto qui, vivo cadavere, un concittadino. Da poco infatti un giovane nostro, di illustri antenati, né inferiore per censo o matrimonio, uomini e terre, spinto dalla follia, ha lasciato, pratica ignobili latebre, credulo esule. Pensa, infelice, di lordure vogliano nutrirsi le cose del cielo e si opprime da sé con più violenza di una vendetta degli dei adirati. Setta peggiore, chiedo, di Circe e i suoi veleni? Erano i corpi, ora i cuori, fatti porci»². Sempre sullo scorcio del secolo IV il vescovo di Milano Ambrogio esaltava invece le tante isole, che *velut monilia* ornano il mare, nelle quali scelgono di nascondersi al mondo coloro che abbandonano la vita

² RUTILIO NAMAZIANO – *De reditu*. Ed. Alessandro Fo. Torino: Einaudi, 1992, vv. 439-452, p. 32-33 (Collezione di poesia; 234):

«Processu pelagi iam se Capraria tollit;
squalet lucifugis insula plena viris./

Ipsi se monachos Graio cognomine dicunt,
quod soli nullo vivere teste volunt.
Munera fortunae metuunt, dum damna verentur:
quisquam sponte miser, ne miser esse queat?

Quaenam perversi rabies tam stulta cerebri,
dum mala formides, nec bona posse pati?
Sive suas repetunt factorum ergastula poenas,
tristia seu nigro viscera felle tument»

RUTILIO NAMAZIANO – *De reditu*, vv. 515-526, p. 36-39:

«Adsurgit ponti medio circumflua Gorgon
inter Pisanum Cyrnaicumque latus.
Aversor scopulos, damni monumenta recentis:
perditus hic vivo funere civis erat.
Noster enim nuper iuvenis maioribus amplis
nec censu inferior coniugiove minor
impulses furiis homines terrasque reliquit
et turpem latebram credulus exul agit.
Infelix putat illuvie caelestia pasci
seque premit laesis saevior ipse deis.
Num, rogo, deterior Circaeis secta venenis?
Tunc mutabuntur corpora, nunc animi».

secolare per dedicarsi alla continenza, trovando qui un porto sicuro, dove il suono delle onde si unisce al canto dei salmi e agli inni dei santi³.

Le scelte di una vita di penitenza si moltiplicano e si moltiplicano i luoghi privilegiati da chi aspira alla perfezione nella solitudine e nel silenzio: ai deserti dell'Oriente si aggiungono i nuovi "deserti" dell'Occidente: isole, foreste, montagne⁴. L'esperienza eremitica è il luogo privilegiato per verificare il rapporto inscindibile fra corpo e anima, che Jerome Baschet ha riproposto come centrale nella cultura cristiana⁵: le testimonianze agiografiche di queste esperienze evidenziano come lo spirito, attraverso la preghiera, vinca le tentazioni e la paura ispirata dal clamore dei demoni e si elevi a Dio, ma è il corpo il vero protagonista dell'esperienza eremitica: nudo, coperto di peli o di capelli, esposto alla natura, al freddo, alle intemperie, alla denutrizione, talvolta protetto da una grotta, o sottoposto all'immobilità su una colonna, come l'*Holy Man* individuato da Peter Brown⁶ come simbolo di un tornante storico e insieme strumento interpretativo di un fenomeno di lungo periodo, che ha permesso di parlare di vere "arti del corpo"⁷.

Nel corso dei secoli il corpo diviene anche oggetto di particolari "cure": torturato dal cilicio o avvolto dai ferri, il corpo richiederà una costante assistenza per potere sopravvivere ed essere esposto all'ammirazione dei fedeli. Esempio illuminante Lorenzo Loricato, ritiratosi in una grotta sopra il Sacro Speco di Subiaco, morto nel 1243 dopo una vita di penitenza, stretto in una lorica di ferro, cerchi di ferro alle gambe, al collo, alle braccia, una lamina di ferro sul capo, e altre fino alle tempie e al mento⁸. Questi eccessi nella gestione del corpo, contrari

³ SAN AMBROGIO – *Opere esegetiche I. Exameron. I sei giorni della creazione*. Ed. Gabriele Banterle. Milano: Lorenziana Valla, 1979 (Opera omnia di Sant'Ambrogio), cita da p. 132: «Quid enumerem insulas, quas velut monilia plerumque praetexit, in quibus qui se abdicant intemperantiae saecularis inlecebris fido continentiae propositio eligunt mundo latere et vitae huius declinare dubios anfractus? Mare ergo secretum temperantiae exercitium continentiae, gravitatis secessus, portus securitatis, tranquillitas saeculi, huius mundi sobrietas tum fidelibus viris atque devotis incentivum devotionis, ut cum undarum leniter adfluentium sono certent cantus psallentium, plaudant insulae tranquillo fluctuum sanctorum choro, hymnis sanctorum personent».

⁴ Cf. DELAPLACE, Christine – Aux origines du "désert" en Occident. Érémitisme et premières fondations monastiques en Gaule et en Italie aux Ve-VIe siècles après Jésus Christ. In BRUNET, Serge; JULIA, Dominique; LEMAÎTRE, Nicole, ed. – *Montagnes sacrées d'Europe*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2005, p. 217-226.

⁵ BASCHET, Jérôme – *Corps et âmes, une histoire de la personne au Moyen Âge*. Paris: Flammarion, 2016 (Au fil de l'histoire).

⁶ BROWN, Peter – The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *Journal of Roman Studies*. 61 (1971) 80-101.

⁷ GILLI, Gian Antonio – *Arti del corpo. Sei casi di stilitismo*. Cavallermaggiore: Gribaudo, 1999 (Pubblicazioni del Dipartimento di ricerca sociale / Università del Piemonte Orientale "Amedeo Avogadro").

⁸ LORENZO LORICATO – Processus canonizationis. In BENEDICTI XIV – De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. In AGOBARDI LUGDUNENSIS – *Opera Omnia*. Vol. III. Paris: J.P. Migne, 1864, p. 662-693. Cf. BOESCH GAJANO, Sofia – *Chelidonia, Storia di un'eremita medievale*. Roma: Viella, 2010, p. 137-143 (Sacro/santo; 16).

alla *discretio* della tradizione monastica, diventano oggetto di critiche: questo mi aveva fatto ipotizzare che si potesse individuare nella *indiscretio* «il minimo comune denominatore dell'esperienza eremitica, l'elemento che maggiormente contribuisce alla costruzione della sua identità come fenomeno religioso, sociale e culturale, che marca la sua visibilità e costituisce il “segno di riconoscimento” dell'eccezionalità religiosa»⁹.

La solitudine: tra natura e cultura, tra spontaneità e norma

La “scelta del deserto” non è dunque sinonimo di solitudine. Già dal IV secolo l'Oriente cristiano, oltre alle esperienze individuali, come quella di Antonio sopra ricordata, si era animato di una molteplicità di esperienze comunitarie vissute nei deserti dell'Egitto, della Siria, della Palestina, dell'Anatolia¹⁰. Tra la fine del secolo IV e i primi anni del V Giovanni Cassiano introduceva in Occidente le esperienze narrate nelle vite dei Padri del deserto e codificate da Pacomio e Basilio: le sue opere, destinate alla formazione dei cenobiti in vista di uno stadio più perfetto, la contemplazione, insistono sui pericoli del “deserto”, che rimarranno un topos nella storia religiosa¹¹. Si può dire che il rapporto fra solitudine e vita comunitaria diviene una costante: in forme alternative, ma più spesso complementari o in successione.

Gli esempi sono molteplici. Ricordo come la solitudine si fosse, ad esempio, rapidamente trasformata in esperienza collettiva nell'isola della Capraia, sopra ricordata attraverso la testimonianza di Rutilio Namaziano: Agostino invita i monaci li insediatisi a non trascurare, a favore di digiuni e penitenze, la ricerca di Dio e l'unità della chiesa¹². Eucherio, vescovo di Lione dal 435, definiva la comunità eremitica di Lérins, in cui era vissuto, come arca di virtù, sacrario di carità, tesoro di pietà, prontuario di giustizia, e lucerna che espande la sua luce nel mondo tenebroso¹³. L'anonimo autore delle Vite dei Padri del Jura, scritte fra

⁹ BOESCH GAJANO, Sofia – Alla ricerca dell'identità eremitica. In VAUCHEZ, André, dir. – *Ermite de France et d'Italie (XIe-XVe siècle)*. Roma: École française de Rome, 2004, p. 479-492 (Collection de l'École française de Rome; 313).

¹⁰ Per un panorama generale cf. FILORAMO, Giovanni, ed. – *Monachesimo orientale: un'introduzione*. Brescia: Morcelliana, 2010.

¹¹ JOHANNES CASSIANUS – *Conlationes patrum XXIV*. Ed. Michael Petschenig. Vienna: C. Geroldi filium, 1886 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; 13). Per l'influsso delle esperienze orientali in Occidente cf. ALCIATI, Roberto – Da Oriente a Occidente. Contatti fra le due parti dell'Impero. In FILORAMO, Giovanni, ed. – *Monachesimo orientale: un'introduzione*. Brescia: Morcelliana, 2010, p. 193-229.

¹² SAN AGOSTINO – *Lettera ai monaci della Capraia (Ep. 48)*. In SAN AGOSTINO – *Epistulae (ep. 31-123)*. Ed. Alois Goldbacher. Prague-Vienna-Leipzig: Hoelder / Pichler / Tempsky, 1898, p. 137-140 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; 34-2).

¹³ SANCTI EUCHERII LUGDUNENSIS – *Epistula de laude eremi*. In SANCTI EUCHERII LUGDUNENSIS – *Formulae spiritalis intelligentiae. Instructionvm libri duo. Passio agaunensium martyrum. Epistula de laude heremi. Accedunt Epistulae ab Salviano et Hilario et Rustico ad Eucherium datae*. Ed. Karl Wotke.

la fine del V e gli inizi del VI secolo, descrive la scelta solitaria di Romano, come quella di un vero eremita per la preghiera costante, e di un vero monaco per il lavoro ai fini di procurarsi il cibo¹⁴. Nel secolo VI per merito di due grandi scrittori, che illuminano la storia dell'Occidente, Gregorio di Tours e Gregorio Magno, il paesaggio religioso si anima di figure, che contemperano separatezza dal mondo, rapporti comunitari e protagonismo sociale.

Ospizio, nel racconto delle *Historiae Francorum* di Gregorio di Tours, è un *reclusus magnae abstinentiae*, il corpo nudo stretto da catene di ferro, coperte da un cilicio, alimentato solo da pane e datteri, e in tempo di Quaresima, da erbe, cibo degli anacoreti dell'Egitto, fornitagli da mercanti. Ma non si tratta di una scelta di reale solitudine perché Ospizio vive in una torre presso la città di Nizza, vicino a una comunità monastica, in stretto contatto con la società, che beneficerà dei suoi poteri profetici e taumaturgici contro l'aggressione dei Longobardi¹⁵. Un riferimento alle esperienze dell'Oriente si trova nel racconto relativo a Vulfilaico, unico vero *Holy Man* dell'Occidente. Quello che interessa qui sottolineare è l'esito finale della sua esperienza: sarà infatti scoraggiato dalle autorità ecclesiastiche a proseguire la sua vita di penitente in cima a una colonna e indotto a entrare in monastero¹⁶. E ancora Gregorio di Tours nelle *Vitae Patrum* ci fa intravedere

Vienna: F. Tempisky, 1894, p. 177-199 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; 31), cit da p. 186: «Hoc igitur heremi habitaculum dicam non immerito quidem fidei sedem, virtutis arcam, caritatis sacrarium, iustitiae promptuarium»; e da p. 190: «hinc se flagrantissimum lumen per tenebrosa mundi membra diffundit».

¹⁴ MARTIN, François, ed. – *Vies des pères du Jura*. Paris: Éditions du Cerf, 1968, p. 248-249 (Sources Chrétiennes, 142). A proposito di Romano racconta: «Igitur allatis seminibus vel sarculo, coepit illic vir beatissimus inter orandi legendique frequentiam necessitatem victus exigui institutione monachali labore manuum sustentare...ut heremita indesinenter orabat, et ut vere monachus sustentandus alimento proprio laborabat».

¹⁵ SAN GREGOIRE DE TOURS – *Gregorii episcopi Turonensis Historiarum libri X*. Ed. Bruno Krusch; L. Levison. Hanouwer: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1951 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum rerum merovingicarum; I-1/1), L. VI, 6: «Fuit autem apud urbem Nicensem eo tempore Hospicius reclusus magnae abstinentiae, qui constrictus catenis ad purum corpus ferreis, induto desuper cilicio, nihil aliud quam purum panem cum paucis dactylis comedebat. In diebus autem quadragesimae de radicibus herbarum Aegyptiarum, quas heremite utuntur, exhibentibus sibi negotiatoribus, alibatur. ...Magnas enim per eum Dominus virtutes dignatus est operare. Nam quodam tempore, revelante sibi Spiritu sancto, adventum Langobardorum in Galleis hoc modo praedixit...».

¹⁶ SAN GREGOIRE DE TOURS – *Gregorii episcopi Turonensis Historiarum libri X*. Ed. Bruno Krusch; L. Levison. Hanouwer: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1951 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum rerum merovingicarum; I-1/1), L. VIII, 15-16: il diacono Vulfilaico, dopo alcune soste, presso la basilica di San Martino a Tours, presso il monastero di Limoges, «Columnam enim statui, in qua cum grandi cruciatu sine ullo pede perstabam tegmine. Itaque cum hiemis tempus solite advenisset, ita rigore glaciali urea, ut unguis pedum meorum saepius via rigoris excuteret et in barbis meis aqua gelu conexa candelarum more dependeret». Ottenuta la distruzione di una statua di Diana, ancora oggetto di venerazione, poi miracolosamente risanato da una malattia della pelle, cede al perentorio invito dei vescovi: «Non est aequa haec via quam sequeris, nec tu ignobilis Symeoni Antiochino, qui columnae insedit, poteris comparare. Sed nec cruciatum hoc te sustinere patitur loci positio. Descende potius et cum fratribus, quos adgregasti tecum, inhabita».

percorsi solitari e comunitari, vissuti in piccoli edifici, *hospitiola, habitacula, oratoriola*, immersi nella natura, il corpo avvolto dai serpenti.

Multiformi le esperienze religiose attestate dai *Dialogi* di Gregorio Magno: la scelta della solitudine temporanea o definitiva a contatto con la natura, si compone con il rapporto con la società circostante e si alterna e si integra con forme di vita monastica organizzata¹⁷. Esemplare fra molti il caso di Benedetto, che per tre anni si ritira in una grotta per poi fondare una comunità, prima a Subiaco, poi a Montecassino¹⁸. Il ritratto di Benedetto risulta complementare a quello che emerge dalla sua Regola: tratto distintivo la *discretio*, termine, che ho sopra individuato come proprio del linguaggio monastico per indicare modalità comportamentali moderate, opposte rispetto agli eccessi penitenziali caratterizzanti le esperienze vissute nella spontaneità e nell'autonomia.

La *Regola* di Benedetto doveva poi estendersi a tutti i monasteri dell'Impero carolingio per volontà di Ludovico il Pio, attraverso l'impegno normativo di Benedetto di Aniane e della sua *Concordia Regularum*. La normalizzazione sancisce l'inversione del rapporto fra esperienza eremitica e monastica: la prima non più scelta spontanea e individuale, ma stadio più elevato in un percorso di perfezione codificato per una comunità religiosa¹⁹.

Ma se integriamo le testimonianze normative con quelle agiografiche, la vita religiosa fra il IX e X secolo presenta un panorama ben diverso: le Vite dei santi di età carolingia e ottoniana celebrano infatti percorsi che da una prima esperienza

¹⁷ Per l'analisi delle forme di vita religiosa nei *Dialogi* rinvio a BOESCH GAJANO, Sofia – Gregorio magno agiografo. In GOULLET, Monique, ed. – *Hagiographies*. Vol. VII, Turnhout: Brepols, 2017, p. 11-94. (Corpus Christianorum Texts and Studies), in particolare 46-56.

¹⁸ GREGOIRE LE GRAND – *Dialogues*. Vol II. Ed. Adalbert de Vogüé. Paris: Les Editions du Cerf, 1979 (Sources Chrétienne; 260), L.II, cap. 4-6, p. 126-134, così racconta di Benedetto: «Liberiori genere ex provincia Nursiae exortus, Romae liberalibus litterarum studiis traditus fuerat. Sed cum in eis multos ire per abrupta vitiorum cerneret, eum quem quasi in ingressu mundi posuerat, retraxit pedem... Despectis itaque litterarum studiis, relicta domo rebusque patris, soli Deo placere desiderans, sanctae conversationis habitum quaesivit. Recessit igitur scienter nescius et sapienter indoctus» (cap. I, p. 126). Poi «deserti loci secessum petiit, cui Sublacus vocabulum est... in artissimo specu se tradidit, tribusque annis, excepto Romano monacho, hominibus incognitus mansit... in specu latitantem pastores invenerunt. Quem dum vestitum pelli bus inter fructa cernerent, aliquam bestiam esse crediderunt, sed cognoscentes Dei famulum, eorum multi ad pietatis gratiam a bestiali mente mutati sunt». Ma si possono ricordare anche altri casi come Martino sul Monte Marsico: «in parte Campaniae vir valde venerabilis, Martinus nomine, in Monte Marsico solitaria vitam duxit multisque annis in specu angustissimo inclausus fuit» (Ibid., L. III, cap. 16, p. 326); e Menna: «Nuper in Samnii provincia quidam venerandus vir, Menas nomine, solitariam vitam ducebat, qui, nostrorum multis cognitus, ante hoc fere decennium defunctus. De cuius operis narratione unum autorem non infero, quia paene tot mihi in eius vita testes sunt, quot Samnii provincia noverunt... Huius studium fuit nihil in hoc mundo habere, nihil quaerere, omnes qui ad se caritatis causa veniebant ad aeternae vitae desideria accendere» (GREGOIRE LE GRAND – *Dialogues*. Vol. II. Ed. Adalbert de Vogüé. Paris: Les Editions du Cerf, 1979 (Sources Chrétienne; 260), L. III, cap. 26, p. 366-368).

¹⁹ SAN GREGOIRE DE TOURS – *Vitae Patrum*. In SAN GREGOIRE DE TOURS – *Gregorii episcopi Turonensis Miracula et opera minora*. Ed. Bruno Krusch. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1885 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum merovingicarum; I-2).

monastica portano non verso una condizione più elevata di perfezione spirituale, ma verso un impegno nel mondo come potenti vescovi, coinvolti nella vita politica dell'Impero²⁰.

Riforme monastiche e riforma della Chiesa: spiritualità e potere

La scelta eremitica ritrova nuovo slancio in coincidenza – e in conseguenza – con il complessivo movimento di riforma che tra la fine del secolo X e la fine del XII, coinvolge il monachesimo, la Chiesa e l'intera società. Molte le forme di vita religiosa comunitaria, che, pur nella asserita volontà di adesione alla regola benedettina, proposero interpretazioni innovative²¹.

Scelta eremitica e impegno per la riforma della Chiesa si fondono in Pier Damiani, *ermite et homme d'Eglise*, secondo la definizione di Jean Leclercq²². E lo stesso Pier Damiani compone eremo e cenobio nella biografia di Romualdo, inserendolo in un progetto di riforma totale della società cristiana: «totum mundum in heremum convertere et monachico ordine omnem populi multitudinem sotiare»²³. Dopo molteplici esperienze, nella solitudine della laguna veneta, poi nel monastero di S. Michele della Cuxa insieme a Pietro Orseolo I, doge di Venezia, ai nobili veneziani Giovanni Gradenigo, e Giovanni Morosini, e a Guarino già abate di questo monastero, poi di nuovo sedotto dalla solitudine della valli di Comacchio – da dove il suo corpo uscì di colore verde come quello di un ramarro –, abate per volontà di Ottone III a Sant'Apollinare, Romualdo si ritira a Camaldoli, dove fonda alcune celle eremitiche e dove morirà da solo e in silenzio nel 1027. Da solo e in silenzio: una sintesi della *discretio* eremitica. L'eremitismo è per lui il vertice dell'esperienza spirituale, ma non l'esito di un percorso graduale, come nella tradizione monastica, bensì “ad accesso diretto”, da vivere tuttavia in un contesto comunitario²⁴. Durissime le sue critiche a esperienze vissute in autonomia e in

²⁰ BOESCH GAJANO, Sofia – La strutturazione della cristianità occidentale. In BENVENUTI, Anna; BOESCH GAJANO, Sofia; DITCHFIELD, Simon; RUSCONI, Roberto; SCORZA BARCELLONA, Francesco; ZARRI, Gabriella, ed. – *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, 2005, p. 91-156 (Sacro/santo; 9).

²¹ SANTERRE, Jean-Marie – Le monachisme bénédictin d'Italie et les bénédictins italiens en France face au renouveau de l'érémisme à la fin du Xe et au XIe siècle. In VAUCHEZ, André, dir. – *Ermite de France et d'Italie (XIe-XVe siècle)*. Roma: École française de Rome, 2004, p. 29-46 (Collection de l'École française de Rome; 313).

²² LECLERCQ, Jean – *Saint Pierre Damien ermite et homme d'Église*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1960 (Uomini e dottrine; 8).

²³ PIER DAMIANI – *Vita beati Romualdi*. Ed. Giovanni Tabacco. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1957, cap. 36, p. 78 (Fonti per la storia d'Italia; 94).

²⁴ *Die Briefe des Petrus Damiani*. Ed. Kurt Reindel. München: Monumenta Germaniae Historica, 1983-1993, ep. 5, p. 83 (Monumenta Germaniae Historica, Briefe der deutschen Kaiserzeit; 4/3). «Heremitarum ordo bipartitus est, quorum videlicet alii cellulas incolunt, alii passim per heremi desertas gradientes certas sedes habere contempnunt, Sed qui per heremum spatiando discurrunt, anachoritae, qui vero cellulis

ambientati considerati incompatibili con la scelta della solitudine, come quella dell'eremita cittadino Teuzone che guidava l'opposizione contro il vescovo di Firenze simoniaco e concubinario. Si tratta dello stesso personaggio che attirò invece le simpatie di Giovanni Gualberto, che con la sua riforma monastica, centrata sul monastero di Vallombrosa, intendeva coniugare la rigorosa osservanza della regola benedettina e l'impegno attivo contro la corruzione del clero a Firenze come a Milano, a fianco dei movimenti popolari dei cosiddetti "patarini"²⁵.

Le esperienze di riforma si moltiplicano nel corso dei secoli XI e XII, dando luogo a originali novità istituzionali²⁶. Fra i molti ricordo Roberto di Arbrissel (c.1045-1116), che, dopo un lungo percorso alla ricerca del luogo più idoneo per soddisfare l'anelito di perfezione, fonda il monastero di Fontevraud, sulla riva sinistra della Loira, vicino a Saumur, monastero di uomini e donne, vergini e continenti, sacerdoti e laici, sotto la direzione di una prioressa²⁷. L'instabilità, o forse meglio l'irrequietezza spirituale, caratterizza anche la vita di Roberto di Molesmes (c. 1028-1111), che dall'iniziale esperienza all'interno del monachesimo cluniacense passò a Molesmes, per poi fondare a Citeaux, in una foresta a sud di Digione, un



Fig. 1. Vincenzo di Beauvais, *Speculum Historiale*, Santo Stefano fondatore dell'ordine di Grandmont, Chantilly, Musée Condé, Ms français 722, fl. 162 v.

contenti sunt, usitato vocabulo heremitae dicuntur, quibus nimirum nomen commune factum est speciale. Quamquam huius temporis fratres superbum ducant hoc sibimet arrogare vocabulum, sed humilitatis causa paenitentes se audent appellari... Sanctis anachoritis, quia hoc tempore aut rari sunt aut nulli, solam reverentiam exhibemus, ad eremitas autem omnem huius disputationis articulum vertimus».

²⁵ BOESCH GAJANO, Sofia – Storia e tradizione vallombrosane. *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*. 76 (1964) 99-215; ripubblicato in DEGL'INNOCENTI, Antonella, ed. – *Vallombrosa. Memorie agiografiche e culto delle reliquie*. Roma: Viella, 2012, p. 15-115 (I libri di Viella; 140).

²⁶ *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Atti della SECONDA SETTIMANA INTERNAZIONALE DI STUDIO*, Mendola, 1962. Milano: Società Editrice Vita e pensiero, 1965 (Miscellanea del Centro di studi medioevali; 6). E il più recente CABY, Cécile – *Finis eremitarum? Les formes régulières et communautaires de l'érémisme médiéval*. In VAUCHEZ, André, dir. – *Ermite de France et d'Italie (XIe-XVe siècle)*. Roma: École française de Rome, 2004, p. 47-80 (Collection de l'École française de Rome; 313).

²⁷ DALARUN, Jacques – *L'impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d'Arbrissel (v. 1045-1116), fondateur de Fontevraud*. Paris: Éditions du Cerf, 1985 (Histoire).

nuovo monastero, dove vivere la regola benedettina, nella solitudine, nella povertà, nella semplicità. Questa nuova riforma, come noto, ebbe sviluppi imponenti sul piano istituzionale, sociale, architettonico, che possiamo considerare ormai lontani dal proposito religioso originario. Anche l'esperienza rigorosamente eremitica di Stefano Muret (c. 1040-50-1124) verrà riassorbita nella regola di Grandmont posta sotto il suo nome: *precepta que religionem undique circumvallant*, come le torri di una città che impediscono ai nemici di avvicinarsi. E l'iconografia ben testimonia la trasformazione istituzionale²⁸.

La dialettica fra “nascondimento” e “visibilità”, fra marginalità e potere si incarna nel corso dei secoli in molte figure. Fra queste l'eremita Pietro Celestino, consacrato pontefice nel 1294 con il nome di Celestino V, proprio per la sua identità eremitico-penitenziale, considerata garanzia di eccellenza spirituale²⁹.



Fig. 2. L'“Autobiografia” di Pietro Celestino, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Lat. 4932, fl. 1 r.



Fig. 3. S. Spirito a Maiella, Eremo di Pietro Celestino.

²⁸ STEFANO MURET – Regola (a lui attribuita). In BECKET, Jean – *Études grandmontaines*. Ussel: Musée du pays d'Ussel, 1992, p. 17: «Sicut enim urbium turres stant secure dum ad valla et propugnacula exterior non audent appropinquare obsidentes inimici pro robusta interiorum pugna, sic dum hec precepta que religionem undique circumvallant ne titubet fideliter observantur, non est dubitandum de ceteris quin bene custodiantur».

²⁹ PIETRO CELESTINO – L'“Autobiografia” di Pietro Celestino. In *Celestiniana*. Ed. Arsenio Frugoni. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1954 p. 56-67 (Studi storico; 6/7), cita da p. 59: «Puer vero magis ac magis anhelabat Deo servire, et maxime in heremo; et, quia nesciebat quod heremita posset esse cum socio, immo credebatur quod semper deberet esse solus, et ipse multum timebat in nocte propter phantasias...nesciebat quid ageret».

Alla fine del Quattrocento Nicola di Flüe (1417-1487), laico e coniugato dell'Unterwald in Svizzera, visse non lontano dalla sua dimora, all'estremità della foresta, l'esperienza della solitudine e insieme quella dell'esercizio di un reale potere a favore della pace politica nella Confederazione elvetica³⁰.

Vocazione, dissenso, controllo

La storia degli ordini mendicanti è stata strettamente connessa dalla storiografia allo sviluppo delle città. E' merito di Giovanni Grado Merlo avere sottolineato come l'esperienza della vita solitaria, vissuta in contesti non urbani sia intrinseca alla proposta religiosa di Francesco di Assisi, fino alla divaricazione fra integrazione nella società urbana – per ambizioni pastorali, necessità materiali, conquista 'spirituale' delle élite cittadine – e scelta eremitica, la scelta del "dissenso": «il deserto continuò a proporsi come luogo di emarginazione o autoemarginazione e pure di costrizione al silenzio», come nel caso del maestro generale Giovanni da Parma, relegato nel romitorio di Greccio³¹. L'esperienza di Francesco richiama quella di Chiara: non per analogia, ma per diversità. Seguace del santo, sarà da lui indotta a entrare in monastero: qui Chiara «sottraendosi alle tormentate del mondo, carcerò il suo corpo per tutta la vita... In questo angusto luogo per quarantadue anni con i flagelli della disciplina infranse l'alabastro del suo corpo»³²; e in questo luogo difese il *privilegium paupertatis*, mantenendosi fedele al messaggio originario di Francesco. Le tensioni interne all'ordine proseguirono, portando al movimento dell'Osservanza, nel quale riemerge l'aspirazione a forme di ritiro dal mondo: Sylvie Allemand ha individuato in Borgogna la riutilizzazione da parte dell'Osservanza francescana di precedenti insediamenti eremitici, posti in luoghi solitari, ma sempre in stretto rapporto con la società circostante³³.

Nel corso dei secoli gli ordini religiosi continuano a confrontarsi con la vocazione alla solitudine. Nel Duecento la proposta più organica era venuta dall'ordine agostiniano, che, senza rinunciare al radicamento urbano proprio degli ordini mendicanti, aveva proposto una regola unificante al variegato e "disordinato"

³⁰ Bruder Klaus: die ältesten Quellen über den seligen Nikolaus von Flüe sein Leben und seinen Einfluss, 2 vols., ed. Robert Durrer. Sarnen: Ehrlí, 1917-1921; BAUD, Philippe – Nicolas de Flue (1417-1487): un silence qui fonde la Suisse. Paris: les Ed. du Cerf, 1993 (Epiphanie. Biographies).

³¹ MERLO, Giovanni Grado – Tra eremo e città. Studi su Francesco e il francescanesimo medievale. Assisi: Porziuncola Edizioni, 2007.

³² TOMMASO DA CELANO – Leggenda di Santa Chiara vergine. In *Fonti francescane*. Padova: Edizioni Francescane, 2011, p. 1908.

³³ ALLEMAND, Sylvie – Observances franciscaines et fondations érémitiques, le cas de la province de Bourgogne. In VAUCHEZ, André, dir. – *Ermítés de France et d'Italie (XIe-XVe siècle)*. Roma: École française de Rome, 2004, p. 461-478 (Collection de l'École française de Rome; 313).

universo eremitico diffuso in ambienti extraurbani³⁴. Si conferma così la costante dialettica fra città e campagna caratterizzante la storia religiosa, come ricordato sopra per il francescanesimo: nel corso del Quattrocento la congregazione camaldolese, che nel secolo XI aveva segnato la ripresa del monachesimo eremitico, ben conosce il fenomeno dell'“inurbamento”³⁵. E all'inizio del Cinquecento sono i Cappuccini che, reinterpretando la regola di San Francesco, elaborano una proposta di vita capace di coniugare la predicazione con la solitudine dell'eremo: nelle costituzioni del 1536 si esprime una progettualità istituzionale, che privilegia la collocazione extra urbana degli insediamenti, la modesta qualità dei materiali di costruzione, le piccole dimensioni delle chiese e delle celle, così piccole e povere da assomigliare a sepolcri, la modestia di arredi sacri e liturgici³⁶.

Anche l'ordine dei Gesuati, fondato a Siena dal mercante Giovanni Colombini alla metà del Trecento, aveva registrato fin dalle origini una duplice tendenza fra impegno nella società – dove dovevano sentirsi “pellegrini e ospiti” –, e desiderio di solitudine: le *Constitutiones* del 1425-1426 parlano di eremi, casupole di rami e sterpi, situati in zone impervie e boschive, dove i gesuati tempravano periodicamente lo spirito, in «una sorta di palestra dell'anima», secondo la definizione di Isabella Gagliardi, alimentata dalla lettura dei testi classici della vita eremitica e dal culto di santi emblematici come Girolamo³⁷. Ma la scelta eremitica era destinata gradualmente a sparire, prima limitata da Alessandro VI del 1493 e poi proibita negli anni fra il 1493 e il 1511 come «elemento potenzialmente fautore del dissenso e nei confronti della congregazione medesima e nei confronti della Chiesa. La *solitudo* diventava soltanto la condizione della coscienza»³⁸.

Questo ripiegamento dell'esperienza spirituale nell'interiorità segna tutta la storia della mistica, che come ha sottolineato Alessandra Bartolomei Romagnoli, «segna l'esordio di una nuova letteratura, una letteratura dell'anima, che scompagina la classica struttura evenemenziale delle leggende agiografiche tradizionali, gli schemi e i *topoi* del genere, e innesca nuove e singolari procedure di scrittura,

³⁴ REDON, Odile – L'eremo, la città e la foresta. In CORRADO, Fanti, ed. – *Lecceto e gli eremi agostiniani in Terra di Siena*. Siena: Silvana, 1990, p. 9-43; Le choix de la solitude. Parcours érémitiques dans les pays d'Occident. *Médiévales*. 28 (1995).

³⁵ CABY, Cécile – *De l'érémitisme rural au monachisme urbain. Le Camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*. Roma: Ecole Française de Rome, 1999 (Collection de l'École française de Rome; 305).

³⁶ MERLO, Giovanni Grado – *Nel nome di Francesco. Storia di Francesco e del Francescanesimo sino agli inizi del secolo XVI*. Padova: Edizione Francescana, 2003 (Varia); cf. BOESCH GAJANO, Sofia – Oggetti e devozioni: strumenti delle identità francescane tra medioevo e età moderna. In MEYER, Frédéric; VIALLET, Ludovic, coord. – *Le silence du cloître. L'exemple des saints (XIVe-XVIIe siècles): identités franciscaines à l'âge des Réformes*. Vol. II: *Atti del CONVEGNO DI CHAMBÉRY, 16-17 mars 2007*. Clermont-Ferrand: Press Universitaires Blaise Pascal, 2011, p. 219-232 (Histoires croisées).

³⁷ GAGLIARDI, Isabella – L'eremo nell'anima. I gesuati nel Quattrocento. In VAUCHEZ, André, dir. – *Ermîtes de France et d'Italie (XIe-XVe siècle)*. Roma: École française de Rome, 2004, p. 439-459 (Collection de l'École française de Rome; 313), cit. da p. 447.

³⁸ GAGLIARDI – L'eremo nell'anima, p. 459.

riformulando le categorie dello spazio e del tempo»³⁹. Esempio precoce di questa stagione Gherardesca da Pisa (1212–1269), che, nella scelta penitenziale di semireclusa, visse un'esperienza mistica ricca di visioni, che le permise di sostituire al pericoloso pellegrinaggio in Terrasanta un preciso itinerario nei luoghi di Cristo, rivivendo i momenti della sua vita sotto la guida di Giovanni Evangelista, sostituendo la Gerusalemme celeste alla Gerusalemme terrestre⁴⁰. Nel Trecento Caterina da Siena, dopo avere ricercato ancora bambina il “deserto” fuori dalle mura della città di Siena, con la fantasia influenzata dalle *Vite dei Padri* del deserto, visse le più intense esperienze spirituali raccogliendosi nella “cella della mente”⁴¹.

Le proposte di inquadramento istituzionale non riassorbono tuttavia le tante vocazioni individuali e spontanee di cui è ricca la storia religiosa dell'Europa fra medioevo e età moderna⁴²: donne vissute in luoghi impervi, oggetto in vita della devozione da parte dei fedeli, e in morte della venerazione delle istituzioni, custodi del potere sacrale delle loro reliquie; come nel caso dell'eremita Chelidonia venerata a Subiaco, la quale, secondo il suo agiografo, non cercò un riparo, ma una spelunca aperta ai venti, alla pioggia, al freddo, agli animali selvatici, oggetto dell'ammirazione di uomini e donne che cominciarono a recarsi sul monte per chiedere guarigioni e conforto⁴³.

³⁹ ROMAGNOLI, Alessandra Bartolomei – *Santità e mistica femminile nel medioevo*. Spoleto: Fondazione CISAM, 2013 (Uomini e mondi medievali).

⁴⁰ Cf. BENVENUTI PAPI, Anna – “*In castro poenitentiae*”. *Santità e società femminile nell'Italia medievale*. Roma: Herder, 1990, p. 335-348 (Italia sacra – Herder editrice e libreria; 45). CABY, Cécile – La sainteté féminine camaldule au Moyen Âge: autour de la b. Gherardesca de Pise. *Hagiographica*. 1 (1994) 235-269.

⁴¹ BOESCH GAJANO, Sofia – La *Legenda Maior* di Raimondo da Capua, costruzione di una santa. In MAFFEI, Domenico; NARDI, Paolo, coord. – *Atti del SIMPOSIO INTERNAZIONALE CATERINIANO-BERNARDINIANO, Siena, 17-20 aprile 1980*. Siena: Accademia degli Intronati, 1982, p. 15-35.

⁴² Oltre al panorama offerto dal volume citato VAUCHEZ, André, dir. – *Ermite de France et d'Italie (XIe-XVe siècle)*. Roma: École française de Rome, 2004 (Collection de l'École française de Rome; 313), cf. MCAVOY, Liz Herbert, dir. – *Anchoritic Traditions of Medieval Europe*. Woodbridge: Boydell Press, 2010; di particolare interesse la ricerca a dimensione europea coordinata da Eleonora Rava.

⁴³ *Vita Sanctae Cleridonae*, Archivio di Santa Scolastica, n. 24, Lezionario sec. XIII, ff. 239-245, ed. S. Chelidonia. ed. Stanislaò Andreotti. Subiaco: Tip. editrice Santa Scolastica, 1974.

«Dimissa patria, spretis cum mundo parentibus, heremum petiit (...)».

«(...) non coementariorum palatium aliorumque artificum lignorum minibus invenit fabricatum. Nec etiam sicut solet in monti bus inveniri, contra ventum, contra pluvias seu contra frigora vel meridianum fervorem invenit criptam. Sed ventis expositam, pluviis seu frigoribus, ursorum, aprorum, aliarumque silvestrium bestiarum apertam invenit speluncam: ab inferiori et superiori parte, hoc est inferius et superius, planam, scopulosam, hispidam, diversis spissisque scissuris asperisque rivulis scissam».

«Ceperunt interea tam viri quam mulieres sancte femine locum cum devotione frequentare deferentes filios filiasque, viros et mulieres, variis detentis infirmitatibus, quorum multi, iuxta uniuscuiusque fidem, recepta benedictione a beata, sani reddibant et incolumes». Per la ricostruzione del culto cf. BOESCH GAJANO, Sofia – *Chelidonia, Storia di un eremita*, p. 137-143.



Fig. 4. Subiaco, Sacro Speco, Magister Conxolus, Santa Cleridona, Affresco, Secolo XIII.



Fig. 5. Subiaco, Biblioteca del Monastero di S. Scolastica, codice datato 1578, frontespizio.

All'interno di questo fenomeno una particolare rilevanza storiografica ha assunto, per la sua dimensione sociale, il fenomeno delle eremite cittadine, pegno di sacralità e potere per la comunità, diffuse in tutta Europa, particolarmente studiate per l'Italia, la Francia, la Spagna⁴⁴. Un esempio fra molti quello di Umiltà di Faenza (c.1226-1310), che si chiude in una cella, comunicante con la chiesa tramite una finestrella, attraverso la quale riceveva i sacramenti, il corpo stretto in un cilicio di setole⁴⁵.

⁴⁴ Per un quadro generale cf. LECLERCQ, Pauline L'Hermite – La recluse dans la ville au Bas Moyen Âge. *Journal des Savants*. 3-4 (1988) 219-262; LECLERCQ, Pauline L'Hermite – Reclus et recluses dans le Sud-Ouest de la France. *Cahiers de Fanjeaux*. 23 (1988) 281-298; LECLERCQ, Pauline L'Hermite – La reclusion dans le milieu urbain français au Moyen Âge. In VAUCHEZ, André, dir. – *Ermite de France et d'Italie (XIe-XVe siècle)*. Roma: École française de Rome, 2004, p. 155-173 (Collection de l'École française de Rome; 313); per l'Italia: BENVENUTI PAPI, Anna – “In castro poenitentiae”. *Santità e società femminile nell'Italia medievale*. Roma: Herder, 1990, p. 335-348 (Italia sacra – Herder editrice e libreria; 45); per la Spagna: CAVERO DOMINGUEZ, Gregoria – *Inclusa intra parietes. La reclusion voluntaria en la Espana medieval*. Toulouse: Presses universitaires du Midi, 2010.

⁴⁵ UMILTÀ DI FAENZA – Vita. In *Acta Sanctorum Maii V*. Paris-Rome: V. Palmé, 1866, p. 203-205: «Eam cellam fabricarunt, parvam multum, cum fenestula in ecclesia respondenti, qua videre posset et recipere sacrosanctae Matris Ecclesiae sacramenta, nec non altera de foris, unde reciperet elemosyna, et libere

E si trovano in tutta Europa eremiti che esercitano in ambienti rurali e urbani funzioni di custodi di un luogo sacro e talvolta altri compiti socialmente utili, come la cura dei malati⁴⁶. Una cartografia delle vie di pellegrinaggio farebbe emergere ancora nel secolo XVII la presenza di un eremita-guardiano in ogni tappa del percorso, dove l'accoglienza dei pellegrini non sembra in contrasto con la vocazione alla solitudine⁴⁷. Anche il Concilio di Trento non sembra essere riuscito nell'intento di controllare la molteplicità delle vocazioni spontanee che aspiravano a esperienze esistenziali libere da norme. Si torna così al problema evocato all'inizio: quante di queste esperienze hanno lasciato tracce? Certo non quelle di cui furono protagonisti uomini e donne già socialmente marginali. E furono certo la maggioranza.

Dalla realtà al mito: scritture e immagini

Ho fatto frequentemente riferimento all'influsso dei testi agiografici e normativi dei primi secoli nella reinterpretazione dell'eremitismo. La trasmissione di questi testi costituisce un elemento costitutivo della storia dell'eremitismo, con la diffusione tramite le traduzioni nei volgari europei, le riscritture nelle raccolte di vite di santi a partire dalla *Legenda Aurea* in tutte le sue ramificazioni nazionali, le rappresentazioni iconografiche.

Scritture e immagini favoriscono le trasformazioni di una memoria "storica" in una memoria "mitica". Caso esemplare è quello di Maria Maddalena: un personaggio nato dall'unificazione ad opera di Gregorio Magno delle tre donne dei Vangeli, l'anonima peccatrice, che aveva unto i piedi del Signore e gli aveva asciugato i piedi con la sua capigliatura; Maria, sorella di Marta, lodata da Gesù per avere trascurato ogni attività per ascoltare la parola del Maestro; infine Maria, sorella di Lazzaro, che aveva reso omaggio al Cristo versando sul suo capo un prezioso balsamo. Il culto della Maddalena in Occidente è stato ricostruito accuratamente da Victor Saxer⁴⁸ esso si era diffuso tra Francia centro-settentrionale,

satisfaceret accedentibus...corpore super nudo setis equinis, aut corio porci, versis setis incisus ad carnem, semper omni casu, modo et tempore vestita stetit, cum cuculla vilissima».

⁴⁶ SENSI, Mario – Il santese: eremiti e comunità rurali: rapporti giuridici e umani. Citt in VAUCHEZ, André, dir. – *Ermite de France et d'Italie (XIe-XVe siècle)*. Roma: École française de Rome, 2004, p. 343-371 (Collection de l'École française de Rome; 313).

⁴⁷ SANTSCHI, Catherine – Les sources de l'histoire des ermites en Suisse orientale. In VAUCHEZ, André, dir. – *Ermite de France et d'Italie (XIe-XVe siècle)*. Roma: École française de Rome, 2004, p. 413-437 (Collection de l'École française de Rome; 313).

⁴⁸ SAXER, Victor – *Le culte de Marie Madeleine en Occident des origines à la fin du moyen âge*. 2 vol. Auxerre / Paris: Société des fouilles archéologiques, Clavreuil, 1959; SAXER, Victor – *Le dossier vézelien de Marie Madeleine: invention et translation des reliques en 1265-1267. Contribution à l'histoire du culte de la sainte à Vézelay à l'apogée du moyen âge*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1975 (Subsidia hagiographica; 57).



Fig. 6. Donatello, Maria Maddalena penitente, scultura in legno, 1455, Firenze, Museo dell'Opera del Duomo.

Germania, Inghilterra, come attestato da edifici sacri e monasteri a lei intitolati, fino all'apogeo nei secoli XI e XII, in coincidenza con il movimento crociato. Una *Vita* fu scritta alla metà del secolo nell'entourage di Bernardo di Clairvaux, poi nella seconda metà del secolo XIII centro propulsore del culto magdaleniano divenne l'abbazia di Vézelay in Borgogna: questa rivendicò il possesso delle reliquie e raccolse un dossier agiografico, che, oltre a insistere sulla vita di penitenza in Provenza, inseriva nuovi e stravaganti episodi, fra cui alcune reminiscenze dalla Vita di Apollonio di Tiana scritta da Filostrato. Le raccolte di vite di santi del secolo XIII, le cosiddette *legendae novae*, ricomporranno le molteplici testimonianze agiografiche relative alla Maddalena e alle altre sante penitenti delle origini cristiane in sintonia con la diffusa religiosità eremitico-penitenziale. Jacopo da Varazze parla di un soggiorno di trent'anni in un eremo, preparato da mani angeliche, nutrita solo di cibo spirituale, elevata dagli angeli in cielo

per godere dei canti celesti⁴⁹. Più di altre figure Maria Maddalena ha ispirato la fantasia di letterati e pittori con innumerevoli reinterpretazioni⁵⁰.

⁴⁹ JACOPO DA VARAZZE – *Legenda Aurea con le miniature del Codice Ambrosiano C 240 inf.*, 2 vols., ed. Gian Paolo Maggioni. Firenze-Milano: SISMEL / Edizioni del Galluzzo / Biblioteca Ambrosiana, 2007, p. 704-717. «Interea Maria Magdalena superne contemplationis avida asperrimam heremum petiit et in loco angelicis manibus preparato per XXX annos incognita mansit. In quo quidem loco nec aquarum fluentia nec arborum et hervarum erant solatia ut ex hoc manifestaretur quod redemptor noster ipsam non terrenis refectionibus sed tantum celestis epulis disposuerat satiare. Qualibet autem die septem horis canonicis ab angelis in ethera elevabatur et celestium agminum gloriosus concentus corporalibus etiam auribus audiebat, unde diebus singulis his suavissimis dapibus satiata et inde per eosdem angelos ad locum proprium revocata corporalibus alimentis nullatenus indigebat».

⁵⁰ MOSCO, Marilena, ed. – *La Maddalena tra sacro e profano: da Giotto a De Chirico. Catalogo mostra Firenze, Palazzo Pitti, 24 maggio – 7 settembre 1986*. Milano-Firenze: Arnoldo Mondadori, La Casa Usher, 1986; *Mélanges de l'École Française de Rome*. 104/1 – *La Madeleine (VIIIe-XIIIe siècle)* (1992); JANSEN, Katherine Ludwig – *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 2000.



Fig. 7. Tiziano, Maria Maddalena penitente, olio su tavola, 1530, Firenze, Palazzo Pitti.



Fig. 8. Adrian Collaert (v. 1560-1618), Vita di Santa Maria Maddalena, Paris, BNF, Cabinet des Estampes.

Anche Alessio è un santo che si può considerare reinventato con grande successo dall'agiografia. Alla fine del V secolo risalgono le prime tracce di un racconto che vede il protagonista di nobili origini fuggire da Edessa la notte delle nozze per abbracciare una vita di penitenza, rivelando solo poco prima della morte la sua origine. Più ampia e molto diffusa una versione greca, che lo fa nascere a Roma, dove tornerà per vivere nella casa di famiglia sotto le spoglie di un mendicante. Dalla fine del secolo X il centro propulsore del culto e della tradizione agiografica è il monastero di San Bonifacio all'Aventino, poi intitolato anche a Sant'Alessio, fondato dal metropolita di Damasco Sergio, esule a Roma, culto favorito dal papato riformatore del secolo XI. In seguito l'exploit agiografico riguarderà tutti i paesi e tutte le lingue dell'Occidente⁵¹. Ancora una volta si deve ricordare la funzione della riscrittura di Jacopo da Varazze, che ha sancito una diffusa fruibilità del santo penitente.

Letteratura e iconografia interagiscono nel corso dei secoli nella costruzione mitica dell'eremitismo. Particolarmente degno di essere qui ricordato l'exploit della traduzione delle *Vite dei Santi Padri* di Domenico Cavalca: «Biografie e sentenze dei "Padri del deserto", raccolte nel complesso di libri che va sotto il titolo di *Vitae*

⁵¹ Per le fonti, il profilo bioagiografico e il culto, cf. LEONARDI, Lino – Alessio. In GUERRIERO, Elio; LEONARDI, Claudio; TUNIZ, Dorino; RICCARDI, Andrea; ZARRI, Gabriella, dir. – *Il grande libro dei santi. Dizionario enciclopedico*. Vol. 1, Milano: Edizioni San Paolo, 1999, p. 91-92.

Patrum, lungo i secoli ininterrottamente sono state di stimolo alle più raffinate forme dell'esperienza religiosa, e lettura appassionante (“igne lectio” per dirla col Petrarca) di un pubblico quanto mai vario per cultura e per estrazione sociale. In un arco cronologico ben definito, tra il XIII e il XV secolo, quel complesso di scritture è oggetto di uno studio particolarmente intenso, tradotto in tutte le nuove lingue dell'Europa medievale, raggiunge lettori ignari del latino, “idioti” e peraltro mossi potentemente da una spiritualità laicale attenta in larga parte alla predicazione cittadina degli Ordini Mendicanti»⁵². A quest'opera si ispira la rappresentazione della Tebaide negli affreschi del Camposanto di Pisa: una “scenografica architettura” che riesce a comporre in unità gli elementi già individuati come propri della scelta eremitica: la natura, rocce e alberi, la cultura, romitaggi, piccole chiese chiesuole, il rapporto ineludibile con la società, rappresentato dalle mura urbane; una scenografia popolata dai campioni dell'eremitismo delle origini⁵³.



Fig. 9. Buffalmacco, La Tebaide, particolare, affresco (ca. 1340), Pisa Camposanto.

⁵² CAVALCA, Domenico – *Vite die Santi Padri*. 2 vol. Ed. Carlo Delcorno. Firenze: Edizioni del Galluzzo 2009 (Archivio Romano; 15), citazione da p. IX.

⁵³ Cf. MALQUORI, Alessandra – *Il giardino dell'anima. Ascesi e propaganda nelle Tebaidi fiorentine del Quattrocento*. Firenze: Centro DI, 2012.

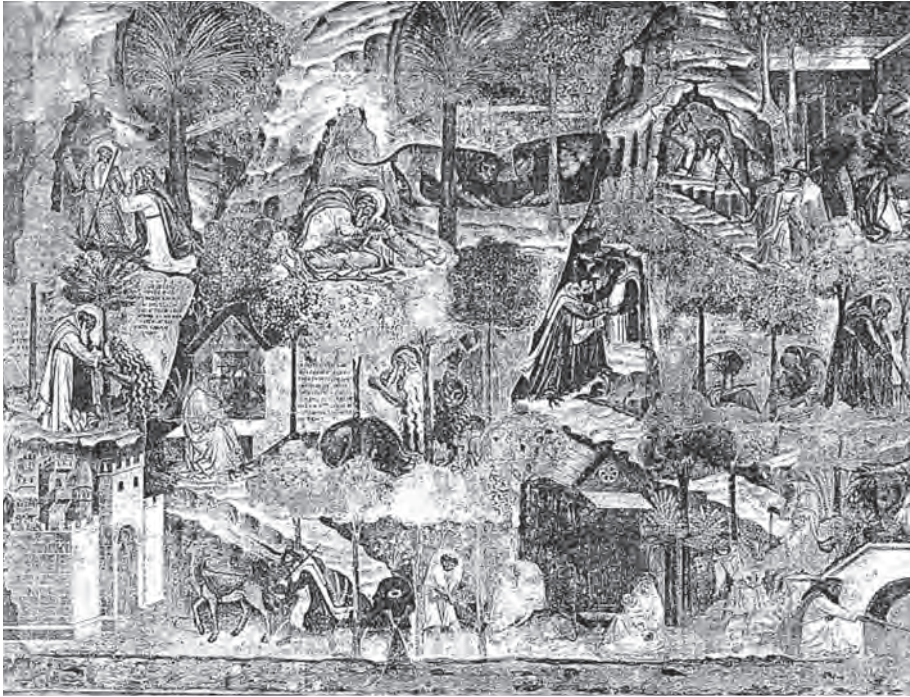


Fig. 10. Buffalmacco, La Tebaide, particolare, affresco (ca. 1340), Pisa Camposanto.

La storia dell'eremitismo continuerà a svolgersi fra realtà e mito. Lo testimonia il racconto di un grande scrittore, *Padre Sergiej* di Tolstoj, dove nell'itinerario biografico del protagonista, ritroviamo il fascino della vita solitaria alla ricerca della perfezione spirituale, in una lotta contro le tentazioni della carne che giunge fino alla mutilazione di un dito, il conseguente prestigio sociale che si accompagna con l'acquisizione di un potere taumaturgico. A questo racconto si sono ispirati i fratelli Taviani per il film *Il sole anche di notte*. Due testimonianze del fascino persistente e insieme delle ambivalenze di questa esperienza esistenziale.



EMPAREDADAS Y BEATAS: TOPOGRAFÍAS DE LA ESPIRITUALIDAD FEMENINA EN LA CIUDAD MEDIEVAL¹

MARÍA DEL MAR GRAÑA CID

 <https://orcid.org/0000-0001-6706-2298>

Resumen: Las dedicaciones femeninas no regladas a la espiritualidad, incluidas por la historiografía en el denominado “movimiento religioso femenino”, una importante movilización de mujeres de la Europa medieval, han dejado un rastro escrito escaso o, al menos, muy selectivo. Esta carencia de fuentes hace necesarios los acercamientos temáticos y metodológicos diversificados. En esta ocasión valoraremos la importancia del análisis topográfico como destacada herramienta de comprensión de lo que fue un fenómeno sociorreligioso y urbanístico característico de las ciudades de la Baja Edad Media. Vamos a centrar el estudio en la ciudad de Córdoba entre los siglos XIII y XV. Se dio aquí un importante desarrollo de la espiritualidad femenina informal, plasmada en dos manifestaciones fundamentales: emparedadas o reclusas y beatas, concepto en el que también incluimos a las terciarias mendicantes. Hubo dos grandes etapas, claramente delimitadas: la restauración de la vida cristiana tras la reconquista de la ciudad, especialmente durante el siglo XIII, y las reformas, sobre todo desde el último tercio del siglo XIV.

Nuestro análisis se centrará en el estudio del mapa y se desarrollará a partir suyo. En él situaremos los enclaves religiosos femeninos conocidos intentando valorar las características de los mismos – contenidos carismáticos, formas de vida, perfil sociológico, función sociorreligiosa, impacto sobre la ciudad... – y su evolución. Igualmente, valoraremos lo que el análisis topográfico indica respecto a su relación con los espacios de la espiritualidad reglada, tanto los monasterios femeninos como los monasterios y conventos masculinos.

Palabras clave: Emparedadas y beatas, Ciudad medieval, Baja Edad Media, Córdoba, Topografía.

¹ Siglas: ACC = Archivo de la Catedral de Córdoba; ADM = Archivo Ducal de Medinaceli (Sevilla); AEC = Archivo del monasterio de la Encarnación de Córdoba; AHPC = Archivo Histórico Provincial de Córdoba; AHPCProt = Archivo Histórico Provincial de Córdoba, sección Protocolos Notariales; ASIA = Archivo del monasterio de Santa Isabel de los Ángeles de Córdoba; ASM = Archivo del monasterio de Santa Marta de Córdoba; ASNV = Archivo de la parroquia de San Nicolás de la Villa; BCC = Biblioteca de la Catedral de Córdoba; BF = *Bullarium Franciscanum*; BNE = Biblioteca Nacional de España (Madrid); CMC = Manuel Nieto Cumplido, *Corpus Mediaevale Cordubense*, colección de regestos inédita; RAH = Real Academia de la Historia (Madrid).

EMPAREDADAS AND BEATAS:
TOPOGRAPHIES OF FEMININE SPIRITUALITY IN THE MEDIEVAL CITY

Abstract: The unregulated female dedications to spirituality, included by the historiography in the so-called “female religious movement”, an important mobilisation of women that was seen and felt in medieval Europe, left a scarce written trace or, at least, very selective. This lack of sources makes diversified thematic and methodological approaches necessary. On this occasion we will value the importance of topographic analysis as an outstanding tool for understanding what was a socio-religious and urban phenomenon characteristic of the cities of the late Middle Ages. We are going to focus the study on the city of Córdoba between the 13th and 15th centuries. An important development of informal feminine spirituality took place here, embodied in two fundamental manifestations: anchoresses (*emparedadas*), recluses and *blessed* (*beatas* or *beguines*), a concept in which we also include mendicant tertiary women. There were two major stages, clearly delimited: the restoration of Christian life after the reconquest of the city, especially during the 13th century, and the reforms, from the last third of the 14th century.

Our analysis will focus on the study of the map and will develop from it. In it we will locate the known female religious enclaves, trying to assess their characteristics –charismatic content, ways of life, sociological profile, socio-religious function, impact on the city ...– and their evolution. Likewise, we will assess what the topographic analysis indicates regarding its relationship with the spaces of regulated spirituality, both female and male monasteries and convents.

Keywords: Recluses and *beatas*, Medieval city, Late Middle Ages, Córdoba, Topography.

EMPAREDADAS Y BEATAS: TOPOGRAFÍAS DE LA ESPIRITUALIDAD FEMENINA EN LA CIUDAD MEDIEVAL

MARÍA DEL MAR GRAÑA CID*

El fenómeno que se ha denominado “movimiento religioso femenino”² constituyó una realidad histórica compleja y diversificada cuyo impacto social, religioso y espiritual está en proceso de estudio. En su seno florecieron las dedicaciones a la espiritualidad no regladas, sobre todo dos formas de relectura femenina de la tradición eremítica y apostólica que fueron característicamente urbanas desde el último tercio del siglo XII: la reclusión y el beguinato. Las detectamos en buena parte del ámbito europeo durante la Plena y Baja Edad Media, pero su estudio se ve dificultado por su escaso o, al menos, muy selectivo, rastro documental. Esta carencia de fuentes hace necesarios los acercamientos temáticos y metodológicos diversificados. En este trabajo valoraremos la importancia del análisis topográfico como destacada herramienta de comprensión de lo que fue un fenómeno sociorreligioso con una fuerte impronta local y una manifestación característica de la vida urbana y de la propia noción de ciudad en la Baja Edad Media³.

* Universidad Pontificia Comillas, España. mar.grana@comillas.edu.

² La bibliografía es abundante. Véanse especialmente las obras clásicas de GRUNDMANN, Herbert – *Movimenti religiosi nel Medioevo: ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti storici della mistica tedesca*. Bologna: Il Mulino, 1980 (Nuova collana storica); DINZELBACHER, Peter; BAUER, Dieter R., ed. – *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo*. Torino: Edizione Paoline, 1993 (Spiritualità; 14); RUSCONI, Roberto, ed. – *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV. Atti del CONVEGNO INTERNAZIONALE DI STUDIO NELL'AMBITO DELLE CELEBRAZIONI PER L'VIII CENTENARIO DELLA NASCITA DI S. FRANCESCO D'ASSISI*, Città di Castello, 27-29 ottobre 1982. Firenze: La Nuova Italia Ed., 1984 (Quaderni del Centro per il Collegamento degli Studi Medievali e Umanisti nell'Università di Perugia; 12); *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII. Atti del VII CONVEGNO INTERNAZIONALE, Assisi, 11-13 Ottobre 1979*. Assisi: La Società internazionale di studi francescani, 1980; BENVENUTI PAPI, Anna – *“In castro poenitentiae”. Santità e società femminile nell'Italia medievale*. Roma: Herder, 1990.

³ He analizado las implicaciones del vínculo entre las religiosas y la ciudad medieval partiendo del caso cordobés, en GRAÑA CID, María del Mar – *Religiosas y ciudades. La espiritualidad femenina en la construcción sociopolítica urbana bajomedieval (Córdoba, siglos XIII-XVI)*. Córdoba: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2010; GRAÑA CID, María del Mar – *Beatas y comunidad cívica. Algunas claves interpretativas de la espiritualidad femenina urbana bajomedieval (Córdoba, siglos XIV-XV)*. *Anuario de Estudios Medievales*. 42:2 (2012) 697-725.

El análisis de la implantación espacial constituye una importante clave explicativa de este fenómeno y, en términos generales, de los procesos sociales y mentales que determinaron las manifestaciones religiosas, lo cual hace necesaria la reconstrucción de los sistemas religiosos locales y regionales poniendo en relación espacios, tiempos y agentes sociales⁴. Una de las principales aportaciones que este tipo de enfoque proporciona a la compleja cuestión del movimiento femenino es, precisamente, el hecho de que el análisis topográfico cuestiona el supuesto carácter amorfo de las formas religiosas femeninas no monásticas, fruto de una también supuesta desestructuración y falta de esquemas organizativos⁵.

La notable impronta local y urbana invita a realizar estudios de ciudades concretas. Estas páginas presentarán el caso de Córdoba, una de las más importantes urbes de la Corona de Castilla⁶ y, asimismo, uno de los núcleos neurálgicos del potente fenómeno religioso femenino andaluz de la Baja Edad Media⁷. Fue, además, centro creador de nuevas formas religiosas vinculadas

⁴ Como es sabido, se trata de una línea de investigación que cuenta con larga trayectoria y que ha dado excelentes frutos, por ejemplo en lo referente a la implantación de las órdenes mendicantes desde los trabajos clásicos de Jacques Le Goff. Para el caso andaluz, véanse los estudios de MIURA ANDRADES, José María – Ciudades y conventos franciscanos en la Andalucía bajomedieval. Jerarquías urbanas y procesos de expansión del poblamiento. *Anuario de Estudios Medievales*. 48:1 (2018) 331-360; MIURA ANDRADES, José María – Conventos, frailes y ciudades. Los dominicos y el sistema de la jerarquización urbana de la Andalucía bajomedieval. In COCA CASTAÑER, José Enrique López de; GALÁN SÁNCHEZ, Ángel, ed. – *Las ciudades andaluzas (siglos XIII-XVI)*. *Actas del VI COLOQUIO DE HISTORIA MEDIEVAL DE ANDALUCÍA*. Málaga: Universidad de Málaga, 1991, p. 277-288; MIURA ANDRADES, José María – Conventos y organización social del espacio. Fundadores y fundaciones dominicas en la Andalucía medieval. *Historia Urbana*. 2 (1993) 85-111, entre otros trabajos.

⁵ Son planteamientos defendidos por un importante sector historiográfico. También hay obras clásicas en este ámbito, sobre todo: HERLIHY, David – *Opera muliebría. Women and Work in Medieval Europe*. New York: McGraw-Hill, 1990, p. 67; BORNSTEIN, Daniel – Donne e religione nell'Italia tardomedievale. In BORNSTEIN, Daniel; RUSCONI, Roberto, ed. – *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*. Nápoles: Liguori Editore, 1992, p. 244-245 (Nuovo Medioevo; 40); BAREL, Yves – *La ciudad medieval. Sistema social-sistema urbano*. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local, 1981, p. 222ss. (Hombre, sociedad, ciudad; 4).

⁶ LADERO QUESADA, Miguel Ángel – Las ciudades de Andalucía occidental en la Baja Edad Media: sociedad, morfología y funciones urbanas. In SÁEZ, Emilio; SEGURA, Cristina; CANTERA MONTENEGRO, Margarita, ed. – *La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI*. Vol. 3. Madrid: Universidad Complutense, 1987, p. 69-107 y 73.

⁷ Se viene estudiando por muy buenos especialistas. Véase MIURA ANDRADES, José María – Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía medieval. Emparedadas y beatas. In MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela; GRAÑA CID, María del Mar, ed. – *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1991, p. 139-164 (Laya; 7), entre otros trabajos de este autor. Puede cotejarse con los análisis de otros espacios peninsulares. Véanse: MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela – *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV-XVII)*. Madrid: Dirección General de la Mujer, 1994; BOTINAS I MONTERO, Elena; CABALEIRO I MANZANEDO, Julia; DURAN I VINYETA, Maria dels Àngels – *Les Beguines: la Raó il·luminada per Amor*. Montserrat: Publ. de l'Abadía de Montserrat, 2002 (Scripta et documenta/ Abadía de Montserrat; 63), entre otros trabajos.

a los planteamientos espirituales de índole reformista. El tema es muy amplio y susceptible de ser abordado desde distintas perspectivas. En esta ocasión, trataremos el problema de la supuesta indefinición de la espiritualidad femenina no reglada⁸ partiendo del análisis de la implantación topográfica de los espacios de reclusión femenina, denominados en Castilla “emparedamientos”, y de los equivalentes castellanos de beguinas y beguinatos, esto es, beatas y beaterios. En concreto, valoraremos dos de las facetas más llamativas de su geografía espiritual: su vinculación con el conjunto de la ciudad por un lado y, por otro, con sus periferias o márgenes. Es importante tener presente que únicamente pretendemos indicar la clave topográfica y sus implicaciones, no realizar un estudio del fenómeno en su conjunto. Además, no incluimos a las terciarias mendicantes porque ofrecen casuísticas peculiares que igualmente tuvieron una traducción topográfica propia y cuyo análisis requeriría más espacio del que disponemos.

1. El emparedamiento y la creación de la ciudad

Entre 1260 y 1400 se desarrolló un largo período iniciado cuando ya estaba en marcha el proceso de repoblación y restauración cristiana de la ciudad de Córdoba, conquistada al islam en 1236 por el rey Fernando III⁹. La mayor parte de los espacios femeninos y formas de vida aparecen vinculados al modelo religioso implantado en la segunda mitad del siglo XIII por los reyes e instituciones eclesiásticas como parte de su programa de re-cristianización de la ciudad. Desde la perspectiva que guía este trabajo, dicho programa se caracterizó por la implantación, en primer lugar, de monasterios femeninos de cistercienses y clarisas a partir de la década de 1260. Solo en una segunda fase, en el tramo final de la centuria, documentamos la existencia de emparedamientos¹⁰.

Las referencias revelan la inicial presencia de emparedadas en un santuario extramuros, Santa María de las Huertas, apoyadas por miembros del alto clero

⁸ Otras autoras han incidido en la cuestión del parentesco: RIVERA GARRETAS, María-Milagros – Parentesco y espiritualidad femenina en Europa. Una aportación a la historia de la subjetividad. *Revista d’Història Medieval*. 2 – Santes, monges i fetillers. *Espiritualitat femenina medieval* (1991) 29-49; MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela – Subjetividad femenina y la resignificación en el campo del parentesco espiritual. *Duoda. Revista d’Estudis Feministes*. 11 (1996) 39-60.

⁹ Para conocer el proceso, los contextos y procesos evolutivos: NIETO CUMPLIDO, Manuel – *Historia de Córdoba. Islam y cristianismo*. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1984 (Historia de Córdoba; 2); NIETO CUMPLIDO, Manuel – *Historia de la Iglesia en Córdoba*. Vol. 2: *Reconquista y Restauración (1146-1326)*. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1991, p. 301-305 (Historia de la Iglesia en Córdoba; 2); SANZ SANCHO, Iluminado – *La Iglesia y el obispado de Córdoba en la Baja Edad Media (1236-1426)*. 2 vol., Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1989 (Colección tesis doctorales; 152/89).

¹⁰ Para valorar el fenómeno desde siglos anteriores en Castilla-León: CAVERO DOMÍNGUEZ, Gregoria – *Inclusa intra parietes. La reclusión voluntaria en la España medieval*. Toulouse: Presses universitaires du Midi, 2010.

catedralicio como el arcediano don Ruy Fernández en 1293¹¹. Fuertes tradiciones sostienen que esta iglesia fue erigida en tiempos de la conquista de la ciudad, probablemente en terreno cedido por Fernando III. Pronto se convirtió en santuario de gran arraigo en la religiosidad popular cordobesa. Antes de que finalizase la centuria acabó incluyendo en su complejo edilicio un hospital y, por último, el emparedamiento. También la tradición ha querido vincular el sitio a un importante espacio sagrado surgido con anterioridad a la presencia musulmana y que habría tenido un peso notable en la época mozárabe: del mismo formarían parte la basílica de San Cipriano, el monasterio de Cuteclara, destacado por sus mártires voluntarios, e, incluso, un monasterio femenino¹².

Se trataría, pues, de un *locus* que manifestaba la antiquísima tradición cristiana de la ciudad y que contribuía a vincularla a la naciente conciencia social urbana y cívica cristiana surgida de la reconquista y restauración religiosa. Situado fuera del recinto murado pero próximo a él, constituía un punto de referencia para todo el conjunto urbano, un foco de atención y atracción religiosas en el que convergían los distintos sectores de la nueva ciudad cristiana. Conectaba a esta nueva entidad con su remoto y heroico pasado cristiano, fortalecía la conciencia anti-musulmana y hacía presente la figura del rey triunfador sobre el infiel. La inclusión de un hospital en este recinto tras la conquista venía a poner de manifiesto uno de los principales ingredientes del mensaje cristiano, la caridad y la acogida a los necesitados, una dedicación asistencial que igualmente enriquecía el nuevo simbólico urbano cristiano. Por otra parte, se trataba de un enclave signado por la feminidad. Ante todo, porque en el lugar se erigió un santuario mariano, pero también por la tradición de la existencia de un remoto monasterio femenino. Este antecedente religioso presentaba a su vez destacadas implicaciones simbólicas.

Entre ellas, cabe resaltar las referidas a la resistencia y la autonomía femeninas. Según la leyenda, las religiosas integrantes de la comunidad mozárabe que habría radicado allí decidieron arrojarse al denominado “Pozo de las Vírgenes” antes de ser atacadas por los musulmanes cordobeses, deseosos de vengar los avances militares cristianos. Este martirio voluntario habría conmovido a muchos de ellos, que, como consecuencia, decidieron convertirse al cristianismo. Como señal milagrosa que recordaba el hecho heroico y ratificaba la santidad de aquellas mujeres, solían verse luces extrañas en la boca del pozo, de forma que el heroísmo femenino quedaba fijado en la memoria y vinculado a aquel espacio. Se trataba, pues, de un emplazamiento religioso de prestigio que, además de enlazar simbólicamente

¹¹ ARELLANO Y GUTIÉRREZ, Teodomiro Ramírez de – *Paseos por Córdoba, ó sean apuntes para su historia*. Córdoba-León: Librería Luque, Everest, 1973, p. 317.

¹² ARELLANO Y GUTIÉRREZ – *Paseos por Córdoba*, p. 317 y 319.

la tradición eclesial mozárabe, contribuía a afianzar genealogías femeninas de dedicación religiosa, santidad y autonomía espiritual.

El hecho de que se convirtiese en uno de los más tempranos enclaves de emparedadas de la ciudad podría considerarse un dato significativo en varias dimensiones. Por una parte, el vínculo de estas mujeres con un importante santuario popular favorecía su identificación simbólica y religiosa con la entera ciudad. No resulta casual que este emparedamiento fuese repetidamente favorecido en los testamentos de los cordobeses durante toda la Baja Edad Media y, además, de forma diferenciada, mencionando a «todas las emparedadas de la ciudad junto a las de Santa María de las Huertas»¹³. Por otro lado, cabría considerar el vínculo femenino y la potente imagen simbólica de proyección de la dignidad y el poder de la feminidad. Al peso de la Virgen como la gran mediadora se sumaría el referente de santidad y de poder de incidencia social mostrado por las religiosas que en tiempos remotos habían poblado aquel sitio. ¿Se entendía que las emparedadas allí instaladas eran un signo de estos valores y que los manifestaban continuamente con su presencia y actividad religiosa? No deja de ser una posibilidad¹⁴. En cualquier caso, se trataba de un emplazamiento religioso de prestigio y que, simbólicamente, enlazaba la tradición eclesial mozárabe con la Iglesia restaurada, un emplazamiento que, además, contribuía a afianzar genealogías femeninas de dedicación religiosa, santidad y autonomía espiritual.

Las siguientes referencias a emparedamientos revelan un fenómeno interesante en perspectiva topográfica: mientras los monasterios se focalizaron en el sector central de la ciudad, conocido como “Villa”¹⁵, el emparedamiento mostraba una vocación urbana global al difundirse también por los sectores periféricos, con los que parece haberse identificado de forma más estrecha a comienzos del siglo XIV. En 1311¹⁶ tenemos la primera referencia general y por ella sabemos que se extendían por una porción importante de la ciudad, pero que tendían sobre todo al sector periférico de la misma, conocido como “Ajerquía”. Allí contaban con

¹³ Por ejemplo, en el testamento de Ruy Pérez, deán de Córdoba, de 1391. GÓMEZ BRAVO, Juan – *Catálogo de los obispos de Córdoba y breve noticia histórica de su Iglesia Catedral y Obispado*. Vol. I. Córdoba: en la oficina de D. Juan Rodríguez, 1778, p. 396.

¹⁴ Resulta curioso constatar la disposición de doña Inés Páez en sus testamentos de 1380 y 1390: la celebración litúrgica diaria en Santa María de las Huertas dependía de la emparedada, cuya actividad de custodia era garantía de un mejor servicio del altar y de la actividad litúrgica misma. Así, establecía: «que fagan un calez de plata con su patena en que aya dos maras e que lo den a la casa de Santa María de las Huertas desta cibdat para con que consagren el cuerpo de Dios. E por que sea mejor seruido el altar de la dicha casa de Santa María de las Huertas, con él mando que lo tengan qualquier que y fuer emparedada para que lo dé de cada día con que digan misa». ACC, caja V, nº 369.

¹⁵ Para entender la división urbanística de Córdoba y sus características, véase ESCOBAR CAMACHO, José Manuel – *Córdoba en la Baja Edad Media (Evolución urbana de la ciudad)*. Córdoba: Caja Provincial de Ahorros, 1989, p. 105 (Plaza Mayor; 3).

¹⁶ BNE, ms. 13077, fl. 182rv; RAH, ms. 9/5436, fl. 731v.

cuatro establecimientos frente a los dos que tenían en la Villa, presencia más exigua que, sin embargo, era cualitativamente potente porque también a este segundo ámbito urbano correspondía el importante establecimiento extramuros de Santa María de las Huertas.

Este gran peso de los emparedamientos en el conjunto de la ciudad solo fue equiparable al del clero diocesano. Y resulta llamativo el hecho de que el análisis de la implantación muestre la importancia del vínculo entre esta forma de vida femenina y la Iglesia secular local. De los datos de que disponemos se deduce que los emparedamientos se vincularon a la red de iglesias diocesanas, mayores y menores, pero con preferencia por estas, las parroquias.

En este primer momento ya resultaba evidente su asociación mayoritaria a las iglesias parroquiales, con un único caso probable de presencia en la catedral. Podría caracterizarse así al grupo femenino que asistía en la iglesia mayor dicho año 1311, posible emparedamiento colectivo u otra forma de asociacionismo que debió agotarse tiempo después, porque no vuelve a mencionarse. La dedicación al cuidado del templo por parte de estas mujeres coincidía con una actividad muy característica de las emparedadas e invita a identificarlas con ellas. Su desaparición documental no significó, sin embargo, el fin del fenómeno recluso vinculado a la catedral, pues a finales del siglo XIV comenzamos a documentar la presencia de emparedadas en distintas capillas catedralicias. En 1380, Marina García «la Moza» residía en la «capilla de don Pedro de Xerica»; en 1441 había una emparedada en la capilla de Leonor Mexías y en 1495 se documentan varias en la de San Ildefonso¹⁷.

A lo largo del siglo XIV, sobre todo hasta 1366, los emparedamientos siguieron un proceso de expansión continua por toda la ciudad que les llevaría a colmar la red urbana ese año. A partir de entonces se generalizaron los legados testamentarios a todas las emparedadas de la villa «y alrededor»¹⁸, mención que parece indicar una implantación generalizada. Es posible, además, que la referencia “alrededor” pudiese comprender otras realidades extramuros aparte de la ermita-santuario de Santa María de las Huertas, acaso alguna de las diversas ermitas cercanas a la urbe y como posible respuesta social a la dura crisis desatada en aquel siglo. No hay datos que permitan afirmarlo. Fuese de un modo u otro, desde 1392 la mención extramuros se identificaba en exclusiva con el citado santuario. Ese mismo año, las emparedadas figuraban documentadas en un nuevo enclave eclesiástico, la real colegiata de San Hipólito, que constituyó la segunda iglesia mayor de la ciudad¹⁹. Quedaba así especialmente reforzada una de las parroquias, San Nicolás de la Villa, en la que se ubicaban dos iglesias de prestigio como eran esta en su espacio

¹⁷ ACC, caja V, nº 369; CMC, 1380; *Archivo Cabriñana, Argotes-Góngoras*, caja 9, leg. 27, nº 769, letra T; CMC, 1441; AHPCProt, Oficio 14, leg. 30, cuad. 7, fl. 22r.

¹⁸ Así en el testamento de Diego López de Hoces de 1366. RAH, ms. 9/5436, fl. 731v-732r.

¹⁹ ASIA, *Cosas antiguas*, leg. sin clasificar.

intramuros y Santa María de las Huertas en su arrabal. La presencia emparedada en ambas contribuía a sacralizar de forma especial este concreto espacio urbano, que formaba parte del sector central de Córdoba, la Villa.

En cualquier caso, el emparedamiento parroquial fue el tipo dominante y más característicamente cordobés, tanto en la ciudad como en el resto del obispado. Suponemos que lo hubo en todas las parroquias urbanas. La comisión que en el siglo XVIII se encargó de estudiar los archivos de la ciudad certificó que había habido emparedamientos en todas las iglesias parroquiales de la gran urbe «y algunas otras de sus cercanías»²⁰, aunque no hemos logrado documentarlos en dos de ellas. Ese carácter eminentemente parroquial contribuye a explicar que los inicios del emparedamiento coincidiesen con la definición de la red parroquial urbana²¹ y la consolidación de la infraestructura eclesiástica. Que sepamos, los únicos casos de vinculación no diocesana fueron solo dos, el ya mencionado santuario de Santa María de las Huertas, y la que fue iglesia de la orden militar de Santiago, con presencia documentada en 1311, fecha en que doña Sol era emparedada en la iglesia de Santiago el Viejo, posteriormente denominada Santa Ana²². Esta presencia no parece haber tenido continuidad.

El análisis de la topografía de la reclusión femenina invita a negar una supuesta “anarquía devocional”²³, al menos en esta dimensión. Su vínculo con las iglesias diocesanas muestra una identificación primigenia con el entramado institucional religioso básico, con la infraestructura eclesiástica sobre la que se erigió la ciudad cristiana. Lo cual conlleva una identificación con la propia ciudad y el entero colectivo urbano; no solo en una dimensión global, sino particularizada por parroquias o collaciones, que, como es sabido, constituyeron los marcos básicos de encuadramiento humano en las urbes bajomedievales. Además, la concreta estructura de la implantación nos permite afirmar que se instalaron de forma especializada, ajustándose a la fisonomía urbanística cordobesa, no solo por tender a ubicarse intramuros, sino también por reflejar la división básica entre Villa y Ajerquía configurando un doble modelo espacial según se tratase de un sector u otro.

Como acabamos de comprobar, la Villa y su contorno extramuros fue el primer ámbito documentado coincidiendo con el predominio religioso de este sector en el último tercio del siglo XIII. Esto fue así por las necesidades repobladoras de una ciudad prácticamente abandonada por sus habitantes musulmanes al ser reconquistada por los cristianos y que comenzó a revitalizarse por su centro

²⁰ Año 1752. BNE, ms. 13077, fl. 182rv.

²¹ Que se habría completado hacia 1245, tras el episcopado de don Lope de Fitero. SANZ SANCHO, Iluminado – *Geografía del obispado de Córdoba en la Baja Edad Media*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid / Ediciones Polifemo, 1995, p. 81.

²² NIETO CUMPLIDO – *Historia de la Iglesia en Córdoba*. Vol. 2, p. 314, n. 1413.

²³ Es una expresión utilizada por BENVENUTI – *“In castro poenitentiae”*, p. 375.

neurálgico, el casco urbano propiamente dicho. En este ámbito, que se mostró el más deudor en lo religioso de los impulsos externos y de los modelos y raíces castellano-leoneses, se perfila una caracterización de prestigio. Ello se aprecia en la importancia de los espacios religiosos que allí se instalaron y en su carácter de centralidad, ambos muy evidentes en el gran peso alcanzado por el monacato. En el caso de las emparedadas, se tradujo en la importancia cualitativa de los enclaves religiosos, sobre todo la catedral y el santuario de Santa María de las Huertas, así como en una extracción sociológica con presencia aristocrática manifestada en el empleo del apelativo “doñas”.

Con posterioridad a esta fase inicial también se percibirán rasgos característicos en este sector. La inclinación del fenómeno recluso por el mismo se aprecia en cantidad (60%), pero asimismo en prioridad cronológica y peso cualitativo. Prioridad cronológica, porque si en los primeros años fue este el espacio de la inicial implantación reclusa, a medida que fue avanzando el tiempo ofreció las primeras noticias de emparedamientos colectivos. Peso cualitativo, porque allí se mantuvo un nivel alto de importancia de los emplazamientos en dimensión sociorreligiosa, así como la heterogeneidad tipológica. Hemos visto que la collación de San Nicolás de la Villa se presenta en el último tercio del siglo XIV como la más destacada en número y tipologías y la única donde se dio un fenómeno de concentración de emparedamientos colectivos -60% de todos los urbanos-. Eminentemente monástica y reclusa fue, por otra parte, la vecina collación de Santa María, epicentro de la ciudad por ubicarse allí la catedral.

En la Ajerquía, sin embargo, los emparedamientos fueron exclusivamente parroquiales y, además, constituyó el sector urbano con mayor número de ellos. Frente al carácter central de la Villa, esta parte de la ciudad destacó por su excentricidad, que se correspondió con la extracción sociológica mayoritariamente popular de las emparedadas²⁴. Se trataba de las collaciones más grandes, despobladas y periféricas: Santa Marina, San Llorente, Santa María Magdalena y Santiago. Los emparedamientos de este sector dibujan un cinturón semicircular bordeando toda la parte oriental de la urbe. Delimitados por la muralla, se situaban en las proximidades de algunas de las puertas más importantes, desde las que partían los caminos hacia la frontera con el islam y la sierra próxima a Córdoba.

Esta peculiar topografía de la reclusión femenina es indicativa de las funciones urbanas asumidas por los emparedamientos y las emparedadas. La Ajerquía era la zona más despoblada y difícil de la ciudad. La emparedada aparece como refuerzo carismático de la iglesia diocesana a la que se asociaba y, por consiguiente, también de la parroquia, que aquí se denominaba “collación”. Puesto que la collación constituía la división básica del encuadramiento poblacional y

²⁴ Las emparedadas de la Ajerquía no figuran mencionadas por su nombre ni como “doñas”, prueba de su carácter no aristocrático frente a las de la Villa, al menos en este momento inicial.

social urbano y las emparedadas eran figuras de autoridad espiritual que ejercían la atracción sobre las gentes por su radical forma de vida y por su magisterio, probablemente favorecieron la aglutinación y cohesión sociales. De este modo, debieron influir en las zonas menos urbanizadas como agentes colonizadores, promotoras de la instalación poblacional y cristianizadoras de dicho sector. Son funciones equiparables a las de los conventos de frailes mendicantes, solo que ellos prefirieron ubicarse en las collaciones más urbanizadas de la Ajerquía -San Andrés los dominicos y San Nicolás los franciscanos-, quizá para desarrollar mejor, desde el principio, su actividad pastoral²⁵.

Tanto en un sector urbano como en otro, en esta primera fase de implantación las emparedadas garantizaban el arraigo y la estabilidad de la población ya asentada en la zona, función que resultó ser especialmente importante en esa periferia hacia la que se mostraron tan afectas. Estas funciones se condensaron sobre todo en el concreto marco de la parroquia, en cuyo asentamiento colaborarían de forma decisiva en los difíciles momentos de la crisis del siglo XIV. El vínculo entre las emparedadas y la crisis parece haber sido decisivo en esta primera fase de su implantación, pues comenzamos a documentarlas prácticamente al mismo tiempo en que aparecen las primeras referencias a situaciones de dificultad demográfica y económica²⁶, como si ambos fenómenos hubiesen ido de la mano. Sin duda, el emparedamiento fue una salida para las mujeres golpeadas por la crisis y en situación de desarraigo y marginación. Pero, asimismo, fue un instrumento paliativo de los efectos de la gran depresión de la centuria.

Es posible que estas importantes funciones determinasen que se vieses favorecidas por los obispos dado su vínculo diocesano. Además, ellos fueron en Andalucía los principales repobladores de sus diócesis²⁷. El análisis del mapa de la Ajerquía muestra la llamativa coincidencia topográfica entre la cifra más

²⁵ Sobre los conventos de frailes mendicantes en Córdoba tenemos buenos estudios. Para los dominicos, MIURA ANDRADES, José María - Las fundaciones de la Orden de Predicadores en el reino de Córdoba (I). *Archivo Dominicano*. 9 (1988) 267-372; MIURA ANDRADES, José María - Las fundaciones de la Orden de Predicadores en el reino de Córdoba (II). *Archivo Dominicano*. 10 (1989) 231-389. Los franciscanos, en ESCRIBANO CASTILLA, Ángel - Fundaciones franciscanas en la Córdoba medieval. In *Andalucía medieval. Actas del I CONGRESO DE HISTORIA DE ANDALUCÍA, Córdoba, noviembre de 1979*. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1982, p. 331-352. Remito asimismo a los trabajos, ya citados en la nota 9, de Manuel Nieto Cumplido e Iluminado Sanz Sancho. Ha subrayado la cuestión urbanística ESCOBAR CAMACHO - *Córdoba en la Baja Edad Media*, p. 78-79.

²⁶ El concejo cordobés se quejaba dramáticamente en 1286 en referencia a «la gran pobreza que es entre nos(...)» y a la carencia de pobladores en la ciudad y su término: GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel - *En torno a los orígenes de Andalucía. La repoblación del siglo XIII*. Sevilla: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, D.L., 1988, p. 38 (Colección de bolsillo; 83).

²⁷ NIETO SORIA, José Manuel - *Iglesia y poder real en Castilla: El episcopado, 1250-1350*. Madrid: Departamento de Historia Medieval, Universidad Complutense de Madrid, 1988, p. 73-75; BRODMAN, James W. - "Exceptis militibus et sanctis": Restrictions upon Ecclesiastical Ownership of Land in the Foral Legislation of Medieval Castile and Valencia. *En la España Medieval*. 15 (1992) 63-75, 65.

elevada de reclusorios y el monasterio de los Santos Acisclo y Victoria, fundado en 1330 con intervención episcopal directa. Pudo tener que ver con un intento de reorganización del control religioso de la ciudad por parte de sus prelados a fin de mediatizar o quizá complementar la labor de los frailes mendicantes, que eran los verdaderos dueños de este sector urbano por expreso deseo de la Corona, responsable de su implantación en el mismo. No se olvide que su exitoso apostolado escapaba del control del clero secular y que ello generó no pocos problemas en toda la cristiandad occidental²⁸. Dejamos abierta esta cuestión.

En este contexto, las emparedadas ejercieron dos importantes funciones simbólicas. En primer lugar, una función de identidad urbana. La red emparedada estuvo muy definida al ceñirse prácticamente a la estructura parroquial y copar así el diseño topográfico de la entera ciudad. Pero, además, la situación periférica y próxima a la muralla dibujaba la ciudad perfilando los límites entre esta y su contorno rural mientras, al tiempo, daba forma material a su identidad como emplazamiento cristiano. En segundo lugar, funciones simbólicas de protección de la ciudad en dicha implantación periférica y próxima a la muralla²⁹ y en el sector más cercano a la frontera mostrando diferencias en este sentido con los conventos mendicantes masculinos, que se situaron cerca de la zona divisoria con la Villa, esto es, en una ubicación periférica pero muy próxima al meollo urbanístico y habitacional de la ciudad y sin esta connotación de delimitación y protección que se percibe entre las reclusas.

A lo largo del siglo XIV aumentó el número de emparedamientos, un fenómeno que en principio parece haberse vinculado a la grave crisis declarada en esta centuria aunque no constituya el único factor explicativo del crecimiento recluso. Sobre todo, porque el aumento de los emparedamientos y las emparedadas se mantuvo en la coyuntura de desarrollo demográfico y económico que se dio durante el siglo XV. Si en un principio el desarrollo recluso se manifestó en la ampliación del número de emparedamientos, al coparse la red urbana a finales del XIV el fenómeno comenzó a traducirse en el aumento de los emparedamientos colectivos. Según avanzó el tiempo resultó más evidente la identificación reclusa con el conjunto de la urbe, pues hubo una tendencia a la distribución equilibrada entre los dos sectores que la constituían. En este marco, todas las parroquias debieron tener su emparedamiento. Ciertamente, no los documentamos en una

²⁸ Para el concreto marco hispano, véase el clásico estudio de LINEHAN, Peter – *La Iglesia española y el papado en el siglo XIII*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1975 (Bibliotheca Salmanticensis – Estudios; 5/4).

²⁹ Si las murallas «aislan física, jurídica y psicológicamente del entorno rural», las puertas «tienen un valor simbólico pero también práctico» al dar acceso «a un mundo distinto» y «controlar las personas y bienes que entran y salen». COLLANTES DE TERÁN SÁNCHEZ, Antonio – El mundo urbano. In *Historia de Andalucía*. Vol. 3. *Andalucía del Medievo a la modernidad (1350-1504)*. Barcelona-Madrid: Planeta / Cupsa, 1980, p. 193; ESCOBAR CAMACHO – *Córdoba en la Baja Edad Media*, p. 55.



Fig. 1. Emparedamientos en Córdoba. Plantilla obtenida a partir del plano publicado por Escobar Camacho, 56. Los datos de este mapa han sido introducidos por la autora y son de carácter aproximado, pues probablemente hubo más emparedadas en la ciudad.

collación de cada sector, Santo Domingo en la Villa y San Nicolás en la Ajerquía, en lo que podríamos calificar como fenómeno equitativo de ausencia reclusa. Con todo, no sabemos si ello obedece a la falta de datos.

En cualquier caso, todos los procesos señalados desde el origen y esta peculiar trayectoria evolutiva durante el último siglo medieval ponen de manifiesto que las emparedadas mantuvieron su identificación cívica cifrada en su preferente implantación parroquial. Insistamos en que la parroquia constituía la unidad básica de estructuración urbana – tanto religiosa como civil – y que la iglesia parroquial constituía el epicentro espacial y espiritual de estas unidades de encuadramiento social.

Aunque la importante presencia del emparedamiento en Córdoba pudo tener que ver con la potente tradición eremítica en la sierra próxima a la ciudad y, de algún modo, alimentarse de ella, no dejó de ser una forma de vida importada, llegada desde fuera con los procesos de cristianización y castellanización a que se vio sometida la urbe³⁰. Con todo, arraigó en un contexto con necesidades propias que le otorgaron la orientación característica que hemos visto. La topografía indica que las emparedadas estuvieron al servicio de la consolidación urbana y de la definitiva cristianización de la urbe, que fueron un instrumento creador de conciencia cívica y local además de una importante seña de identidad cristiana y

³⁰ Sobre esta peculiaridad importadora: MIURA ANDRADES – Formas de vida religiosa, p. 141-142 y 144.

un elemento al servicio del afianzamiento poblacional en los momentos iniciales de configuración poblacional o en situaciones de graves dificultades demográficas y económicas.

Este peculiar modelo de implantación parece haber tenido carácter estructural, al menos en el obispado de Córdoba. Decimos esto porque se detecta en los procesos de constitución urbana seguidos por otras poblaciones de su territorio, concretamente en el sector conocido como «Campiña», que ofrece fenomenologías topográficas y sociales identificables con la Villa de Córdoba. Ello pone de manifiesto el papel de la gran ciudad como epicentro irradiador de formas de vida religiosa y modelos de constitución topográfica y poblacional. Además de la implantación parroquial, la fórmula emparedada parece haber sido un requisito de afianzamiento sociorreligioso imprescindible.

Tras este afianzamiento religioso se iniciaron las reformas de origen local y el emparedamiento pasó a compartir sus cronologías evolutivas. Aun cuando sin duda las emparedadas de los dos sectores urbanos de la ciudad compartieron un papel decisivo en la conformación de la conciencia ciudadana, fue la Ajerquía el centro originario de las principales expresiones religiosas locales, que surgieron vinculadas a la reforma en el último siglo medieval, como pasamos a estudiar.

2. Beaterios, periferias y comunidad cívica

El período de reformas, que documentamos entre 1363 y 1529, constituye la etapa más larga en la historia religiosa de la Córdoba medieval. Los distintos modelos de renovación, con manifestaciones tanto en la vida no institucional como en la reglada, tuvieron en común el hecho de surgir de los impulsos locales y no obedecer a imposiciones externas, lo cual significó un giro importante respecto al modelo religioso inicial. Sobre todo antes de 1500 fue llamativo el protagonismo de las mujeres. Las formas de vida religiosa se diversificaron en un contexto de eclosión laica y de predominio de las opciones no regladas y comunitarias especialmente visibles durante los dos primeros tercios del siglo XV, tendencia al asociacionismo que coincidió con la reactivación demográfica. Junto a la novedad de los emparedamientos colectivos, la forma de vida más destacada en número e influjo social fue el beaterio, que surgió y se difundió en estos años constituyendo la manifestación de vida consagrada no institucional con mayor influjo en la ciudad.

Los espacios femeninos de espiritualidad siguieron manifestando una notable correspondencia topográfica que constituiría una de las plasmaciones de su peculiar programa religioso y que, además, dado el dominante impulso femenino, permite dibujar y someter a análisis proyectos urbanos de autoría femenina. La amplitud y complejidad del fenómeno de implantación y desarrollo nos impide realizar aquí una valoración exhaustiva. Por ello, trataremos dos de las características más

importantes desveladas por el análisis topográfico: su difusión por toda la ciudad y su identificación con las periferias.

2.1. Periferias y áreas fronterizas

En contraste con el emparedamiento, que hemos visto inserto en el sistema eclesiástico, el beaterio fue un fenómeno fundamentalmente privado y doméstico, desarrollado en casas particulares, sin un vínculo formal con las instituciones religiosas y eclesiásticas, al menos no en su origen. Desde una perspectiva espacial, este carácter privado significó que beatas y beaterios se diseminasen por distintos puntos de la ciudad y que, en su conjunto, el fenómeno beato abarcase casi todo el espacio urbano. Otro de sus aspectos más relevantes fue su especial identificación con un sector concreto de la ciudad, la Ajerquía (73%), algo especialmente notorio en las comunidades de beatas o beaterios, que en esta zona alcanzaron cerca el 89% frente a unas beatas individuales que supusieron el 67,3% del total urbano. Orientación preferente que, si bien se daba asimismo en el emparedamiento, fue bastante más notoria entre las beatas.

Desde un punto de vista topográfico, pues, el beaterio se identificó con la periferia urbana. Si así era considerada la Ajerquía en su conjunto respecto al epicentro de la ciudad que era la Villa, dentro de este amplio sector de la ciudad las más altas densidades beatas se correspondieron a su vez con collaciones topográficamente periféricas como San Llorente, Santa Marina y la Magdalena, que respecto al total de la Ajerquía supusieron el 26,3% las dos primeras y el 21% la tercera y un total del 73,6%. Beaterios y beatas individuales proliferaron en las tres. Es significativo el hecho de que las dos primeras, las de mayor concentración, fuesen también las más grandes y menos pobladas. Junto a la de Santiago, donde hubo igualmente implantación, completarían el mismo cinturón dibujado por las emparedadas en los orígenes de la ciudad cristiana, como si se respondiese a una necesidad de visibilizar espiritualmente este sector fronterizo, los márgenes de la ciudad. No solo la delimitaban simbólicamente respecto a su contorno rural, sino que hacían bascular el peso de la novedad espiritual hacia los márgenes y la periferia de la gran urbe dada la notable asimetría en la implantación Ajerquía-Villa. Puesto que la vida beata fue manifestación principal de las reformas y planteó una espiritualidad innovadora, podría afirmarse que la ciudad se revitalizó espiritualmente en y desde sus márgenes. Además, que esa nueva espiritualidad contribuyó a otorgar visibilidad a esos márgenes, de los que formaban parte destacada los sectores sociales no dominantes, tanto por su carácter popular como por su situación de marginalidad y/o de subsidiariedad social. De este modo, la reforma religiosa y espiritual se vinculaba simbólicamente a las ideas de margen y marginalidad.

La noticia segura más antigua nos presenta al primer beaterio conocido en 1428³¹ y en la Ajerquía, concretamente en la collación de San Llorente, que dibujaba el extremo oriental de la urbe. La comunidad ya estaba afianzada y parecía protagonizar una ampliación edilicia, lo que invita a adelantar su presencia en el lugar. De ser ciertas las afirmaciones de los cronistas, la comunidad, conocida como las “beatas bizocas”, habría surgido a finales del siglo XIV, quizá en torno a 1400. Pese a la imprecisión de los datos, podemos afirmar que esta parroquia, claramente situada en los márgenes de la ciudad, fue pionera en el fenómeno beato. Además, aunque quizá sea el efecto de noticias aleatorias, es la collación a la que se trasladaron más beatas procedentes de otras, tanto de la Ajerquía como de la Villa³². Acaso pueda ser significativo que esto acaeciese en la década de 1490, cuando se intensificaban los procesos de institucionalización religiosa femenina.

La siguiente noticia nos conduce a la collación de San Andrés, donde en 1455 Catalina López de Morales, viuda de Juan Pérez de Cárdenas, donaba unas casas a un grupo de beatas para que allí viviesen «en hermandad y comunidad», lo que significó el origen del conocido como beaterio “de Cárdenas”³³. En la década de los 60 el fenómeno ya estaba difundido por toda la Ajerquía, tanto en su vertiente individual como comunitaria. Así lo deja traslucir en 1464 el testamento del obispo de Córdoba y religioso jerónimo, fray Gonzalo de Illescas, donde mencionaba varias comunidades en esa zona: beatas del Cañuelo en San Llorente, “beatas Calderonas”, de ubicación no segura, quizá también en San Llorente; beatas de la Magdalena, collación donde asimismo estaban las beatas de Armenta, que menciona aparte; beatas de Santa Marina; beatas “del jurado” en San Pedro, y beatas de Cárdenas en San Andrés³⁴. En esos mismos años se documentan beatas individuales en collaciones sin beaterios como San Nicolás de la Ajerquía y Santiago (1464 y 1468) -aunque en esta segunda parece haberse identificado su emparedamiento colectivo con un beaterio en 1464-, así como en el resto de collaciones³⁵. De este modo, a mediados de la década de 1460 había beatas en todas las collaciones de la Ajerquía tras unos inicios que probablemente haya que situar en la que topográficamente cabría calificar como más periférica y fronteriza, San Llorente.

³¹ ASNV, San Jerónimo, n° 140, leg. 2, n° 31, n° 35; CMC, 1428.

³² Desde Santa Marina se trasladó a San Llorente la beata Elena Díaz antes de 1491. En 1490, la religiosa Marina Martínez era vecina en San Nicolás de la Ajerquía y en 1494 en San Llorente. También hay traslados de la Villa a la Ajerquía como el protagonizado por Catalina Jiménez, que en 1478 era vecina en San Nicolás de la Villa y en 1491 en San Llorente, donde permanecía en 1495. Todas las referencias, en AHPCProt, Oficio 18, leg. 1, cuad. 22, fl. 12r; leg. 4, fl. 794r; Oficio 14, leg. 29, cuad. 8, fl. 6v-7r; leg. 5, cuad. 4, fl. 17v-19r; leg. 31, cuad. 20, fl. 33r.

³³ AHPC, Clero, pergs., carp. 8, n° 1; RAH, ms. 9/5434, fl. 805r-809r; ASM, Bullas, perg. original.

³⁴ BCC, Fondo Gestoso, t. XIX, fl. 144r-152r; CMC, 1464.

³⁵ AHPCProt, Oficio 14, leg. 1, fl. 464; CMC, 1464-2; leg. 4, cuad. 10, fl. 6rv, fl. 19v; leg. 3, cuad. 1, fl. 113v-115r; leg. 3, cuad. 2, fl. 173v-174r.

La eclosión beata en la Ajerquía coincide con las primeras referencias seguras a la Villa, si bien con un ligero retraso al datarse en 1468. A diferencia del predominio comunitario en aquella, en esta dominaron las beatas individuales y solo en una fase muy posterior se documentan los primeros beaterios. En su conjunto, además de tratarse de una implantación más lenta, el fenómeno beato fue menos numeroso y dominaron sus manifestaciones más vinculadas a lo institucional. Sin embargo, no podemos obviar que posiblemente fuera este el ámbito originario del fenómeno beato en la ciudad: así parecen insinuarlo los datos más antiguos sobre ellas, aunque no las ubiquen de forma precisa. El hecho de que fuese el deán de la catedral quien mencionase a la que probablemente fuese la más antigua beata, María Sánchez «de Gerosalén», podría hacer pensar en una residencia próxima al corazón urbano. Quizá también la alfayata y beata Leonor Alfonso, que había donado unas casas en la collación de Santo Domingo al racionero de la catedral y que este entregaba al deán y cabildo y a las monjas cistercienses de Santa María de las Dueñas en 1441 para sostener celebraciones perpetuas y oraciones por la beata y sus difuntos³⁶. Por otra parte, se plantea la duda sobre el posible carácter beato del grupo emplazado en 1399 junto al monasterio de Santa María de las Dueñas por impulso de Ruy Pérez, canónigo de Orense y compañero de la catedral de Córdoba³⁷.

Pese a estas diferencias, la Villa se muestra sintonizada con la Ajerquía en la preferente orientación periférica de sus inicios beatos. Las primeras collaciones con presencia segura fueron *Omnium Sanctorum* y San Nicolás de la Villa, dibujando una especie de esquina noroccidental a la misma altura que San Llorente en el sector oriental y perfilando así una especie de “espejularidad topográfica”³⁸. Esta inclinación marginal o fronteriza se mantuvo en las siguientes referencias, situadas precisamente en la frontera entre Villa y Ajerquía, concretamente en las collaciones de San Salvador y Santo Domingo. Allí se documentan beatas individuales en la década de los 70; en algún caso, la residencia lindaba con el

³⁶ ACC, caja T, nº 204; CMC, 1363; caja D, nº 525; CMC, 1441; ASNV, San Jerónimo, nº 11, leg. 1, cortijo del Encineño, nº 6; CMC, 1422-2.

³⁷ Había comprado una casa junto al monasterio y la destinaba a residencia vitalicia de Marina Díaz, su hija Isabel Rodríguez, Marina Martínez y la hija de ésta, Juana. No especificaba dedicación religiosa alguna, pero legaba también, del trigo que tenía guardado en dicho monasterio, tres fanegas mensuales a Isabel Rodríguez, a la que ahora calificaba de monja, y dos a Marina Martínez. ACC, caja T, nº 225; CMC, 1399.

³⁸ Las noticias tienen que ver con beatas vinculadas al sector artesanal, pero también con apellidos caballerescos. En *Omnium Sanctorum* residía ese año la beata Toda Ximénez, relacionada con artesanos albeitores y ferradores. Ese mismo año tenemos otra referencia segura en San Nicolás de la Villa: la beata Isabel de Mesa hacía su testamento. Una noticia anterior no es del todo clara: en 1467 la beata Isabel Sánchez era hija de Isabel González, a su vez moradora en San Nicolás de la Villa; puesto que su hija le hacía muchos servicios, podemos suponer que vivía cerca, quizá en su misma collación. AHPCProt, Oficio 14, leg. 3, cuad. 2, fl. 128rv, 181rv; leg. 4, cuad. 8, fl. 37v-39v.

adarve existente entre los dos sectores urbanos³⁹. Las referencias se completan con San Miguel en 1476⁴⁰. Por su parte, hasta finales de centuria no documentamos presencias en las áreas más centrales, collaciones de San Juan y, sobre todo, Santa María⁴¹, donde no hubo ningún beaterio hasta 1503⁴² y cuya realidad dominante estuvo constituida por beatas individuales y micro-beaterios, también en el sector extramuros de la collación⁴³.

Al igual que hemos visto con las emparedadas, para el caso de las beatas se perfila un doble modelo espacial Villa-Ajerquía. Aunque el primer sector pudiese ser pionero, sus densidades beatas fueron muy inferiores a las de la Ajerquía alcanzando tan solo el 27%. Además, su desarrollo fue más lento y tardío y estuvo dominado por las formas individuales (81% en el conjunto de la Villa), con una presencia tardía y no siempre bien documentada de beaterios, que ofrecen cifras exiguas en el total urbano (11%), frente al mayor peso de estos en la Ajerquía (89%).

La tendencia de las beatas a la topografía periférica tiene que ver con factores espirituales, religiosos y sociales. Plasma su vocación evangélica radical y su afán de independencia además de alimentarse del sustrato sociológico dominante en dichos sectores urbanos. Sin pretender agotar el tema, podríamos destacar diversos aspectos:

Hay llamativas coincidencias entre topografía y espiritualidad. Su orientación hacia la periferia urbana manifestaba un afán de *fuga mundi* que ofrece correspondencias con la tendencia eremítica masculina de implantación extramuros, en la sierra próxima a la ciudad, tendencia que prácticamente coincidió en el tiempo con el origen de las beatas. Además, la marginalidad urbanística

³⁹ En 1471 la beata Isabel Rodríguez de Cárdenas debía ser vecina en San Salvador, pero esto no se asegura hasta 1479, cuando además se afirma que su residencia linda con el adarve entre la Villa y la Ajerquía. En 1472, doña Leonor de Sotomayor era religiosa y su padre, el veinticuatro de Córdoba don Pedro Méndez de Sotomayor, le legaba la parte de sus casas residenciales en la collación de Santo Domingo, en las cuales se incluía una capilla, y que él había obtenido de su esposa, doña Catalina Mejía. AHPCProt, Oficio 14, leg. 7, cuad. 12, fl. 36r; leg. 15, cuad. 2, fl. 9v-10v; leg. 15, cuad. 4, fl. 4r-6v.

⁴⁰ La beata Isabel Rodríguez de Carmona era vecina en San Miguel. No está claro si Catalina García era vecina en San Bartolomé en 1475, porque el documento está roto. AHPCProt, Oficio 14, leg. 12, cuad. 12, fl. 191r; Oficio 18, leg. 1, cuad. 7, fl. 28v.

⁴¹ Una referencia de 1482 parece mencionar a las «beatas que moran en la Trinidad», pero no es seguro. En 1492, la beata Inés Gutiérrez, hija del fallecido Pedro Martínez, bachiller, era vecina en San Juan y establecía ser enterrada en esta iglesia. En 1496, las hijas de Juan Ruiz de Buenosvinos eran vecinas en Santa María. AHPCProt, Oficio 14, leg. 11, cuad. 2, fl. 31; Oficio 18, leg. 5, fl. 549r-553r; ASNV, San Jerónimo, n° 27, leg. 1, n° 30; CMC, 1496-3.

⁴² En 1503 el chantrre Antón Ruiz de Morales establece que en las casas de su morada en la calle Abades, collación de Santa María, vivan doce mujeres honestas en servicio de Dios para siempre con toda honestidad y limpieza. El lugar lindaba con calle del Duque, con otras casas del chantrre y con casas del deán, canónigo y cabildo. AEC, Testamento...; ACC, caja L, leg. 6, n° 162.

⁴³ En 1490 se menciona a la beata Catalina Rodríguez, vecina en los tejares de Córdoba, collación de Santa María. AHPCProt, Oficio 18, leg. 4, fl. 766r-767r.



Fig. 2. Beatas y beaterios en Córdoba. Plantilla obtenida a partir del plano publicado por ESCOBAR CAMACHO – *Córdoba en la Baja Edad Media*, p. 56. Los datos de este mapa han sido introducidos por la autora y son de carácter aproximado, pues en la ciudad se documentan más beatas sin referencia exacta de su lugar residencial.

contribuía a manifestar y sostener la vocación de independenciam: esto fue muy notorio entre beatas y beaterios que en su mayoría nacieron con fisonomías no institucionales y que en algún caso las preservaron durante largo tiempo; surgidos fuera de las estructuras eclesíásticas como signos evangélico-religiosos independientes, mostraron gran pertinacia en su opción “a-institucional”. No se olvide tampoco que la Ajerquía era entonces el área más dinámica de la ciudad y que se hallaba en pleno proceso de crecimiento y transformación, dos aspectos que asimismo encajaban en la propuesta espiritual de las beatas.

Por lo demás, un importante factor impulsor de presencias beatas en la Ajerquía parece haber sido la destacada red hospitalaria ubicada en este sector urbano y, por tanto, la identificación de sus protagonistas con la asistencia a los marginados sociales, bien por enfermedad, pobreza o ancianidad. Decimos “identificación” en un sentido amplio: cabe pensar que un sector importante de beatas debió dedicarse a la asistencia hospitalaria como en otros puntos occidentales, pero de ello no hay constancia documental; otra posibilidad sería que buscasen la cercanía a los hospitales precisamente como una forma de identificación plasmada de forma espacial y simbólica, máxime considerando que algunos de los beaterios más próximos a los hospitales parecen haber desarrollado una espiritualidad de corte más contemplativo que activo, caso de los de inspiración jerónima.

La Ajerquía era también la zona urbana con más peso del sector social popular, lo cual encajaba con la fisonomía humana inicial del beaterio y con sus

interlocutores sociales preferentes. Aunque en una segunda etapa se elevó el nivel social de las beatas y encontramos las primeras referencias a parientas de jurados, se mantenía la identificación con lo popular por tratarse de representantes de la colectividad social urbana en el concejo, órgano de gobierno de la ciudad. El vínculo figura explícitamente en la denominación de los beaterios. De este modo, las beatas visibilizaban y sacralizaban la figura del jurado de raigambre popular desarrollando una función de arraigo urbano de los sectores inferiores del gobierno concejil en aquellos ámbitos cuya representatividad ejercían. Todo ello en un contexto de tensiones intensas entre los jurados y la oligarquía, que intentaba amordazarlos mientras acaparaba y patrimonializaba el gobierno de la ciudad⁴⁴.

En la Villa el fenómeno no tuvo estas dimensiones, pero puede ser significativo subrayar que las topografías periféricas se documentan en beatas de distinta procedencia social, no solo popular. Aunque sin duda hay que contar con otros factores diversos y explicar caso por caso, en esta panorámica general que estamos trazando resulta notable la noción de marginalidad que el análisis topográfico pone de manifiesto de forma repetida.

En otras poblaciones del obispado hubo llamativas correspondencias y fenómenos de sexuación poblacional y urbanística, con lógicas estructurales demográficas y organización del poblamiento que parecen calcadas de la gran urbe. Entre ellas, la necesidad de unos mínimos demográficos y de unas determinadas condiciones poblacionales. Como hemos visto páginas atrás, el temprano desarrollo urbanístico de la Campiña se correspondió con la mimetización de los esquemas religiosos de la Villa, el área cordobesa más tempranamente desarrollada como urbana, y hubo una tipología religiosa femenina similar con predominio de la vida reclusa y los monasterios y vocación topográfica central. Por su parte, la Sierra comenzó a urbanizarse a partir de 1500 y la mimesis se dio con el sector de la ciudad más periférico y más tardíamente urbanizado, la Ajerquía. Al igual que en ella, en esta zona dominó el movimiento beato de extracción popular. Además, significativamente, aquí se dio el mayor número de emplazamientos periféricos y extramuros de todo el obispado.

⁴⁴ Se ha destacado la independencia de los jurados y su identificación con “el común” de ciudadanos en sus reivindicaciones a favor de la paz urbana. NIETO CUMPLIDO, Manuel – Luchas nobiliarias y movimientos populares en Córdoba a fines del siglo XIV. In RIU, Manuel; TORRES DELGADO, Cristóbal; NIETO CUMPLIDO, Manuel, ed. – *Tres estudios de historia medieval andaluza*. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1982, p. 50-51; MAZO ROMERO, Fernando – Problemas internos y tensiones sociales en el municipio cordobés durante la primera mitad del siglo XV. In TORRES DELGADO, Cristóbal, coord. – *Andalucía medieval: nuevos estudios*. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1980, p. 208 (Medina y Corella; 9).

2.2. Espacios femeninos en la ciudad

Si, como resulta obvio, la implantación beata creó y visibilizó espacios de mujeres en la ciudad medieval, una de sus características en Córdoba fue el alto nivel de significación religiosa femenina alcanzado por determinadas áreas urbanas. Cabría entender así la situación de la entera Ajerquía. Pero, además, dentro de este gran sector de la ciudad destacaron varias collaciones. Resulta significativo que se destacasen en este sentido las dos únicas con advocación femenina: Santa Marina y Santa María Magdalena. Nos preguntamos si este hecho pudo tener algo que ver con su rica implantación de mujeres dedicadas a la espiritualidad. Los espacios beatos, sumados a los emparedamientos, encarnaron las ideas de novedad y de reforma en femenino y plasmaron la excelencia espiritual y religiosa en la misma clave, dignificando y dando proyección pública a las mujeres. Al tiempo, arraigaron la feminidad en el medio urbano y la vincularon a sus necesidades políticas manifestando una toma abierta de partido por la comunidad cívica.

Hubo especialización espiritual, pues Santa Marina se orientó hacia la espiritualidad jerónima y la Magdalena hacia la franciscana, aunque en ninguno de los dos casos pueda hablarse de monopolio. Sin duda, un factor importante debió ser la presencia pastoral en cada una de ellas de jerónimos y franciscanos. Nos limitamos a mencionar esta cuestión, pues su análisis detenido requiere un estudio aparte.

2.2.1. La collación de Santa Marina

En Santa Marina las noticias se inician en 1460 y van perfilando el espacio de preferente implantación inicial, una especie de eje desde el corazón de la collación hacia el sur. Las más antiguas se sitúan en la plazuela de la Mal Pensada, que a su ubicación central sumaba el estar muy próxima a la iglesia parroquial y contar en sus inmediaciones con un hospital, Santa María de Guadalupe⁴⁵. Este núcleo religioso-asistencial se perfila como el foco de referencia en el origen del fenómeno beato en la collación. La dificultad estriba en seguir los procesos y distinguir los beaterios. El testamento de Gonzalo de Illescas mencionaba en 1464 a las “beatas de Santa Marina”, sin especificar, y hasta 1478 no se distingue entre las “beatas del jurado Nicolás Rodríguez” y las “beatas que viven en Santa Marina”. Da la impresión de que ambas comunidades surgieron de este mismo núcleo espacial. Porque si la primera beata propietaria en la Mal Pensada, Sancha Fernández, es de adscripción desconocida, la segunda, Catalina Rodríguez (1468), era hija del jurado Nicolás Rodríguez.

⁴⁵ Véase el plano en ESCOBAR CAMACHO – *Córdoba en la Baja Edad Media*, p. 240.

Parece haberse tratado de dos comunidades diferentes desde el principio porque ambas acabarían identificándose con sendos jurados. En cualquier caso, los dos beaterios documentados en 1478 ofrecen diferencias. Las conocidas como “beatas de Santa Marina” o “religiosas de la collación de Santa Marina” tuvieron como punto de referencia a la parroquia y se situaron en las inmediaciones de su iglesia: en algunos documentos se especifica que estaban «frontero a la iglesia de Santa Marina» (1483) y lindando con la calle Real (1505); también se las vincula al cementerio y a las cercanías de la plazuela de la Mal Pensada⁴⁶. Son indicios de una identificación inicial con la collación, la iglesia parroquial y, acaso también, la muerte, esto es, la comunidad de los vivos y de los muertos que configuraban la parroquia, demarcación básica de la organización poblacional y ciudadana. Aunque es posible que desde el principio coexistiese esta denominación con la del jurado, la mención a este no se documenta hasta 1478, cuando el beaterio se personaliza con el nombre de “beatas de Ruy González”⁴⁷; más tarde, en 1505, volvió a cambiar de nombre y adoptó la denominación de “beaterio de Guadalupe”, probablemente por su proximidad al hospital del mismo nombre⁴⁸. Su orientación espiritual debió ser jerónima desde sus inicios.

Por su parte, las “beatas hijas del jurado Nicolás Rodríguez” aparecen mencionadas por vez primera en 1475. Como hemos visto, una de esas hijas, la beata Catalina Rodríguez, ya tenía unas casas en la Mal Pensada en 1468. Sin embargo, el beaterio se emplazó más hacia el sur, en el extremo de la calle del Zarco lindando con la de Ocaña, lugar que formaba una plazuela llamada de Ocaña y, con el tiempo, “de la Beatilla”. Esta comunidad, de espiritualidad jerónima desde su inicio, se situaría casi en eje con la otra. A diferencia suya, comenzó identificándose con el nombre del jurado para pasar luego a la calle como las “beatas del Zarco” (1475). Si se añade el emparedamiento con que contaba la iglesia parroquial, tenemos tres comunidades de *mulieres religiosae* surcando la collación en línea, desde su epicentro religioso hacia el sur. No hemos hallado noticias de vínculos entre ellas, muy probablemente porque sus conexiones fueron de tipo personal y no requerían de la herramienta escrita, pero indudablemente sospechamos su existencia. En cualquier caso, contribuyeron a configurar un espacio amplio de espiritualidad femenina en torno al templo de la collación y el hospital que estaba en sus cercanías, ambos de titularidad femenina: la mártir Marina y la Virgen de Guadalupe. Esta proximidad potenciaba la semantización femenina de los espacios y la visibilidad y dignificación simbólica de lo femenino

⁴⁶ En la calle de Guadalupe las sitúa ARELLANO Y GUTIÉRREZ – *Paseos por Córdoba*, p. 109.

⁴⁷ ADM, Comares, sin signatura.

⁴⁸ SALDAÑA SICILIA, Germán – *Monografía histórico-médica de los hospitales de Córdoba*. Córdoba: Tipografía Artística, 1935, p. 118. Este autor precisa que las beatas no tenían funciones de atención hospitalaria.

otorgando a la collación un peculiar carácter en este sentido. Por otra parte, la feminización del espacio se vinculaba a la figura del jurado no aristocrático tal y como indican los apellidos de los titulares de estos beaterios, es decir, al jurado popular, representante de la colectividad ciudadana en el gobierno urbano. Puede hacerse de todo ello una interesante lectura político-espiritual uniendo lo femenino a lo popular y a la colectividad urbana, máxime considerando las ya mencionadas tensiones entre los jurados populares y las oligarquías durante la segunda mitad del siglo XV.

La collación de Santa Marina acogió a más beatas y beaterios. Los datos son muy imprecisos y no siempre podemos ubicarlos.

En 1468 hay noticia de unas hermanas beatas propietarias de unas casas en la calle de Yedra que quizá residiesen allí. Si lo admitimos y tenemos en cuenta que en 1473 las llamadas “beatas de la Cruz” se ubicaban en la calle de los Marroquies,

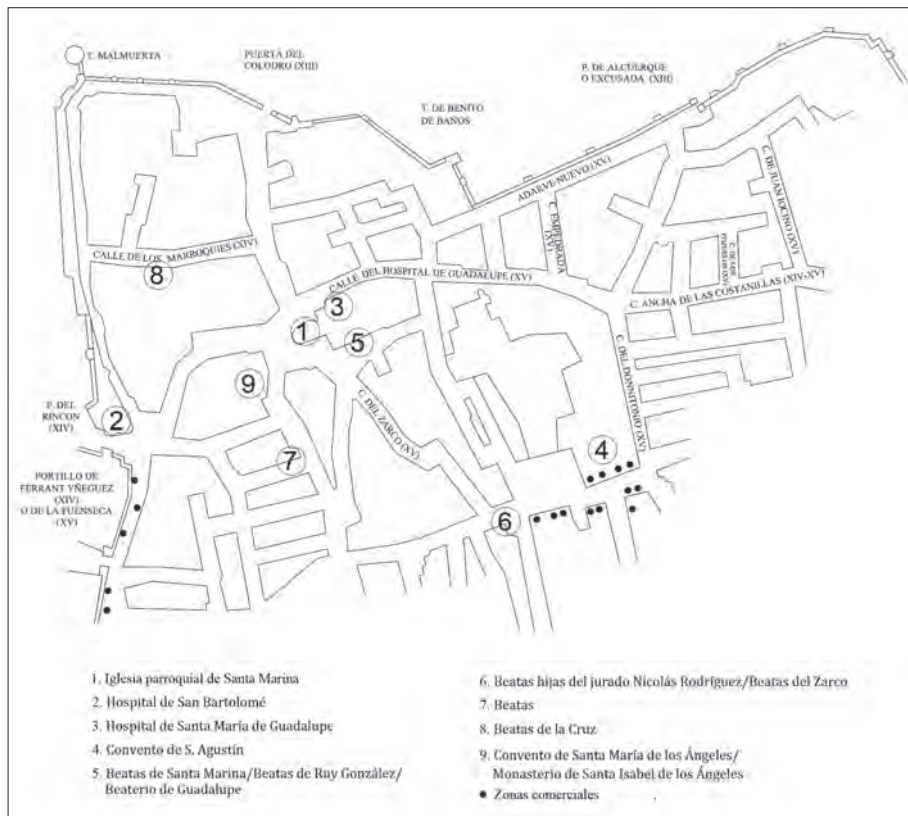


Fig. 3. Beatas y beaterios en la collación de Santa Marina. Plantilla obtenida de ESCOBAR CAMACHO – *Córdoba en la Baja Edad Media*, p. 240. Los datos han sido introducidos por la autora y son de carácter aproximado por no haber sido posible ubicar con exactitud a todas las beatas documentadas en la collación.

se perfila otro sector de implantación que también surcaba la collación en línea norte-sur por su sector occidental. Sería la línea con un extremo más excéntrico, la única que por el norte se acercaba a la muralla en la zona poco urbanizada donde se instalaron las beatas de la Cruz. Nada más podemos decir de estos beaterios, ni siquiera aventurar cuál pudo ser su espiritualidad. Todavía menos información tenemos sobre las “beatas Princetas”, que en 1481 tenían una casa, posiblemente residencial, en un lugar no determinado. Tampoco puede decirse gran cosa de las beatas individuales, que en algún caso residían en las viviendas de mujeres que no eran beatas⁴⁹. A falta de trazar una topografía precisa, los datos seguros dibujan un sector muy concreto de implantación, la mitad occidental de la collación. Nos preguntamos si el significativo vacío del sector oriental pudo tener que ver con la presencia en su extremo más meridional del convento de San Agustín. Ciertamente, con el tiempo se documentan beatas de espiritualidad agustiniana o asociadas de alguna forma a esta institución, pero estas noticias, que aparecen de forma paulatina a partir de 1475, se circunscriben a la collación de San Llorente, en cuya frontera con Santa Marina se situaba el convento⁵⁰.

En definitiva, parece diferenciarse claramente un área religiosa y hospitalaria femenina próxima a la iglesia parroquial frente al resto de la collación. Lo cual brindaría todavía más significación a este espacio feminizado. Ello sin obviar que el importante vínculo con la espiritualidad jerónima debió tener que ver con los hospitales de dicha orientación implantados en la collación, así como con los lógicos contactos entre las beatas y los religiosos de San Jerónimo de Valparaíso. Se trataba de un importante monasterio de la orden instalado extramuros de Córdoba, en la sierra con la que la ciudad lindaba por su sector septentrional, y sus religiosos tenían una residencia en esta collación donde se hospedaban cuando visitaban la urbe. No se olvide tampoco que una de las puertas de la muralla de la ciudad, la llamada “del Rincón”, pertenecía a esta collación y conectaba con la sierra⁵¹. Por lo demás, las primeras referencias a las beatas de espiritualidad jerónima coinciden con el momento de máxima expansión y de intensificación de proyecciones de la Orden de San Jerónimo⁵², así como con la presencia de fray Gonzalo de Illescas, un prestigioso jerónimo, al frente del episcopado cordobés⁵³.

⁴⁹ Por ejemplo, en 1497 la religiosa Isabel Fernández vivía en las casas donde también moraba Beatriz de Cárcamo, mujer de Fernando de Gamarra y vecina en Santa Marina, que en su testamento la nombraba albacea. AHPCProt, Oficio 14, leg. 33, cuad. 17, fl. 60v.

⁵⁰ En esa fecha fundaba en San Llorente el beaterio de Cárdenas el veinticuatro y alcalde mayor de Córdoba, don Pedro de Cárdenas. RAH, ms. 9/5434, fl. 424r-441v.

⁵¹ Ambos aspectos, en ESCOBAR CAMACHO – *Córdoba en la Baja Edad Media*, p. 241.

⁵² ANDRÉS MARTÍN, Melquíades – *La Orden de San Jerónimo en Castilla. Su espiritualidad*. In WATTENBERG, Eloisa; GARCÍA SIMÓN, Agustín, coord. – *El monasterio de Nuestra Señora del Prado*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1995, p. 67-103; 79.

⁵³ Entre 1454 y 1464. GÓMEZ BRAVO – *Catálogo de los obispos*. Vol. I, p. 344-349; SINGÜENZA, José de – *Historia de la Orden de San Jerónimo*. Vol. I. Madrid: Bailly-Bailliére e Hijos, 1909, p. 498-500 (N.B.A.E.; 12).

Sobre esa topografía de concentración religiosa femenina en torno a la iglesia parroquial incidió una nueva incorporación a finales del siglo XV al trasladarse la comunidad de terciarias franciscanas de doña Marina de Villaseca, anteriormente ubicada en la collación de San Pedro. Entre 1489 y 1490 marchó a Santa Marina, acción mediante la cual completó el espacio de preferente instalación beata al situarse frente a la parroquia y en el sector occidental de la collación, muy cerca de las calles Marroquies y Yedra. Quizá tampoco sea casual la coincidencia entre el nombre de la fundadora y líder de la comunidad y la patrona de la collación. Además, el traslado iba acompañado de la modificación institucional del beaterio, que recibía permiso pontificio para transformarse en un convento de terciarias franciscanas regulares bajo advocación mariana, Santa María de los Ángeles⁵⁴. Sumemos a esto que doña Marina quiso establecer un hospital en sus proximidades, no sabemos si en este primer momento, pero sí, con seguridad, algunos años más tarde.

Todo ello supuso densificar la presencia femenina y hospitalaria. El nuevo establecimiento dibujaba una línea este-oeste de implantación hospitalaria en las proximidades de la iglesia parroquial y del nuevo templo que se iba a construir. Pero, sobre todo, se reforzaba la significación femenina de los espacios. El nuevo convento completaba las líneas norte-sur que dibujaban los establecimientos religiosos de mujeres en aquella collación y el espacio de significación simbólica femenina en torno a la iglesia parroquial. Además, creaba un nuevo centro sacro, una nueva iglesia con advocación femenina, esto es, otro polo institucional en la collación con toda la capacidad de atracción e irradiación que esto significaba. Capacidad que sin duda se vio fortalecida cuando, poco menos de un año más tarde, el convento de terciarias franciscanas se transformó en monasterio de clarisas, lo que significó acceder a una categoría institucional que la mentalidad de la época consideraba superior. Este cambio estuvo acompañado por la adopción de una nueva intitulación, igualmente femenina, Santa Isabel de los Ángeles. Por lo demás, nos parece fundamental señalar que la intención de doña Marina era desde el principio que su comunidad recuperase la denominada «Regla I de Santa Clara», es decir, la primera regla escrita por una mujer en la historia de la vida religiosa, un texto discutido por la institución eclesiástica, que hizo todo lo posible por obviarlo y silenciarlo desde su aprobación en 1253. Es un hecho importante desde muchos puntos de vista, pero que en la clave argumental que seguimos incide en esa potente feminización simbólico-topográfica que se detecta en Santa Marina.

Constituido finalmente como Santa Isabel de los Ángeles, fue el único monasterio femenino de la collación y en torno suyo se creó una red de espacios residenciales de mujeres propiedad de la fundadora. Estaban físicamente

⁵⁴ BE, n. s., t. IV, n° 1979.

conectados con él a través de la casa residencial de esta, que actuaba a modo de eje de comunicación en su condición de colindante con ellas y de punto de acceso al cenobio. Porque la vivienda de doña Marina gozaba de un doble sistema de acceso, por un lado a la iglesia del monasterio y, por otro, a las casas contiguas, sistema que ella controlaba. Entre estas estaba la casa donde residía doña Inés de Gahete: doña Marina se la había arrendado en 1499 con la posibilidad de poder utilizar un postigo por el que se salía a su residencia «para que por él pueda entrar la dicha doña Inés por todos los días de su vida a misa y vísperas y no más sin licencia de doña Marina»⁵⁵. En estos espacios se instalaron también antiguas criadas con un estrecho vínculo personal como Francisca, que recibía de doña Marina unas casas lindantes con el monasterio en 1500⁵⁶. Entre otras posibles, acaso residiese en las inmediaciones la religiosa Catalina Ruiz, «ama de Villaseca el viejo», que en 1500 era vecina en Santa Marina⁵⁷.

La red residencial femenina en torno a Santa Isabel no dejaba de ser una forma de imbricación laico-religiosa que no parece haber gozado de un estatus propio reconocido. Pero sí constituía un espacio de independencia y de control femeninos en unos tiempos en que se intensificaba el dirigismo masculino, eclesiástico y civil, sobre las mujeres. Esta constelación residencial, por otra parte, reforzaba el componente simbólico femenino del monasterio y del espacio en que se ubicaba, lo cual recibe también una significación peculiar a la luz de lo que venimos viendo.

Resulta llamativo que una comunidad de franciscanas se trasladase a una collación de marcada impronta jerónima, máxime considerando que el monasterio de clarisas descalzas en que acabó convirtiéndose el proyecto entabló un vínculo especial con los jerónimos, en cuya hermandad espiritual fue aceptado en 1497⁵⁸. Ello coincidió con una situación de tensión entre la fundadora y los franciscanos de la Observancia, bajo cuya jurisdicción se situó finalmente Santa Isabel. La implantación en un área de influencia espiritual jerónima pudo facilitar que doña Marina de Villaseca se vinculase a sus autoridades masculinas en un momento de duro control por parte de los franciscanos. O quizá fue fruto de un vínculo ya existente de forma previa y que no hemos podido documentar. En todo caso, si no pudo obviar el control de la Observancia franciscana, sí logró matizarlo e incidir sobre él mediante su vínculo con los jerónimos.

⁵⁵ AHPCProt, Oficio 14, leg. 35, cuad. 15, fl. 1rv.

⁵⁶ AHPCProt, Oficio 18, leg. 8, fl. 556r-559v.

⁵⁷ AHPCProt, Oficio 18, leg. 8, fl. 44rv.

⁵⁸ ASIA, leg. sin numerar, Cosas antiguas.

2.2.2. La collación de Santa María Magdalena

También esta collación de intitulación femenina ofrece un fenómeno beato desarrollado en la década de 1460 y que parece obedecer a un diseño similar al de Santa Marina, solo que aquí pudo estar perfilado en fecha más temprana. En 1464 había al menos dos beaterios: las “beatas de la Magdalena” y las “beatas de Armenta”⁵⁹. La denominación genérica de las primeras, por lo que hemos visto en Santa Marina y comprobamos en otras collaciones, pudo corresponderse con un establecimiento cercano a la iglesia parroquial e identificado con el conjunto de la collación. Nos preguntamos si se trataba del primer beaterio documentado en la ciudad, las “beatas bizocas”, que hemos visto en San Llorente en 1428 pero que antes de 1471 se habían trasladado a la Magdalena gracias a la donación de unas casas efectuada por Juana Ruiz⁶⁰, probablemente una de ellas. Invita a pensarlo así el hecho de que el monasterio de Santa Inés, surgido de esta comunidad, se ubicase muy cerca de la iglesia parroquial. Junto a este beaterio de denominación indefinida, por así decir, también en 1464 la collación albergaba a las beatas de Armenta, una comunidad forjada en torno a tres hermanas, hijas del jurado Gonzalo Alfonso de Armenta. Es decir, se repetía el diseño mixto de beatas indefinidas-beatas vinculadas a jurados. En este caso, el apellido familiar tenía un componente más caballeresco y sabemos que sus miembros se enterraban en una capilla propia en la iglesia parroquial de la Magdalena⁶¹. También aquí estas comunidades parecen haber constituido un compacto espacio de espiritualidad femenina en las proximidades de la iglesia parroquial y de un hospital, el denominado “de Santa Cruz”.

Por lo demás, se trataba de una collación con gran presencia de la espiritualidad franciscana. Era así en este beaterio de las Armenta, cuyas integrantes se vinculaban al franciscanismo reformista⁶². Independientemente de que admitamos o no la identificación entre las “bizocas” y las denominadas “beatas de la Magdalena”, el traslado de aquellas reforzó la orientación franciscana de la collación dado su originario carisma franciscano-hermítico. Pero, además, tenemos casos de beatas individuales relacionadas con el franciscanismo. Así la beata Marina, «que mora en la Magdalena», y que en 1465 recibía de su prima, la beata Inés García de Requena, vecina en San Pedro, un libro de horas y el libro «que dizen de Santo Francisco»⁶³. El hecho refleja que en esta collación algunas beatas leían textos de signo franciscano con posible viso milenarista, prueba de la existencia de un

⁵⁹ Ambos beaterios eran mencionados por el obispo fray Gonzalo de Illescas en su testamento de ese año. BCC, Fondo Gestoso, t. XIX, fl. 144r-152r; CMC, 1464.

⁶⁰ BE, n.s., t. III, n° 26.

⁶¹ AHPC, leg. 1707.

⁶² AHPCProt, Oficio 18, leg. 2, fl. 455r-457r y 544r-546v.

⁶³ AHPCProt, Oficio 14, leg. 3, cuad. 1, fl. 113v-115r.

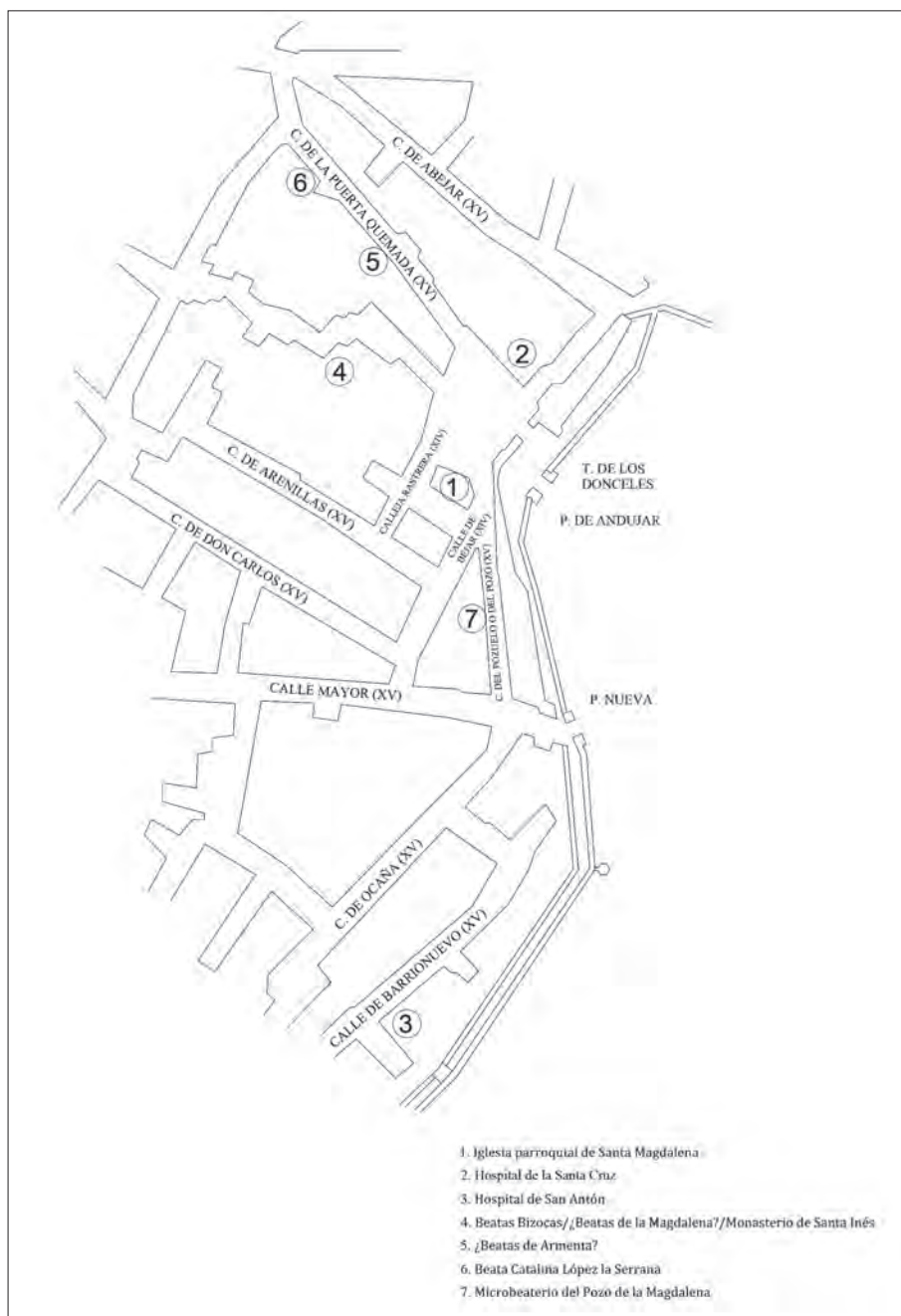


Fig. 4. Beatas y beaterios en la collación de Santa María Magdalena. Plantilla obtenida de ESCOBAR CAMACHO – *Córdoba en la Baja Edad Media*, p. 263. Los datos han sido introducidos por la autora y son de carácter aproximado. Hubo más beatas en la collación que no ha sido posible ubicar.

espacio amplio de espiritualidad franciscana y de ideología reformista radical, pues el segundo libro bien pudo tratarse de *El Floreto*⁶⁴.

De aceptar que así fuese, el dato demostraría además que la espiritualidad franciscana radical estaba difundida entre las beatas de diversos sectores de la ciudad. Tras la transformación de las “beatas bizocas” en el monasterio de clarisas de Santa Inés en 1473-1475, se documentan más beatas individuales de espiritualidad franciscana como Catalina López la Serrana a partir de 1476 o Leonor Fernández la Castellana en 1488. Incluso, a finales de centuria hubo terciarias franciscanas como la «fraila de la tercera regla» Constanza Fernández Maldonado, que en 1499 quería hacer profesión y recibir el hábito en la comunidad de María de Aguayo, ubicada en la collación de San Andrés⁶⁵, lo cual significó su traslado de collación. No es posible concretar sus espacios residenciales.

Únicamente resulta claro ese espacio femenino y franciscano en las proximidades de la iglesia parroquial y de un hospital. Parece haber tenido un carácter más compacto que el ofrecido en Santa Marina por las beatas de inspiración jerónima, pues en la Magdalena los beaterios y las beatas debieron estar más próximos unos de otros. No podemos concretarlo topográficamente, pero sabemos que las beatas de Armenta estaban muy cerca del beaterio del que surgiría Santa Inés, lo mismo que la beata individual Catalina López la Serrana, cuyas casas residenciales estaban en la calle Mayor de la Puerta Quemada⁶⁶. Esta implantación señala el peso beato en el sector centro-norte de la collación, en las inmediaciones de su corazón cívico-religioso. En cambio, no tenemos referencias en el sur, en cuyo extremo había otro hospital.

Acaso fuese este segundo el sector de implantación de las beatas de espiritualidad indefinida o de otra orientación mendicante que se documentan en la Magdalena. Nada podemos asegurar, salvo que debieron constituir una realidad relativamente numerosa de micro-beaterios y, sobre todo, beatas individuales. En 1466 tenemos a María la beata que hace vida con Catalina la beata cerca del pozo de la Magdalena⁶⁷, es decir, en el sector centro-oriental, zona próxima a la muralla y, por tanto, más excéntrica que la revisada. A ellas se suman noticias de beatas individuales en los años 80 y 90⁶⁸. Con todo, también desde los 60 y

⁶⁴ ARCELUS ULIBARRENA, Juana Mary – *Floreto de Sant Francisco [Sevilla, 1492]: Fontes Franciscani y literatura en la península Ibérica y el Nuevo Mundo; estudio crítico, texto, glosario y notas*. Madrid: Fundación Universitaria Española / Universidad Pontificia de Salamanca, 1998.

⁶⁵ ASM, Inventario, fl. 344r; XCMC, 1476-3; AHPCProt, Oficio 14, leg. 22, cuad. 2 (1488), fl. 26r-27v; leg. 35, cuad. 10, fl. 55v-56r.

⁶⁶ AHPCProt, Oficio 14, leg. 22, cuad. 7, fl. 1r-5v. La cercanía se aprecia en el plano publicado en Escobar, 263.

⁶⁷ AHPCProt, Oficio 14, leg. 4, cuad. 6, fl. 41r-43v.

⁶⁸ En 1488, Elvira de Valderrama vendía unas casas. En 1499, Catalina Alonso se comprometía a pagar dote a su sobrina. AHPCProt, Oficio 14, leg. 23, cuad. 1, fl. 20v; leg. 33, cuad. 1, fl. 15rv.

en un amplio arco hasta finales de siglo documentamos otras espiritualidades mendicantes como la dominica o la agustina⁶⁹. No podemos precisar su grado de difusión, pero resulta llamativo comprobar que un espacio con marcada orientación franciscana integrase otras orientaciones mendicantes. En cambio, en Santa Marina la preferente orientación jerónima parecía ser una barrera para el avance de la influencia agustina, que, como hemos indicado, se desarrolló en la collación vecina, y únicamente admitió una propuesta reformista franciscana, por lo demás muy vinculada al carisma jerónimo en sus orígenes. Apuntamos al menos estas reflexiones.

En cualquier caso, ese foco franciscano parece haber estado conectado, sobre todo tras la transformación de las “beatas bizocas” en el monasterio de clarisas de Santa Inés. Este monasterio fue pionero en la ciudad y en la diócesis cordobesas. Se trató de su primer monasterio franciscano reformista, como también, según la tradición, habría surgido del primer beaterio documentado en la ciudad. Constituyó un foco animador de beatas y el nudo central de una red de conexiones con ellas. Los datos son pocos, pero nos permiten plantear algunas reflexiones:

Hablamos de nuevo de feminización topográfico-simbólica. La advocación del cenobio es muy significativa en este sentido. Remite a varias santas relacionadas con los orígenes de la Orden de Santa Clara y sus fundamentos carismáticos: así la primera compañera de la fundadora, su hermana carnal, que adoptó el nombre de Inés; también la mártir Santa Inés, imagen ideal de la *sponsa Christi* y citada por Clara de Asís en sus escritos; por lo demás, esta misma plasmó su espiritualidad en las cartas que dirigió a una de sus más destacadas hijas espirituales, Santa Inés de Bohemia. Resulta significativo que fuese una beata de orientación franciscana, Leonor López la Castellana, quien contribuyó a la visibilidad pública de esta advocación al donar al monasterio en 1488 el retablo que había de presidir su iglesia con la historia de Santa Inés⁷⁰. Se enfatizaban así los orígenes femeninos de la Orden de Santa Clara y la adecuación de la fundación al más acendrado modelo de perfección consagrada femenina contribuyendo a manifestar públicamente la significación simbólica femenina y el afán de pureza espiritual y vuelta a los orígenes que impulsaba esta fundación.

Los vínculos entre este espacio de potente significado femenino y las beatas debieron ser intensos. Parecen explicar los factores económicos y espirituales, pero se perfila también la conciencia sexuada. El monasterio careció en su origen de vínculos nobiliarios y se apoyó en lo material especialmente en la colectividad urbana y en mujeres. No hay muchas noticias, pero resulta significativo que, entre

⁶⁹ En 1468, Beatriz Alfonso mostraba su inclinación dominica al establecer enterrarse en el convento de San Pablo. En 1496, Beatriz Fernández mandaba enterrarse en San Agustín, en una sepultura donde estaba su madre, y encargaba misas en su iglesia parroquial además de mencionar a un sobrino canónigo en Córdoba. AHPCProt, Oficio 14, leg. 3, cuad. 2, fl. 120rv; leg. 32, cuad. 20, fl. 53r-55v.

⁷⁰ AHPCProt, Oficio 14, leg. 22, cuad. 2, (1488).

todos los monasterios de la ciudad, Santa Inés, aquejado por la precariedad, fuese el más beneficiado por bienes de beatas y, en concreto, bajo la forma de donación graciosa, sin contraprestación litúrgica. Por lo demás, la cercanía espacial y el lazo de vecindad debieron ser decisivos y nos planteamos que acaso las “bizocas” se trasladasen a la Magdalena con alguna posible intención de institucionalización y buscando el apoyo de beatas de orientación franciscana ya instaladas allí. En cualquier caso, como señalamos, lindando con el monasterio o muy cerca se ubicaban beaterios y beatas de dicha orientación espiritual que fueron benefactoras económicas. Fue el caso de las hermanas Armenta y de beatas individuales como Catalina López la Serrana o Leonor Fernández la Castellana⁷¹. Estos vínculos entre beatas y monjas rebasaron la collación residencial y configuraron áreas religiosas y devocionales supra-parroquiales incluyendo en su esfera de influencia otras collaciones como San Llorente. En concreto, en dicha collación tenía arrendadas unas casas a dos hermanas beatas que asimismo pudieron favorecer materialmente al cenobio⁷². Pero además, Santa Inés parece haber ejercido un activismo animador. Su vicario fue director de conciencia de beatas como Beatriz de Armenta o Leonor Jiménez de la Cruz, vecina en San Andrés, así como albacea de vecinas de la Magdalena⁷³. Por otra parte, quizá el monasterio ejerciese algún tipo de activismo caritativo con mujeres en situación de necesidad⁷⁴, aunque no hemos documentado beatas en esta dimensión. En todo caso, parece haber funcionado como núcleo aglutinante de beatas y centro de una red de contactos tanto dentro de su collación como fuera.

De un modo u otro, la primera reforma clariana muestra un destacado perfil relacional femenino. Entre el monasterio y las beatas se generaron vínculos de ayuda y se configuraron áreas urbanas supra-parroquiales de presencia y difusión espiritual.

⁷¹ AHPCProt, Oficio 18, leg. 1, cuad. 7, fl. 28v; cuad. 28, fl. 2v-3v; leg. 2, fl. 455r-457r, 544r-546v; Oficio 14, leg. 13, cuad. 1; leg. 22, cuad. 7, fl. 1r-5v; leg. 33, cuad. 19, fl. 35v-41v; leg. 22, cuad. 7, fl. 1r-5v; cuad. 2 (1488), fl. 26r-27v.

⁷² En 1475 o poco después protagonizaban donaciones beatas como Catalina García o su hermana Constanza Rodríguez, vecinas en San Llorente, una procedencia quizá relacionada con el primer emplazamiento del beaterio y con un entramado de relaciones previo. AHPCProt, Oficio 18, leg. 1, cuad. 7, fl. 28v; cuad. 28, fl. 2v-3v.

⁷³ AHPCProt, Oficio 18, leg. 2, fl. 544r-546v; leg. 1, cuad. 19, fl. 19rv; Oficio 14, leg. 22, cuad. 4 (1488), fl. 28r-30r; leg. 23, cuad. 6, fl. 2r-6r.

⁷⁴ La viuda Teresa Sánchez era «moradora» en Santa Inés en 1482 y daba por aprendiz durante diez años a su hijo Gonzalo, de nueve años, al cerrajero Luis García. Acaso desarrollase una actividad de servicio a cambio de protección y manutención. AHPCProt, Oficio 14, leg. 11, cuad. 10 (1482), fl. 75v-76r.

2.3. Urbanismo y comunidad

Un amplio sector del fenómeno beato fue identificado en relación con el urbanismo de la ciudad. El hecho de que los espacios residenciales de sus protagonistas fuesen casas privadas explica la falta de denominación sacra. Con mucha frecuencia eran nombradas en función de elementos urbanísticos y adquirirían así una denominación pública vinculada a calles, collaciones o infraestructuras. Hemos visto casos como las “beatas de Santa Marina”, nombre de la collación y de su iglesia, o las “beatas del Zarco”, nombre de la calle en que residían. Otro caso muy significativo es el de las “beatas del Cañuelo”, así llamadas, probablemente, por un pequeño caño que servía para el funcionamiento de un horno en la collación de San Llorente⁷⁵. Micro-beaterios y beatas individuales podían ser identificados también en este sentido, como las dos beatas que vivían cerca del pozo de la Magdalena o la beata que residía en la plaza de las Siete Menas de la collación de Santiago⁷⁶. La documentación es escasa y poco explícita, pero la identificación de las beatas con estos elementos urbanísticos parece haberse dado tanto por parte de ellas mismas⁷⁷ como por los habitantes de la ciudad. Se asociaban y eran asociadas así al imaginario topográfico de la urbe. Lo privado, la casa residencial innominada, adquiriría un valor público en su referencia topográfica, que venía dada por los servicios prestados por estas mujeres a los integrantes del colectivo urbano, sobre todo la oración, un servicio público solicitado de forma habitual.

En ocasiones, beatas y beaterios incidieron sobre el urbanismo, lo transformaron y nombraron. Ello tuvo que ver con su grado de proyección en contextos de crecimiento. Así, las «beatas del Cañuelo» acabaron dando nombre a la que debió ser una nueva calle generada en torno a su beaterio y que, en adelante, sería conocida como «calle de las beatas del Cañuelo»⁷⁸. Otras veces da la impresión de que la denominación topográfica venía a ser el vestigio de una realidad ya desaparecida. Sería el caso de la «plazuela de la Beatilla», muy cerca de la calle de Ocaña, lugar donde otrora funcionaba el beaterio del jurado Nicolás Rodríguez⁷⁹.

⁷⁵ Menciona dicho caño Escobar, 257. En cualquier caso, hay dudas sobre el emplazamiento de este beaterio. En 1468, Mayor Fernández vendía a Pedro Jiménez unas casas en San Llorente, calle de Anqueda, junto a casas de las beatas del Cañuelo, lo cual tanto puede referirse a la simple mención de un título de propiedad como al posible emplazamiento del beaterio. AHPCProt, Oficio 14, leg. 3, cuad. 2, fl. 147rv.

⁷⁶ AHPCProt, Oficio 14, leg. 4, cuad. 6, fl. 41r-43v; CMC, 1480-5.

⁷⁷ Solo hemos hallado el caso de la beata Marina Rodríguez, que en 1479 afirmaba ser vecina en la collación de San Llorente, «en las casas del Cañuelo». AHPCProt, Oficio 14, leg. 15, cuad. 10, fl. 120r-122r.

⁷⁸ Al menos desde 1482, aunque el beaterio se documenta desde 1464. AHPCProt, Oficio 14, leg. 5, cuad. 7, fl. 12r-13v. En 1479 se menciona la «calle de las Guzmanas», también en la collación de San Llorente, pero no se especifica más. ASM, Inventario, fl. 348r; CMC, 1479-5; 1480-3.

⁷⁹ ASM, Inventario, fl. 292r; CMC, 1477-1.

Junto a las denominaciones topográficas, hemos de tener presentes aquellas que remitían a los jurados que representaban al común urbano en el gobierno de la ciudad. El hecho de que un beaterio tomase el nombre del padre de sus moradoras sin duda entrañaba un componente de diferenciación social del que carecían los beaterios exclusivamente asociados a la topografía urbana. Sin embargo, no se trató de una realidad unívoca. Como hemos señalado, hubo diferencias en los apellidos de los jurados que indicaban una raigambre más o menos caballeresca o popular. Además, en algún caso la referencia al jurado de turno acabó cediendo ante la denominación referida a la topografía del sitio, o al menos coexistiendo con ella. Sería el caso de las “beatas del jurado Nicolás Rodríguez”, que pasaron a denominarse “beatas del Zarco”, nombre de su calle, desde finales de la década de 1470. En cualquier caso, el vínculo de la figura del jurado con la comunidad urbana significaba que el beaterio remitía asimismo a dicha realidad social y que la concretaba en esta dimensión urbanística.

Por lo demás, hemos comprobado el peso que la ubicación de las iglesias parroquiales ha podido tener en la organización geográfica del beaterio. No afirmamos que se trate de una ley general a diferencia del caso de las emparedadas, pero sí que pudo tener un peso muy significativo en determinadas collaciones. Habría que analizar a fondo toda la implantación urbana para llegar a conclusiones en este sentido.

Como se ve, el fenómeno beato podía identificarse de distintas formas con la ciudad como realidad urbanística y comunidad social. Creció, de hecho, con ella, y también pudo reflejar ese crecimiento. Si sumamos a esto lo indicado anteriormente, es decir, que el fenómeno beato abarcase prácticamente todo el espacio urbano pese a las diferencias entre sus distintos sectores, cabe pensar que, a través de estas y de otras claves de conexión, sus emplazamientos pudieron visibilizar las ideas de renovación religiosa y bien público ligadas a la propia noción de ciudad e identificar todas estas dimensiones entre sí. Nos limitamos a indicarlo, a sabiendas de que estas cuestiones requieren estudios más pormenorizados, y que hay otras más que aquí no hemos podido perfilar.

3. Conclusiones

El vínculo entre las espiritualidades femeninas no regladas y la topografía urbana ofrece muy amplias implicaciones. Una de las ideas que su análisis permite enunciar es que la indefinición y desestructuración del movimiento religioso femenino señaladas por ciertos sectores historiográficos no se corresponden con la clave topográfica. Esta muestra coherencia urbanística adecuada a las inspiraciones espirituales, programas religiosos y formas de vida en el marco de regeneración aportada por los nuevos planteamientos de raíz evangélica. Coherencia que es a su vez indicativa de la propia coherencia en inspiración y funcionamiento de estos

espacios de vida espiritual. Asimismo, percibimos distintos diseños topográficos y relacionales que ponen de manifiesto la diversidad de conexiones entre las *mulieres religiosae* y, en algún caso, igualmente con las monjas reformistas surgidas de su mismo sustrato carismático.

Nos limitamos a recordar tres grandes cuestiones:

La identificación de emparedadas y beatas con la ciudad y con la población urbana en su conjunto. Su implantación de carácter extensivo por la mayor parte de las collaciones no dejaba de manifestarlo. La importancia de la collación y de la iglesia parroquial en el esquema de implantación de ambas, aunque tuvo dimensiones e implicaciones diferentes, plasmaría puntos comunes, no solo su identificación con los ámbitos que articulaban y fundamentaban el espacio urbano, sino también con el colectivo humano que ambos elementos contribuían a encuadrar. El emparedamiento, surgido mientras la ciudad cristiana se iba configurando, parece haber funcionado al servicio de dicho proceso, contribuyendo a dar cuerpo a la ciudad y a arraigar a su población. En una dimensión más ceñida a un sector urbano concreto, la Ajerquía, las beatas pudieron ejercer una función similar en determinados ámbitos, sobre todo los más despoblados, identificándose con la topografía urbana e incidiendo en su definición. Pero si el vínculo entre el emparedamiento y la parroquia, sobre todo en su primera fase, parece haber estado al servicio de la creación de la ciudad cristiana, en el caso del beaterio podría tratarse más bien de una referencia simbólica a la ciudad como marco vital y a la colectividad ciudadana.

Por lo demás, fue notoria la inclinación por los sectores periféricos. Emparedadas y beatas coincidieron en su mayor inclinación por la Ajerquía y en la misma dibujaron topográficamente el perfil de la ciudad en sus zonas más extremas, distinguiéndola de su contorno rural. Con todo, hubo diferencias entre ambas cifradas en que la vocación beata por lo periférico fue mucho más acentuada y en que el emparedamiento tuvo una presencia muy destacada en las áreas urbanas centrales de la que carecieron las beatas. De forma significativa, estos acentos preferentes se ponen también de manifiesto en otros núcleos de población del obispado, donde las topografías de la espiritualidad femenina siguieron el mismo esquema: la Campiña coincidió con la Villa y la Sierra con la Ajerquía.

Cuando hablamos de periferias nos referimos también a lo social. No solo incluiríamos aquí lo popular o los sectores marginales vinculados a los hospitales, que hemos visto podían ser importantes focos referenciales de implantación. Incluimos también, de forma especial, lo femenino. Resulta llamativo comprobar los acentos de “feminización topográfica” que pudieron darse tanto en el emparedamiento como en el beaterio. Hemos seguido el caso del emparedamiento ubicado en Santa María de las Huertas, un espacio muy connotado por lo femenino desde tiempos remotos y que se convirtió en un importante polo de

atracción devocional en la ciudad. Asimismo, hemos analizado dos collaciones de intitulación femenina en las que hubo una destacada concentración de espacios de *mulieres religiosae*, especialmente beatas. De un modo u otro, la topografía de la espiritualidad femenina podía contribuir a plasmar y visibilizar a la humanidad femenina y proclamar su dignidad en un mundo en el que eran cultural y socialmente marginadas por las fuerzas dominantes mostrando la existencia de una conciencia sexuada vinculada a la renovación evangélica de las reformas bajomedievales.


Lógicamente sin dejar de tener presentes los factores sociales, por ejemplo el hecho de que las beatas comenzasen identificándose más estrechamente con las clases populares y que la Ajerquía fuese el espacio de desarrollo preferente de estos grupos, así como la incidencia aleatoria de la ubicación de las casas residenciales, entre otros, es preciso remarcar esa coherencia topográfica. Sería necesario tener presente el hecho de que su diseño esconde un mensaje, una propuesta, una forma peculiar de funcionar y, a la vez, fue en sí mismo un instrumento para incidir sobre las cosas.

De un modo u otro, los habitantes de la urbe tenían presentes a las mujeres religiosas en su representación mental de la ciudad e incorporaban ese capital simbólico femenino a la imagen urbana, en buena medida erigida sobre su dimensión topográfica. Con todas las implicaciones que esto pudiese tener.




SAN JUAN DE MATA, EREMITA URBANO¹

MARTA SENA AUGUSTO

 <https://orcid.org/0000-0003-2397-5786>

VIDAL GÓMEZ MARTÍNEZ

 <https://orcid.org/0000-0001-9148-8125>

Resumen: Estilitas trascurrían su vida de oración y penitencia sobre una plataforma ubicada encima de una columna. Esta posición, encaramada sobre la columna refleja de forma extrema el aislamiento del monje. Esta corriente fue iniciada por Simón Estilita el Viejo que, tras varios intentos de aislamiento para la oración interrumpidos por peregrinos que venían a visitarlo, pensó que era imposible escapar del mundo en horizontal y decidió emprender una huida en vertical.

El eremitismo en la ciudad se ha desarrollado en diferentes formas, encontrando una especialmente significativa en la celda construida en el inicio del siglo XIII, en el complejo de Santo Tomasso in Formis – Roma – donde vivió San Giovanni de Matha. La celda se inserta en un enclave singular de la ciudad, un punto neurálgico donde se cruzan importantes estructuras urbanas: trazados viarios, la muralla serviana y el acueducto de Claudio. Se construye bajo el arco del acueducto de Claudio que se apoya sobre el arco de Dolabella e Silano, construido sobre la antigua puerta Caelimontana de la primera muralla de Roma.

El objetivo de este trabajo es evidenciar la relevancia del posicionamiento de la celda en este singular enclave, que permite a Giovanni de Matha llevar a cabo la anacoresis vertical como hiciera siglos antes Simón el Estilita. Para ello se afrontará un estudio biográfico de San Giovanni de Matha junto con el estudio de la evolución urbana del enclave así como de la evolución de la celda dentro del complejo, a través de la cartografía histórica, la bibliografía relacionada y el conocimiento directo del hecho constructivo.

Palabras clave: Anacoresis, San Juan de Mata, Roma, Hermitismo urbano, Siglo XIII.

JOHN OF MATHA, URBAN HERMIT

Abstract: Stylites spent their life of prayer and penance on a platform located at the top of a column. This position on the column reflects the isolation of the monk. This current was initiated by Saint Simeon Stylites the Elder who, after several attempts at asceticism for

¹ El presente texto resulta de la colaboración de los autores, que han producido los capítulos de forma independiente. Vidal Gómez Martínez: capítulos 1 *Juan de Mata* y 2 *Estratificación urbana*. Marta Isabel Sena Augusto: capítulos 3 *S. Tommaso in Formis* y 4 *La anacoresis vertical de Juan de Mata*.

the prayer that were interrupted by the pilgrims who came to visit him, thought that it was impossible to escape in the world horizontally and decided to undertake a vertical exit.

The hermitism in the city has presented itself, sporadically, in different ways. A particularly significant situation was identified inside a cell built at the beginning of the thirteenth century, in the complex of S. Tommaso in Formis in Rome where Saint John of Matha lived. The cell is inserted in a singular knot of the city, a nevralgic point where one of the first gates of Rome is located, in the intersection of important urban structures: the roadways, the Servian wall and the Claudio aqueduct. The cell was built under the Claudio aqueduct that leans on the arch of Dolabella and Silano.

The objective of this research is to demonstrate the relevance of this singular positioning of the cell inside of the urban mesh and on its own complex, which allows John of Matha to perform the vertical anachoresis as set by Simeon Stylites, centuries before. The present contribution intends, therefore, to deepen in the biographical study of John of Matha but also the knowledge of the stratification of the cell within the complex, through cartography, drawings and historical engravings, bibliography and direct knowledge of the complex.

Keywords: Anachoresis, John of Matha, Rome, Urban hermitism, 13th century.

SAN JUAN DE MATA, EREMITA URBANO

MARTA SENA AUGUSTO*
VIDAL GÓMEZ MARTÍNEZ**

En el imaginario colectivo y en la tradición iconográfica medieval, el eremitismo a menudo se asocia a situaciones en un entorno inhóspito, generalmente, sin conexión con el entorno urbano. Pero la relación entre el eremita y el mundo urbano ha sido muy estrecha desde la antigüedad hasta los nuestros días. Cuando San Girolamo estuvo en Roma entre los años 382 y 384 divulgó con entusiasmo entre las familias aristocráticas de Roma la experiencia del mundo monástico oriental de renuncia, el *saeculum*. El éxito de su prédica hizo que algunas personas viajaran al oriente, en particular a la Palestina y otras transformaran su propia casa en lugares de aislamiento, oración y meditación².

El ejemplo más conocido de eremitismo urbano es el de los estilitas – monjes cristianos anacoretas de Oriente Medio en el siglo V – que pasaban su vida de oración y penitencia en una plataforma sobre una columna. El movimiento fue iniciado por Simón el Viejo, que después de hacer varios intentos de aislamiento en las afueras de la ciudad y de ver su meditación interrumpida sistemáticamente por los peregrinos que venían a visitarlo, pensó que si no era capaz de escapar del mundo horizontalmente podría hacerlo en vertical. Así, se encaramó a una plataforma ubicada sobre una columna en medio de la ciudad. La primera columna que tenía algo más de 4 metros de altura, fue paulatinamente reemplazada por otras, cada vez más altas, hasta alcanzar una distancia del suelo de más de 15 metros. En la actualidad encontramos varios ejemplos de eremitismo urbano, un eremitismo que convive con la vida mundana, compartiendo con la sociedad diferentes aspectos de la vida cotidiana. Como es el caso de las dos Fraternidades Monásticas de Jerusalén – fundadas en 1975 – una masculina y otra femenina, donde los monjes y monjas viven en apartamentos alquilados y dividen el día entre oración litúrgica y personal en una iglesia de la ciudad y el trabajo esporádico fuera de la comunidad. Otro ejemplo lo encontramos en la

* Universidad de Sevilla, España. martasenaaugusto@gmail.com.

** Centro de Estudos de Arqueologia, Artes e Ciências do Património, Universidade de Coimbra, Portugal. vidalgomezmartinez@gmail.com.

² TESTA, Rita Lizzì – *Senatori, Popolo, Papi. Il governo di Roma al tempo dei Valentiani*. Bari: Edipuglia, 2004.

Fraternidad Monástica de Emmaus, fundada en 1996 e inspirada en una frase del monje Silvano del Monte Athos: «Llegará el momento en que los monjes vengan a su salvación viviendo entre el pueblo». Las catorce mujeres que componen la Fraternidad viven solas, en diferentes ciudades italianas, organizan sus días en torno a la meditación y la oración personal y se reúnen una vez al año en un retiro. Igualmente encontramos comunidades cuyo enfoque gira en torno a la práctica y enseñanza de la meditación, como es el caso de la Comunidad Mundial para la Meditación Cristiana (CMMC) formada exclusivamente por laicos bajo la guía del padre benedictino Laurence Freeman o la Comunidad italiana de los “Ricostruttori nella preghiera” creada a principios de los años 80 por el padre jesuita Gian Vittorio Cappelletto.

El hermetismo en la ciudad se ha producido, esporádicamente, de diferentes maneras. En este texto se aborda una situación particularmente significativa por su materialización arquitectónica e implantación urbana. Se trata de la celda donde vivió San Giovanni de Matha, en el complejo de S. Tommaso in Formis en Roma, construida en el seno de un arco del acueducto neroniano. El objetivo de este trabajo es evidenciar la relevancia del posicionamiento de la celda en el vano del arco como forma de apropiación de un singular enclave urbano y distanciamiento de la vida cotidiana, al tiempo que permitía ejercer la dirección de la orden de los Trinitarios.



Fig. 1. Mosaico del siglo XIII que corona la fachada del antiguo hospital de los Trinitarios en el complejo de S. Tommaso in Formis. Fotografía de los autores.

1. Juan de Mata

Juan de Mata nació en el año 1150 en Faucon, en la Provenza francesa. Durante su juventud, estudia en Aix, entre los años 1172 y 1178. Más adelante estudió las siete artes liberales en la Escuela Catedralicia de París entre los años 1185 y 1192, donde es muy probable que conociera a Lotario di Segni, que a la postre se convertiría en el Papa Inocencio III. Un año después leería su primera misa en París asistido por el obispo de París, el abate de San Víctor, su maestro Prevostino. Durante la eucaristía, buscando la inspiración divina, Juan de Mata tuvo una visión en la que aparecían dos hombres encadenados – uno blanco y otro negro. Durante los siguientes años, llevó a cabo

sus primeras experiencias eremíticas en el bosque de Cerfroid, donde la tradición ubica en ese mismo periodo a Felix de Valois, con el que Juan de Mata fundaría la Orden de los Trinitarios, destinada al rescate de los cautivos.

El 8 de enero de 1198 Lotario di Segni viene elegido Papa bajo el nombre de Inocencio III y durante ese mismo año recibe en Roma a Juan de Mata en numerosas ocasiones, hasta que finalmente le otorga la bula para fundar la Orden de los Trinitarios³ y le otorga el complejo de S. Tommaso in Formis, donde ubica la orden y se retira en su celda hasta su muerte en 1213.



Fig. 2. Complejo de S. Tommaso in Formis, evidenciado sobre la planta de Roma en el siglo XVI en la que se aprecia – incluso cuatro siglos después – el enorme vacío que circundaba la Roma medieval. Composición gráfica de los autores.

³ BEARDSLEY, Eric – *The Trinitarian Order. A compendium history*. Baltimore: Tip. Cardoni SAS, 1990.

2. Estratificación urbana

Cuando Juan de Mata llega a finales del siglo XII a Roma, ésta se ha reducido a un pequeño núcleo junto a la rivera del Tiber rodeado de bosques y huertas al interior de las murallas aurelianas. Las antiguas vías y los restos de edificios y acueductos jalonan un peculiar territorio donde se van insertando iglesias y complejos religiosos.

2.1. El Celio

El Celio es una de las siete colinas sobre las que se funda Roma, según Tácito denominado en origen *Mons Querquetulanus* por la abundante presencia de robles – *querqus* en latín. En época romana, se reconocían tres zonas diferenciadas: *Caelius* – en límite occidental hacia el Palatino –, *Caeliolus* – el promontorio norte – y la *Scusana* – ladera situada entre las anteriores.

En época republicana tardía y en época imperial, la zona se consolida como un gran área residencial, en la que se localizan tanto lujosas villas como populosas *insulae* hasta que en el año 27 después de Cristo un incendio arrasa la zona, generando un amplio vacío urbano en el que pocos años después – concretamente en el año 57 – Agrippina Minore mandaría construir el templo a su difunto esposo, el emperador Claudio. Este templo, ubicado en el frente norte del *Caelius*, ardería igualmente poco después y sería incorporado como ninfeo a *Domus Aurea* de Nerón.

Se trata de una zona con una rica estratigrafía arqueológica, en la que destacan – como elementos vertebradores – la presencia de la primitiva muralla de Roma, importantes ejes de conexión de los puntos neurálgicos de la ciudad e infraestructuras hidráulicas⁴.

2.2. La muralla serviana

Desde el siglo IV antes de Cristo, Roma contó con una primera muralla perimetral, de la que no se conservan demasiados vestigios al ser demolida dentro de los procesos de crecimiento urbano que experimentó la ciudad en los siglos sucesivos. De hecho, los únicos puntos de los que se tiene conocimiento fehaciente es de los escasos restos conservados y de las puertas. Se trataba de una muralla ejecutada en *opus quadratum* (sistema de construcción mediante bloques de piedra

⁴ COLINI, Antonio Maria – *Storia e topografía del Celio nell'antichità*. Ciudad del Vaticano: Tipografía poliglotta vaticana, 1994.

cortados en forma de paralelepípedo – de grandes dimensiones – dispuestos en hiladas horizontales⁵) mediante grandes bloques de tufo⁶.

El Celio, que había pertenecido al Settimozio, fue rápidamente anexado a la ciudad, incluido en la regio I Suburana ya en época serviana. La muralla debía englobar todo el área del Celio, ya que en sus límites sur y este se localizaban, respectivamente las puertas Caelimontana y Querquetulana.

2.3. Ejes viarios

Mayor persistencia en la trama urbana de la ciudad han demostrado los principales ejes viarios que conectaban las diferentes zonas entre ellas y sobre todo con las puertas. La permanencia de estos ejes se constata desde las primeras representaciones planimétricas de la ciudad ya en el siglo XVI⁷ y en buena medida han llegado hasta nuestros días de forma reconocible. Los principales ejes que estructuraban la zona eran los siguientes.

El eje compuesto por el *clivus Scauri* y la vía Caelimontana, que recorría el Celio desde el Palatino hasta Porta Maggiore, el primero como tramo interno a la muralla serviana y el segundo conectando las puertas de las murallas serviana – Porta Caelimontana – y aureliana – Porta Maggiore. El *vicus Capitis Africae*, que conectaba la zona del Coliseo con la Porta Metronia, bordeando el templo de Claudio. Y el eje que partía igualmente del Coliseo, para alcanzar el Laterano.

2.4. El acueducto de Claudio

Igual relevancia en la trama urbana, por su capacidad organizativa y su persistencia en el tiempo, tienen las infraestructuras hidráulicas. En la zona se localizan diversos trazados, entre los que destaca el acueducto comenzado en el 38 después de Cristo por Calígula y terminado catorce años más tarde por Claudio, del que recibe el nombre.

Se trata de un acueducto de trazado aéreo compuesto por una gran arcada en fábrica de ladrillo al que se le realizaron posteriormente diversas ramificaciones, como el acueducto neroniano, que recorría la vía Caelimontana hasta llegar al Palatino, pasando por encima del arco de Dolabella y Silano. Dicho arco, es una puerta monumental abierta en la muralla serviana por los cónsules de los que

⁵ LUIGI, Giuseppe – *La técnica edilizia romana, con particolare riguardo a Roma e Lazio*. Roma: Bardi, 1957, p. 169; BARELLI, Lia – *La diffusione e il significato dell'opus quadratum a Roma nei secoli VIII e IX. Quaderni dell'Istituto di Storia dell'Architettura. Saggi in onore di Gaetano Miarelli Marniani*. Nuova serie. 44-50 (2004-2007) 67-74.

⁶ Roca volcánica de consistencia porosa muy presente en Lazio.

⁷ En la planta de Roma de Leonardo Bufalini (1551) se aprecian claramente la vía Caelimontana, el *vicus Capitis Africae* y el *clivus Scauri*.

recibe el nombre para conectar el *clivus Scauri* con la vía Caelimontana. La fábrica de grandes bloques de travertino se inserta en la muralla de tufo, dejando patente la importancia del enclave⁸.

3. S. Tommaso in Formis

A partir de siglo II después de Cristo, el área se caracteriza por la presencia de grandes villas que darán paso a una progresiva ruralización del entorno y a la construcción de iglesias y complejos religiosos como nueva basílica dedicada al Salvador – que más adelante dará paso a San Giovanni in Laterano – o las iglesias de Santos Giovanni e Paolo o San Clemente.

3.1. El complejo

El complejo de S. Tommaso in Formis se establece en una encrucijada clave de la trama urbana, donde confluyen la muralla serviana, la vía Caleimontana y el acueducto de neroniano estructura a la que hace alusión su propio nombre “in Formis”.

La iglesia de Santo Tomás de Villanueva en Formis fue construida junto con un pequeño monasterio benedictino en el siglo XI. El nombre del nuevo lugar de culto significa «cerca del acueducto» (forma alude al acueducto y su plural *formae* a los arcos del propio acueducto, incorporados en los edificios del convento), una posición privilegiada por la posibilidad de abastecimiento de agua.

La iglesia y el monasterio fueron donados en 1207 por el Papa Inocencio III a Juan de Mata, para alojar la sede de la Orden de los Trinitarios en Roma. Dos años más tarde, Juan de Mata construyó un hospital para albergar y cuidar a los cautivos que la Orden rescataba sobre la estructura de la piscina de decantación del acueducto – junto a la que se inició la construcción del complejo. Del hospital queda hoy en día tan solo el bello portal del siglo XIII que componía la fachada del mismo al cruce de la antigua vía Caelimontana y el *vicus Capitis Africae* – a la salida del arco de Dolabella y Silano – y del Monasterio, queda una parte de la fachada de ladrillo medieval. En 1379 los trinitarios fueron expulsados de Roma por el Papa Urbano VI por su adhesión al antipapa Clemente VII y tuvieron que abandonar el complejo de S. Tommaso que diez años después – con Bonifacio IX – pasó al Capítulo Vaticano y no sería devuelto a los Trinitarios hasta 1898,

⁸ FILETICI, Maria Grazia – L'arco di Silano e Dolabella e il complesso di S. Tommaso in Formis tra trasformazione e restauro. In ENGLÉN, Alia, coord. – *Caelius I: Santa Maria in Domnica, San Tommaso in Formis e il Clivus Scauri*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2003, p. 112-142; VILLANI, Mariarosaria – Un rilievo materico ante litteram: il complesso di San Tommaso in Formis a Roma dall'iconografia al restauro. *Eikonocity. Storia E Iconografia Delle Città E Dei Siti Europei*. 2 (2017) 57-70.

obteniendo en 1920 el uso perpetuo de la iglesia de S. Tommaso in Formis y sus anexos.

Desde los años veinte y hasta nuestros días, el complejo se encuentra dividido en dos. Por un lado la zona correspondiente al hospital y el convento de los que se conservan escasos restos – comentados anteriormente – desde la construcción del Istituto Sperimentale per la Nutrizione delle Piante con acceso desde el actual vía della Navicella. Y por otro, la iglesia – con acceso desde la actual vía de S. Paolo della Croce – con algunas construcciones anexas, entre las que destaca la celda de Juan de Mata así como el sistema de acceso a la misma.



Fig. 3. Interior del complejo, restos del acueducto vistos desde la iglesia. Fotografía de los autores.

3.2. La celda bajo el arco

Aunque no queda claro el momento de la construcción de la celda, sí se constata que este espacio se destina a la celda de Juan de Mata durante los últimos años de su vida.

Se trata de una construcción modesta ubicada sobre el arco de Dolabella y Silano y bajo la arcada superior del acueducto neoriano, quedando por tanto fuera del perímetro del complejo, aunque el único acceso es desde las dependencias del mismo. Cuenta con dos espacios minúsculos: una pequeña ante sala – actualmente



Fig. 4. Detalles de la celda en la fábrica del acueducto, vista desde las vías S. Paolo della Croce y della Navicella (izquierda y derecha respectivamente). Fotografías y composición gráfica de los autores.



Fig. 5. Detalles del interior de, espacios inferior y superior (izquierda y derecha respectivamente). Fotografías y composición gráfica de los autores.



Fig. 6. Vista actual desde la celda hacia la calle San Paolo della Croce (por donde discurriría el clivus Scauri). Fotografía de los autores.

equipada como una capilla en honor al santo en la que se desarrollarían las actividades más relacionadas con la orden y otra superior de índole privado.

El único acceso a la misma se realiza desde las construcciones anexas a la cerca del complejo y mediante la escalera de caracol que conecta los dos espacios.

4. La anacoresis vertical de Juan de Mata

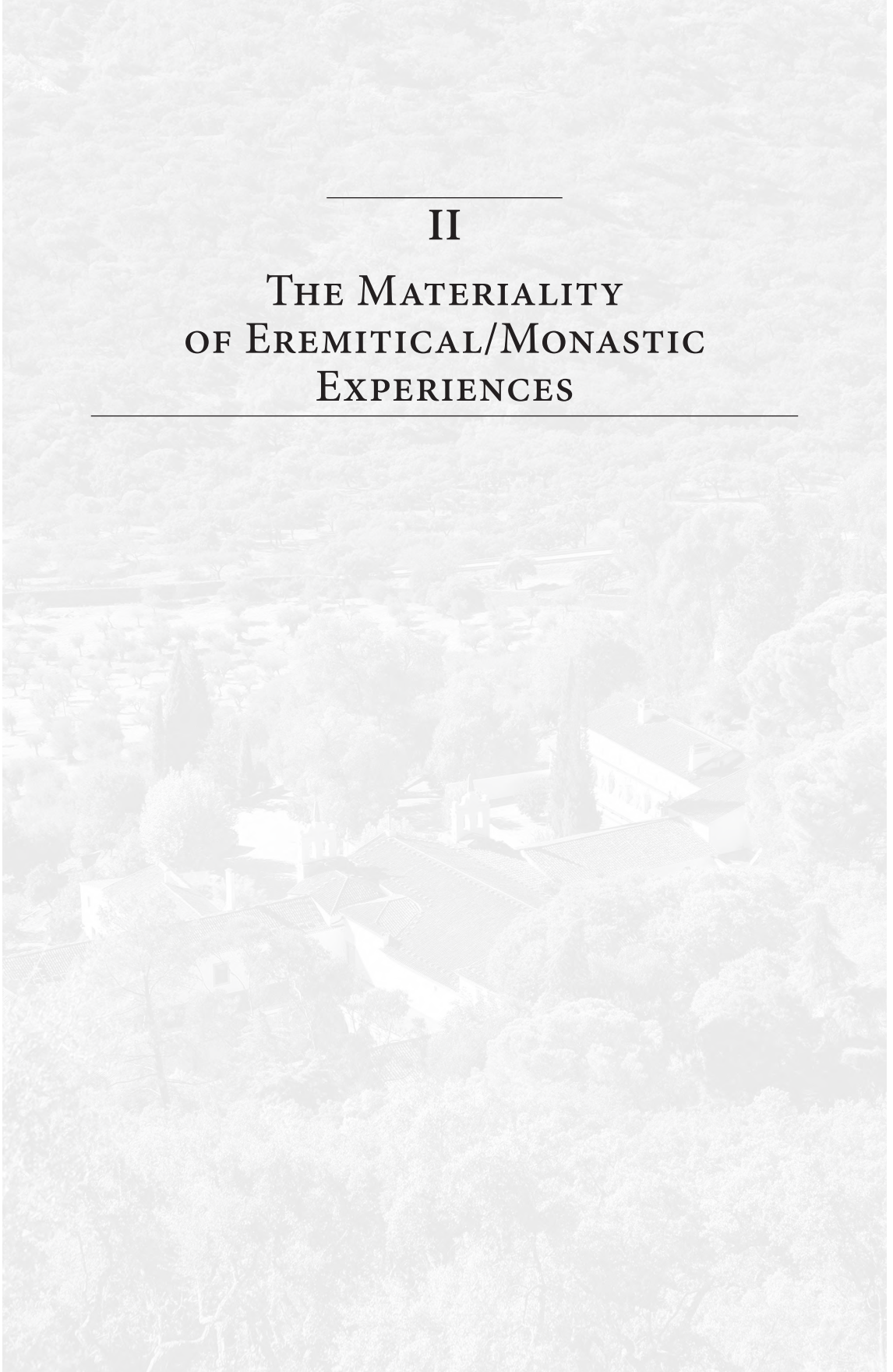
Así pues, el complejo de S. Tommaso in Formis – gracias a sus peculiares ubicación y conformación – ofrecía a Juan de Mata una estructura que no sólo le permitió asentar y desarrollar la orden de los Trinitarios, sino que además le permitió compaginar esta actividad con un retiro espiritual sin necesidad de desvincularse por completo de su entorno.

Podemos trazar un paralelismo entre el distanciamiento de los estilitas con la elección de su celda por parte de Juan de Mata. Gracias a su posición extrínseca al propio complejo – realmente se encuentra fuera del perímetro del mismo aunque se acceda desde el interior – y a encontrarse elevada sobre la vía pública, la celda le permitiría conciliar el retiro espiritual con las labores propias de la orden.

De hecho, en la actualidad, el *Caelius* conserva este ambiente aislado con amplias zonas libres y ajardinadas en el que los complejos religiosos medievales conservan una posición relevante y los elementos definitorios de la trama urbana antes mencionados siguen siendo básicamente los mismos.

II

THE MATERIALITY OF EREMITICAL/MONASTIC EXPERIENCES





SÃO PEDRO DAS ÁGUIAS – DE ERMIDA A MOSTEIRO

MARTA ATAÍDE

Resumo: A ermida e o mosteiro de São Pedro das Águias estão inseridos numa das mais inhóspitas paisagens da Beira Alta, no concelho de Tabuaço.

O ermitério cristão de São Pedro das Águias-o-Velho está associado aos cavaleiros D. Tedon e D. Rausendo e ao período de fundação da nacionalidade. Sabendo-se da sua existência desde o século X, trata-se de um dos mais emblemáticos e extraordinários ermitérios românicos do país, notável pela sua original implantação e pela profusão escultórica que suporta. A ermida pertenceu à Ordem Beneditina até meados do século XII, tendo transitado posteriormente para a Ordem de Cister. Pondera-se a existência de um mosteiro beneditino, mas que não deveria possuir as devidas condições de habitabilidade à posterior comunidade cisterciense, o que levou à sua transferência para outro local.

O novo mosteiro de São Pedro das Águias, implantado a cerca de 1 km para norte da ermida, surge já num contexto edificatório de características nitidamente cistercienses. De grande sobriedade, o novo cenóbio materializa os princípios de observância de clausura e de natural necessidade de afastamento das populações, a vivência do ermo.

Nos dois casos, a procura da solidão, do isolamento físico e espiritual é evidente e comum. São parte integrante da paisagem e fundem-se com a mesma numa simbiose histórica, arquitetónica e religiosa.

Palavras-chave: Arquitetura cisterciense, Arquitetura religiosa, Paisagem, Património.

SAINT PETER OF THE EAGLES – FROM HERMITAGE TO MONASTERY

Abstract: The hermitage and the monastery of São Pedro das Águias are inserted in one of the most inhospitable landscapes of Beira Alta, in the municipality of Tabuaço.

The christian hermitage of São Pedro das Águias-o-Velho is associated to the knights D. Tedon and D. Rausendo and to the period of foundation of nationality. We know about its existence since the 11th century, as one of the most emblematic and extraordinary Romanesque hermitages in the country, notable for its original establishment and sculptural profusion. The hermitage belonged to the Benedictine Order until the middle of the 12th century, having passed later to the Cistercian Order. The existence of a Benedictine monastery has been considered, but should not have the conditions of habitability to the later Cistercian community, which led to its transfer to another place.

The new monastery of São Pedro das Águias, implanted about 1 km north of the hermitage, appears in an edifying context of distinctly Cistercian characteristics. Of great sobriety, the new

monastery materializes the principles of cloister observance and of natural need for isolation, the experience of wilderness.

In both cases, the search of loneliness, physical and spiritual isolation is evident and common. They are an integral part of the landscape and merge with it in a historical, architectural and religious symbiosis.

Keywords: Cistercian architecture, Religious architecture, Landscape, Heritage.

SÃO PEDRO DAS ÁGUIAS – DE ERMIDA A MOSTEIRO

MARTA ATAÍDE*

Introdução

O aparecimento das ordens religiosas Beneditina e Cisterciense no norte do país fazem parte de um conjunto de ações do processo de fundação do território português, dando lugar à paulatina sobreposição cristã sobre a anterior presença islâmica neste território. A entrada dos Beneditinos a partir do século XI e dos Cistercienses a partir do século XII ficaria marcada no território pela construção de uma série de conjuntos monásticos de características distintas, ainda que enquadrados nas mesmas influências espirituais e temporais segundo a *Regra de São Bento*¹.

Propõe-se, neste estudo, apresentar o caso da Ermida de São Pedro das Águias-o-Velho e do Mosteiro de São Pedro das Águias-o-Novo. Estes dois casos são um dos exemplos da sucessão e continuidade patrimonial das duas ordens religiosas, com as suas semelhanças e diferenças históricas, arquitetónicas, estéticas, sociais e religiosas. A bibliografia sobre estes dois edifícios encontra-se muito dispersa e somos constantemente confrontados com alguma confusão de datações e documentação contraditória, o que exigiu uma acrescida prudência na informação apresentada, que se considera ser a mais consistente. A observação e o levantamento local permitiram estabelecer uma maior e mais detalhada ligação e contextualização entre a documentação consultada e a realidade edificada.

O entendimento das vivências espirituais e temporais de cada uma das ordens religiosas fortaleceu a compreensão destes dois edifícios e das suas características arquitetónicas e estéticas, enquadradas naturalmente nas influências que caracterizam o seu período de edificação.

Os dois edifícios materializam, numa mesma paisagem, modelos de vivência cenobítica específicos, o que dá lugar a duas diferentes formas de apropriação e vivência da paisagem natural envolvente, caracterizada por um vale de grande profundidade rasgado pelo rio Távora. O enquadramento paisagístico, como parte

* Arquitecta e Mestre em Recuperação do Património Arquitectónico e Paisagístico. Investigadora independente, Tomar (Portugal). marta_pais@hotmail.com.

¹ SÃO BENTO – *Regra do glorioso Patriarca Sam Bento*. Trad. Plácido Villalobos. Lisboa: Tip. Antonio Ribeiro, 1586.

intrínseca da sua existência, foi entendido como uma continuidade da própria espiritualidade e temporalidade monástica de cada um dos edifícios. Gerados a partir de doações régias de terras e quintas e criação de granjas, que estariam na génese de uma das localidades próximas, incluem-se ambos na vasta região duriense de encostas “penteadas” pela secular viticultura.

A investigação apresentada pretende versar sobre as características e vivências destas duas arquiteturas da alma e sobre a compreensão da sua sucessão temporal, como contributo aos estudos existentes sobre o tema.

Ermida – São Pedro das Águias-o-Velho

O primeiro registo conhecido da existência de São Pedro das Águias encontra-se ligado ao período da reconquista cristã da Península Ibérica a partir do século IX e a uma série de expedições militares sobre os territórios muçulmanos. Estes novos territórios conquistados e cristianizados, a partir dos quais se iniciaria a formação do futuro território português, consolidavam-se numa rede de caminhos de ligação entre centros populacionais, onde circulavam pessoas, bens, viajantes, peregrinos ou exércitos². A partir do século XI, a organização das comunidades rurais, fortemente centradas num agro-sistema de produção agrícola, de linho e lã e criação de animais, constituía-se por vilas agrárias de ocupação difusa e por povoamentos aglomerados em torno das igrejas que os consagravam³. A cristianização destes territórios conquistados, motivados pela descoberta do túmulo de Santiago em 813 d.C., acabaria por impulsionar a edificação de vários templos religiosos como ermitérios ou mosteiros, mas eram sobretudo as igrejas, com o seu espaço de cemitério, que sedimentavam e asseguravam a protecção divina das populações.

Apesar dos conturbados avanços e recuos territoriais entre cristãos e muçulmanos durante este período, a presença dos últimos em Tabuaço não tem sido encontrada, incidindo especificamente nas lendas locais⁴. No entanto, a primitiva designação “das Águias” poderá estar relacionada com uma derivação toponímica árabe, que designava áreas militares na organização territorial da área do Douro⁵. A ermida de São Pedro das Águias, registada desde do ano de

² ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de – Arte da Reconquista (séculos IX a XI). I. Introdução Histórica. In ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de, ed. – *História da Arte em Portugal*. Vol. 1: *O Românico*. Lisboa: Editorial Presença, 2001, p. 19.

³ ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de – Estilo Românico. II. Arquitectura. In ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de, ed. – *História da Arte em Portugal*. Vol. 1: *O Românico*. Lisboa: Editorial Presença, 2001, p. 74.

⁴ PERPÉTUO, João Miguel André; SANTOS, Filipe J.C. – As primeiras comunidades humanas. In ARQUEOHOJE Lda., coord. – *TABUAÇO: um Passado Presente*. Tabuaço: Câmara Municipal de Tabuaço, 1999, p. 15.

⁵ ZOZAYA, Juan – Toponímia árabe en el valle del Duero. In BARROCA, Mário Jorge; FERNANDES, Isabel Cristina Ferreira, coord. – *Muçulmanos e Cristãos entre o Tejo e o Douro: Sécs. VIII a XIII*. Palmela:

911⁶, insere-se num contexto lendário, a partir da história da princesa moura Ardinga que, apaixonada pelo cavaleiro D. Tedon Ramires se terá convertido ao cristianismo nesta ermida e onde pela traição, acabaria por ser decapitada pelo seu pai Al Boasan, emir de Lamego. A D. Tedon Ramires e seu irmão D. Rausendo Ramires, apontados como descendentes de Ramiro II de Leão (n 900-965), está ligada a construção e fundação desta ermida onde, segundo a Crónica de Cister, viviam e faziam fogo, atacando e emboscando os Mouros por entre as matas⁷. Ascendentes da família Távora, é-lhes atribuída alguma relevância no processo de repovoamento e incremento agrícola nas terras de Tabuaço.

Durante o século XII, o movimento eremítico encontra-se claramente relacionado com o processo de repovoamento e de fixação de habitantes em locais despovoados do norte do país. Inserindo-se em movimentos económicos e sociais e prestando serviço a viajantes e às comunidades locais, as ermidas passam a ser confirmadas por doações e privilégios reais, acabando, muitas vezes, por transitar para as principais ordens religiosas⁸. Sendo desconhecidas as autênticas origens que confirmem o arranque e as motivações da sua edificação, esta ermida insere-se nas características dos primeiros ermitérios, que surgem envoltos em frequentes incertezas, pela escassez de fontes documentais. No entanto, é possível observar que acompanha e se insere numa tendência do século XIII /XIV, quando associada a uma lenda



Fig. 1. Ermida de São Pedro das Águias.
Vista Sul com paisagem rochosa envolvente.

Câmara Municipal de Palmela / Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005, p. 21. O autor aborda a islamização do território e respectiva organização geográfica na área do Douro, incidindo sobre a toponímia e a sua relação com a paisagem humana na identificação dos espaços residenciais, agrícolas ou militares. Os topónimos «Rochedo de águias = Aguilar/ Aguilares, Niñodagua» estão habitualmente relacionadas com construções militares em zonas rochosas naturais e abruptas.

⁶ PESSOA, Lúcia – Mosteiro de São Pedro das Águias/ Igreja de São Pedro das Águias. Acedido em: http://www.monumentos.gov.pt/Site/APP_PagesUser/SIPA.aspx?id=3676. Consultado a 08/2018.

⁷ FREI BERNARDO DE BRITO – *Primeyra parte da Chronica de Cister: onde se contam as cousas principais desta religiam com muytas antiguidades, assi do Reyno de Portugal como de outros muytos da christandade*. Lisboa: Pedro Crasbeek, 1602, fl.148.

⁸ MATTOSO, José – Eremitas portugueses no século XII. *Lusitania Sacra*. 9 (1972) 8.

popular ou história cavaleiresca⁹, na conjugação de movimentos religiosos e conquistadores, exacerbados, neste caso, pelo martírio de uma princesa moura cristianizada.

Edificada a escassos metros da margem direita do rio Távora e afastada cerca de 2,5 km da estrada principal que liga Moimenta da Beira a Tabuaço, encontra-se em lugar isolado, tornando-se praticamente impercetível a sua presença no território. Desviando-se da tendência mais frequente de alguma proximidade às vias de acesso, encontra-se implantada num pequeno socalco e encaixada no fundo do rochoso e íngreme vale, cumprindo com a tradição do imaginário medieval do “deserto eremítico”, de relação profunda com a paisagem envolvente. A designação de “São Pedro das Águias” associada a um animal simbolicamente identificado com a ascensão e regeneração espiritual confirma e assinala o seu carácter cristão¹⁰. Com a sua fachada principal praticamente encostada à rocha, símbolo da terra-mãe e da ligação e ascensão espiritual entre o homem e o céu¹¹, funde-se com a própria paisagem (Figuras 1 a 3).

Trata-se de um pequeno edifício representativo do românico rural, em granito¹², constituído por planta simples com nave única e capela-mor de cabeceira recta, com a característica orientação canónica medieval nascente-poente (Figura 4). A porta axial transporta-nos para o seu interior, que se desenvolve numa cota inferior ao do nível da entrada (Figura 5). Com decoração praticamente inexistente, a maior profusão de elementos geométricos e vegetalistas surge no arco de perfil ultrapassado que separa a nave da capela-mor. A reduzida luminosidade no seu interior é captada pelas portas axial e norte e por pequenas frestas na nave e capela-mor. A cobertura com travejamento de madeira assenta nas paredes de cantaria de granito¹³ (Figuras 2, 3, 4 e 5).

Contrastando com as suas simples e nuas fachadas, os portais são de uma profusão escultórica singular. No portal axial, ladeado por leões que guardam a entrada do templo e que sustentam o tímpano decorado com uma cruz vazada serpenteante, surgem os mais diversos elementos zoomórficos, fitomórficos, vegetalistas e geométricos, numa composição de notável qualidade escultórica¹⁴

⁹ MATTOSO – Eremitas portugueses, p. 10-11.

¹⁰ CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain, dir. – *Dictionnaire des symboles: Mythes, Rêves, Coutumes, Gestes, Formes, Figures, Couleurs, Nombres*. Paris: Éditions Robert Laffont S.A./ Éditions Jupiter, 1982, p. 46-47, s.v. Animal.

¹¹ CHEVALIER; GHEERBRANT – *Dictionnaire des symboles*, p. 510, s.v. Huile.

¹² A ermida apresenta em projecção horizontal (planta) dimensões exteriores de 6m x 9m na nave e 4,5 x 4,5m na capela-mor.

¹³ A ermida foi totalmente restaurada pela extinta Direção-Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais (DGEMN) entre 1953/1954 com posteriores reparações na cobertura em 1963 e 1997.

¹⁴ RODRIGUES, Jorge – O Modo Românico. In RODRIGUES, Dalila, dir. – *Arte Portuguesa da Pré-História ao século XX*. Vol. 2: *O Modo Românico*. Coord. Jorge Rodrigues. Porto: Fubu Editores, 2008, p. 94-97. Na sua análise às características gerais da arquitetura românica em território nacional e dos edifícios religiosos



Fig. 2. Ermida de São Pedro das Águias. Vista Sul.



Fig. 3. Ermida de São Pedro das Águias. Vista Aérea. Fonte: SIPA-DGPC (1953/54).

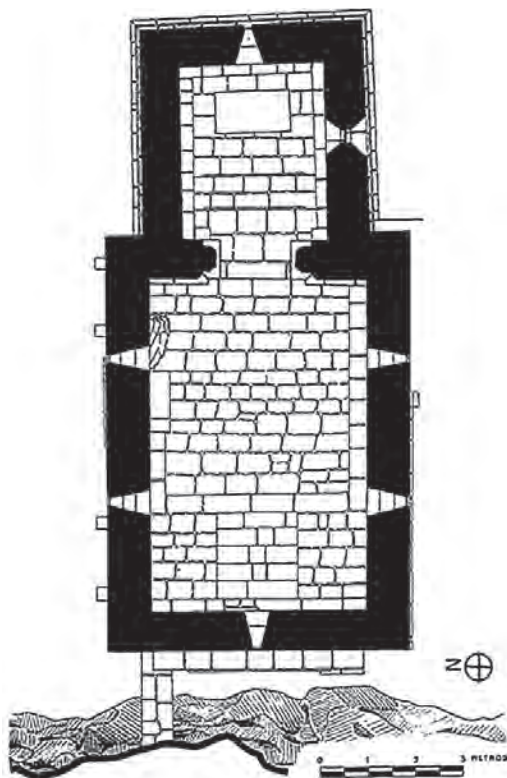


Fig. 4. Ermida S. Pedro Águias. Planta. Fonte: SIPA-DGPC (1953/54).

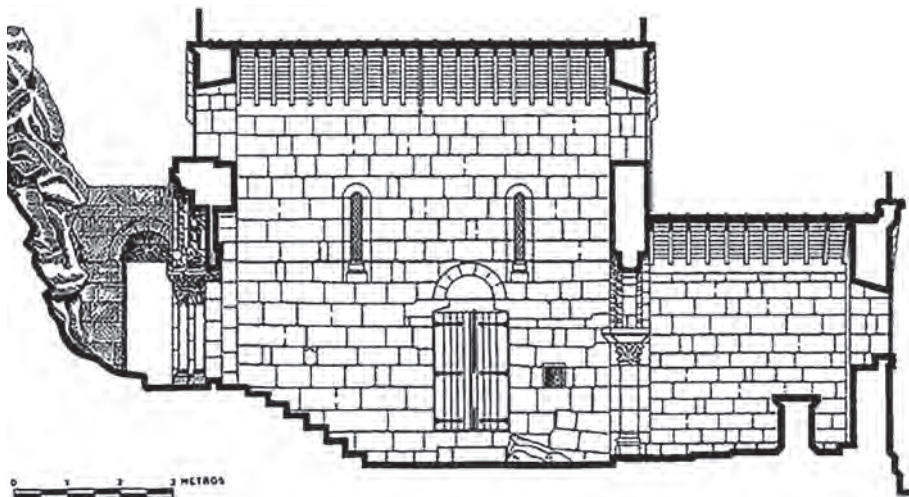


Fig. 5. Ermida de S. Pedro Águias. Corte longitudinal. Fonte: SIPA-DGPC (1953/54).

(Figura 6). Estes elementos refletem e reforçam a importância da porta axial como “Porta do Céu” ou “Paraíso”, que provocou nas primeiras igrejas românicas uma atenção especial no trabalho artístico escultórico, criando uma distinção clara entre o interior sagrado e o exterior profano. Complementando esta mensagem evocativa do portal axial, surge no portal lateral norte outra de índole protetor. Suporte de diversos elementos decorativos, apresenta um tímpano com um *Agnus Dei* que confirma a sua sacração. Mas o elemento mais significativo encontra-se na inscrição apotropaica inscrita no fecho do arco que suplica «ao Deus dos exércitos que defenda a entrada e a saída da igreja»¹⁵, inspirada sobretudo no texto do Salmo 121, 8: «*Dominus Custodiat Introitum Tuum et Exitum Tuum*»¹⁶ (Figura 7).



Fig. 6. Ermida de S. Pedro Águias. Portal Axial (Poente) (2007).

São Pedro das Águias surge num contexto eremítico mas da sua continuidade, culto e relação com a comunidade local, pouco ou nada sabemos. A documentação que existe sobre a mesma é escassa e suscita mais dúvidas que certezas. No entanto, uma carta de doação de uma herdade feita pelo Conde D. Henrique e por D. Teresa em 1065¹⁷, na qual não é referida como ermida mas sim

mais emblemáticos e representativos deste período, o autor considera este portal «a mais orientalizante das composições escultóricas do nosso românico», referindo ainda a originalidade dos «quatro leões-atlantes entre capitéis e arquivoltas, com um grande dinamismo plástico, pouco comum no românico».

¹⁵ ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de – Estilo Românico. II. Arquitectura. In ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de, – *História da Arte em Portugal*. Vol. 1: *O Românico*. Lisboa: Editorial Presença, 2001, p. 74. O autor fala-nos sobre a importância da sacração de um templo marcada por este tipo de inscrições em posições de destaque, como os portais, considerando o caso de São Pedro das Águias como um dos mais significativos testemunhos da ideologia de portal românico.

¹⁶ BARROCA, Mário Jorge – *Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422)*. Vol. II/I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian / Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2000, p. 600-604 (Textos universitários de ciências sociais e humanas).

¹⁷ «A qual herdade doamos, concedemos, & encoutamos pelos termos fobreditos, cõ todas fuas pertenças, ao fobredito lugar, pera que fação della tudo o que lhe pedir a vontade, de tal modo, de que d’oje em diante feja tiradade de noffa jurdição, & entregue, & confirmada em poffe pacifica à fobredita á honra de S. Bento Abbade». In FREI BERNARDO DE BRITO – *Primeyra parte da Chronica de Cister*, p. 150-151.

Frei Bernardo de Brito transcreve a informação do documento original, que expõe nesta crónica, onde podemos encontrar a data de 1103. O autor acaba por corrigir a data de 1103 da era de César referindo que corresponde ao ano de 1065 da era cristã. No entanto, esta data é anterior ao período de regência do Conde D. Henrique ao qual só seria doado o condado de «Portucale» a partir de 1096. Neste sentido,



Fig. 7. Ermida de S. Pedro Águias. Portal lateral (Norte).

como igreja e mosteiro de São Pedro das Águias, confirma a beneficência real bem como a provável presença de uma comunidade beneditina. Esta realidade será reafirmada por um prazo posterior do ano de 1117, entre os «frades de S. Pedro» e D. João e D. Pedro Ramires¹⁸. Descendentes de D. Tedon e D. Rausendo e apresentados como irmãos pelo cronista cisterciense Frei Bernardo de Brito, afirmam-se neste documento como doadores de bens e terras e fundadores da igreja e mosteiro de São Pedro das Águias. No entanto, em nenhuma destas duas fontes documentais ou outras conhecidas existem dados suficientes que remetam para a localização do mosteiro, o que provocou ao longo dos séculos, alguma confusão em relação à ermida e à hipótese da sua subsequente adaptação a mosteiro.

Apesar das dúvidas expostas, estas fontes consolidam de alguma forma, a entrada e afirmação do monaquismo beneditino em território da Península Ibérica durante o século XI¹⁹. A escolha destes cristãos por uma vida religiosa que assumia o cumprimento da *Regra de São Bento* exigia os três votos de pobreza, obediência e castidade. A vida beneditina de clausura era dedicada à oração e ao trabalho no sentido da autonomia e autossuficiência, mas implicava também a promoção do ensino, a assistência aos pobres e a hospedagem a viajantes e peregrinos²⁰. A sua arquitetura era por norma opulenta, de exteriorização, onde a decoração surgia figurada e simbólica para realçar a casa de Deus. Pioneiros, de certa forma, do programa arquitetónico de vivência religiosa comunitária, funcionalmente inspirado na *Regra de São Bento* e apoiado num sistema feudal,

deparamo-nos com a dúvida na datação original do documento mas, não se considera provável existirem erros na indicação dos doadores e receptores.

¹⁸ FREI BERNARDO DE BRITO – *Primeyra parte da Chronica de Cister*, p. 149.

¹⁹ A introdução da *Regra de São Bento* em território nacional surge a partir do Concílio de Coyanza (1050/55).

²⁰ Sobre este assunto consultar DIAS, Geraldo José Amadeu Coelho – *Quando os Monges eram uma Civilização. Beneditinos: espírito, alma e corpo*. Porto: CITCEM-Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória» / Afrentamento, 2011, p. 151.

a vida religiosa destas casas exerceu forte admiração no poder régio e nas autoridades eclesiásticas e seculares europeias, dando lugar a um grande número de novas casas monásticas com amplos territórios.

Não se sabe ao certo se uma comunidade beneditina poderá ter realmente constituído um cenóbio no local da ermida de São Pedro das Águias, não existindo, até ao momento, fontes documentais ou vestígios arqueológicos²¹ suficientes que possam confirmar esta hipótese. De qualquer forma, a carta de doação do ano de 1065²² bem como o prazo de 1117²³ (já referidos), conferem um aumento significativo da área de jurisdição de São Pedro das Águias onde se encontram incluídas a Quinta da Aveleira e a Quinta de Portezelos (atual Quinta das Herédias) a sul e a norte da ermida, respetivamente. O registo histórico conhecido do primitivo ermitério data do ano de 991 mas o edifício que observamos atualmente insere-se no período românico inicial do princípio do século XII. Será assim provável que a sua entrega aos beneditinos e as terras e bens doados, pelo Conde D. Henrique e D. Teresa e pelos irmãos Ramirez, possam ter originado uma reestruturação ou reedificação da ermida (com provável construção de um pequeno cenóbio contíguo à mesma), o que poderá justificar o painel iconográfico e decorativo exuberante, com influências no movimento artístico da área Braga-Rates²⁴.

²¹ São Pedro das Águias. Sítio (19919) Acedido em: <http://arqueologia.patrimoniocultural.pt/index.php?sid=sitios.resultados&subsid=2285770>. Consultado a 09/2018. O registo arqueológico encontrado, relativo à ermida de São Pedro das Águias, revela a existência de um sarcófago medieval em granito, tratando-se de uma sepultura antropomórfica, trapezoidal com cabeceira de volta perfeita e ombros rectos.

²² «Eu o Cõde D. Henrique juntamête com minha molher Rainha D. Theresa... Por tanto somos contentes de nossa livre vontade fazer hũa carta de doaçam & testemunho à igreja de São Pedro das Aguias, & à Virgem Maria, & a todos os Santos, cujas reliquias se venerão no próprio lugar, de hũa nossa herdade, que temos no lugar chamado Riba Tavora, & Ribo do Rio torto». In FREI BERNARDO DE BRITO – *Primeyra parte da Chronica de Cister*, p. 150.

²³ «Ouuide todos, & todalas gentes o prazo q fizeram D. Pedro Ramirez e João Ramirez, em s(?)mbra por si & seus filhos, & por toda a gêração q delles descêder, assi pellos nados, como pellos nacer, cõ os frades de S. Pedro de Tavora,... & por onde vos damos o casal em Tavora, cõ vinhas & arvores, & souts, & com terras, & com linhares, & cõ fontes & com suas entradas e saydas & pertencas informadas, & como parte pelo souto dos mões, & vẽ com Germelos, & vẽ com Portezelos, & com todo o temo de S. Pedro assi como decende em Tavora, & daquela parte dalem de Pacoo, & da mór parte da Ervedosa. E eu Pedro Ramirez bejei as maõs a elRey D. Fernão pella Espinhosa, & por rio Torto, & pedi hũ porteiro, & elle mo deu, & andei cõ este porteiro pôdo marcos darredor da cerca do mosteiro, & eu ê meu irmão fizemos a igreja de S. Pedro, & as casas, è as vinhas, & procuramos o mosteiro com nosso hauer, é cõ nossa ajuda, & lhe demos lucros é vestimentas, calices, finos, & hũa biblia q nos custou cento è cincoenta maravedis, & lhe demos ametade de hũa Pesqueira em Sanhoane, & em Ancianes hũ casal com vinhas & terras, & pertencas, & fizemos todos estes bês, & outros muytos q aqui não sam escritos». In FREI BERNARDO DE BRITO – *Primeyra parte da Chronica de Cister*, p. 148.

²⁴ BOTELHO, Maria Leonor – Tabuaço-Visou: Igreja de São Pedro das Águias. In PÉREZ GONZALÉZ, José María, dir. – *Arte Românica em Portugal*. Aguilar de Campo: Fundación Santa María la Real / Fundación Ramon Areces, 2010, p. 259-268.

A primitiva ermida e o local escolhido para construção da mesma inserem-se nos princípios religiosos de total isolamento do mundo, em locais sem intervenção humana, que «implicava uma literal integração ecológica do indivíduo»²⁵. O edifício beneditino acabaria por dar continuidade a esta realidade, associado a uma certa resistência ao abandono dos costumes litúrgicos peninsulares, embora já veiculado a uma regra específica e a uma gradual normalização da vida monástica a partir do século XI.

Mosteiro – São Pedro das Águias-o-Novo

São Pedro das Águias-o-Velho passa por uma reforma, trocando o hábito negro de São Bento pelo hábito branco de São Bernardo. A data de reforma em 1145, apontada por Frei Bernardo de Brito²⁶, tem sido, no entanto, debatida pelos investigadores, face à carência documental²⁷. Em 1170 consta que a ermida pertencia aos monges sob a *Regra de São Bento*²⁸ e em 1205 aparece pela primeira vez nas Atas dos Capítulos Gerais da Ordem de Cister²⁹. A sua precária situação material pelo ano de 1216 justifica uma decisão do Capítulo que encarregava o Abade de Claraval de decidir se deveria suprimi-la «*prout utilitati et honestati Ordinis*»³⁰. Em 1221 é favorecida com acrescento de bens e privilégios pelo Papa Honório III (pontificado de 1216 a 1227)³¹, acabando por ser feito em 1227, um pedido pelo Abade de São Pedro das Águias de transferência para outro local³². Embora se coadune com os princípios de isolamento cisterciense, calcula-se que este pedido estivesse relacionado com a difícil implantação e o circunscrito espaço contíguo à ermida, que dificilmente reuniria as condições necessárias ao estabelecimento de uma maior e mais estruturada comunidade de religiosos.

²⁵ PINTO, Paulo Mendes; FONTES, João Luís – Ordens e congregações masculinas: Introdução. In FRANCO, José Eduardo; MOURÃO, José Augusto; GOMES, Ana Cristina da Costa, dir. – *Dicionário Histórico das Ordens e Instituições Afins em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 2010, p. 29.

²⁶ FREI BERNARDO DE BRITO – *Primeyra parte da Chronica de Cister*, p. 152. Este facto poderá estar relacionado com alguma decadência da ordem beneditina durante este período e o aparecimento e fortalecimento da Ordem de Cister, principalmente a partir do reinado de D. Afonso Henriques. Esta realidade provocou a transferência de vários templos beneditinos para cistercienses como são, a título de exemplo, os casos dos mosteiros de São João de Tarouca e São Cristóvão de Lafões.

²⁷ TORRE RODRIGUEZ, José Ignacio de la – Evolução Histórica de Cister do Vale do Douro. In DIAS, Geraldo Coelho; DUARTE, Luís Miguel, dir. – *Cister no Vale do Douro*. Porto: Grupo de Estudos de História da Viticultura Duriense e Do Vinho do Porto / Edições Afrontamento, 1999, p. 112-116.

²⁸ TORRE RODRIGUEZ – Evolução Histórica de Cister, p. 112-116.

²⁹ COCHERIL, Maur – Abadias Cistercienses portuguesas. *Lusitania Sacra*. 4 (1959) 78.

³⁰ COCHERIL – Abadias Cistercienses, p. 78.

³¹ Biblioteca Nacional de Portugal [BNP]. COD. 1494 [Papeis avulsos de Frei Manuel de Figueiredo], *Coizas respectivas a S. Pedro das Águias* n.º 17, fl. 101.

³² COCHERIL – Abadias Cistercienses, p. 78.

A transferência para outro local após a incorporação em Cister era frequente³³, o que levou à escolha de uma nova implantação para um novo mosteiro, a cerca de 1 km para norte (Figura 8). Neste processo, a comunidade cisterciense acabaria por manter e preservar a antiga ermida, resultando na coexistência dos dois edifícios que acabariam por ser distinguidos como São Pedro das Águias-o-Velho e São Pedro das Águias-o-Novo. A Ordem de Cister, com entrada em Portugal por volta de 1140, viria a ter uma importância significativa na formação do território nacional, com um papel fundamental no desenvolvimento agrícola e no incremento do povoamento rural³⁴. Apoiada nos mesmos princípios beneditinos de clausura, segundo os votos de Pobreza, Obediência e Castidade, guiava-se, no entanto, pelo renovado e rigoroso ascetismo criado por Roberto de Molesmes (1029-1111), estabelecido no Exórdio de Cister. Cumprindo as vontades estéticas de São Bernardo (1090-1153), com origem no modelo da Abadia de Claraval, a sua firme presença em território nacional, acabaria por nos legar extraordinários exemplos de arquitetura monástica, na transição entre os séculos XII e XIII. Pode-se constatar que na génese de grande parte dos edifícios cistercienses existia um programa arquitetónico *tipo* que se desenvolvia a partir da exigência de um vocabulário construtivo de austeridade e ascetismo³⁵, produzindo espaços que permitiam aos religiosos viverem segundo uma intensa vida comunitária de trabalho e oração, que se estendia, inevitavelmente, ao desenho da paisagem do território cisterciense³⁶.

Filiado a São João de Tarouca, não se conhece a data precisa da primeira edificação de São Pedro das Águias-o-Novo mas Frei Manuel de Figueiredo (1729-1793) aponta o ano de 1239³⁷, referindo, no entanto, não ter a certeza se se trata da data de início de construção ou consagração. Este documento coloca-nos perante uma primeira fase de edificação do novo mosteiro, durante o início do século XIII, acabando por confirmar a sua perceptível configuração arquitetónica cisterciense, bem como a contextualização dos vestígios medievais encontrados.

³³ COCHERIL, Maur – *Recherches sur l'Ordre de Cîteaux au Portugal*. Amadora: Livraria Bertrand, 1960, p. 16.

³⁴ TERENO, Maria do Céu Simões; PEREIRA, Marizia M. D.; TERENO, António Vitorino Simões – Património Arquitectónico Cisterciense e sua integração na paisagem. Acedido em: <http://dspace.uevora.pt/rdpc/handle/10174/8324>. Consultado a 08/2018.

³⁵ LUDDY, Ailbe J. – *Bernardo de Claraval*. Lisboa: Editorial Aster, 1959. Esta tendência fica bastante evidente e clarificada num período de rivalidades entre beneditinos Cistercienses e beneditinos Cluniacenses, que levou Bernardo de Claraval a explicar algumas das suas convicções religiosas. Na sua *Apologia a Guilherme* (1123-1125) é evidente, entre outros tantos assuntos, a sua renúncia e crítica à ostentação e opulência da casa de Deus cluniacense e que naturalmente viria a contrariar nos cenóbios cistercienses.

³⁶ LEROUX-DHUYS, Jean-François – *Las Abadías Cistercienses: Historia e Arquitectura*. Colónia: Könemann, 2006.

³⁷ Biblioteca Nacional de Portugal [BNP]. COD. 1494 [Papeis avulsos de Frei Manuel de Figueiredo], *Coizas respectivas a S. Pedro das Águias* n.º 17, fl. 109v.



Fig. 8. Mosteiro de S. Pedro Águias-o-Novo. Vista Geral.

Implantado a meia encosta, o novo cenóbio fica a cerca de 500 m da estrada principal que liga Moimenta da Beira a Tabuaço. Neste local, os monges usufruíam de todos os meios de sobrevivência de que necessitavam, como mata, água e terras férteis, que lhes permitia a subsistência pela agricultura e pecuária. Também aqui, como em tantos outros casos, os religiosos de clausura, monges e conversos, dependiam e transformavam o território que geriam, através da criação de uma vasta estrutura agrícola. Com um extenso território de quintas e granjas³⁸, este mosteiro ter-se-á com certeza dedicado à secular viticultura na área do Douro³⁹. A sua relevância económica e a sua permanência no regime alimentar dos monges era evidente, pelo que São Bento lhe dedicou espaço na sua *Regra* considerando-o alimento do corpo e do espírito⁴⁰.

Longe dos aglomerados populacionais, não se encontra, no entanto, numa situação de isolamento total em relação à principal via de atravessamento local.

³⁸ Sobre este assunto ver CARDOSO, António Barros – Cister nas quintas históricas do Douro vinhateiro. In CARREIRAS, José Luís Albuquerque, ed. – *Mosteiros Cistercienses: História, Arte, Espiritualidade e Património*. Vol. 3. Alcoaça: Jorlis, 2013, p. 263-274.

³⁹ MARQUES, Gonçalo Nuno Ramos Maia – Entre Beneditinos brancos e negros: Cister e o vinho do Minho. In CARREIRAS, José Luís Albuquerque, ed. – *Mosteiros Cistercienses: História, Arte, Espiritualidade e Património*. Vol. 3. Alcoaça: Jorlis, 2013, p. 356-357.

⁴⁰ SÃO BENTO – *Regra do glorioso Patriarca Sam Bento*. Trad. Plácido Villalobos. Lisboa: Tip. Antonio Ribeiro, 1586, fl. 29v.

Delimitado por uma cerca que o separa do mundo exterior, como se exigia a uma comunidade cisterciense de clausura, calcula-se que a estrutura monástica medieval tenha respeitado as exigências espirituais e temporais Bernardinas, cumprindo e replicando o modelo organizacional e funcional de grande uniformidade da casa mãe em Claraval, já aplicados no mosteiro de São João de Tarouca.

Considerado um dos mais pequenos e rurais mosteiros cistercienses em Portugal, parece ter passado uma parte da sua existência por alguma pobreza material e espiritual, confirmada pelas visitas de Frei Claude de Bronseval em meados do século XVI. A cerca nunca tinha sido totalmente finalizada, o claustro e o dormitório estavam em «ruína» e para além de três religiosos da Ordem de São Domingos que aqui viviam, todos os outros religiosos de Cister não praticavam a observância regular⁴¹.

O edifício que encontramos hoje reflete posteriores intervenções nos séculos XVII e XVIII, quando foram realizadas ampliações e reedificações. De acordo com o grande objetivo de (re)orientação disciplinar produzido pelo Concílio de Trento (1545-1563) e a união ao Mosteiro de Alcobaça⁴², esta intervenção estabelece e confirma uma atitude reformadora de uma grande parte das casas cistercienses nacionais durante este período⁴³. Num edifício de grande sobriedade formal e decorativa, onde ainda são evidentes partes inacabadas ou destruídas, encontram-se os diferentes espaços regulares⁴⁴ assentes na primitiva estrutura medieval. A tendência para a racionalidade estrutural e decorativa medievais não parecem sofrer grandes alterações nas intervenções posteriores dos séculos XVII e XVIII, evidentes no claustro de grande sobriedade, mantendo nos seus arcos e vãos um despojamento decorativo, só interrompido por uma mais elaborada fonte octogonal, com torre de duas taças.

Calcula-se que grande parte da estrutura do século XIII tenha sido mantida nas intervenções setecentistas mas a igreja pequena e sombria, descrita por Frei Claude de Bronseval entre 1531 e 1533, poderá ter dado lugar a uma igreja ligeiramente maior e mais luminosa, mantendo a habitual orientação

⁴¹ FREI CLAUDE DE BRONSEVAL – *Peregrinatio Hispanica, 1531-1533*. Vol. 2. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian/ Presses Universitaires de France, 1970, p. 557-559.

⁴² A união a este mosteiro surge no contexto da criação da Congregação Autónoma de Alcobaça entre 1567 e 1570, com o progressivo afastamento em relação à hierarquia de Cister onde, entre outras coisas, se atribuía ao Abade de Alcobaça a visitação a todos os mosteiros portugueses.

⁴³ Sobre este assunto ver FERREIRA, Mariana Pinto da Rocha – A Congregação Autónoma de Alcobaça e a renovação dos mosteiros cistercienses masculinos. Notas de investigação preliminar. In CARREIRAS, José Luís Albuquerque, ed. – *Mosteiros Cistercienses: História, Arte, Espiritualidade e Património*. Vol. 1. Alcobaça: Jorlis, 2013, p. 155-164.

⁴⁴ ATAÍDE, Marta; ANTUNES, Tiago Molarinho Antunes – Mosteiro de São Pedro das Águas. In CARREIRAS, José Luís Albuquerque, ed. – *Mosteiros Cistercienses: História, Arte, Espiritualidade e Património*. Vol. 1. Alcobaça: Jorlis, 2013, p. 89-103.



Fig. 9. Mosteiro de S. Pedro Águias-o-Novo. Claustro.

pré-tridentina virada a nascente⁴⁵. A igreja que observamos apresenta uma planta simples de dois corpos compostos por nave única e capela-mor de cabeceira reta. As fachadas de pedra, pontualmente rasgadas por 5 vãos maiores a sul e dois pequenos na fachada principal, não apresentam qualquer elemento decorativo. A exceção surge no portal axial barroco, com frontão curvo quebrado lateralizado

⁴⁵ ATAÍDE; ANTUNES – Mosteiro de São Pedro das Águias, p. 89-103.



Fig. 10. Mosteiro de S. Pedro Águas-o-Novo. Alçado Principal da Igreja (2018).

por voluptas e um nicho central com imagem do padroeiro, encimado por um pequeno óculo (Figura 10). No seu interior, sem qualquer registo de pinturas murais, os vãos de portas, janelas, altares colaterais ou arco triunfal não apresentam qualquer pormenor decorativo. A parede vazada da capela-mor faz adivinhar a presença de um anterior corpo de altar em talha, que deveria completar outros elementos como um pequeno coro e retábulos que terão sido queimados ou pilhados no século XIX.

Conclusão

«Arquitectura: [Do lat. *architectura*] *s.f.* uma das Belas-Artes; arte de edificar ou traçar planos para construção de edifícios, com alguma qualidade estética»; paisagística; arte de dar forma ao ambiente vivo do homem, ocupando-se do estudo, ordenamento e tratamento da paisagem, dos pontos de vista humano e biológico»⁴⁶.

«Alma: [Do lat. *anima*] *s.f.* princípio da vida e do pensamento; parte imaterial do ser humano; princípio espiritual em oposição a matéria»⁴⁷.

⁴⁶ COSTA, J. Almeida; MELO, A. Sampaio e, dir. – *Dicionário da Língua Portuguesa*. 6ª ed. Porto: Porto Editora, 1985, p. 152, s.v. Arquitectura.

⁴⁷ COSTA; MELO – *Dicionário da Língua Portuguesa*, p. 75, s.v. Alma.

A conservação da ermida com provável reestruturação beneditina no século XII e a construção do novo mosteiro cisterciense com subsequente reestruturação setecentista acabariam por gerar uma dicotomia espiritual e material que nos permite hoje ponderar sobre as diferenças e semelhanças destas duas arquiteturas da alma segundo a invocação de São Pedro das Águias.

Num mundo medieval povoado de significados, a sacralização do lugar com a construção da ermida, é aparentemente conservada e artisticamente reformulada pelos beneditinos. Reafirmada na forma de conversão e martírio cristão, a história do sacrifício de uma moura perpetuada até hoje e inserida no repertório das lendas tradicionais portuguesas confere-lhe um valor antropológico, que nos reporta para o conturbado período da fundação e afirmação da nacionalidade. A sucessão desta sacralidade é transmitida ao novo mosteiro cisterciense, assumindo-se como refundação com continuidade do orago, mantendo um espírito e atitude eremítica mas já de acentuado carácter monástico. Em ambos os casos é evidente o culto da solidão, mas o extremo isolamento eremítico inicial dá lugar a um relativo isolamento monástico enclausurado.

Na ermida encontramos um profundo diálogo e uma relação intrínseca com a paisagem, numa atitude de clara fusão entre ambos. Mesmo que salvaguardados os meios de sobrevivência, qualquer comunidade que aqui se possa ter estabelecido não parece ter intervindo significativamente neste diálogo entre a arquitetura e a paisagem. O novo mosteiro estabelece-se no mesmo território de características ideologicamente cistercienses (o ermo) mas a sua implantação a meia encosta concede-lhe uma maior visibilidade e destaque na paisagem envolvente, na qual os monges interferem expressivamente para responder às exigências e necessidades de subsistência monástica. Apoiado no conceito *Ora et Labora*, gera-se o complexo território agrícola e industrial cisterciense, dos quais nos restam ainda hoje vestígios no desenho paisagístico da cultura vinhateira, em parte do sistema hidráulico ainda existente ou nas quintas agrícolas que consolidavam e enriqueciam o Couto de São Pedro das Águias⁴⁸.

São Pedro das Águias, na sua dupla existência, sustenta idealisticamente a noção de que a arquitetura num corpo de ermida, igreja ou mosteiro materializa o imaterial, a presença e o contacto com Deus e o “direito” à proteção e salvação das almas. Como espaço sagrado, o templo é a réplica terrestre do arquétipo celeste, que teve espelhado na conceção cenobítica, o modelo da cidade de Deus. A arquitetura, suporte de uma linguagem edificada pelo homem e para o homem, encerra em si mesma mensagens, que promovem o entendimento das ideologias e dos valores da época em que se inserem. E o homem medieval vivia efetivamente num mundo

⁴⁸ Nas suas estratégias de desenvolvimento local, a ordem de Cister geria um vasto território, da qual faziam parte a Quinta da Aveleira, a Quinta de Portozelos e a Quinta da Granja Nova, na qual se viria a originar a povoação da Granjinha.

povoado de significados, num mundo figurativo narrado na linguagem escultórica que completava o edificado. A salvação da alma estava ao alcance de todos, e ao arquiteto, artesão ou monge era exigida a conceção de um edifício capaz de promover a ligação divina e terrena onde a modulação do espaço e dos volumes deveria corresponder a princípios espirituais, não descurando os funcionais. A paisagem envolvente, como suporte de sobrevivência, possui igualmente a sua própria sacralidade nos elementos que a compõem e é nesta conjugação entre os elementos naturais e construídos que surge o conjunto monástico.

A partir do século XIII, assistiu-se a um diminuição do alegorismo, impulsionado por novas teorias filosóficas e teológicas, que promoveram uma visão mais “racional” do contacto com a divindade. A arquitetura, passa a apoiar-se numa relação mais matemática e geométrica de «...significados simbólicos, fundados numa série de correspondências numéricas que são também correspondências estéticas»⁴⁹. A representação escultórica e figurativa é reduzida ao mínimo e surge um sistema mais direto e aparentemente mais claro, que liga a arquitetura à “revelação”. Esta atitude torna-se bastante evidente na arquitetura cisterciense, correspondendo à rejeição ornamental nos edifícios de Bernardo de Claraval e ao ascetismo dos monges cistercienses que viviam e, cre-se, participavam na edificação dos próprios mosteiros.

A paisagem e a profusão escultórica que encontramos na ermida de São Pedro das Águias-o-Velho é feita para ser observada e deste modo assume-se como que um processo mensageiro que promove um percurso iniciático do crente na ligação com Deus⁵⁰. No mosteiro de São Pedro das Águias-o-Novo já não encontramos esta forma de comunicação. A igreja cisterciense, mesmo perante as alterações setecentistas e oitocentistas, mantém o princípio estético “Bernardino” e anula praticamente todo um programa escultórico, encerrando o culto aos religiosos que realizam as suas orações num espaço de profundo silêncio ornamental. O ascetismo rigoroso exigido ao monge cisterciense, acaba por se refletir na uniformidade arquitetónica dos seus mosteiros. Mesmo perante alguma divergência de opiniões relativas ao vazio decorativo dos edifícios cistercienses, nos planos escultóricos de São Pedro das Águias, a expressiva arte escultórica da ermida dá lugar à silenciosa simplicidade do mosteiro, mesmo perante a inexistência de informação que nos remeta para a importância do património móvel decorativo e iconográfico destes dois edifícios.

Independentemente das diferentes formas como se manifesta a relação terrena e divina na arquitetura religiosa, poder-se-á equacionar a existência de uma “alma”

⁴⁹ ECO, Umberto – *História da Beleza*. Alges: Difel, 2004, p. 77 (Álbuns Ilustrados).

⁵⁰ Torna-se necessário referir que ainda hoje, não é possível saber se São Pedro das Águias-o-Velho seria destinada a uma comunidade fechada ou à população local e peregrina. Calcula-se que o seu programa iconográfico mais exuberante, reflecta uma tendência direccionada à segunda hipótese.

do templo construído, que se manifesta pelos elementos que o animam, que o caracterizam, que o modelam, reflectindo o objetivo para o qual foi concebido. E temos o crente que procura no templo o conforto, salvação e eternização da sua alma. É nesta relação e dialética, do corpo e alma da arquitetura e do homem, que se constrói a ponte de ligação entre o mundo terrestre e o mundo divino. Uma ponte em que o homem e a arquitetura emergem e interagem com o espírito do lugar (*Genius Loci*), atribuindo-lhe significado, identidade, especificidade e carácter⁵¹. Foi com base nesta sintonia religiosa entre a ermida, o mosteiro e a paisagem que se criou São Pedro das Águias, entre o Velho e o Novo, designações que marcam a história do tempo e do território.

Com a extinção das ordens religiosas, a partir de 1834, os dois edifícios sofreram as vicissitudes inerentes a todo este processo. A antiga ermida de São Pedro das Águias-o-Velho entrou em ruína. Em 1953/54 foi totalmente restaurada pela antiga DGEMN tendo sido classificada no final das obras como Imóvel de Interesse Público⁵². Ainda no reinado de D. José I e durante o processo dos Távora, o mosteiro de São Pedro das Águias-o-Novo foi encerrado, acabando por ser reaberto no reinado de D. Maria I. Foi extinto e vendido em hasta pública, vindo a sofrer danos em 1836 com um incêndio e pilhagem. Em 1978 foi classificado como Imóvel de Interesse Público⁵³ e adaptado a partir de 1996 como quinta agrícola com exploração da vinha e comercialização de vinho do Porto.

Nestes dois edifícios que sofreram as vicissitudes da extinção das ordens religiosas com o seu consequente declínio material e espiritual, o culto foi cessado e o seu objetivo primário esquecido ou perdido. A ermida encontra-se sempre encerrada, o mosteiro continua a acolher uma quinta de produção de vinho e a igreja chegou, em tempos, por ser transformada em adega.

A atual salvaguarda patrimonial da ermida e do mosteiro estão confirmadas mas talvez seja necessário reavaliar a importância dos valores materiais e imateriais destas arquiteturas da alma. Entender a ligação recíproca entre o *Genius Loci* (lugar natural) e a arquitetura (lugar construído) que fizeram emergir São Pedro das Águias, como parte da histórica paisagem da região do Douro e do seu ecossistema de valor único⁵⁴.

⁵¹ NORBERG-SHULZ, Christian – *Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture*. Acedido em: <https://vdoc.pub/download/genius-loci-towards-a-phenomenology-of-architecture-31v06j3sooc0>. Consultado a 08/2022.

⁵² MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO NACIONAL – DIRECÇÃO GERAL DO ENSINO SUPERIOR E DAS BELAS-ARTES – Decreto n.º 39 175. *Diário de Governo (1.ª série)*. 77 (17 de Abril de 1953) 574.


⁵³ MINISTÉRIO DA CULTURA – Portaria n.º 443/2006. *Diário da República (3.ª série)*. 49 (9 de Março 2006) 3476-3481.

⁵⁴ O Alto Douro vinhateiro encontra-se classificado desde 2001, como Património Mundial pela UNESCO.



O EREMITÉRIO DA CARTUXA DE ÉVORA:
CONTRIBUTOS PARA O ESTUDO DA ARQUITETURA E DA VIDA MONÁSTICA

LUÍS FERRO

 <https://orcid.org/0000-0002-1270-8239>

Resumo: O presente artigo analisa a arquitetura do mosteiro de Santa Maria Scala Coeli (Évora) que vive o espírito de São Bruno, fundador da Ordem Cartuxa. O elemento que atribui singularidade às casas da Ordem Cartuxa é a presença de um eremitério – constituído por um claustro quadrado de grandes dimensões rodeado de celas individuais – onde os monges vivem em constante meditação. Esta investigação apoia-se em desenhos e fotografias para, por um lado, demonstrar como a arquitetura do eremitério constrói o silêncio e o isolamento requeridos pelos votos cartusianos e, por outro lado, apresentar as alterações e adaptações que o espaço do claustro e das celas sofreram no decurso dos séculos, desde os primeiros esboços dos projetos de arquitetura até aos dias de hoje.

Palavras-chave: Arquitetura cartusiana, Arquitetura monástica, Cartuxa de Évora, Santa Maria da Scala Coeli, Silêncio.

THE HERMITAGE OF THE CHARTERHOUSE OF ÉVORA:
CONTRIBUTIONS TO THE STUDY OF ARCHITECTURE AND MONASTIC LIFE

Abstract: This paper studies the architecture of Santa Maria Scala Coeli (Évora, Portugal). The element that gives singularity to the monasteries of the Carthusian Order is the presence of a hermitage space consisting of a large cloister surrounded by individual cells where the monks lead their contemplative lives. This research is supported by drawings and photographs to demonstrate, on the one hand, how the architecture of the hermitage builds the silence and isolation required by the Carthusian vows and, on the other hand, to present the changes and adaptations that the space of the cloister and cells have suffered over the centuries, from the first sketches of the architectural projects to the present day.

Keywords: Carthusian architecture, Monastic architecture, Carthusian Hermitage of Évora, Santa Maria da Scala Coeli, Silence.

O EREMITÉRIO DA CARTUXA DE ÉVORA: CONTRIBUTOS PARA O ESTUDO DA ARQUITETURA E DA VIDA MONÁSTICA

LUÍS FERRO*

1. Princípios ordenadores da arquitetura cartusiana



Fig. 1. Vista do jardim das laranjeiras. Fotografia cedida pelo autor. © Fernando Jorge, 2018.

O presente artigo dedica-se ao estudo da arquitetura do espaço do eremitério do mosteiro de Santa Maria da Scala Coeli (Évora), constituído pelo claustro grande rodeado pelas celas individuais dos monges cartusianos¹.

«A vocação cartusiana exige um ‘ermo’ com ‘ermidas’, e ademais alguns edifícios para certas reuniões comunitárias»². Atribuída a São Bruno, fundador da Ordem da Cartuxa, esta frase sintetiza a natureza paradoxal e a duplicidade da vida cartusiana, das quais a arquitetura é um produto. Ao contrário da Ordem Beneditina, que propõe o equilíbrio entre a oração e o trabalho, São Bruno separa a vida activa da vida contemplativa. Nos mosteiros da Ordem da Cartuxa a comunidade é composta por monges que vivem na cela, dedicados ao estudo e à oração,

* Centro de História da Arte e Investigação Artística, Universidade de Évora; Centro de Estudos em Arquitectura e Urbanismo, Faculdade de Arquitectura, Universidade do Porto.

luisferro.arquitectura@gmail.com.

¹ Baseado em: (1) FERRO, Luís – *O Eremitério da Cartuxa de Évora. Arquitectura e Vida Monástica*. Lisboa: Canto Redondo, 2019; (2) FERRO, Luís – The Carthusian Hermitage Space. Santa Maria Scala Coeli's cloister architecture. In RODRIGUES, Ana Duarte – *Cloister Gardens, Courtyards and Monastic Enclosures*. s.l.: CHAIA/ CIUHCT, 2015, p. 37-54; (3) FERRO, Luís – The Hermitage Area of Santa Maria Scala Coeli: The Carthusian House of Alentejo. *Analecta Cartusiana*. 260 (2010) 225-242.

² UM CARTUXO – *São Bruno, a Cartuxa e Évora*. Évora: Fundação Eugénio de Almeida, 2001, p. 33.

e irmãos conversos que efetuam o trabalho manual, fora da cela. Com diferentes regimes e vocações contemplativas, ambos cumprem os votos de isolamento e silêncio.

Esta duplicidade cria dois movimentos complementares: um horizontal, baseado nos valores de humildade e sacrifício, outro vertical (tornado possível pela ação do anterior) assente na contínua decantação e aperfeiçoamento dos exercícios litúrgicos que conduzem à contemplação como experiência mística e purificadora absoluta. Três vezes ao dia, unem-se na igreja, onde a comunidade se junta num único caminho ascético para cantar salmos e hinos.

1.1. Primeiros mosteiros

Por terem sido parcial ou integralmente destruídas por catástrofes naturais, desconhece-se a configuração exata das duas primeiras casas fundadas por São Bruno. Em 1132 uma avalanche demoliu a Grande Chartreuse (Grenoble), primeiro eremitério e casa-mãe da Ordem. Foi reconstruída um ano mais tarde, a cerca de 3 km de distância da primeira casa, e voltou a ser parcialmente danificada por um incêndio em 1320.

O atual mosteiro corresponde a um somatório de construções e ampliações que foram sendo realizadas ao longo dos séculos seguintes. A segunda casa da Ordem, a Cartuxa de Santa Maria da Torre (Serra de São Bruno), foi também destruída por um terramoto em 1783 e sujeita a uma reconstrução muito transformadora em 1900³.

Apesar disso, a análise da localização dos primeiros dois mosteiros permite observar a existência de dois pontos em comum: o isolamento e a envolvente montanhosa. Como refere Jean-Pierre Aniel⁴, os mosteiros fundados durante o século XII inserem-se em lugares de relevo acidentado, sendo possível observar uma atração pelos lugares altos, situando-se junto de um outeiro (Silve-Bénite, Arvières), numa encosta (Portes, Les Ecouges, Val-Sainte-Marie, Bertaud, Montebenedetto), no solevamento de uma serra (Mont-Dieu, Val-Saint-Pierre), ou mesmo num planalto (Bonnefoi, Aillon) ou numa concavidade (Le Reposoir, Bonlieu, Meyriat, Vallon, Vaucluse, Scala Dei).

Entre 1121 e 1127, Guigues I (1083-1136), quinto Prior da Grande Chartreuse e legislador da Ordem da Cartuxa, redigiu as *Consuetudines Cartusiae*, que correspondem aos Estatutos que ordenam e organizam os hábitos, costumes e regras dos monges, tanto no plano litúrgico como no material. Os Estatutos contêm importante informação sobre a arquitetura dos primeiros mosteiros da

³ ANIEL, Jean-Pierre – *Les Maisons des Chartreux, des origines à la Chartreuse de Pavie*. Paris-Genève: Arts et métiers graphiques / Droz, 1983, p. 73-77 (Bibliothèque de la Société française d'archéologie; 16).

⁴ ANIEL – *Les Maisons des Chartreux*, p. 73-77.

Ordem, por exemplo, referem que eram separados em duas partes ou edifícios: a *domus superior*, que reunia as celas dos monges em torno de um pátio de grandes dimensões, e a *domus inferior*, que agregava as dependências ligadas ao trabalho, como a portaria, hospedaria, cozinha, cavalariça, botica, arrecadações, garantindo assim a autonomia do mosteiro. Os monges viviam na *domus superior*, o eremitério, enquanto os irmãos conversos viviam na *domus inferior*, a corredoura⁵. Esta separação era funcional e simbólica. É um produto da dualidade cartusiana que separa a vida contemplativa da vida ativa, mas também de uma organização hierárquica que privilegia a elevação do espaço do eremitério, mais próximo do céu, por oposição às áreas destinadas ao trabalho, inserida numa zona de menor altitude.

Em 1114, cinco anos antes de ser iniciada a redação das *Consuetudines*, o Capítulo Geral autorizou a construção de um pátio de pequenas dimensões no mosteiro de Santa Maria da Torre (Serra de São Bruno). Este terceiro núcleo destinava-se à organização das divisões que eram utilizadas para reuniões comunitárias e celebrações, onde os Estatutos e a vida monástica eram definidos em conjunto, como a igreja, sala do capítulo, biblioteca, colóquio, capelas e refeitório.

Em síntese, o conhecimento existente sobre a arquitetura dos primeiros mosteiros da Ordem revela que a vida cartusiana orbitava em torno de três núcleos fundamentais: (1) a *domus inferior*, (2) a *domus superior*, e (3) a área cenobítica.

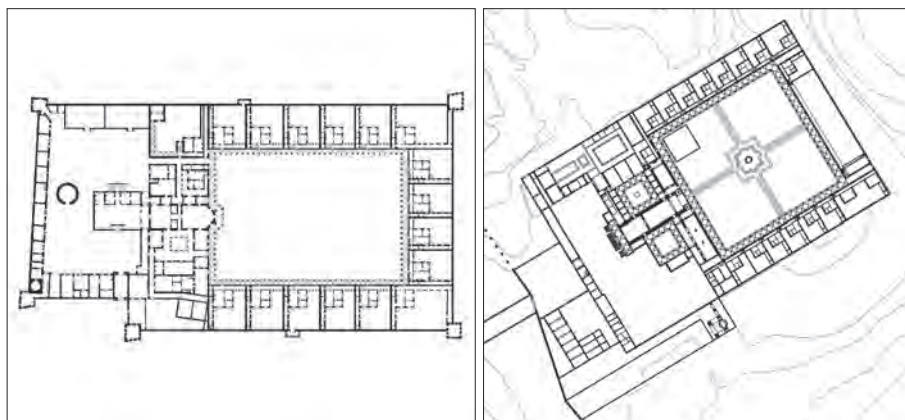


Fig. 2. Comparação entre os planos dos mosteiros de Port-Sainte-Marie (Puy-de-Dôme) e Santa Maria da Scala Coeli (Évora). Fotografia cedida pelo autor. © Luís Ferro, 2009.

⁵ ANIEL – *Les Maisons des Chartreux*, p. 11.

1.2. Evolução do modelo arquitetónico cartusiano

1.2.1. O eremitério

O estudo da evolução cronológica do modelo arquitetónico idealizado por São Bruno será efetuado através da comparação entre o eremitério da Scala Coeli (Évora, construído entre 1593 e 1602), com o eremitério de Port-Sainte-Marie (Puy-de-Dôme, fundado em 1219), que, no século XIX, foi definido por Viollet Le-Duc como o mosteiro-tipo cartusiano⁶.

Em primeiro lugar, a comparação dos planos dos dois mosteiros demonstra que o eremitério, constituído pelo claustro grande rodeado pelas celas e a encerrar o jardim, é o espaço do complexo monástico situado mais a nascente (consultar Fig. 2).

Em segundo lugar, ambos os mosteiros têm as principais dependências em torno do claustro grande: a igreja, as celas, a sacristia, a biblioteca e o refeitório. As galerias do claustro grande unem e ligam todas essas dependências, atribuindo uma enorme unidade ao conjunto arquitetónico.

À luz da noção de tipologia arquitetónica enunciada por Carlos Martí Arís, dentro do sub-tipo que reúne os claustros grandes cartusianos, todos têm as suas especificidades que correspondem às variações de identidade. Na Ordem da Cartuxa, apesar da rigidez dos Estatutos, é intensa a individualidade de cada mosteiro. A adaptação do modelo à realidade biofísica e climática do lugar molda o edifício, adaptando-o à topografia, cadastro, relação com os campos de cultivo, hidrologia, caminhos de acesso, orientação solar e ventos. Neste sentido, o autor afirma que a Cartuxa oferece um exemplo perfeito de conciliação entre a individualidade do edifício e a identidade do tipo⁷.

Ao comparar novamente os planos dos dois mosteiros é possível observar diversas diferenças. Pode verificar-se que Scala Coeli (Évora) tem o dobro do número de celas de Port-Sainte-Marie (Puy-de-Dôme). Isto porque nos primeiros séculos da Ordem da Cartuxa o número máximo de monges era de vinte ou vinte e um (treze ou catorze religiosos de coro, seis irmãos conversos, o prior, o cozinheiro e o procurador) e o mínimo de monges permitido era sete, o número de fundadores do primeiro eremitério cartusiano. Assim, o claustro grande, no seu início, estava preparado para doze ou catorze celas de monges eremitas. No entanto, a expansão progressiva da Ordem, aliada ao crescente estatuto e condições económicas de que começou a usufruir, possibilitou a autorização de vinte celas no Capítulo Geral de 1324, número que foi aumentado para vinte e

⁶ VIOLLET-LE-DUC, E. – *Dictionnaire Raisonné de L'Architecture Française du XI au XVI siècle*. Paris: Bance-Morel, 1856, p. 306-310.

⁷ MARTÍ ARÍS, Carlos – *Las Variaciones de la Identidad. Ensayo sobre el tipo en arquitectura*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1993, p. 16.

quatro em 1332. Com esta alteração estatutária, os mosteiros mais antigos que tinham um claustro grande simples (com doze ou catorze celas), ergueram um segundo claustro, ampliando o eremitério para dois claustros rodeados por celas, como é o caso da Cartuxa de Santa Maria de Montalegre (Barcelona).

Porém, entre os séculos XII e XIV, a Ordem beneficiou de estatuto e recursos que tornaram possível a construção de um único claustro grande que incluía já de raiz o dobro do número de celas, o que atribuiu grande monumentalidade e imponência ao espaço do eremitério, como é o caso da Scala Coeli (Évora).

O plano da Scala Coeli (Évora) apresenta um detalhe particularmente interessante: as galerias sudeste e noroeste do claustro grande prolongaram-se em corredor até à muralha exterior do mosteiro. No final dos corredores encontram-se portas que estão permanentemente fechadas e bloqueadas com travos de ferro e madeira. Estes corredores e portas foram provisoriamente edificados para possibilitar um segundo claustro grande, caso estivessem reunidas condições para ampliar o eremitério e a comunidade da Scala Coeli (Évora).

Em segundo lugar, é possível observar que o mosteiro de Port-Sainte-Marie (Puy-de-Dôme) está orientado de acordo com os eixos cardeais, enquanto Scala Coeli (Évora) não cumpre a mesma orientação. Os mosteiros mais antigos apresentam a igreja alinhada com a orientação este-oeste, implicando que uma das galerias do claustro ficasse voltada a norte, como sucede no mosteiro de Port-Sainte-Marie (Puy-de-Dôme). Mais tarde, os mosteiros quebraram o vínculo com a orientação este-oeste, de modo a privilegiar o habitar dos monges, a entrada de luz solar e a salubridade das celas.

1.2.2. As celas

Se voltarmos a comparar os planos do mosteiro da Scala Coeli (Évora) com os de Port-Sainte-Marie (Puy-de-Dôme), mas, desta vez, focando a nossa atenção nas celas, é possível observar a existência de inúmeras diferenças. Desde



Fig. 3. Vestíbulo de uma cela. Fotografia cedida pelo autor. © Fernando Jorge, 2018.

logo, verificamos que estão espelhadas, invertidas no sentido longitudinal. Tanto as celas da Scala Coeli (Évora) como de Port-Sainte-Marie (Puy-de-Dôme) desenvolvem-se segundo um pátio em forma de L, o que não se verifica nas celas dos mosteiros de Santa Maria de Miraflores (Burgos), em Espanha, e da Grande Chartreuse (Grenoble), que têm os pátios das celas em forma retangular. Uma observação atenta demonstra que a estrutura do pátio em L possibilita que todas as divisões interiores tenham iluminação natural, uma melhor insolação e ventilação.

Todas as celas têm as seguintes divisões: vestíbulo, oficina, quarto de dormir, oratório e latrinas ao fundo de um alpendre. Verificam-se algumas diferenças nos planos das celas. No mosteiro de Santa Maria de Montalegre (Barcelona), o vestíbulo é uma divisão semelhante à oficina de forma quadrangular e com a função distributiva para as várias divisões. Na Certosa di Bologna (Bolonha) o espaço do vestíbulo desenvolve-se paralelamente à parede que divide as celas e prolonga-se a todo o comprimento destas. O mesmo se aplica à divisão do oratório que também apresenta variações entre os mosteiros.

No entanto são as celas especiais (cela do prior, cela do vigário, cela do sacristão e celas de esquina) que apresentam maiores variações. No mosteiro de Port-Saint-Marie (Puy-de-Dôme), as celas de esquina têm uma escala superior às restantes para terem acesso direto pelo claustro grande. Em Santa Maria de El Paular (Madrid), as galerias do claustro grande foram prolongadas evitando a interseção das mesmas e permitindo a adaptação das celas de esquina a lotes de proporções e geometria diferentes. No mosteiro de Port-Sainte-Marie (Puy-de-Dôme) a cela do prior foi construída em frente da igreja. Este dado demonstra a importância da cela prioral, bem como a ausência de importância da fachada da igreja, uma vez que apenas era utilizada pelos monges do mosteiro que acediam por portas laterais para os respetivos coros.

As diferenças entre as celas dos vários eremitérios cartusianos devem-se à adaptação à geografia, às técnicas construtivas locais e às condições climatéricas do local onde o mosteiro está situado.

O mosteiro da Scala Coeli (Évora) localiza-se numa região caracterizada por temperaturas extremadas, elevadas no verão e baixas no inverno. O mosteiro foi construído com os sistemas construtivos locais: a taipa e a alvenaria de pedra e tijolo, com paredes espessas de grande inércia térmica. Para além disso, a existência de um piso na cobertura utilizado como antecâmara assegura um eficiente isolamento térmico.

No eremitério eborense existe ainda uma diferença de cota entre o interior das celas e o pátio ajardinado, que varia entre todas as celas do mosteiro. Esta subtil oscilação, visível no número de degraus que ligam o alpendre e o pátio, deve-se à topografia do lugar onde o mosteiro está inserido. O pavimento interior da cela continua o nível das galerias do claustro, enquanto o pátio ajardinado das

celas tem a altura do terreno envolvente que acompanha a pendente ou ondulação da paisagem que enquadra o mosteiro.

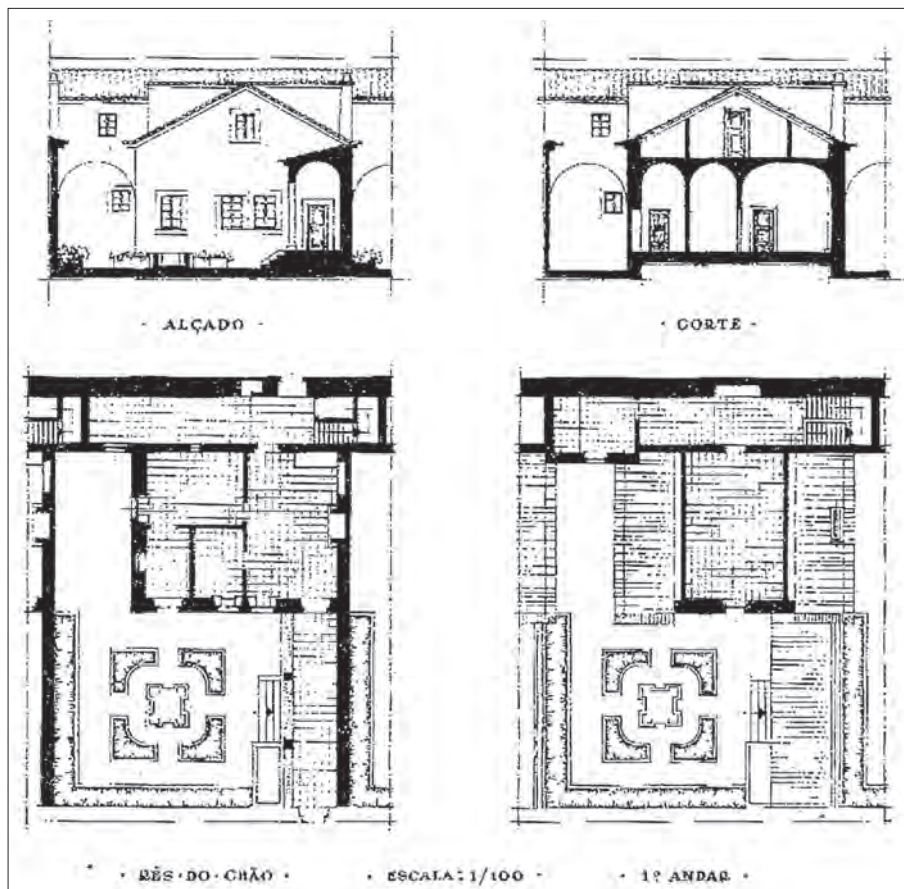


Fig. 4. Convento da Cartuxa de Évora. Cela-tipo. Fotografia cedida pelo autor. © DGEMN, 1996.

2. Arquitetura do mosteiro de Santa Maria da Scala Coeli

2.1. Vida litúrgica. Rotina, hábitos e costumes

A compreensão da arquitetura do eremitério da Scala Coeli (Évora) e das suas partes (celas, claustro e jardim) requer uma preparação prévia sobre os Estatutos, costumes, hábitos e ocupações quotidianas dos monges.

«No retiro da cela, o cartuxo sacerdote ocupa grande parte do dia em exercícios do espírito: reza do Ofício divino e de Nossa Senhora, oração pessoal,

leitura espiritual, estudos teológicos»⁸. Para além do Ofício Canónico, nas celas, os monges recitam o Pequeno Ofício da Santíssima Virgem e, uma vez por semana, o Ofício de Defuntos. O cumprimento de um rigoroso horário litúrgico ocupa grande parte da jornada diária dos monges em exercícios espirituais dentro e fora da cela. Quando não está no oratório, o eremita lê os livros trazidos da biblioteca no estúdio, repousa no quarto, trabalha na oficina ou cuida do jardim – «o deserto de cada um»⁹.

As Horas litúrgicas são assinaladas pelo toque do sino. Estes chamamentos marcam o ritmo da vida cartusiana. Ao profundo silêncio do deserto apenas se sobrepõe o toque do sino, que assinala a passagem do tempo, a finitude da vida terrena e o horário dos exercícios espirituais. Dentro da cela, o som do campanário, o edificado mais alto do mosteiro, cria uma forte união entre os monges que, embora separados, estão unidos numa oração sincronizada pelo sino.

2.2 O abrigo. Celas

As celas são os abrigos dos eremitas do deserto. Numa dimensão reduzida concentram o ideal de São Bruno apresentando sinais da sua duplicidade. Correspondem a núcleos habitacionais espacialmente sofisticados, subdivididos em várias dependências de fisionomia e métrica distintas, possibilitando entrelaçar as práticas espirituais com as laborais, o descanso, alimentação e lazer, de modo a que o monge mantenha um equilíbrio físico e mental¹⁰. No interior da sua cela, o padre não distingue as várias funções e usos, integra todas as ações na prática contemplativa, como se habitasse uma ininterrupta liturgia. A ascese é um produto do máximo aperfeiçoamento espiritual através da incessante repetição dos Estatutos e da gestão do espaço e do tempo na interioridade da cela.

No claustro grande do mosteiro da Scala Coeli (Évora), há, atualmente, dezassete celas: treze celas-tipo, a cela do prior, a cela do padre vigário, a cela do sacristão e uma cela de esquina (a segunda cela de esquina está desativada).

Existem cinco celas-tipo na galeria sudeste, uma na nordeste e sete na noroeste. Apresentam 12 m de largura (parede comum com o claustro grande) por 17 m de profundidade. Têm dois pisos e um pátio ajardinado. O pátio tem cerca de 113 m² de área, o rés-do-chão coberto tem 70 m², e o primeiro andar tem 45 m². No rés-do-chão, as celas têm sete espaços diferentes: o vestíbulo, a sala da avé-maria, o quarto de dormir, o estúdio, o oratório, latrina e um pátio com alpendre voltado a sul. No primeiro andar, têm dois: o andar superior do vestíbulo

⁸ AULA DEI, Un Cartujo de – *La Cartuja, San Bruno y sus Hijos*. Bilbao: La Editorial Vizcaína S.A., 1961, p. 22.

⁹ UM CARTUXO – *São Bruno*.

¹⁰ UM CARTUXO – *São Bruno*, p. 59.

e o sótão das telhas. Segundo o prior da Scala Coeli (Évora), a sala da avé-maria deve esta designação ao costume de se rezar uma avé-maria a Nossa Senhora ao entrar na cela. A designação de sótão das telhas é atribuída pelos próprios monges à divisão onde guardam alguns bens materiais. Todas as divisões têm luz natural e vista para o pátio. A subdivisão do interior das celas em diversas dependências com fisionomia, métrica, iluminação, função e ambientes diferenciados, atenua a solidão do monge que ao movimentar-se de uns para os outros suaviza o duro isolamento da clausura cartusiana.

A entrada na cela é feita por uma porta com 1,80 m de altura por 0,90 m de largura, lintel em granito e, por cima, um azulejo com uma letra inscrita, que identifica a cela. As reduzidas dimensões da porta e a espessura da parede que a suporta, indiciam a privacidade e intimidade do interior. Ao lado das portas localizam-se as ministras, que são pequenas fenestras destinadas à entrada da comida e bebida do padre. As ministras têm um plano enviesado, que permite a recolha dos bens a partir do interior das celas, sem que seja possível ver e ser visto do exterior para evitar que o padre quebre a concentração.

2.2.1. Vestíbulo

A entrada na cela é antecedida por um vestíbulo de 1,64 m de largura por 9,12 m de comprimento, constantemente mergulhado na penumbra. O pavimento é em tijoleira e o tecto é uma abóbada de volta perfeita, a 3,74 m de altura, o que confere uma grande unidade ao espaço e revela a harmonia das suas proporções e iluminação¹¹. Esta divisão é parte do muro estrutural e limite do claustro, uma parede celular oca e habitável que funciona como passagem ou antecâmara entre a cela e o claustro¹².

2.2.2. Sala da avé-maria

A entrada da cela corresponde à sala da avé-maria ou oficina a que se acede através do vestíbulo. É a maior das divisões interiores da cela, com 3,58 x 5,65 m e 3,71 m de pé-direito, e também a mais iluminada. Tem uma lareira ao centro da parede, com uma salamandra de ferro dentro. De acordo com o atual prior, a salamandra aquece a cela com menos lenha, o que a torna mais eficiente e económica do que a lareira antiga. A primeira salamandra foi trazida da Grande Chartreuse (Grenoble) e serviu de modelo para trinta exemplares que foram

¹¹ LEONCINI, Giovanni – *La Certosa di Firenze: nei suoi rapporti con l'architettura certosina*. Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik / Universität Salzburg, 1979 (Anacleta cartusiana; 71).

¹² KUBLER, George – *A Arquitectura Portuguesa Chã. Entre as Especiarias e os Diamantes 1521-1706*. Lisboa: Vega, 1988, p. 7.

fabricados em Évora propositadamente para o mosteiro. Habitualmente a sala da avé-maria é utilizada para o trabalho manual, podendo servir igualmente como receção e espaço distributivo para o alpendre, o quarto de dormir e o oratório.

2.2.3. Oratório

Do ponto de vista espiritual, o oratório é o principal espaço da cela, onde o monge efetua as suas orações diárias. É a única divisão com teto de abóbada cruzada e apresenta 2,63 x 2,18 m.

2.2.4. Quarto de dormir

Num regime de despojamento total, simplicidade e pobreza, as dependências da cela estão equipadas com o mobiliário estritamente necessário para um mínimo de conforto. O quarto de dormir tem 4,13 x 2,84 m e é o exemplo paradigmático disso, tem apenas uma cama onde o monge dorme, um altar onde ora e uma janela para o pátio.

2.2.5. Estúdio

No quarto encontra-se uma porta através da qual se acede ao estúdio, ou quarto de leitura. Tem 1,80 m de largura por 2,63 m de comprimento. É a divisão de guarida e leitura dos livros trazidos da biblioteca grande da casa. Tem uma estante embutida na parede e uma janela para o pátio, com dois bancos de alvenaria adossados à parede, um de cada lado, que convidam à leitura.

2.2.6. Sótão das telhas

O acesso ao primeiro andar faz-se por uma escada de dois lanços com quebra a meio. Em algumas celas, esta escada é iluminada por uma pequena janela de 0,15 m de largura por 0,30 m de altura, por onde entra a medida de luz necessária à iluminação da escada. No primeiro andar, encontra-se o sótão das telhas, usado principalmente para a guarida da lenha para a salamandra. No entanto, este espaço é mais importante que a matéria que armazena. Cria uma antecâmara que isola o rés-do-chão dos ruídos e temperaturas exteriores.

2.2.7. Pátio ajardinado

O único acesso ao pátio faz-se pela sala da avé-maria, por uma porta que liga a um alpendre com 8 m de comprimento por 1,80 m de largura e 3,70 m de pé-direito, três arcos e duas colunas em granito, cada arco com 2,50 m de

distância entre apoios. Está voltado a sul. O último arco é fechado para guardar a latrina, que tem 2,50 m por 1,80 m, louças recentes (uma sanita, bacia e chuveiro) e uma pequena janela que abre para o pátio.

O pátio das celas da Scala Coeli é um espaço de «geometria simples e (...) concepção cândida e graciosa»¹³. Ilumina a cela e oferece um jardim, que o monge cultiva.

2.2.8. Latrinas

As latrinas situam-se ao fundo do alpendre, junto à muralha exterior do mosteiro, por onde, antigamente, a água circulava e conduzia os dejetos diretamente para o exterior do mosteiro¹⁴. Hoje em dia, as latrinas apresentam 2,68 x 1,75 m e estão equipadas com louças modernas e água canalizada.

2.2.9. A presença e circulação de água nas celas. Hidráulica cartusiana

O abastecimento de água potável ao mosteiro tinha duas origens: o Aqueduto da Água da Prata, por intermédio de uma arca d'água situada a norte do mosteiro, e um poço equipado com nora, situado a sul. «A distribuição pelos aposentos anacoréticos [tinha origem do poço a sul e] fazia-se por baixadas individuais, a partir da caleira que corria sobre a muralha (...) indo alimentar o tanque [das celas]. Com a água, os monges efectuavam as suas ablusões, o saneamento das latrinas e a irrigação da horta-jardim privada»¹⁵. Esta solução, de adução de água às celas a partir de canalização cerâmica instalada no topo da muralha exterior do mosteiro, também existe na Cartuxa de Miraflores (Burgos).

No pátio das celas, para além da fonte, há um pequeno tanque de 2,80 por 1,30 m, com 1 m de altura, que recolhe água pluvial que é utilizada na rega das árvores e flores do jardim. As latrinas das celas situam-se junto à muralha exterior, ao fundo do alpendre, para facilitar a expulsão das águas residuais diretamente para o exterior, onde corria uma vala de condução dos esgotos para uma área distanciada a sul do mosteiro.

A partir da cela identificada com a letra D, situada sensivelmente a meio da galeria sudeste, havia canalização que abastecia o tanque e o chafariz do claustro grande, usado para regar o laranjal.

¹³ CARAPINHA, Aurora – “Desertum, Clastrum e Hortus”: os Horizontes do Jardim Cartusiano. *Monumentos. Revista Semestral de Edifícios e Monumentos*. 10 (1999) 20-23.

¹⁴ MASCARENHAS, José Manuel de; FERREIRA, Jorge Virgolino – Os Sistemas Hidráulicos. *Monumentos. Revista Semestral de Edifícios e Monumentos*. 10 (1999) 14-19.

¹⁵ MASCARENHAS; FERREIRA – Os Sistemas Hidráulicos, p. 18.

2.2.10. Celas com diferentes funcionalidades

No claustro grande existem ainda celas que diferem do modelo de cela-tipo cartusiana. Há a cela do prior, as celas de esquina, a cela do sacristão e, atualmente, há ainda a cela que foi adaptada a enfermaria.

As celas de esquina resultam da adaptação das celas-tipo, retangulares, a um lote quadrado, provocada pela interseção de dois conjuntos de celas em galerias de diferentes orientações.

A cela do sacristão localiza-se perto do altar da igreja e da sacristia.

A cela do padre vigário também difere por o seu habitante ter funções e responsabilidades distintas, superiores às dos restantes monges eremitas. A atual cela do padre vigário era a antiga cela do prior. Tem um azulejo em cima da porta com a letra «A». As diferenças que se registam entre esta e as restantes celas do claustro grande, encontram-se na sua fachada – enunciada pela presença de frescos –, na localização que ocupa no claustro grande, na inversão da cela-tipo – aparentando o seu reflexo num espelho –, no aproveitamento do primeiro andar em terraço e na presença de uma cúpula a definir o teto do oratório. As pinturas na fachada da cela «A» não se verificam em mais nenhum mosteiro da ordem cartusiana, onde as celas priorais são discretas, iguais às restantes, unicamente diferenciadas pela existência de um azulejo com uma cruz por cima da porta. De acordo com o atual prior de Scala Coeli (Évora), as pinturas decorativas foram efetuadas entre 1720 e 1730, período em que houve obras na igreja financiadas por D. João V, que incluíram pinturas no retábulo.

A cela «A» encontra-se no canto sul do claustro grande, na passagem entre o eremitério e a corredoura, onde existiriam as celas dos irmãos conversos. Era a antiga cela prioral e, como tal, foi ajustada às funções do seu habitante.

Em primeiro lugar, sendo necessário um espaço de reunião que não compromettesse a privacidade do espaço habitado pelo prior, foi criada uma sala de receção no primeiro andar.

Em segundo lugar, em extensão à sala de reuniões, foi criado um terraço na cobertura. No entanto, para impedir a visualização do pátio da cela vizinha, o plano foi invertido em espelho, distanciando o terraço do muro de separação entre as celas.

Em terceiro lugar, as escadas de acesso ao primeiro andar estão no lado oposto do vestíbulo. O local das escadas foi alterado para haver uma porta que liga o vestíbulo à antiga biblioteca (espaço que atualmente corresponde à cela do prior), assim como ao corredor que conduz ao pátio da lavoura.

A atual cela do prior encontra-se onde existia antigamente a biblioteca e o arquivo do mosteiro, exatamente à saída sul do claustro grande, em direção ao pátio da lavoura. É maior que as restantes celas e tem dois pisos utilizáveis. Por cima da sua porta, um azulejo identifica-a com uma cruz, ao invés de uma letra,

como nas restantes celas do claustro grande. O monge prior tem na sua cela uma capela com altar para rezar a missa, e não um oratório.

No canto nascente do claustro há uma porta que dá acesso a uma dependência que funcionava como «espaço de castigo e penitência, onde se orava durante longos períodos de tempo», com, sensivelmente, 135 m², e dois pisos. No rés-do-chão era a prisão e no primeiro andar estava a livraria¹⁶. Apesar de estar atualmente em ruína, esta divisão guarda um elemento de grande interesse: uma latrina original embutida na parede¹⁷.

Em suma, as celas da Scala Coeli (Évora) criam um efeito de ilusão que se traduz na sensação de amplitude espacial, isto é, transmitem a ideia de serem maiores do que realmente são. Este efeito é um produto de seis pontos:

- (1) o espaço do vestíbulo, cuja fisionomia estreita, longa e alta provoca uma sensação de esmagamento espacial e luminoso que contribui para tornar mais generosas e luminosas as divisões seguintes;
- (2) os tetos em abóbadas de volta perfeita, abatida, cruzada e cupulada atribuem individualidade e verticalidade às divisões;
- (3) o alinhamento de portas e janelas cria vistas profundas que atravessam várias divisões;
- (4) a porta de passagem para o alpendre do pátio oferece uma vista diagonal (a maior distância possível entre dois pontos) do espaço do jardim;
- (5) o plano em L do pátio cria um recuo com 14 m de profundidade entre a parede do vestíbulo e a muralha exterior do mosteiro;
- (6) a organização não linear do jardim, a existência do recuo da cela e a disposição dos canteiros ao centro do pátio complexificam a organização espacial e atribuem uma dimensão labiríntica ao espaço do jardim.

3. A clareira. Claustro grande e galerias

Tem 76 colunas de tijolo e granito, unidas pelo mesmo número de arcos de volta perfeita ao longo de quatro galerias que encerram um recinto quadrangular de 78,02 x 77,86 metros¹⁸. Abraça e encerra o jardim de laranjeiras com quatro galerias unidas nos extremos, oferecendo uma volta contínua e completa ao jardim. As galerias têm 3,50 m de largura, teto abobadado em arcos cruzados ou de dois ângulos com 5 m de altura, e pavimento de tijoleira.

¹⁶ ESPANCA, Túlio – *Inventário Artístico de Portugal*. Vol. 1: *Concelho de Évora*, Lisboa: Academia Nacional de Belas-Artes, 1966, p. 312.

¹⁷ FERRO, Luís – *O Espaço do Eremitério de Santa Maria Scala Coeli: a casa cartusiana do Alentejo*. Évora: Faculdade de Arquitectura da Universidade de Évora, 2009, p. 44 (Dissertação de Mestrado em Arquitectura).

¹⁸ FERRO – *O Eremitério da Cartuxa de Évora*, p. 78.



Fig. 5. Reflexo de um cipreste no tanque central. Fotografia cedida pelo autor.
© Fernando Jorge, 2018.

Ao longo das galerias sucedem-se portas que ligam às principais dependências. A galeria sudoeste é adjacente à abside da igreja, à biblioteca e à sacristia, enquanto as restantes três têm o jardim de laranjeiras de um lado e do outro «a parede lisa (...) donde vem o calor, pois detrás dela palpita a vida dos ermitões»¹⁹. O acesso a todas estas dependências é feito unicamente pelo claustro. A título de exemplo, para um monge ir da biblioteca à igreja, tem de ir até ao claustro, mesmo que no plano estas divisões se situem ao lado uma da outra, o que demonstra a importância organizativa e distributiva do claustro.

Nas quatro esquinas do claustro grande existem nichos com imaginária religiosa. No canto sul, junto à fachada da antiga cela do Prior, está uma estátua

de Jesus Cristo e, no teto, um escudo com as armas dos Duques de Bragança envolto em palmas. No canto oeste, próximo da casa da eternidade, está São Bruno, fundador e padroeiro da Ordem e, no teto, um segundo escudo com as armas dos Duques de Bragança envolto em palmas. No canto norte, está Nossa Senhora com o Menino Jesus. Por fim, no canto este, perto da antiga prisão, está Nossa Senhora das Dores.

3.1. Cobertura das galerias

As galerias do claustro são cobertas por um terraço, apenas muito raramente utilizado por um irmão converso que sobe à cobertura para varrer o pavimento em tijoleira e limpar as caleiras e as gárgulas cerâmicas. O acesso faz-se por uma escada situada junto à abside da igreja, que termina na cobertura da capela-mor da igreja junto ao campanário. Apesar de ser um lugar que não participa no quotidiano dos monges, oferece um amplo domínio visual para o claustro e o para o jardim.

Ao sair das escadas pouco iluminadas por pequenas fenestranças, a luz do sol fura os olhos como uma lança²⁰. A partir do topo do claustro, obtém-se um

¹⁹ UM CARTUXO – *A Cartuxa de Portugal. Santa Maria Scala Coeli. Um livro para os curiosos*. Évora: Gráfica Eborense, 1966, p. 6.

²⁰ TORGA, Miguel – *Diário*. Vol. VI. Coimbra: Coimbra Editora Limitada, 1961, p. 41.



Fig. 6. Sombra das laranjeiras nas galerias. Fotografia cedida pelo autor. © Fernando Jorge, 2018.

domínio visual absoluto sobre o eremitério. O olhar é magneticamente atraído pelo conjunto central do tanque, três taças de mármore e oito ciprestes. Um muro branco de 2 m de altura anula a linha do horizonte e a perspetiva do exterior, quebrando-se apenas em dois miradouros situados nos extremos da galeria nordeste. Contraditoriamente à clausura cartusiana, estes miradouros vigiam o *desertum* do mosteiro.

4. O paraíso. Jardim das laranjeiras

A maioria dos mosteiros cartusianos não apresenta qualquer vegetação no jardim interior do claustro grande, sublinhando o silêncio estético. Em contraste, o jardim do claustro de Scala Coeli está preenchido por laranjeiras até ao limite das arcadas, sendo unicamente interrompido por dois núcleos: o tanque e a casa da eternidade.

Ao centro, encontra-se o grande tanque de água, de plano quadrado com os lados em serliana. Mede 12,68 m de lado por 1 m de altura e contém cerca de 140 m³ de água. Dentro, tem uma fonte com três taças de mármore branco, coroada por uma pequena imagem de Nossa Senhora, que se encontra voltada para a absida da igreja. O tanque está rodeado por um muro de buxo com 1,80 m de altura, que replica a configuração planimétrica do tanque e lança quatro

corredores que se estendem até aos arcos centrais das arcadas, subdividindo o espaço do jardim em quatro áreas e quebrando a monumentalidade do recinto arquitetónico. A rematar este núcleo central estão oito ciprestes que rodeiam o tanque de água.

No jardim das laranjeiras a correspondência entre a altura dos elementos construídos (as arcadas e o volume da igreja) e a vegetação (ciprestes, laranjeiras, bucho e murta) cria uma grande harmonia. As arcadas do claustro têm 5 m de altura, a mesma que a das laranjeiras adultas, cuja disposição está alinhada com as colunas da arcada. A altura do círculo formado pelos oito ciprestes centrais coincide com a volumetria cúbica da igreja.

A água do tanque, pelo seu reflexo, corresponde ao olho do céu. Juntamente com o círculo de ciprestes, remata o discurso simbólico ao indiciar a união ascética do céu e da terra, a *scala coeli*²¹. São o centro gravitacional sobre o qual a vida dos eremitas orbita.

No canto oeste, próximo da igreja, situa-se a casa da eternidade, como é comumente denominado o cemitério. Inscreve-se num recinto murado de plano quadrado, rodeado por murta e pontuado por três ciprestes. Tem oito cruces negras, sem nome ou data, anónimas, que assinalam o lugar onde repousam os despojos mortais dos irmãos que já não se encontram entre os atuais habitantes do mosteiro. Ao centro encontra-se um cruzeiro em mármore.

Se o espelho de água e os ciprestes enunciam um movimento ascético, a casa da eternidade inverte esse movimento no sentido descendente. O encontro diário dos monges pela casa da eternidade no caminho entre as celas e a igreja, recorda-os que a ascensão espiritual é proporcional à mortificação da carne, à inumação dos despojos físicos. Esta dialética de opostos dá-se sobre o fundo branco e neutro das arcadas que eliminam a linha do horizonte, demonstrando quão abstrato é o espaço da espiritualidade²².

²¹ CARAPINHA – “Desertum, Claustrum e Hortus”, p. 22-23.

²² *La passion de Jeanne d'Arc*. [Filme] realizado por Carl Theodor Dreyer. França: Société générale des films, 1928 [Audiovisual: 110 minutos; p&b; mudo].



O CONVENTO DE NOSSA SENHORA DA ESPERANÇA DE PORTIMÃO

RITA CERÍACO PEREIRA

Resumo: O Convento de Nossa Senhora da Esperança, situado na cidade de Portimão, está implantado num promontório que avança sobre o rio Arade.

O conjunto conventual, fundado no século XVI, pertenceu aos frades capuchos, religiosos da ordem franciscana adeptos de uma vivência mais pobre e austera do carisma do santo de Assis, cujos ideais acabariam por marcar, de forma indelével, a sua arquitetura. Após a extinção das ordens religiosas (1834), convento e cerca foram vendidos e adaptados aos mais diversos usos, em parte responsáveis pela degradação do edifício e envolvente. A investigação passa pelo estudo da arquitetura capucha cujos exemplares refletem a pobreza e simplicidade desse modo particular de vida religiosa; pelo estudo aprofundado do Convento de Nossa Senhora da Esperança no seu contexto territorial e urbano, pela sua evolução histórica e morfológica e, simultaneamente, pela análise da organização espacial, das características arquitetónicas e das características do terreno em que se insere.

Palavras-chave: Arquitetura capucha, Convento, Nossa Senhora da Esperança, Património, Portimão.

THE CONVENT OF NOSSA SENHORA DA ESPERANÇA IN PORTIMÃO

Abstract: The Convent of Nossa Senhora da Esperança, located in Portimão, stands on a headland that stretches into the Arade river.

The convent founded in the 16th century belonged to the *capuchos* friars, a reformed branch of the Franciscan order seeking for a poorer and more austere way of life according to the Charisma of Saint Francis, whose ideals would be deeply present in their architecture. After the extinction of the religious orders, in 1834, the former convent and the fence were sold and had different uses. This was in part responsible for the degradation of the building and its surrounding areas.

This paper intends to present the Franciscan architecture of the Strict Observance (*capuchos*), whose examples reflect the poverty and simplicity aimed by this particular form of religious life; afterwards, to study the concrete case of the Convent of Nossa Senhora da Esperança in its territorial and urban context, its historic and morphologic evolution and simultaneously by the analysis of its spatial organisation, its architectonic and its topographic features.

Keywords: Franciscan architecture of strict observance, Convent, Nossa Senhora da Esperança, Cultural heritage, Portimão.

O CONVENTO DE NOSSA SENHORA DA ESPERANÇA DE PORTIMÃO

RITA CERÍACO PEREIRA*

Nota introdutória

Relativamente pouco conhecido e escassamente documentado, o Convento de Nossa Senhora da Esperança de Portimão reclama há muito uma intervenção que o reabilite como memória histórica e como estrutura funcional para fruição pública, propósito defendido na nossa Dissertação de Mestrado em Arquitetura da Universidade de Évora (2018) e da qual resulta, em síntese, o presente texto. Além da análise histórica, documental e arquitetónica e respetiva proposta final defendidas nesse contexto académico, espera-se que a divulgação direcionada a outro público possa, não só valorizar o conhecimento deste objeto de estudo, como servir de base à fundamentação de um juízo crítico que sustente futuras investigações e, quem sabe, outras propostas de intervenção.

Os Franciscanos em Portugal

A Ordem dos Frades Menores, também conhecida por Ordem Seráfica ou, vulgarmente, Ordem de São Francisco (devido ao nome do seu fundador São Francisco de Assis), foi constituída canonicamente em 1223 pelo Papa Honório III¹. A *Regra* que consubstanciou a Ordem Franciscana assentava nos valores doutrinários da humildade, simplicidade e justiça, na qual os irmãos franciscanos, sem qualquer distinção entre si, tinham por missão a pregação, oração e devoção. Ao ingressarem na Ordem, os frades faziam votos de pobreza, castidade e obediência e adotavam um estilo de vida simples e humilde em comunidade, prescindindo de todos os bens pessoais e vivendo do fruto do seu trabalho e de esmolas e dádivas dos fiéis.

Fixada em Portugal ainda em vida de São Francisco de Assis, a criação e aprovação da custódia de Portugal da Ordem Franciscana (entre 1232-1239)

* Centro de História da Arte e Investigação Artística, Universidade de Évora. ritaceriacopereira@gmail.com.

¹ Cf. FREI JERÓNIMO DE BELÉM – *Chronica Seráfica da Santa Porvincia dos Algarves*. Lisboa: Mosteiro de S. Vicente de Fora, 1753.

permitiu uma gradual expansão dos franciscanos no território português. Essas primeiras comunidades tipificaram uma forma de vida mendicante e moldaram uma tipologia construtiva, que acabaria por evoluir das iniciais implantações mais efêmeras e ainda marcadas pelo modelo eremítico para estruturas tipicamente conventuais, em regra implantadas nas proximidades dos principais núcleos urbanos².

Acontece que a progressiva adulteração da matriz franciscana deu origem a um movimento reformista no interior da própria Ordem, com a chamada Observância, cujos adeptos defendiam uma «observância integral da Regra, [praticando] a austeridade e a pobreza na simplicidade dos edifícios e no passadio quotidiano, [e privilegiando] a oração mental e a pregação popular», instalando-se preferencialmente em locais geralmente ermos ou rurais³. Com efeito, surgida em Itália em 1368 como oposição às práticas religiosas da restante Ordem, a Observância permitiu um renovado surto religioso franciscano com eco em toda a cristandade, chegando a Portugal no final do século XIV (1392). Contudo, só em 1517 se formalizou a separação definitiva dos ramos distintos dos *Frades Menores Conventuais* e dos *Frades Menores da Regular Observância*⁴. Consequentemente, a partir daí, os franciscanos portugueses organizaram-se em duas províncias autónomas⁵.

Mas já por essa altura se ensaiavam novos movimentos de reforma dentro da ordem franciscana, consubstanciando o que viria a ser conhecido por *Estrita Observância*. Esta, com escassas diferenças no ideário religioso, seguiu a *Regra* num regime de vida mais austero, pobre e severo⁶. Considerados os “verdadeiros guardiães” da *Regra* e dos ideais de São Francisco, os *Frades Menores da Estrita Observância* ou popularmente conhecidos por *Frades Menores Capuchos*, professavam uma vida pobre e humilde através do rigor e austeridade com visíveis reflexos na arquitetura monástica. As implantações dos mosteiros capuchos passaram a contrariar a fixação nos centros urbanos importantes, situando-se junto a pequenos aglomerados, em locais isolados e periféricos.

² Sobre o tema, veja-se: MOREIRA, António Montes – Implantação e desenvolvimento da Ordem Franciscana em Portugal Séculos XIII-XVI. In *O Franciscanismo em Portugal: Actas do I – II SEMINÁRIO*. Convento da Arrábida: Fundação Oriente, 1996. p. 20-23.

³ MOREIRA – Implantação e desenvolvimento, p. 21.

⁴ MOREIRA – Implantação e desenvolvimento, p. 22.

⁵ Província de Portugal dos Conventuais com vinte e dois conventos e na Província de Portugal da Regular Observância com vinte e sete conventos, mais tarde desmembrada na Província dos Algarves da Regular Observância. Posteriormente, em 1584, através de bula papal foi ditado o fim do ramo *conventual* integrando os frades e conventos na via observante: MOREIRA – Implantação e desenvolvimento, p. 22.

⁶ Cf. FREI MANUEL DE MONFORTE – *Chronica da Província da Piedade*. Lisboa: Oficina de Miguel Manescal da Costa, 1751, p. 5.

A arquitetura capucha e a Província da Piedade

Na Província da Piedade, a mais antiga dentro da reforma capucha, integram-se vinte e um conventos dispersos pelo Alentejo e Algarve. As suas implantações demonstram uma lógica definida através da organização no território: na zona interior do Alentejo num total de catorze conventos, com um foco centralizado em torno de Vila Viçosa (a primeira fundação capucha no território português) que se expande até Beja, e na região do Algarve num grupo de sete edifícios dispostos ao longo da linha de costa.

A arquitetura é, indiscutivelmente, uma das características mais marcantes dos conjuntos conventuais capuchos. O desejo de aplicar e transportar os ideais de pobreza e simplicidade estendeu-se à forma de conceber o edificado conventual, privilegiando o uso de materiais elementares, o despojamento e ausência decorativa, sendo os edifícios capuchos facilmente reconhecidos pelo seu aspeto rústico e austero. Desse regramento resultaram edifícios de pequenas dimensões, sobretudo quando comparados com as casas dos franciscanos claustrais, onde imperam fachadas simples, de aspeto sóbrio e “atarracado”. Este modo de pensar o

edificado era definido através de regras construtivas específicas, de acordo com os preceitos estatutários das várias Províncias, em larga medida influenciados pela normativa produzida no âmbito da reforma arrávida, com prescrições bastante precisas relativamente à forma como os edifícios se deviam estruturar.

Deste modo, o estilo arquitetónico capucho contemplava a tipologia, organização e dimensão espacial, o método construtivo e os materiais, a escassa ornamentação e a aparência exterior dos edifícios.

Analisando alguns desses edifícios são visíveis semelhanças na espacialidade e dimensões que indicam uma procura da unidade, desejada pelos próprios *Estatutos*. Com ligeiras adaptações em função dos contextos geográficos e características fisiográficas particulares, nenhuma casa religiosa é cópia de outra,



Fig. 1. Implantação da Província da Piedade. Rita Ceríaco Pereira [desenho da autora], 2016.

no entanto, são perceptíveis em alguns conventos da Piedade a repetição de uma planta “padrão”.

Localização e enquadramento histórico do convento capucho de Portimão

O Convento de Nossa Senhora da Esperança situa-se entre o antigo núcleo urbano da vila de Portimão e a foz do rio Arade.



Fig. 2. Mapa de Vila Nova de Portimão, Alexandre Massai, século XVII. Centro de Documentação e Arquivo Histórico de Portimão.

Implantava-se a meia encosta de um terreno elevado com pendente para nordeste, sobranceiro ao rio, conferindo-lhe uma localização estratégica, com amplo domínio visual sobre a vila, o rio e o oceano⁷. O afastamento do centro

⁷ «O sítio, em que está este Convento, he o mais alegre, e aprazível de quantos se puderão buscar naquella povo. Está junto de hum largo, e fundo rio do mar, cujas aguas não cessando nunca se sua varia, e perpetua mudança de enchentes, e minguentes, chegam a bater ao pé da cerca; e por terem algum tempo a mais excelente barra, que havia naquella costa (...) entrava nelle todo o genero de embarcações, ancorando estas pela maior parte à vista das janellas do Convento, e em pouca distancia delle, que por ficar em lugar eminente, estava dominando tudo (...) pescadores (...) que ali mesmo defronte das janellas estendiam suas redes, se fazia mais alegre, e aprazível à vista aquella morada (...) basta porém a vizinhança do rio para

urbano (cerca de 1 km) revela uma justa proporção entre o necessário recolhimento da comunidade e o seu papel missionário e assistencialista junto da população⁸.

A casa capucha de Portimão, também conhecida por Convento de São Francisco, remonta ao ano de 1530. No início do século XVI, Simão Correia⁹, figura importante da vila, doou terrenos e casas na margem direita do rio Arade aos Frades Menores Observantes da Província de Portugal. Era desejo deste senhor a edificação de um convento para assegurar o seu descanso interno em solo sagrado, e naturalmente, do interesse dos frades a fundação de uma residência religiosa para colmatar a ausência de franciscanos em Portimão.

Não se sabe se os religiosos terão usado alguma primitiva ermida, ou se a construíram de raiz. A memória da ligação da casa ao seu ilustre patrono ficaria perpetuada por meio de «huma pedra de jaspe em o portado principal, na qual está gravado hum escudo com brasão de armas do dito Simão Correa»¹⁰.

No ano de 1541 foi solicitado pelo Rei D. João III que os frades menores capuchos do Convento de Santo António de Faro (fundado em 1529) se encarregassem do governo do Convento da Assunção (feminino) da mesma cidade, e das respetivas religiosas que pertenciam também à família franciscana. Contudo, as regras da *estrita observância* iam claramente contra o pedido: eram proibidas mulheres neste ramo ou qualquer relação com as mesmas. Desse modo, os *capuchos* propuseram um acordo ao Rei: entregavam o seu convento capucho terminado em Faro aos *frades menores observantes* da Província dos Algarves, assim como o dever de governar as religiosas, em troca do dito convento junto ao rio que se iniciava em Portimão¹¹. Com a troca das duas comunidades concluída, os *frades observantes* da Província dos Algarves instalaram-se no convento capucho de Santo António de Faro e os *frades menores capuchos* da Província da Piedade acomodaram-se inicialmente numas casas com ermida em Vila Nova de Portimão. Uma vez que estas não correspondiam a uma estrutura monástica segundo as normas fixadas pelos estatutos, no ano de 1541 ficou marcado pela refundação do Convento de Nossa Senhora da Esperança de Portimão no local que lhes serviria de morada nos séculos subsequentes.

fazer deleitavel o sitio do Convento. Acrescenta-se a isto estar perto da mais bella praia de quantas faz o mar naquelas partes, a qual por ser muito solitaria, e saudosa». In MONFORTE – *Chronica da Província da Piedade*, p. 331.

⁸ Sobre o tema: MARADO, Catarina – *Antigos Conventos do Algarve: um percurso pelo património da Região*. Lisboa: Edições Colibri, 2006.

⁹ Simão Correia foi capitão de Azamor, em África, entre 1516-1517, tendo falecido no ano de 1537 ou seguinte, ficando sepultado no convento de Nossa Senhora da Esperança que ajudou a fundar.

¹⁰ MONFORTE – *Chronica da Província da Piedade*, p. 330.

¹¹ MONFORTE – *Chronica da Província da Piedade*, p. 330: «(...) no ano de 1541, pela troca, que fizemos por ordem de ElRei D. João, que não reparou a Província em dar huma Casa já feita por outra, que ainda não tinha mais que o sitio, só a fim de se conservar em sua criação e estylos».



Fig. 3. Convento de Nossa Senhora da Esperança, 1911.
Centro de Documentação e Arquivo Histórico de Portimão.

O conjunto monástico evoluiu ao longo das décadas seguintes, edificado por fases, consoante as necessidades e as condições financeiras.

Sabe-se que o terramoto de 1755 danificou a abóbada da igreja e parte da estrutura monástica¹². Em 1834, aquando da extinção das Ordens Religiosas, o Convento de Nossa Senhora da Esperança viu-se despojado dos seus habitantes, tendo sido na altura os seus bens inventariados¹³. O conjunto foi posteriormente vendido em hasta pública, à imagem de muitos espaços religiosos por todo o país. O conjunto conventual, incluindo o terreno adjacente delimitado pela cerca, foi então avaliado em quatro mil e trezentos réis¹⁴.

Ao longo do tempo este património foi vendido diversas vezes, tendo o novo dono imposto um uso de acordo com sua melhor conveniência, facto que não obsteu à sua quase completa ruína.

¹² RAMOS, Manuel Castelo – Um momento franciscano: O Convento de Nossa Senhora da Esperança em Portimão. *Património e Cultura*. 8 (1982) 4.

¹³ Arquivo Nacional Torre do Tombo [ANTT]. Convento de Nossa Senhora da Esperança de Portimão, cx. 2262.

¹⁴ Arquivo Distrital de Faro [ADF]. Relação dos Predios dos Conventos extintos, caderno 1º: «O Convento honde habitavão os Religiosos com três Cisternas honde se recolhiam as Aguas da chuva, avaliado em 4:000\$000. A Cerca do mesmo Convento que por Norte com Rocio, e caminho que vai para o mesmo, Sul e Nascente com o Rio, e Poente com Estrada, que vai para a Fortaleza de Santa Catharina, e Rocha, avaliada em 300\$000. Somma 4:300\$000».

Já perto do final do século passado (1993), o valor histórico e arquitetónico do espaço foi reconhecido através da sua classificação como Imóvel de Interesse Público. Contudo, apesar deste reconhecimento, o edifício e respetiva cerca mantiveram-se votados ao abandono, encontrando-se hoje num lastimável estado de ruína.

Descrição, análise e interpretação do espaço

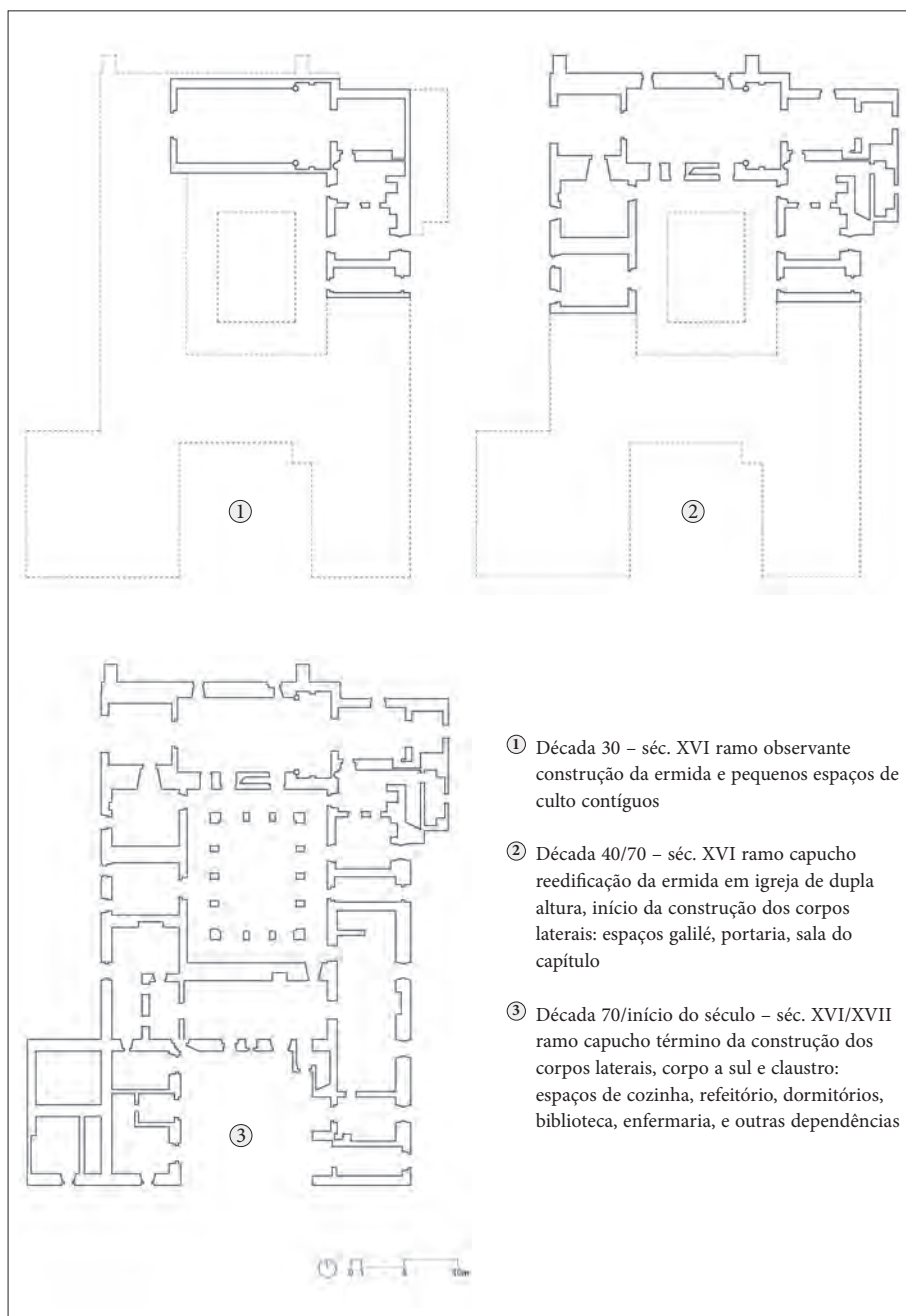
O extinto Convento de Nossa Senhora da Esperança apresenta uma evolução de carácter espacial que se caracteriza por distintas épocas, estilos, materiais e métodos construtivos.

Segundo Manuel Ramos, a edificação da estrutura conventual apresenta três fases longo de cerca de meio século¹⁵. De facto, identifica-se um primeiro momento construtivo, por volta do final da terceira década do século XVI, contemplando a ermida e algumas pequenas divisões contíguas que podem ter servido de apoio à instalação dos primeiros frades. Logo um segundo momento, desde a fundação capucha em 1541 até cerca de 1570, época em que o complexo monástico começou a ganhar forma. Esta fase contempla a reedificação da igreja (galilé e coro-alto, nave, capela-mor e altar-mor), a partir da ermida, e o início da construção dos volumes nascente e poente (portaria e sala do capítulo). E o terceiro momento, já mais perto do final do século XVI e início do século XVII, no qual se agregam várias dependências: ao nível do piso térreo (cozinha e refeitório), a par de outros espaços cuja função não é clara; e no piso superior, dormitório e biblioteca. Um corpo a sul remata nos corpos laterais, entretanto terminados, formando entre si um claustro no centro e um pátio a sul.

Como era norma nos edifícios capuchos, o conjunto conventual de Portimão articulava-se em três áreas complementares: a igreja (espaço de culto e pregação), as dependências utilitárias e o claustro (rótula de distribuição dos diversos espaços). A cerca conventual completava o conjunto que, envolvendo parte do edifício, delimitava o espaço exterior, conferindo à comunidade o necessário recolhimento e intimidade tanto em momentos de contemplação como de cultivo, garantindo, assim, a sua sobrevivência.

O edificado de Nossa Senhora da Esperança apresenta uma volumetria de dois pisos, em que as dependências se adossam à igreja da parte do claustro. Todos os espaços se desenvolvem em torno de um pátio central de acordo com a sua função: a ala da Leitura, que compreende a face da igreja que se desenvolve para o claustro; a ala da Portaria que abrange os espaços de entrada e áreas de arrumo e oficinas; a ala do Capítulo composta pela sacristia, casa da via-sacra e

¹⁵ RAMOS – Um momento franciscano, p. 3-5.



- ① Década 30 – séc. XVI ramo observante construção da ermida e pequenos espaços de culto contíguos
- ② Década 40/70 – séc. XVI ramo capucho reedificação da ermida em igreja de dupla altura, início da construção dos corpos laterais: espaços galilé, portaria, sala do capítulo
- ③ Década 70/início do século – séc. XVI/XVII ramo capucho término da construção dos corpos laterais, corpo a sul e claustro: espaços de cozinha, refeitório, dormitórios, biblioteca, enfermaria, e outras dependências

Fig. 4. Evolução morfológica do edifício. Rita Ceríaco Pereira [desenho da autora], 2016.

sala do capítulo; e a ala do Refeitório que combina os espaços da cozinha, pataria e refeitório.

O conjunto, apesar de edificado faseadamente no tempo, seguiu sempre uma lógica de tipologia espacial respeitando as dimensões e proporções de um desenho aparentemente pré-concebido, que revela a harmonia e unidade capuchas, resultando em «dois corpos que envolvem o claustro e terminam em átrio quadrangular, aberto em U»¹⁶.

A igreja monástica tem um papel catalisador nas dimensões do conjunto, uma vez que «a quadra corresponde à medida aproximada do comprimento da igreja, organizando-se a partir daí definindo o espaço possível para a sua implantação»¹⁷. No caso da Igreja de Nossa Senhora da Esperança, cuja evocação adveio da ermida já existente, teve origem construtiva nas bases da ermida deixada pelos *observantes*, já com orientação canónica, isto é, direcionada a poente. Assim, foi apenas uma questão de consolidar o pequeno edifício, aumentá-lo e melhorá-lo.

De forma a dar dignidade e expressão simbólica à entrada da igreja, existia um espaço exterior delimitado pela fachada frontal da igreja e pelo muro da cerca que rematava o percurso dos fiéis vindos de Portimão. Este “terreiro”, espaço amplo e desafogado, estendia-se na frente do edifício em leve subida.

A nave da igreja, única e de planta longitudinal, é sóbria e simples, em concordância com o restante edificado, apresenta cobertura de abóbada de canhão, em tijolo, sustentada por uma subtil cornija e por espessas paredes, em pedra e tijolo, contrafortadas pelo exterior. A sua dupla altura, que sublinha a dimensão vertical do conjunto, é realçada por vãos em ambos os pisos. A entrada da igreja é feita através de um portal do gótico tardio, mantido da edificação original observante, em mármore brechado com pormenores manuelinos de colunas torsas e relevos¹⁸. Este portal, a que já lhe falta o mainel, é dos poucos elementos decorativos do edifício, e talvez se deva ao investimento mecenático de Simão Correia que aí mandou colocar a sua pedra de armas¹⁹.

¹⁶ RAMOS – Um momento franciscano, p. 4.

¹⁷ Cf. MEDINAS, Vitor Fialho – *A arquitectura capucha da Província da Piedade*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1994, p. 122 (Dissertação de Mestrado em História da Arte).

¹⁸ «O portal é o único exemplar de porta geminada algarvia (...) formado por dois arcos contra curvados com interrupções assentes sobre dois colonelos adossados e um mainel, todos eles em calibre retorcido. O material empregue é o colorido embrechado de Lagos. Os capitéis são decorados por meias esferas e as bases são de um tipo muito simplificado» In RAMOS, Manuel Castelo – *Vãos arquitectónicos do tardo-gótico algarvio*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1986 (Dissertação de Mestrado em História da Arte).

¹⁹ O brasão circular de dimensões desproporcionais (crê-se o maior brasão encontrado no país em todo o século XVI), que representa as armas de Simão Correia, encontra-se atualmente no Museu Municipal de Portimão.

A fachada principal da igreja apresenta uma composição equilibrada de um retângulo (quase quadrado) encimada por um frontão triangular. Ao centro encontra-se um arco de volta inteira em cantaria, e entre ele e a janela do coro encontrava-se um painel em pedra trabalhado com figuras em relevo. Os cunhais em cantaria irregular de pedra à vista terminam num frontão reto com um colorido friso em azulejo que embelezava a cornija, já desaparecido. A rematar o frontão encontra-se um singelo campanário.

No interior, destaque para a presença do nártex, cuja função era a de servir de antecâmara, permitindo apenas a entrada para a igreja, através do portal manuelino, e para a portaria. A casa da via-sacra, de planta quadrangular com acesso ao claustro e ao exterior cercado por uma ligeira escadaria, foi originalmente a primeira sala capitular e apresenta uma porta manuelina finamente trabalhada em mármore avermelhado cujas ombreiras ostentam motivos decorativos vegetalistas, possivelmente devido à suposta sepultura de Simão Correia e seu irmão²⁰.

As dependências conventuais encontram-se distribuídas por dois corpos que se desenvolvem para sul da igreja em dois pisos. No piso térreo, no corpo oeste, encontra-se a portaria. Contígua a esta, do lado sul, existe uma sala de aspeto formal que abre para o claustro. A sala do capítulo, espaço de reunião e encontro capitular dos frades, apresenta planta retangular e cobertura em abóbada de berço, tudo com aspeto austero e sem quaisquer ornamentos. No seu interior existem bancos corridos em pedra ao longo do perímetro da sala que está iluminada por dois vãos na fachada oeste.

Ao longo do corpo a nascente que se estende para sul, desenvolvia-se a cozinha com espaço de fogo e o que se pressupõe ser um espaço de dispensa. As chaminés, ao canto da cozinha, e restos de bacias em pedra ao longo da sala e os respetivos acessos a água de uma cisterna²¹, são tudo o que resta de uma estrutura oca e degradada que rasga os dois pisos até à cobertura.

O corpo sul encerra e delimita o claustro e o pátio. É o limite físico e elemento construído entre os dois únicos espaços exteriores desenhados do mosteiro. O espaço destinado ao refeitório, utilizado pelos religiosos que, dispostos ao longo de bancos corridos em pedra e madeira, partilhavam refeições, poderia ocupar o dito corpo sul em toda a sua extensão. O volume de planta quadrada que remata o corpo oeste tem, no piso inferior, diversos compartimentos virados para o pátio sul, os quais seriam as possíveis oficinas.

²⁰ «(...) o primeiro Capitulo (...) nelle dizem que estavam sepultados o primeiro Fundador Simão Correa, e hum seu irmão chamado João Mendes Correa, mas não há letreiro, nem certeza, donde isto conste» In MONFORTE – *Chronica da Província da Piedade*, p. 331.

²¹ «(...) em duas cisternas, huma no claustro, outra na cozinha» In MONFORTE – *Chronica da Província da Piedade*, p. 332.

O piso superior inclui o coro-alto e outras pequenas divisões, possivelmente da segunda etapa construtiva, bem como o dormitório, enfermaria, biblioteca e sala de leitura, estes pertencentes à fase final.

O dormitório, desenvolvendo-se ao longo da ala nascente, sul e poente, era composto por várias celas diminutas de carácter individual, cuja cobertura era abobadada ou a simples estrutura de madeira revestida a telha-vã. Além da respetiva porta que comunicava com o piso superior do claustro, as celas possuíam ainda um vão rasgado na fachada exterior, cuja serventia era o de iluminação, ventilação e contato visual com o exterior²².

O corpo que se estende para sul e se desenvolve ao longo da planta quadrada, ressaltado dos limites exteriores do convento, no final de uma ala de celas, serviria provavelmente de biblioteca. Disponha de várias salas para o desenvolvimento de atividades quotidianas relacionadas com o intelecto.

O claustro sóbrio e despojado, apresenta forma retangular, o que é uma exceção no grupo de vinte e um conventos capuchos da Província da Piedade. A justificação de tais dimensões e desenho não corresponder à típica forma quadrangular capucha é-nos desconhecida. Apresenta de medida treze metros de largura por dezasseis metros de comprimento, e é delimitado por três arcos a nascente e poente e por quatro arcos a norte e sul. Desenvolve-se ao longo de dois pisos do convento com distintas alturas, sendo o primeiro piso o dobro da altura do segundo. Um total de catorze arcos, assentes em grossas pilastras quadrangulares de alvenaria ligeiramente marcadas nos ábacos, de volta inteira no piso térreo e abatidos no piso superior, suportavam as coberturas das galerias do claustro em abóbadas de aresta cruzada e abóbadas de berço, respetivamente. As pilastras encontram-se, hoje, despidas de revestimento, exibindo uma pedra de cor avermelhada (grés) mesclada com pedra calcária, conferindo ao espaço uma beleza inigualável. No recinto do claustro encontram-se duas bocas, desencontradas, que serviam uma cisterna existente no piso subterrâneo, cujo pouco abastecimento através das águas pluviais provenientes dos telhados servia para uso quotidiano da comunidade e principalmente para a rega²³.

A sul, oposto ao volume da igreja, encontra-se um pátio quadrangular formado pelos três corpos de dependências e de um lado por um banco corrido, com dimensões idênticas ao lado mais pequeno do claustro. Denominado por pátio da cisterna por conter no piso inferior um depósito de água com uma boca centrada no espaço.

²² «celas (...), que teriam de largura até nove palmos e de comprido dez palmos folgados, cujas portas teriam dois palmos e meio de largura. Os corredores dos Dormitórios deveriam ter entre cinco a seis palmos assim como as escadas para os mesmos» In MEDINAS – *A arquitectura capucha*, p. 37.

²³ «O segundo defeito he o da agua, pois a não tem mais que para o serviço em duas cisternas, huma em o claustro, outra na cozinha; e não só lhe falta para fazer a horta, e regar algumas poucas arvores de fruto, que tem a cerca, mas tambem a de beber (...)» In MONFORTE – *Chronica da Província da Piedade*, p. 332.

As cisternas tinham papel fundamental no abastecimento de água, conferindo autonomia à vida quotidiana dos religiosos. Através da captação das águas pluviais encaminhadas dos telhados para um nível subterrâneo, reservadas no seu interior, era providenciada água a todo o conjunto, dentro e fora do edifício. No Convento de Nossa Senhora da Esperança, pela inexistência de uma nascente ou acesso a água potável, a comunidade servia-se inicialmente de duas cisternas, por debaixo do claustro e da cozinha, e posteriormente, atendendo à carência de um outro depósito, foi construída a terceira cisterna no pátio sul, assegurando as necessidades do consumo e para a rega do terreno cultivado no interior da cerca.

A cerca, que se desenvolve sobretudo para sudoeste, adaptava-se à topografia e era circunscrita por muros altos que garantiam a privacidade e intimidade do conjunto monástico. Nela situavam-se o pomar e a horta, garantindo outrora algum sustento aos frades. Desenhada sobre o recorte do rio, a sul, e a uma estrada, a poente, envolvia no seu interior todo o edificado, à exceção parte do corpo da igreja. O espaço exterior de cerca continha um declive moderado, sendo um terreno espacialmente rico com a possibilidade de desenvolvimento de diversas atividades e de diversas culturas agrícolas pelas características de fertilidade da terra.

Após o forçado abandono da comunidade capucha e do conseqüente abandono do terreno cultivado, restam apenas algumas espécies.

Materialidade e estilos

Por todo o edifício, a pedra assume o papel principal, como revestimento de pavimentos, e sobretudo na estrutura e nos elementos verticais. Encontra-se nas pilastras do claustro e nas espessas paredes dos principais espaços do edifício, especialmente na igreja onde foram reforçadas para suportar uma dupla altura. A cantaria de pedra calcária da região foi empregue, sobretudo, nas ombreiras de portas e janelas e no exterior nos cunhais das fachadas. Por oposição, o tijolo maciço de barro cozido é o material comum de abóbadas e arcos. A cobertura do piso inferior é composta por abóbadas em tijolo, de aresta ou de berço, e no último piso encimadas por abóbadas cobertas em telhado tradicional de duas águas sobre uma estrutura de madeira. Na igreja, todavia, a telha assentava diretamente sobre a abobada.

O convento impunha-se na paisagem realçado pela sua cor branca, proveniente do revestimento a cal, contido entre os cunhais de pedra, e marcado por ligeiros relevos e saliências que decoravam e delineavam as fachadas ritmadas com os vãos desenhados pela pedra. Os diferentes materiais, a forma como foram empregues e trabalhados no convento revelam as linhas e linguagens arquitetónicas manifestas no edifício.

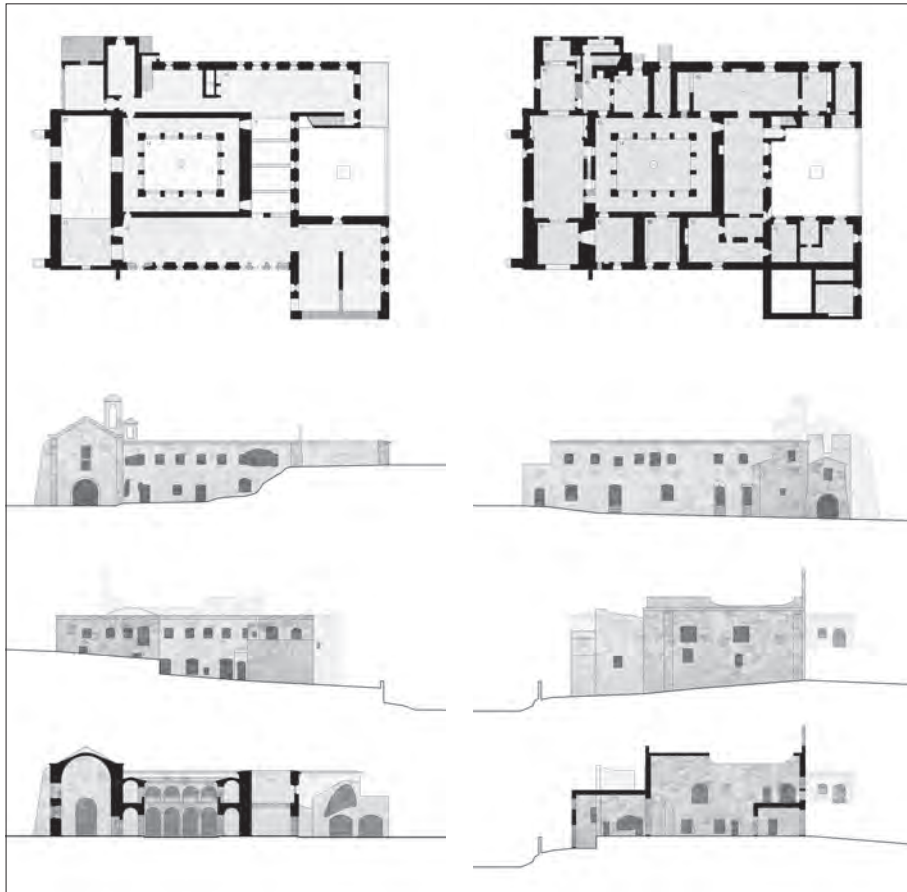


Fig. 5. Desenhos do edifício [plantas e perfis]. Rita Ceríaco Pereira [desenho da autora], 2016.

O Convento de Nossa Senhora da Esperança é marcado pela sobreposição de diferentes estilos de arquitetura onde se identificam características do gótico tardio, do manuelino e da arquitetura chã²⁴, de acordo com a sua cronologia construtiva. Com efeito, esses estilos esclarecem sobre as várias épocas construtivas, as várias fases e etapas responsáveis pela edificação do conjunto religioso. O estilo gótico tardio e manuelino enquadram-se na construção e decoração utilizada pelos frades observantes, opondo-se à linha capucha que segue a austeridade nas suas edificações resultando em conventos humildes. Apesar de uma parte do mosteiro representar um estilo mais elaborado e trabalhado, com elementos que

²⁴ Sobre este tema ver: CORREIA, José Horta – *Arquitectura portuguesa: Renascimento, Maneirismo, Estilo chã*. Lisboa: Editorial Presença, 1991.



Fig. 6. Porta do estilo gótico-tardio, porta de acesso ao mar, Convento de Nossa Senhora da Esperança. Rita Ceríaco Pereira [fotografia da autora], 2016.

decoravam o espaço no interior, os restantes espaços do conjunto eram sóbrios e despojados, transparecendo tais características para o exterior. No desenho simples e claro dos espaços edificados reconhecem-se as características do “estilo chão”, seguindo os valores intrínsecos às regras capuchas, resultando em espaços humildes de dimensões reduzidas, com escassos elementos decorativos, transposto de igual forma às fachadas, cujos ornamentos eram materializados através de vãos emoldurados em pedra simples e “crua” e frisos pontuais.

Impondo-se na paisagem, através da sua volumetria marcada pela horizontalidade, o Convento de Nossa



Fig. 7. Vista aérea dos estaleiros, Convento de S. Francisco, porto de Portimão e fábrica de conservas Facho. Centro de Documentação e Arquivo Histórico de Portimão, sem data.

Senhora da Esperança, é um exemplar de arquitetura chã, despojado, sóbrio, contudo harmonioso e singular.

Estado de conservação

O estado de conservação do conjunto é mau, em parte já em completa ruína. As razões que levaram este exemplar de valor patrimonial, histórico e arquitetónico, à presente degradação são conhecidas e transversais a outros edifícios religiosos por todo o país.

O aspeto exterior é bem revelador das más condições estruturais em que se encontra o edifício. A falta de cobertura deixou a descoberto grande parte do edifício, acelerando a sua degradação. Nas paredes e vãos é bem visível a ausência de revestimento, nalguns casos expondo completamente a sua materialidade, a pedra e o tijolo, a textura e cor, a disposição e técnicas construtivas.

Nos vãos melhor conservados ainda é visível a cantaria de pedra que os emolduram. No piso superior, restam apenas as paredes exteriores, não existindo qualquer compartimentação, qualquer distinção do que seriam celas, corredores, ou outros espaços, resultando num único espaço amplo e de grandes dimensões. A falta de caracterização desses espaços dificulta o trabalho de interpretação e identificação espacial. Por todo o edifício a vegetação espontânea prolifera, aumentando a degradação, mas é sobretudo na igreja e no claustro que se encontra a vegetação de maior porte e por isso a mais evasiva.

Este estado não é necessariamente irreversível, pois depende de uma ação imediata sobre o conjunto, valorizando o património através de um uso que o dignifique e que o saiba manter, transformando o edifício devoluto num espaço que permita uma nova vivência.




Fig. 8. Interior da igreja, Convento de Nossa Senhora da Esperança. Rita Ceríaco Pereira [fotografia da autora], 2016.



BUILDING THE TEMPLES OF KNOWLEDGE: SPACES, DECORATIONS AND...
BOOKS IN 18TH CENTURY PORTUGUESE MONASTIC LIBRARIES: A CASE STUDY

FERNANDA MARIA GUEDES DE CAMPOS

 <https://orcid.org/0000-0001-7509-3078>

Abstract: The presence of books in monasteries is as old as the first religious institutions and dully recognized by Saint Benedict's Rule (6th century). Monastic libraries are usually associated with the *scriptoria* where medieval manuscript books were written, copied and illustrated. However, after the "printing revolution" in middle 15th century, the production of books largely increased and religious libraries had to adjust to a constant movement of incoming collections. The image later conveyed by monastic baroque libraries is the result of an effort to combine the practical functionalities of a library within an artistic environment made to represent the grandeur of the monastery and to be admired by visitors. The aim of this paper is to present models and concepts, in theory and practice, dedicated to the building of religious libraries, after the 16th century and demonstrate its use in Portugal. As a case study we choose the library inaugurated in 1701, of the Cistercian monastery of Alcobaça. The different contemporary testimonies, written and depicted by monks, illustrate how the available knowledge was used by the monks in their choice of new architectural plans, decorations and furniture and, of course, in the display of books to satisfy the readers.

Keywords: Baroque interior architecture, Monastery of Alcobaça (Portugal), Monastic libraries, Religious architects.

BUILDING THE TEMPLES OF KNOWLEDGE:
SPACES, DECORATIONS AND... BOOKS IN 18TH CENTURY
PORTUGUESE MONASTIC LIBRARIES: A CASE STUDY

FERNANDA MARIA GUEDES DE CAMPOS*

Introduction

The presence of books in monasteries is as old as the first religious institutions and dully recognized by Saint Benedict's Rule (6th century). Hence the famous saying that a «*Clastrum sine armario quasi castrum sine armamentario*» which we can translate as: a Cloister without books is like a Fortress without weapons. In larger medieval abbeys we know of the existence of a library, meaning a place within the monastery where books were ranged in cases and many times held by chains to prevent thefts or misappropriations. The book is a necessary instrument of knowledge and a weapon against heresies. Its value goes beyond its contents: the book as an object is also treasured either because of its apparatus and/or because it was difficult and costly to produce one. We tend to associate the image of a library with a *scriptorium*, where the books were written, copied and decorated and of course, Umberto Eco's *The Name of the Rose* always comes to our minds.

However, there were not many libraries who could be represented in such a complex combination of storage, access and production of books. For centuries monastic libraries did not have a separate room and books were kept in cases, in the cloister where monks could assemble and read. They could also be in the refectory, to be read during meals by a *Lector/Lectora*, and of course, in the church and sacristy there were also those books necessary to the various religious ceremonies. Furthermore, the monks could be authorised to have books in their cells albeit of their own but also borrowed from the community library for special purposes like the preparation of a sermon or the writing of a book. The act of reading is not only associated to scholarly production but implies a general attitude that should be adopted in masculine and feminine religious institutions. In Antonio Castillo Gómez's words¹:

* Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, Portugal; CHAM – Centro de Humanidades, Universidade Nova de Lisboa. fmgcampos@netcabo.pt.

¹ CASTILLO GÓMEZ, Antonio – Leer en comunidade: libro y espiritualidade en la España del barroco. *Via Spiritus*. 7 (2000) 116.

«La lectura se integra en un proceso más amplio de edificación, tan necesaria para el alma como el comer para el cuerpo, cuyo soporte se encontra en esas pildoras espirituales que se van administrando a lo largo del día en forma de lecturas [...]».

This model continued in small monastic and conventual libraries whose book collections were not large enough to dedicate a room for housing them. As to the larger ones, the last centuries of the Middle Ages consecrate the existence of a room or more, where books were ranged in accordance to a classification scheme, and a librarian or more provided the guidance to the shelves and composed inventories to help the researchers. The space had in most cases a double purpose: to serve as a library and as a *scriptorium*. It was usually a whole walk or alley of a cloister near the church and with dryness and light enough to ensure the parchment conservation and provide good work conditions to the copyists and illuminists.

Two major reasons presided to the choice of a specific space for the library: the first one was the continuing growth of the collections demanding more and better ranging; the second had to do with emulation between religious houses which many times lead priors to have a new library built and decorated. The great change in monastic and conventual libraries facilities comes with the “printing revolution” in middle 15th century. The production of books largely increased and monastic and conventual houses either organised the collections in new and dedicated spaces or refurbished existing ones to accommodate the continuous incoming of new books.

It was also a time to develop rules and architectural models for libraries taking in consideration the preservation, classification and display of books and of course its accessibility. Those libraries belonging to richer monasteries like the one of Escorial, near Madrid, built in the 16th century, aimed to create a space where the books were arranged according to its subjects but at the same time displayed in an attractive manner that represented the grandeur of the monastery and marvelled the prospective visitors. This ideal view of combining the practical functionalities of a reading service with the creation of an artistic environment persisted and empowered in the next centuries.

In Portugal, at the beginning of the 18th century, great transformations started in the existing monastic buildings accompanied by a development on the construction of new ones. The church – temple of God – and the library – temple of knowledge, being the only places that could be visited by the public, represented the life of the community, either its wealth and prosperity or its decadence. In this last case, the history of Portuguese religious libraries shows great resilience whenever the communities were faced with natural disasters like fire or, for example, the earthquake in 1755 which led to very quick reconstructions of damaged buildings and restoration of the library hall and collections. However, there were also cases of negligence reported in the numerous visitations that these

houses were subject to, the two main reasons being the lack of interest that some priors and members of a community might have for the presence of books in the institution and the physical and material decay that many of these houses began to experience in late 18th century².

Building the temple of knowledge: models and concepts

The design of the library room or rooms could be assigned to an architect and/or to a skilled monk who might have travelled and seen foreign religious libraries and showed a special interest and competences in the matter. In the 17th century «the Portuguese architecture received a great contribution from a self-taught group of experimented professionals»³. Among them was the Benedictine Friar João Torriano (1611-1679) who worked in several convents and monasteries in different projects like the construction of the new convent of Santa Clara, in Coimbra, the new Benedictine church of Santo Tirso, and the construction of new chapels, dormitories and cloisters in several religious houses, including a cloister and a dormitory for the monastery of Alcobaça which is our case study.

Where did these architects acquire their skills? They could learn “on job” but they also had a set of books of their own or used books from the common monastic library. The still existing books from Friar João Torriano’s library, partly inherited from his father who was an Italian renowned architect and engineer, now at the University of Coimbra General Library, show annotated copies of relevant works and authors like the *Opus Geometricarum Quadraturae Circuli et Sectionum Coni*, written by the mathematician Jesuit Father Grégoire de Saint Vincent (1584-1667), the famous *L’Architettura*, by Andrea Palladio (1508-1580) and the *Tercero y quarto libro de architettura*, de Sebastiano Serlio (1475-1554)⁴.

Perusing the catalogues of religious libraries, especially in the more important ones, we find an interesting *corpus* of architectural treatises, including those authors, as well as Vitruvius (70-20 aC) and Vignola (1507-1573) in multiple editions from the 16th and 17th century.

The abundance of schematics and engravings in these (and other) books was meant to help monks and friars in their education. On the other hand, some

² CAMPOS, Fernanda Maria Guedes de – *Para se achar facilmente o que se busca: bibliotecas, catálogos e leitores no ambiente religioso (séc. XVIII)*. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2015, p. 272-277.

³ ABREU, Susana Matos – Livros e saber prático de um arquitecto do século XVII: a biblioteca de Fr. João Torriano e o mosteiro novo de Santa Clara em Coimbra. *Revista da Faculdade de Letras. Ciências e Técnicas do Património*. Série I. 2 (2003) 803.

⁴ ABREU – Livros e saber prático, p. 811-813.

major architectural enterprises in the 16th century were widely publicised. In Claude Jolly's words⁵:

«Les pays dans lesquels la Renaissance fut la plus précoce, l'Italie et l'Espagne, conçurent les premiers une nouvelle architecture des bibliothèques. Construisant la Laurentienne de Florence dans les années 1520, Michel-Ange associe pour la première fois bibliothèque et ampleur de l'espace, bibliothèque et larges ouvertures dispensant une lumière généreuse. La Marciana de Venise, au milieu du XVI^e siècle, puis la Vaticane dont le chantier fut lancé en 1587, approfondirent ces principes».

However, Jolly considers that the most relevant example is the library of the monastery and palace of San Lorenzo de Escorial, built between 1563 and 1584, not only because of its proportions and large windows but also because of the bookcases splendidly carved and the amount of paintings on the walls and ceiling. For Portuguese religious libraries this was a very close example, geographically and political for, at the time, Portugal and Spain shared the same monarch. Furthermore, the relationship between the various religious communities was very significant and many friars and monks travelled easily between the two countries and performed important roles within the communities of their orders, regardless of their nationality. But the library, and the whole building of Escorial, were also widely publicised through publications. Quoting Margaret Aston⁶:

«Books helped to extend knowledge of the Escorial palace [...] Juan de Herrera the architect who was chiefly responsible for bringing the building to completion, published a series of finer copper-plate engravings of it in 1589, with the intention of this *Sumario y Breve Declaración de los diseños y estampas de la Fabrica de San Lorenzo el Real de El Escorial*, would, as he wrote 'satisfy those wishing to know the greatness of the building'. Another book which proved very influential [...] was a great three-volume illustrated commentary on the vision of Ezequiel [about the temple of Solomon whose design was associated to the one of Escorial] written by two Jesuits and published between 1596 e 1605. The authors Jeronimo Prado and Juan Baptista Villalpando were both learned men who combined theological and exegetical skills with practical knowledge of building, in particular the Escorial».

So, between intense readings on geometry and architectural treatises, there was also a great interest on the literature that described modern religious buildings especially through a set of illustrations, thus constituting models to adopt in future enterprises. During the 17th century those models adjusted to baroque style. It is a time where book-collecting, became very fashionable among the elites and

⁵ JOLLY, Claude – Bâtiments, mobilier, décors. In JOLLY, Claude, dir. – *Histoire des bibliothèques françaises*. Vol. 2: *Les bibliothèques sous l'Ancien Régime, 1530-1789*. Paris: Promodis / Cercle de la Librairie, 1988, p. 361.

⁶ ASTON, Margaret – *Broken idols of the English Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 287-288.

treatises and best practices manuals written by librarians and advising on how to build and form a library, were abundantly printed. Again, following the contents of Portuguese religious libraries, we can easily find, for instance, the book written by the Augustinian Spanish architect Lorenzo de San Nicolas (1593-1679) *Arte y uso de la Architectura* in two volumes, dated 1639-1644, which may have proved an important influence in decorative baroque effects. The same applies to François Blondel (1618-1686) and his *Cours d'architecture*, with many editions in the 17th and 18th century and to a later publication written by the Portuguese author Father Inácio da Piedade e Vasconcelos *Artefactos simétricos e geométricos*, published in 1733, where the author presents a synthesis of architectural treatises' best practices.

As to the manuals, although more concerned with the choice of the relevant books to acquire, and the way to catalogue, classify and range them in the book-shelves, they also contained information on the preferred location of the library and its furniture and decoration. On his book *Musei sive bibliothecae: extractio, instructio, cura, usus* (1635) the French Jesuit Claude Clément (1596-1642)⁷ also known as Claudio Clemente due to his long stay in Spain, enhances the importance of libraries in religious houses, advocating the construction of rich and splendid ones in order to demonstrate the importance of books as a means to glorify God and to acquire knowledge. For Clément, the embellishment of the library room or rooms was the correct way to build the temple of knowledge and should be treated in the same way as the embellishment of the church, the temple of God. He specifies that the library should be built in an intermediary floor of the religious house, to better avoid damp and temperature variations, but with access or at least a view to a garden and/or cloister.

Alfonso Muñoz Cosme in his essay about baroque libraries presents Clément's model as *La Biblioteca Templo* because in its design the library emulates the church as a representation of God's power. When detailing the model, he particularizes⁸:

«El modelo de biblioteca ideal propuesto por este autor es una sala rectangular com columnas adosadas a los muros, entre las quales se disponen las estanterias. La sala estaria orientada en la dirección este-oeste com catorce intercolumnios en los lados norte y sur y cinco en los lados menores. En el lado occidental estaria situada la puerta de acceso y en el lado opuesto las imágenes de Cristo crucificado y la Virgen».

⁷ CLÉMENT, Claude – *Musei, sive Bibliothecae tam privatae quam publicae: extractio, instructio, cura, usus. Libri IV. Accessit accurata description Regiae Bibliothecae S. Laurentij Escorialis*. Lyon: Jacobum Prost, 1635.

⁸ MUÑOZ COSME, Alfonso – La arquitectura de las bibliotecas barrocas. In PEÑA VELASCO, Concepción, dir. – *En torno al Barroco: miradas múltiples*. Murcia: Universidad de Murcia, 2016, p. 67.

The library of the Monastery of Santa Maria de Alcobaça (1701): a case study

The influence of Claude Clément's ideas spread in the catholic countries and the model was replicated, of course with variants, through the 17th and 18th century in the construction or arrangement of religious libraries. Portugal was not an exception and the new library of the monastery of Santa Maria de Alcobaça, inaugurated in the year 1701, is certainly, an interesting example.

Situated about 100 km North of Lisbon, this monastery was one of the oldest, largest and richest among the Cistercian Order in Europe and in Portugal. Its foundation dates from 1153, shortly after the recognition of the independent kingdom of Portugal and under the patronage of king Afonso Henriques. The church and monastic building took around one century to be finished but the purpose of the foundation was maintained for centuries: to develop agriculture in the new territories that had been recuperated from the muslim occupation, sustain communities in those rural areas, provide religious assistance and ensure a backup education center.

The constructed unit is a typical example of 12th-13th century Cistercian architecture. Although the church's façade presents many baroque modifications, the interior is classical gothic and in many of the existing monastic rooms the typical Cistercian architecture still prevails. The monastery stands as a sort of annex to the church and finds its unity around a cloister which acts as the epicenter of the monastic compound. Three of its sides correspond to the essential functions performed by the monks: at North the *spiritus* (church), at East the *anima* (sacristy, *armarium/scriptorium*, chapter hall), at South the *corpus* (kitchen, dining hall, *calefactorium*, dormitories, latrines, etc). The West wing was the *domus conversorum*, for the converts community which included adequate facilities like dormitories and latrines and mechanical or maintenance workshops, along with the barns⁹.

The *armarium* being the first designation of a library (and meaning librarian too) was simultaneously close to the church and to the cloister where the monks could read. A study related to French Cistercian libraries in the Middle Ages highlight a common model¹⁰. It consists of a niche in the cloister Eastern wall, sometimes with a door and shelves to place the books necessary to the religious service, designated as *armarium*. With the increasing growth in the number of books, it became necessary to place them in a room or rooms opening to the cloister also known by the name of *armarium*. This location, close to the sacristy,

⁹ COCHERIL, Maur – *Notes sur l'architecture et le décor dans les abbayes cisterciennes du Portugal*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian / Centro Cultural Português, 1972; COCHERIL, Maur – *Alcobaça, abadia cisterciense de Portugal*. Lisboa: INCM, 1989.

¹⁰ BONDÉELLE-SOUCHIER, Anne – *Bibliothèques cisterciennes dans la France médiévale: répertoire des abbayes d'hommes*. Paris: CNRS, 1991.

benefitting from the light that came from the cloister and in a space that was built in stone, had great advantages: the light, of course, which was indispensable to readers and the stone that protected the books from fire. However, the room or rooms, where the books were stored, were not the only places to keep books. The dining hall, the dormitories and the infirmaries also held a variable number of books which, in the first case, provided the regular reading aloud during the meals. At Alcobaça, there was also, in the Middle Ages, a *scriptorium*, dedicated to the copy and illustration of books¹¹. The *scriptorium* produced an enormous corpus of codices and acquired some from other monasteries. It is quite certain that books could also be found there, at the very least those that were being copied. The Alcobaça's codices constitute a unique collection at the National Library of Portugal, recently classified and included in UNESCO's Memory of the World.

As was mentioned before, the printing revolution altered substantially the need to produce manuscript copies and at Alcobaça, though some late illuminated manuscript items were produced, the monks also had a printing office installed in the monastery by the end of the 16th century. Quoting Saúl António Gomes when referring the importance of the printed book in Alcobaça's library¹²:

«A imprensa manter-se-á, nos séculos seguintes, um meio fundamental na afirmação e sobrevivência do Cister português. Serão, desde então, os livros impressos a preencherem mais facilmente as muitas estantes das livrarias conventuais bernardas de Portugal. Alexandre VII, em 1655, determinava pena de excomunhão contra os que desviassem livros, impressos ou manuscritos, da biblioteca alcobacense».

The library's collections were amongst the largest and richest in Portugal (around 30000 volumes at the time of the extinction of religious orders in 1834 and having already been plundered during the invasions of Napoleon armies). Along its seven centuries lifetime, the monastery endured several reconstructions adjusted to the needs of the community, including spaces destroyed by fires, trying to meet the evolution and new trends of the social, political and religious environment. The library too, changed place more than once mostly because of the constant growth of the collections. In fact, since the early 18th century, the library room also changed place in many other Cistercian monasteries and the choice was the *calefactorium*, which provided a warm ambience more adequate for reading and studying.

We choose to present now as an example of the Temple of Knowledge, the library hall inaugurated in 1701. This library is not visible today because it

¹¹ NASCIMENTO, Aires A. – Le “scriptorium” d’Alcobaça: identité et corrélations. *Lusitania Sacra*. 2.^a Série. 4 (1992) 149-162.

¹² GOMES, Saúl António – A Congregação Cisterciense de Santa Maria de Alcobaça nos séculos XVI e XVII: elementos para o seu conhecimento. *Lusitania Sacra*. 2.^a Série. 18 (2006) 375-431.



Fig. 1. Title page of the Alcobaca's library catalogue
*Aurea clavis reserans bibliophilacium hoc magnum
 Alcobatiae*, dated 1701 (BNP. COD. 7412).

changed place in the second half of the 18th century to a larger room that, though empty, still can be visited. Fortunately, it remains alive in an image depicted in the library's manuscript catalogue especially prepared on that date, to help readers find the books in the new space. The catalogue is part of the manuscript collections of the National Library of Portugal¹³.

In Figure 1 we see the title page showing an extremely elaborated decoration enframing the catalogue's title which is very inspiring: *Aurea clavis reserans bibliophilacium hoc magnum Alcobatiae*, the golden key that unlocks the great library of Alcobaca. This metaphorically speaking "golden key" consists of a paper codex of 22+313 pages, measuring 36 cm in height. It was prepared by the librarian in the form of individual thematic

indexes, in this case special "keys" to follow the main purpose explained in the general title: *Clavis Biblica*, *Clavis Interpretum*, *Clavis Sanctorum Patrum*, *Clavis Concionatrix*, *Clavis Philosophiae et Theologiae*, *Clavis Theologiae Moralis*, *Clavis Theologiae Regularis*, *Clavis Canonica*, *Clavis Iurudica*, *Clavis Medicinalis*, *Clavis Mathematica*, *Clavis Gramaticalis*, *Clavis Lexicographiae*, *Clavis Musica*, *Clavis Historica*, *Clavis Ceremonialis*, *Clavis Ascetica*, *Clavis Poetica*, *Clavis Eruditionis Profanae*, *Clavis Architectonica* and *Clavis Variorum Voluminum*.

The iconism or image that we see in Figure 1, is signed «Fr. Lud. A S. Joz. Fecit anno 1701». For each subject index, organised topographically in accordance to the place of the books in the different bookcases, there is a small drawing illustrating the subject. Most likely the author was Friar Luís de S. José. The pages are written and decorated in black and red ink. At the end of the subject indexes,

¹³ Biblioteca Nacional de Portugal [BNP]. COD. 7412, *Aurea clavis reserans bibliophilacium hoc magnum Alcobatiae* (1701). The author wishes to thank the Director of the National Library of Portugal, Doctor Maria Inês Cordeiro, for the right to use the images. The digitised copy of the codex is publicly available at: <http://purl.pt/24968>.

there are two alphabetical indexes: the *Clavis Cognominum* which displays the books by the author's name and another organised by titles, the *Clavis Titularis*. With this apparatus, it becomes obvious that the catalogue was designed not only as a pathfinder for the readers, indicating the exact place where they could find the book they were searching for, but also as a work of art. The new library was a pretext to present a new catalogue. There was one dated 1684 but it was judged unsuitable for the new circumstances because of the modifications carried on by the different arrangement of the books in their new location.

However, as the bibliographic description was very limited in the 1701 catalogue, the 1684 catalogue might have been still quite useful, especially when there were several editions of the same work, but with added comments, translations or illustrations that made the work substantially different and called for a choice that only the reader could perform.

In the Figure 2 we see what works on Architecture existed at the library of Alcobaca in the beginning of the 18th century. The first reference is a book from the Jesuit Gaspar Schott (1608-1666) a famous mathematician and physicist, but none of his works seem to match the title of *Architettura* that is attributed in the catalogue. Most probably it was the *Technica curiosa sive Mirabilia artis*, an emblematic science treatise abundantly illustrated with engravings. The other books are Andrea Palladio's *I quatri libri dell'Architettura*, printed in Venice, 1581 and a Sebastiano Serlio's *Libro d'Architettura* in five volumes, also printed in Venice, 1551. These copies still exist today at the National Library of Portugal. From Vitruvius there are two editions of his *Architectura*, but there is no information about the edition and, contrary to Palladio and Serlio, the copies were not found. From the Cistercian Spanish monk Juan Caramuel Lobkowitz (1606-1682) the catalogue refers a copy of his work *Architectura civil, recta y obliqua*, which was printed in Vigevano, 1678. Juan Caramuel was, in fact the architect who designed in 1680, the frontage of the Vigevano cathedral, in Italy.



Fig. 2. *Clavis Architectonica* (BNP COD. 7412, p. 112 r.).

A last detail: the depiction that Friar Luís de S. José choose to represent the *Clavis Architectonica*, is a church or chapel, to which he added: *Edifitiorum structuras aperit*, thus the key that opens the knowledge on the structure of buildings.

Figure 3 represents the library's image depicted in page [13], designed also by Friar Luís de S. José whom we believe to be the author of the library's hall. Although this friar-architect remains very discrete and quite unknown, he was very active during the first half of the 18th century designing religious and civil buildings, drawing retables, and developing his skills in cartography, sculpture and painting, in several parts of the country, including of course Alcobaça. His many and diverse works are referred by the art historian Vítor Serrão who enhances his very interesting style where the baroque ornamentation conveys a strong sense of architectural scenography¹⁴. Although the earlier work that Vítor Serrão points out is dated 1713 and the latest is of 1748, the design of the library may have been a previous work assigned totally or partially to a young and talented Alcobaça's monk.

The library's image has the title *Iconismus Magni Bibliophilacii* and with the help of Friar Manuel dos Santos (1672-1760) who was chronicler of the Cistercian Order and, as he refers, worked very closely in the setting of the library, we can know more about its characteristics¹⁵.

The light comes from two very large windows at each side. Outside there was what Friar Manuel dos Santos indicates as an open air «varanda» where the monks could go to distract from their studies and enjoy the fresh air, as recommended by Claude Clément whose advices continued to be followed in the disposition of the room. Looking at the wall that faces the entrance door (North), we see an altar which was made of precious marble stones, with a painting representing the vision of Saint Bernard with the Virgin and angels. We also see two large tables («bofetes») made of rosewood with benches to seat, two globes on each side of the room («hum globo da terra outro do céu») and a large crucifix in the middle of the room.

Although the proportions may exaggerate the dimensions of the room, especially when compared with the representation of some readers, still this drawing conveys an impression of sober elegance, with the books being the principal actors within the ambience where the decoration does not invade the space and distract the reader. There is no mention of the ceiling and it is not

¹⁴ SERRÃO, Vítor – *História da Arte em Portugal: o Barroco*. Lisboa: Presença, 2003, p. 178-180.

¹⁵ SANTOS, Manuel dos – *Descrição do Real Mosteiro de Alcobaça*. Alcobaça: Associação para a Defesa e Valorização do Património Cultural da Região de Alcobaça, 1979. See also Biblioteca Nacional de Portugal [BNP]. COD. 1487 [Papeis avulsos de Frei Manuel de Figueiredo], *Da receita da Bibliotheca do Real Mosteiro de Alcobaça, que principia, sendo D. Abbade Geral Esmoler Mór Ill.º e R.º Senhor Fr. Antonio de magalhaens, Bibliothecario, o Coronista da Congregação Fr. Manoel de Figueiredo*.

visible in the image, but probably it was a painted one. One detail that makes this drawing very lively is the presence of six monks “caught” in several occupations: wandering around, looking at the bookcases, reading or approaching a table to sit and read and one at least seems to look at the ceiling. We have not found, so far, other ancient depictions of Portuguese religious libraries, but we have seen examples from French catalogues¹⁶.

The library was disposed in a very large room, measuring 47,7m x 12,7m, with the books ranged in a one store array of built-in wooden bookcases founded in carved stone. There is no gallery thus following the Escorial model. The collections were disposed by subject and the bookcases were numbered to match the place of the books with the information provided in the catalogue. The chronicler also informs that there were several stair cases to access the books (in fact, many seem to be very highly placed) and there was one with a device that made it open automatically.

Friar Manuel dos Santos explains that this new library was very much needed due to lack of space in the former one that became known as the ancient library and continued to hold book collections especially manuscripts.

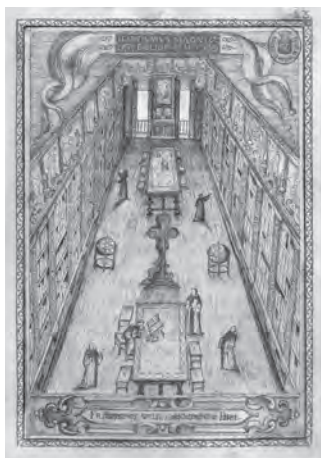


Fig. 3. *Iconismus Magni Bibliophilacii* (BNP. COD. 7412, p. [13]).

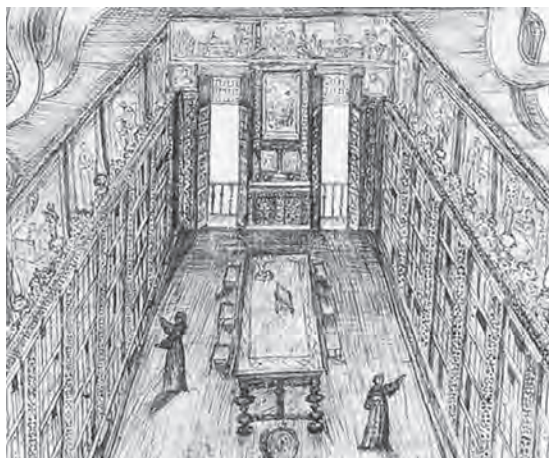


Fig. 4. Detail of the *Iconismus Magni Bibliophilacii* (BNP. COD. 7412, p. [13]).

In this detailed image, it is more visible that over the bookcases there is a row of paintings, like in Escorial, representing mostly Cistercian saints and writers. On top of them we can see a cymatium matching the wooden pillars that separate each bookcase, decorated with small pyramids made of stone and statues made

¹⁶ JOLLY, Claude, dir. – *Histoire des bibliothèques françaises*. Vol. 2: *Les bibliothèques sous l'Ancien Régime, 1530-1789*. Paris: Promodis / Cercle de la Librairie, 1988.

of jasper, as Friar Manuel dos Santos describes. Again, Friar Luís de S. José, the most probable designer of the library, was inspired by Clément's views on the advantages of a rich and allegorical decoration. The construction and decoration were done under the instructions of the General Prior Friar Manuel de Morais, in the last years of the 17th century. He also provided for a rent to continuously update the collections and even a papal Brief from Pope Alexander the 7th, determining severe penalties to those that robbed books from the library.

The making of this unique catalogue that combines the information about the location of the books in the library with an artful setting, including an idealised image of the functioning library, is also a demonstration of the importance attributed to the library within the monastery. It is an evidence proved by the surviving monastic baroque libraries in Europe, that they offer to the visitor an architectural composition and embellishments. Quoting Eric Garberson in his study about Southern German and Austrian baroque libraries¹⁷:

«They are hybrid monuments that consist of a book/manuscript collection as well as an ornate hall to house it. As visual statements of self-promotion, they were, like other representative buildings, designed to show their sponsors' importance, wealth, power, and social rank. The artistic grandeur of their interiors provided a majestic artistic setting for their book collections; as a unit they were an assertion of the owners' sophistication and love of learning. These were libraries to be seen and admired as 'Schaubibliotheken', whose artistic splendor was similar to that of the festive halls for grand receptions, rather than being stern rooms for study only. While the decorations in secular establishments glorify their builders' accomplishments, embellishments in monastery libraries usually praise knowledge and the respective orders' contributions to its growth [...]. The considerable wealth of the secular and clerical powers resulted in a building spree of beautiful palaces and churches as well as of splendid libraries in the monasteries of the old landowning religious orders. The purpose of these libraries and the similarity of their iconography allow them to be clustered and examined as a distinct group».

As we mentioned before, this was not the last location of the library. The invasions of the Napoleonic armies (1807-1810) were very destructive to convents and monasteries in Portugal and Alcobaça was pillaged and suffered many destructions in 1810. By that time the library depicted in the *Iconismus* had been replaced by another, built in the typical 18th century most common model, where

¹⁷ GARBERTSON, Eric – *Eighteenth century monastic libraries in Southern Germany and Austria: architecture and decorations*. Baden: Verlag Valentin Koerner, 1998, p. 182. See also MASSON, André – *Le décor des bibliothèques du Moyen Age à la Révolution*. Genève: Librairie Droz, 1974.

the books were distributed in two stores thus allowing for more conveniently sized bookcases. Referring to this aesthetic planification, Sandra Saldanha affirms¹⁸:

«[Nas bibliotecas] estruturadas em vastos salões de amplo pé direito, o revestimento que mais significativamente marca a sua leitura é o revestimento integral das paredes com duas ordens de estantes. Equipamento estruturador dos espaços, proporcionando unidade ao interior, constitui, por outro lado, um elemento determinante na organização das salas, que divide por áreas do saber, interferindo assim na própria classificação dos acervos. Separadas por um movimentado balcão ou galeria intermédia, desenvolvida em todo o perímetro e animada por elegante balaustrada, é sustentada por grandes mísulas e servida por escadas de caracol nos ângulos da estrutura, de acesso às prateleiras superiores».

In fact, the last library of Alcobaça also had its second floor accessible by hidden staircases connected to the wooden gallery that followed the walls. The number of windows largely increased and there were cabinets available at the corners of the room for special readers, also a quite common solution in late 18th century libraries. The library room and the archive room were connected to a cloister especially constructed at the time which is known as “Claustro da Biblioteca”.

Afterwards, the religious orders were extinguished in 1834, and convents and monasteries were closed. Already in 1833, the monastery of Alcobaça had been attacked by a popular movement and many of its precious assets were looted. As to the books and manuscripts, over 30000 volumes, though some of them were lost, the remaining ones found their way to the National Library. The last library room that we briefly described was visited in 1885 by the Portuguese painter Manuel Vieira Natividade who marvelled with the frescoes on the walls and the painted ceiling¹⁹. Though books and bookcases, as well as the paintings do not exist anymore, it is possible to visit this very spacious room.

In conclusion

The 1701 depiction may not yet include all the splendour of gilded wood decoration both in bookcases, windows, doors, wooded frameworks and the cymatium, characteristic of later libraries in the 18th century²⁰. Nevertheless, it is certainly a good example of the harmonious decoration proposed by the Italian

¹⁸ SALDANHA, Sandra Costa – O paradigma estético da biblioteca joanina: bibliotecas conventuais setecentistas. In SALDANHA, Sandra Costa, coord. – *As bibliotecas e os livros em instituições eclesiais: Actas do II e III Encontro Nacional*. Lisboa: SNBCI, 2013, p. 110.

¹⁹ NATIVIDADE, Manuel Vieira – *O mosteiro de Alcobaça: notas históricas*. Coimbra: Imprensa Progresso, 1885.

²⁰ PIMENTEL, António Filipe – Bibliotecas. In PEREIRA, José Fernandes, dir. – *Dicionário da arte barroca em Portugal*. Lisboa: Presença, 1989, p. 88-92.

treatises of the 16th and 17th centuries, many of which existed in the religious libraries and of the magnificent model that Claude Clément describes opening the door to more robust and enriched baroque models. The fact that the most probable architect is Friar Luís de S. José whose many and diverse works can still be admired is the confirmation of what was previously expressed about the art activities of more or less self-taught monks and the great commitment of religious communities in displaying their status through a well furnished and imposing library. Quoting Rolf Achilles²¹:


«In the Baroque room, including the library, a fused unit engulfing floors, walls, ceilings, furniture, painting and sculpture, each in proportion, was created. The scholarly paraphernalia of globes, maps [...] and busts which stand about all contribute to the cosmopolitan image of the user, while the books surpass their function and become the gilt tapestry that envelopes the total experience».

²¹ ACHILLES, Rolf – Baroque Monastic Libraries Architecture. *The Journal of Library History*. 11:3 (1976) 249.




INTERPRETING 15TH CENTURY EREMITICAL ARCHITECTURE
AND ARCHITECT IN BETWEEN MATERIALITY AND IMMATERIALITY

MD SHAJJAD HOSSAIN

 <https://orcid.org/0000-0003-3032-2708>

FILIPE THEMUDO BARATA

 <https://orcid.org/0000-0003-1951-8830>

Abstract: Materiality has completely different definitions in art, accounting and other fields. In association with religious and spiritual practices, materiality might denote contrast with the essence and spirit of eremitical architecture. Sixty Dome Mosque and surrounding landscape is an eremitical architecture from 15th century located in the then medieval city of Khalifatabad (present Bagerhat, Bangladesh). It was established by an obscure warrior saint Ulugh Khan Jahan in 15th century. Sixty Dome Mosque is the most magnificent architectural piece built by him and now a UNESCO World Heritage. Apart from being a mosque, it exhibits some extraordinary characteristics to claim it as a madrasa and assembly hall for administrative activities, and therefore contains elements for defense strategies. This two-fold characteristics of the architecture of soul, is also reflected in the nature of the architect Khan Jahan. This paper catches the piece of architecture and its builder somewhere in between materiality and immateriality, given its core essence of spiritual practices; and examines the spatial and historical context for the justification.

Keywords: Eremitical architecture, Immateriality, Khalifatabad, Materiality.

INTERPRETING 15TH CENTURY EREMITICAL ARCHITECTURE AND ARCHITECT IN BETWEEN MATERIALITY AND IMMATERIALITY

MD SHAJJAD HOSSAIN*
FILIPE THEMUDO BARATA**

1. Introduction

1.1. Materiality vs Immateriality

Etymologically materiality is the quality of being composed of a matter or, being tangible by having a physical existence. Materiality has different meanings in the professions of auditing, digital text, law, social science and humanities and architecture. In architecture, along with natural materials like building materials, virtual material or representational material such as photograph, texts are also counted as elements to denote the materiality¹. In the light of contemporary architectural context marked by the ease of universal availability of materials, rise of generic architecture creates more scope of divorce with context such as local material, knowledge, skill, culture etc.²; although many contemporary architects and their works recognize and establish the elemental simplicity³ by articulation through materiality over other aspects like Herzog & de Meuron, Kengo Kuma etc. Looking back gradually to the architectural history, material contributed more and more to architectural form, construction, functionality as well as the construction of image in the minds of stakeholders. Therefore the tangible elements like the architecture itself with all its volume, form, construction material, the pattern, decoration, landscape, organisation of space and elements contribute to materiality.

* University of Évora, UNESCO CHAIR-HERITAS, Portugal; BRAC University, Bangladesh. sshajjad@gmail.com.

** University of Évora, UNESCO CHAIR-CIDEHUS, Portugal. fthbarata@gmail.com.

¹ MACARTHUR, John – The image as an architectural material. *South Atlantic Quarterly*. 101:3 (2002) 673-693.

² CARLSON-REDDIG, Kelly – Students Consider Architecture's Materiality. *Journal of Architectural Education*. 51: 2 (1997) 96-104.

³ HUXTABLE, Ada Louise – Two Swiss Architects Share the 2001 Pritzker Architecture Prize. *Architectural award information and news website. The Pritzker Architecture Prize* (2001).

Available at: <https://www.pritzkerprize.com/announcement-jacques-herzog-and-pierre-de-meuron>.

Beside the factual building material, to define Materiality in association with religious and spiritual practices is crucial. Materiality might be defined as a physical object that can be perceived as a matter. A material can be seen and touched, can be altered and has certain properties. Tropes like digital materiality, material responsiveness, trans-materiality and dematerialisation mark out an interdisciplinary field where scientific fact and artistic experimentation interact, and where what in fact constitutes materiality and immateriality is constantly re-imagined⁴. The intangible counterparts like design, style and functionality, the cultural elements, user's interaction/interactive lifestyle, collective image of the society, perception might be also materiality or perhaps "materialised energy" as re-thematised by Gernot Böhme and described by Löscke under the heading of "atmospheres", which he sees as the fundamental concept of a new aesthetics in architecture. Böhme also raises questions about the Holy Grail that architecture shapes, whether it is matter or space! In architecture of certain style, e.g. those of Herzog & de Meuron, materiality takes precedence over pragmatism. In the end, the atmosphere, or in other word, context, is the shared reality of perceiving and the perceived that can be identified as either materiality or immateriality or both.

On the contrary, Immaterial is spiritual, intangible and non-physical. Therefore immateriality is the quality of something being immaterial. It will be something more abstract and can't be felt, or even an idea, such as wind, music, or a philosophical thought. It can also be sensed in and defined by different disciplines, for architecture there are segregated lights that are shed upon the immateriality and collected in a datum composition as follows. *The ruins of the Immaterial* by Jonathan Hill, identified a new dialogue between the material and the immaterial in the eighteenth-century image of the ruin and uncovers its profound influence on contemporary architectural design, as described by Löscke again. Historically, Hill argues, classical antiquity associated the material with temporal decay and the immaterial with timeless, geometric order. But a more significant departure occurred in the early eighteenth century, when the meaning of the immaterial was transformed and expanded in ways that significantly informed subsequent centuries and the immaterial became a coproduction of nature and culture. The above fact is also supported by the examination of Vignjevic⁵. She examined transformation of several aspects of architecture (focus on particular architecture of Kengo Kuma and Jean Nouvel) into landscape and found that contemporary social and visual context aids the (de)materialization of the border between architecture and the

⁴ LÖSCHKE, Sandra Karina – Immaterial materialities: Aspects of materiality and interactivity in art and architecture (Introduction). *Interstices: Journal of Architecture and Related Arts*. 14 (2013) 8-15.

⁵ VIGNJEVIC, Ana – Architecture as landscape: Kengo Kuma, Jean Nouvel, and the ambivalence of material experience. *Facta Universitatis. Series: Architecture and Civil Engineering*. 13:3 (2015) 245-256.

landscape; and the immateriality prevails on the basis of architectural perceptive experience, rather than other available aspects. Another element is memory, of a place or space or architecture or experience. Čavić⁶ researched on urban and architectural emptiness in a series of case studies and provided evidence how memory can be a representative of immateriality. There might be many other elements that denote and contribute to the immateriality but in the end it is the user who decides whether the architecture is immaterial because immaterial is always something associated with formless, intellectual aspects, even if it is not the actual absence of matter it can be perceived absence of matter, as seen through mists and storms⁷. Therefore the dialogue between material and immaterial is an obvious reality which can also be explained by a very familiar and handy example in the next paragraph.



Fig. 1. (a) image ⁸ of €20, (b) image ⁹ of Bangladesh Taka BDT 100 (left to right).

Here are images (Figure 1) of two bank notes: Euro 20 and BDT 100. In the dotted circular shape, it is written in Bengali that the bearer of this (paper or bank note) must be paid with BDT100 worth of money immediately when asked. The bank notes all over the world have certain design, color, size, shape, visible and invisible security features, special paper, etc., which is simply material and holder of the perception of money which is immaterial again. Here the amount of money is associated with the image or existence of a particular bank note but it is not always necessary to have a case or holder to associate the perception with (e.g. electronic money). The similar value can be associated with different currency or even any consumer product as well. Thus materiality and immateriality might be

⁶ ČAVIĆ, Ljiljana – *UrbArch emptiness: Lisbon riverside from theoretical foundation to analytical application by 3D solid representations of open public spaces*. Lisbon: Faculty of Architecture of the University of Lisbon, 2018 (PhD thesis in Architecture).

⁷ HILL, Jonathan – *Immaterial architecture*. New York: Routledge, 2006; HILL, Jonathan – The ruins of the immaterial. *Interstices: Journal of Architecture and Related Arts*. 14 (2013) 81-93.

⁸ Image source: EICHENGREEN, Barry – The Euro at 20: Why the Currency's Endurance Is Not Proof of Its Success. *Scroll.in*. (10 Jan. 2019). Available at: <https://scroll.in/article/908653/the-euro-at-20-why-the-currencyendurance-is-not-proof-of-its-success>.

⁹ Image source: official website of Bangladesh Bank available at: www.bb.org.bd/currency/onehundredtaka.php.

associated with each other or not, might have a holder or not but of course the ontology of connotation is predominantly immaterial¹⁰. This can be analogical to the design, pattern, material and all other abstract aspects of architecture as well as the perception it brings in collective consciousness of human.

1.2. Eremitism and Eremitical architecture in Islam

A mosque is a place of worship for believers of the Islamic faith. The primary purpose of the mosque is to serve as a place where Muslims can gather for prayer (Figure 2a). Apart from that there are other functions like preaching, basic Islamic study (*moktob*), philosophical discourse, funeral prayers (*janaja*), marriage registration and celebrations etc. Each one of the functions has a religious notion in nature.



Fig. 2. (a) Delhi Jame Mosque, (b) Itekaff: Seclusion in Mosque, (c) Sixty Dome Mosque, Bangladesh (left to right).

Often, both in religious and secular literature, the term *hermit* (adjectival form: eremitic or hermitic)¹¹ is also used loosely for any Christian living a secluded prayer-focused life. Other religions, for example, Buddhism, Hinduism, Islam (Sufism), and Taoism, also have hermits in the sense of individuals living an ascetic form of life. Hermits and solitary believers exist in Islam but their number is extremely low and barely existent in present mainstream Muslim communities. *Zuhd* or asceticism, influenced by Christian hermits directly, was practiced to some extent by early Muslims or *Sufi*'s and pre-Islamic Arab Hanifs. But following the lifetime of prophet Muhammad, who provided great testimony in favor of marriage, Muslims mostly avoided ascetic life¹². Most of the rituals and activities in Islam are encouraged to be performed communally, especially some of them like

¹⁰ LEONARDI, Paul M.; NARDI A., Bonnie; KALLINIKOS, Jannis – The challenge of materiality: origins, scope and prospects. In LEONARDI, Paul M.; NARDI A., Bonnie; KALLINIKOS, Jannis, ed. – *Materiality and organizing: social interaction in a technological world*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 67-87.

¹¹ Merriam-Webster Dictionary available at: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/hermit>.

¹² NICHOLSON, Reynold Alleyne – *The Mystics of Islam*. New York: Routledge, 2000; The Editors of Encyclopaedia Britannica – *Zuhd – Islam* Available at: <https://www.britannica.com/topic/zuhd>. Consulted in 2018.

Juma prayer, Eid prayer, among others, are impossible to do alone and hence the hermit life (when it is long term seclusion from society) is extremely discouraged. Eremitism is not forbidden or absent in total, at least metaphorically, rather the seclusion is introduced differently in the life of a Muslim. Muslims are advised in multiple quotes in the Quran (including chapter 7, Part 8, AL-A'RAF) to enter in the mosque (whenever it is time for prayer) leaving all the worldly matters behind, become secluded and ascetic momentarily and concentrate on the connection to Allah¹³. Thus one needs to dedicate oneself to God/super consciousness while staying in family and society. The seclusion comes from within. May be an analogy between the relationship of duck and water would be helpful for more clarification. A duck is very fond of water. It plays in water, searches for food in water, swims in water and has many other activities with water. It is dependent on water for many things of life. But the duck is designed as such it is never soaked up or drowned in water, rather utilize water for the very purpose of its life. Similarly, when the seclusion is a necessary part of a Muslim's life, it is advised to achieve the seclusion being in and utilizing the society and family, just like the water for the duck. Having the concept of the seclusion in mainstream Islam explained, its relevance with eremitical architecture, especially mosque, will be elaborated in following paragraphs as well as in discussion (section 4.4).

In Islam, the history of Sufis can be associated with architectural complexes like khankah, ribat, mazar, dorgah and shrine etc. but in most cases (Asian context) either mosques are essential part of the complex (e.g. Shahbaz Khan Mazar complex, Dhaka, Bangladesh) where all the prayer use to happen or the mazar is a small part of the mosque complex (e.g. tomb of Salim Chishti, Agra, India). The Dorgahs, Mazars and Khankahs are often centered with the burial place of the saint itself and various activities by the devotees and followers take place (symbolic worship, dua, Sufi song, donation, wish-thread tie). The Sufis in their lifetime were personally attached to different worldly affairs which doesn't support the idea of a secluded lifestyle. Salim Chisty was closely associated with Mughal emperor Akbar, Hazrat Khawja Shahbaz was a merchant in Dhaka and Khan Jahan was ruler and chief of his army although all of them were famous Sufi saints. It is hard to find evidence for a physically secluded structure or lifestyle of Sufi or hermit, in many cases there is close association of descendants and disciples. For example, five descendants of 16th generation of Sufi Salim Chisti are found politically active in different parts of Bangladesh and India at present (Khan). In addition to Sufism, the community of Sunni and Shia Muslims possess a religious eremitic practice, often symbolic, called *Iteka'ff* (Figure 2b) (mainly

¹³ AHMADIYYA, M. J. - *The Holy Quran (bangla translation with short commentary)*. Dhaka-Bangladesh: Ahmadiyya Muslim Jamaat, 2009; ALĪ, Maulawī Sher; TAHIR Ahmad - *The Holy Qur'ān: Arabic text and English translation*. Tilford-Surrey: Islam International Publications Ltd., 2015.

prayer with very basic food and toilet breaks and no communication at all with anyone) which takes place up to 10 days in the Arabic month of Ramadan in any regular mosque.

Having considered the activities and philosophy of different schools of thought in Islam (Shia, Sunny, Sufi and others), Muslims are generally encouraged to upgrade their prayer beyond mere rituals and towards meditation inside the mosque, say prayers communally but remain secluded in consciousness. By design, mosques, as prayer space, are architecturally very open and without any seclusion chamber; it can support the purpose of rituals and meditation in seclusion and perhaps can be interpreted as an eremitic architecture.

In the light of above discussion, the Sixty Dome Mosque (Figure 2c), architecture of Soul, is to be discussed in this paper. It is the largest and most magnificent of the Sultanate mosques in Bangladesh and an important pre-Mughal monument of Indian subcontinent, built to be the Jame¹⁴ mosque of Khan al-Azam Ulugh Khan Jahan, general of Sultan Nasiruddin Mahmud Shah, probably in his reign during mid-fifteenth century.

2. Research Aims

There are few literatures that speak about the existence, production and co-production of materiality as well as immateriality, especially in architecture, as mentioned in the previous section. Most of them are authored from the viewpoint of philosophical aspects of architecture. It is not very common to search for those binary opposites in architecture from a pragmatic perspective. In this paper the author aims to examine a multipurpose eremitical architecture and question its various dimensions to find if it is possible for a material-architecture to exist in between materiality or immateriality? Whether there is any relationship between them? Can they merge and exist simultaneously is a single entity? Or even materiality contributes to the attainment of immateriality or vice versa?

3. Methodology

In the 15th Century in the southern region of Bangladesh, there were only four townships named Khalifatabad, Muhammadabad, Poygram Koshba and Murli Koshba. All of them were built under the leadership of Khan Jahan and contains similar architectural and urban characteristics. Although they have some Turkish and Mughal influence, the style is unique enough to grab “Khan-i Jahan Style” title

¹⁴ Jame Mosque (aka Friday mosque or congregational mosque) is a little different from ordinary mosque (analogically cathedral to church), supports all kind of public functions including Friday prayer, funereal, itekaff and all others.

in the description of architectural historians¹⁵. The Sixty Dome Mosque might be just one mosque but it is the finest of all in this style and the ultimate administrative as well as eremitic center of these four townships. Thus it represents most of the tangible structures of the region, not only from the viewpoint of architecture but also spiritual practices. Having multiple characteristics, this building contains comprehensive elements to represent all. Therefore analyzing this particular structure (with context) might help gaining an insight regarding materiality and immateriality of architectures of soul of that particular time period in Southern Bangladesh.

From the discussion of materiality vs. immateriality in the introduction, it is important to note the elements of the Sixty Dome Mosque that contribute to the debate. Therefore the design, plan, elevation, photographs, history, material of the mosque, are consulted to look into the materiality. Soul search for a piece of architecture is important to understand the attainment of immateriality. In case of the previously discussed mosque – functionality and purpose, design characteristics which aided the purpose, image of the establishment to the then society and the personality of ruler/architect himself – were important elements because they helped casting some sort of personification to the architecture. Hence it is discussed and examined to match with the history of the ruler.

Along with consulting existing literature, site survey, photography and documentation were accomplished by the author. Interview with relevant queries were done with custodian of the mosque museum, local stake holders and users. Opinion of the experts of architectural heritage of Bangladesh regarding the relationship of functionality, purpose and design of the mosque were taken into account. Two validate the first finding; similar morphological examples from around the world were compared and matched with current archaeological excavation. For the other findings, the methods of interpretative mapping¹⁶ are followed. The architectural drawings of the mosque were prepared by the author during an earlier documentation project¹⁷ and maps for ongoing PhD thesis.

In the current section, the context and the narrative of the mosque are discussed.

¹⁵ MICHELL, George, ed. – *The Islamic heritage of Bengal*. Paris: Unesco, 1984.

¹⁶ HOSSAIN, Shajjad; BARATA, Filipe Themudo – Interpretative mapping in cultural heritage context: looking at the historic settlement of Khan Jahan in Bangladesh. *Journal of Cultural Heritage*. 39 (2019) 297-304.

¹⁷ REZA, Mohammad Habib; HOSSAIN, Shajjad – The Islamic heritage of Bangladesh. Available at: <https://archnet.org/collections/1341>. Consulted in 2018.

3.1. Context

Khalifatabad and Ulugh Khan Jahan

In the first half of the 15th century AD, this Muslim domain has been found in the inhospitable mangrove forest of the Sundarbans, a vast marshy and impenetrable tract along the coastline of southern Bangladesh, by an obscure saint general named Ulugh Khan Jahan. Accordingly to a well-known story (based on the historical sources and stylistic architectural forms) he comes here for spreading Islam and beside maintains the administrative control on behalf of the Delhi Sultanate.

The location¹⁸ of a series of existing building ruins and ancient water tanks along the Bhairab river bank strongly suggest that he followed a long overland route on his way to Khalifatabad, establishing settlements, excavating ponds (for water deprived locality) and constructing a network of highways linking extensive areas around using the help/manpower from his regular army, while he carried on his missionary activities.

Khalifatabad is early medieval city of 15th century located in south western region of Bangladesh, characterized by unique “Khan-i Jahan architectural style”. It is the mosque city of present Bagerhat. The 15th century is the most intense



Fig. 3. Few remaining structures of Khalifatabad – (a) Sixty Dome Mosque (b) Terracotta details of main entrance of the mosque (c) Ghat/harbor (d) Crocodile water tank of mausoleum (clockwise).

¹⁸ Sixty Dome mosque represents the location of administrative center of the then territory which is marked by the coordinates 22.674475, 89.741801.

period of development of settlement in Khalifatabad. After 600 years, now out of around 360 said structures, few handful ones (both restored and ruins) are still existing along with historic water tanks.

Site surroundings & Style

The Sixty Dome mosque, mentioned in section 1.2 and 3, is located about three miles west of the present Bagerhat town of Khulna Division (known as Khalifatabad during the Sultanate period). The mosque was thoroughly restored and repaired by the Department of Archaeology, Bangladesh and it is now a UNESCO World Heritage site¹⁹. Based on its placement among other important monuments explored in Khalifatabad, the mosque held a prominent position in the then township. The residence²⁰ of Khan Jahan was located on the bank of old Bhairab river, before it changed its course, and the mosque was positioned in its close proximity. It is the largest example of hypostyle mosque in this region, having a forest of columns. The Sixty Dome Mosque is on the eastern bank of the Ghoradighi (Figure 4a). Khalifatabad is enriched with such large water bodies (Figure 3d). Unlike buildings, large water bodies are long lasting, amazing example of cultural heritage, being useful to people of the locality at all times; and therefore, a steady witness of time since 15th century²¹.



Fig. 4. (a) Site and surroundings of Sixty Dome Mosque (Photo credit: Afzal Nazim), (b) Corner turret and secondary entrance, (c) Main entrance on the East, (d) Elevation showing non-identical design of corner turrets (clockwise).

¹⁹ UNESCO, World Heritage Centre – Historic Mosque City of Bagerhat. Available at: <http://whc.unesco.org/en/list/321>. Consulted in 2018.

²⁰ The coordinate of the location of residence is 22.678211, 89.743006. Excavation and research is still going on by the department of Archaeology, Govt. of Bangladesh.

²¹ MITRA, S. C. – *Jessore-Khulnar Itihash*. Kolkata: Parul Publication, 2000, p. 336.

3.2. Narrative of the mosque

Architectural significance & layout

The mosque has an oblong plan (Figure 6a) of 148'6" x 101'4" externally and 123'3" x 76'2" internally. The structure is divided into eleven equal interior bays and seven rows, each grid is roofed over either a hemispherical dome or a *charchala* vault. The eastern façade has eleven arched entrances opening to a seventy-seven grid prayer chamber. The central nave, leading to the central mihrab, is covered with a series of seven *charchala* vaults while rest of the grids are domed. The mosque is the first extant structure in this region to employ the *charchala* shaped vaults.

Exterior & Interior

The rectangular structure is buttressed by four corner circular towers (Figure 3a), capped by domes. The massive two-storied corner towers rise above other domes of the mosque. Facades are topped by gentle curvilinear cornice of pre-Mogul style. Entrance arches are framed with rectangular shallow recesses while the central arch on east, north and south façades are larger. Both north and south facades have seven arched opening used as entrances. The mosque is enclosed with massive brick walls while the interior is supported by sixty sandstone columns (Figure 5a, 5b). The slender stone columns are formed by two or three stone pieces tightly joined together by a system of plug-holes and iron-craps. The western wall has eleven mihrabs (Figure 5c) on the interior where ten are blind and the central one is projected on the exterior.



Fig. 5. (a) Interior of the mosque, (b) Interior of the mosque and (c) Terracotta detailing of mihrab (left to right).

4. Result and discussion

Apart from being a mosque, it exhibits some extraordinary architectural and urban characteristics to claim it as an assembly hall for administrative activities,

and therefore contains elements for defense strategies. Those include postern entrance, circular corner towers, sentry posts, landscape elements etc. The arguments are further reinforced by the apparently dissimilar characteristics of the ruler Khan Jahan. The elaboration is following.

4.1. Postern Entrance

The mosque has a small arched doorway in the western wall close to the central western mihrab which is an unusual feature in a mosque. This feature although uncommon in a mosque, is not altogether unknown in India and other Muslim countries in the world. During early Islamic period, a postern doorway on the *Qibla*²² wall of a mosque was quite common, exclusively used by the Caliph or his governors who had to lead the congregational prayer.

The earliest example of such a doorway is found in Basra (665AD), at the mosque of Ziyad ibn Abihi who was the Governor of Basra. Another example of

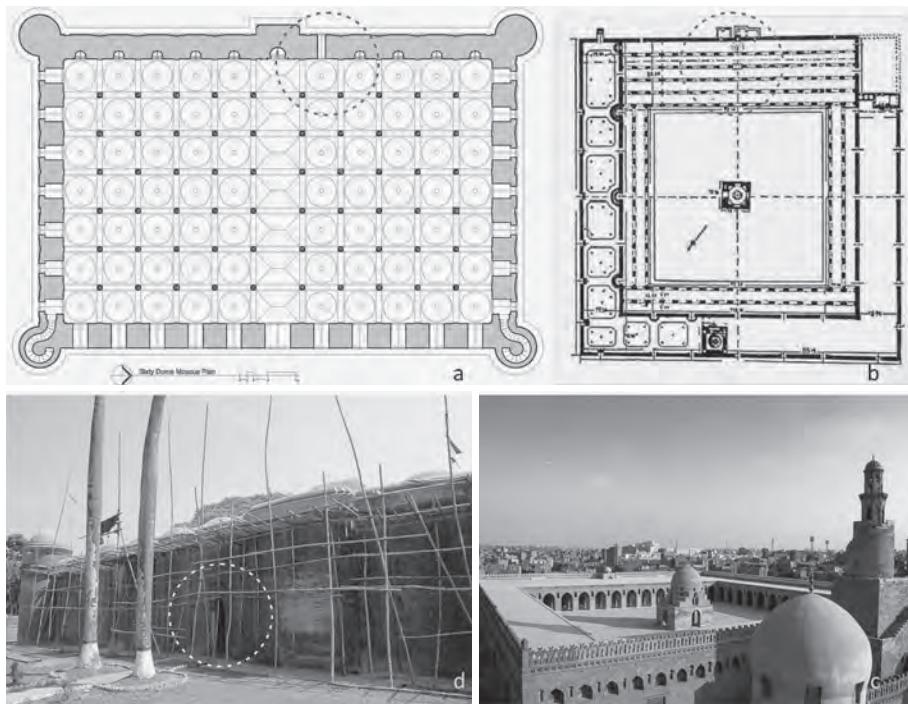


Fig. 6. Postern entrance shown in red dotted circle (a) Plan of Sixty Dome Mosque, (b) Plan of mosque of IBN Tulun, (c) Photograph of mosque of Ibn Tulun, (d) Photograph of Sixty Dome Mosque showing Qibla wall (clockwise).

²² The direction to Kaaba in Mecca from any part of the world for Muslims to face during prayer is called Qibla and the wall of a mosque that house mihrab (a niche of geometric design) and indicate the Qibla is called Qibla wall. In case of Bangladesh it is always the western wall.

similar instance is found in the mosque of Ibn Tulun in Cairo. In both cases the governor's residence were located on the Qibla side to facilitate the governor's entry in the mosque without passing through people for either religious or administrative purposes.

Now, the provision of a doorway in the western sanctuary wall of the Sixty Dome Mosque, likewise, probably indicates the location of Khan Jahan's residence to the west or north-west, which is also evident by the recent archaeological excavations. Therefore the feature of Postern Entrance in Sixty Dome Mosque confirms the administrative use of the eremitical architecture.

4.2. Defence Strategy

The mosque has round and tapering corner towers (Figure 7a) projecting like the bastions of a fortress (Figure 7b, 7c) – a style not usually associated with a house of prayer²³. But in this mosque these circular bastions has stairways inside to climb to 1st floor and asymmetrical openings (Figure 4d) on 1st floor to cover the surveillance of surroundings by sentry.

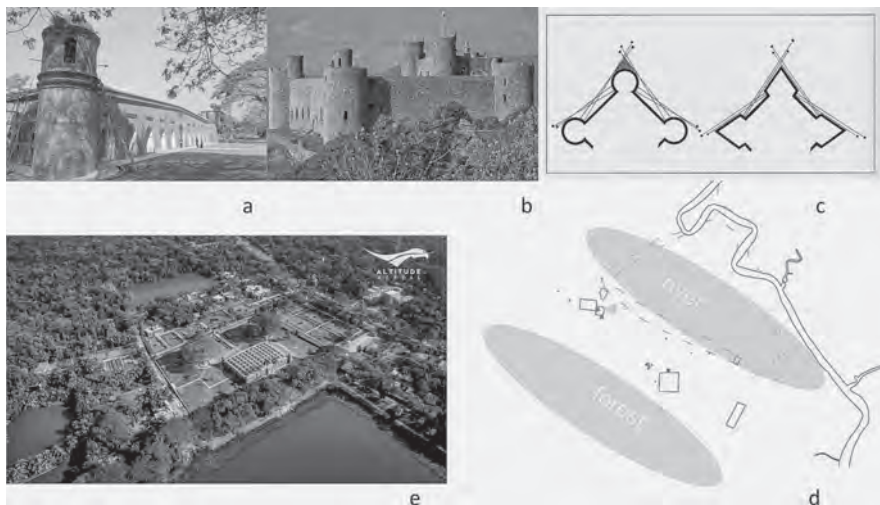


Fig. 7. (a) Circular corner turret in Sixty Dome Mosque, Bagerhat, (b) Circular corner bastion in Harlech Castle – North Wales²⁴, (c) Comparison of ground plan of medieval castle with circular towers, and a bastioned plan²⁵, (d) Interpretative mapping of the territory of Khalifatabad and (e) Surroundings of Sixty Dome Mosque (Photo credit: Afzal Nazim) (clockwise).

²³ AHMED, N. – *The buildings of Khan Jahan in and around Bagerhat*. Dhaka: The University Press Limited, 1989; DUFFY, Christopher – *Fire & Stone: the Science of fortress warfare, 1660-1860*. London: Greenhill, 1996.

²⁴ AncientPages.com – 10 Ancient Fortresses Of Historical Importance. *Ancient Pages*. (18 Dec. 2017). Available at: www.ancientpages.com/2016/01/11/10-ancient-fortresses-of-historical-importance/.

²⁵ Adopted from http://clements.umich.edu/exhibits/online/geometry_of_war/geometry3.php.

Apart from architectural design, there are clever design decisions in the placement and landscape of the mosque. The first line of defense was created by river and forest (Figure 7d) on either side township that grew linearly along the river. The second line of defense was composed of other structures (e.g. Singair mosque) and ancient big water bodies in the immediate surroundings of the mosque (Figure 7e).

4.3. The ruler's characteristics

Ahmed²⁶ depicts a very precise account of Khan Jahan that testify his ancestral skills in leadership, military and administrative affairs as well as architectural excellence. The merit of his 15th century architecture is surprising considering the fact that it is in reference with critical regionalism which a concept of the later part of 20th century.

«The architectural style introduced by Khan Jahan is an uncommon blending of the indigenous and the imperial styles of Delhi, particularly of the Tughlaq period, at a time when the political and cultural life of Muslim Bengal during the two centuries of independence, clung obstinately to its provincial individuality. Besides other factors, it seems that Ulugh Khan Jahan's possible Turkish origin might have influenced him in adopting features of the imperial Tughlaq architecture, whose authors are also known to have Turkish lineage [...]. It was under somewhat similar conditions, such as the political and natural insecurity and economic limitations, that the builders of the monuments at Bagerhat a century later emulated a Tughlaq building style».

There are other historians who researched deeply about Khan Jahan and found valuable information in reference to the then Indian-subcontinent's history. Hanif²⁷ identifies him in a biographic collection of more than two hundred Sufis in South Asia, describes him as a warrior sufi saint who conquered the southern Bengal and ultimately settled in Khalifatabad and led an ascetic life. Mitra²⁸ was one of the reliable historians who provided accurate and elaborate account of Khan Jahan.

«Khan Jahan started to preach Islam independently in the region of the Sundarbans and to rule his own territory [...] certainly he was a saint like Shah Jalal but he did not arrive only with disciples to spread Islam; rather he was

²⁶ AHMED – *The Buildings of Khan*.

²⁷ HANIF, N. – *Biographical Encyclopaedia of Sufis (South Asia)*. New Delhi: Sarup & Sons, 2000.

²⁸ *The history of Jessore and Khulna* by Satish Chandra Mitra was first published in 1922 in Bengali after twenty years of research, it was published in later editions too including the latest one in 2000.

accompanied with military troops, manpower and wealth and he advanced by conquering territories one after another».

The archaeological and architectural evidences as well as analysis of historians suggest Ulugh Khan Jahan as a Muslim saint dedicated to religious and spiritual practices, spreading Islam and be very sympathetic to other religions on one hand; a warrior and modest ruler as well as influential builder with a unique architectural style, on the other. Simultaneously he possessed the character of a materialistic administrator and non-materialistic and eremitic person of glorified soul.

4.4. Immateriality embedded in the material

The philosophy and concept of spiritual practice regarding seclusion and hermit life was discussed elaborately in section 1.2. Except some of the early Sufis, mainstream Muslims are encouraged to lead a life in the society and dedicate the devotion to God while taking the challenge to achieve seclusion in consciousness. Since the concept is accepted for hundreds of years, the influence of this philosophy is reflected in the eremitic architecture of Islam, namely Mosques, tombs, mazars etc. As long as there is no need of physical seclusion, any functional seclusion chamber is absent from these architectures. The mosque architecture evolved in such a way that the interior space has extremely limited privacy and very well connected with outdoor space. In case of the Sixty Dome Mosque, the interior space occupies most of the volume of the building which is public, illustrated with orange shade in Figure 8e. The concept of hermit life and necessity of seclusion, in other religions, are probably reflected in their respective eremitical architecture; note the presence of sanctum and private spaces illustrated in Figure 8 a,b,c,d. But the absence of blue color in the mosque diagram, meaning no private space, metaphorically reflects the concept of discouraging secluded lifestyle. The interior space is also well-lit and airy as it is connected to outdoor space by 25 doors on three sides (arrows in Figure 8e and also Figure 5a, 5b) which de-materialized the border between architecture and the surrounding landscape, especially the legendary Ghora-lake. The vertical emphasis (contrast to spires, gopuram, shikhara, stupa etc. in church and temple architecture) is absent too in the mosque which is true for many other mosque architectures as well, perhaps because the emphasis was never meant to have an overpowering gigantic architecture for the purpose of image-building. Rather, public image and spiritual influence was supposed to spread abstractly, through the play of space which was successfully realized as per the said philosophy and concept. Thus the memory (individual and collective) and architectural perceptive experience are important intangible aspect of the mosque that immateriality prevails on, as discussed in section 1.1. The architectural quality of this structure, as described in section 3.2 and Figure 4 and 5, reached the finest

of this particular “Khan-I Jahan style” and marks the structure on timeless as well as high geometric order, which is another quality of immateriality. Coproduction of nature and culture is represented in the abstract terracotta details (Figure 9) resembling local flora and fauna confined in geometric design.

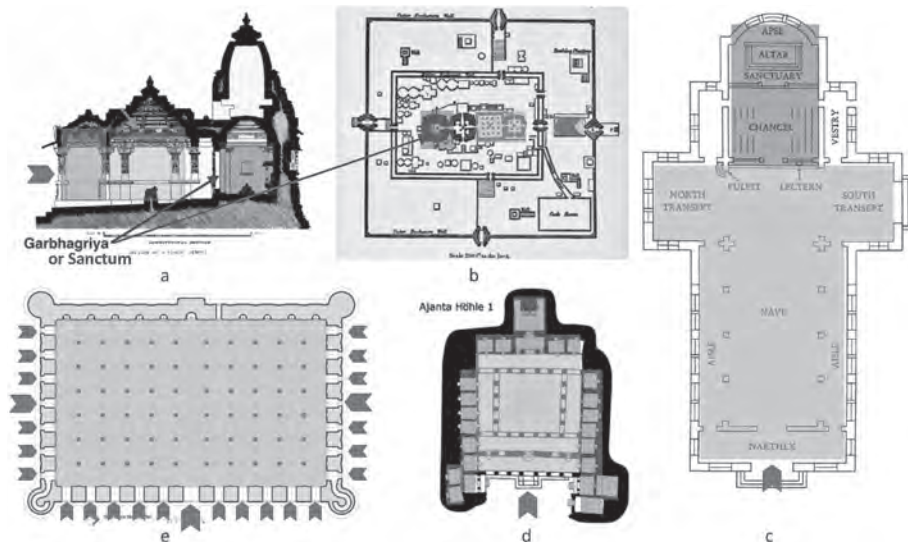


Fig. 8. (a) Longitudinal section of a Hindu temple (Vishnu)²⁹ (b) Plan of Hindu Jagannath Temple at Puri, India³⁰ (c) A typical church plan³¹ (d) Plan of cave 1 at Ajanta, a large Buddhist vihara, India³² (e) Plan of Sixty Dome Mosque³³ (clockwise) [orange shade indicates publicly accessible area, blue shade indicates publicly inaccessible area, red arrow indicates entrances].

Now, the philosophical reflection of the spiritual practice and belief into the design of architecture, dematerializing the barrier with nature and landscape, memory, experience, perception and representation of nature and culture into the architecture-denotes the immateriality of it, but each aspect reveals itself through pragmatic materials, be it building, virtual or representational.

²⁹ By Ms Sarah Welch – Own work. CC BY-SA 4.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=64616256>.

³⁰ BURGESS, James – *History of Indian and Eastern Architecture*. Vol II. London: John Murray, Albermarle Street, 1910, p. 108. Available at: https://archive.org/stream/b28711270_0002#page/n111/mode/2up. Also at Public Domain: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=64230584>.

³¹ By Olivia Davy.

³² By Erik128 – Grundriss Höhle 1 Ajanta. Own work. Wikimedia Commons, <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:GrundrissAjantaHoehle1.jpg>.

³³ By REZA, Mohammad Habib; HOSSAIN, Shajjad – *The Islamic Heritage of Bangladesh*. ARCHNET, 2017. Available at: <https://archnet.org/collections/1341>.

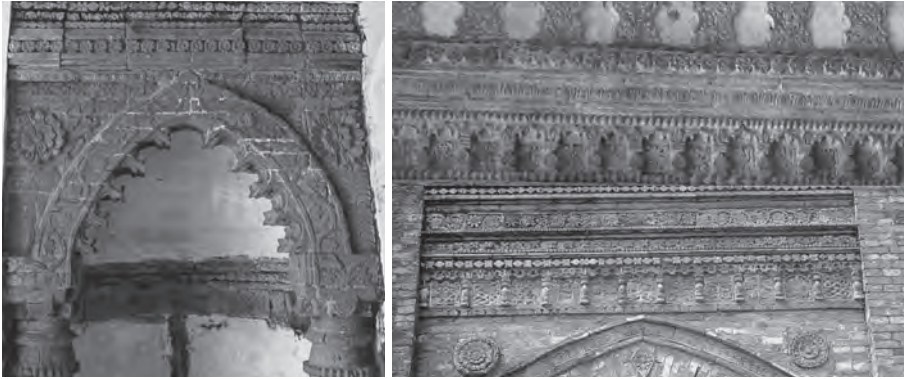


Fig. 9. Terracotta detailing at Mihrab and entrance door of Sixty Dome Mosque with vegetative and floral motifs of local origin.

5. Conclusion

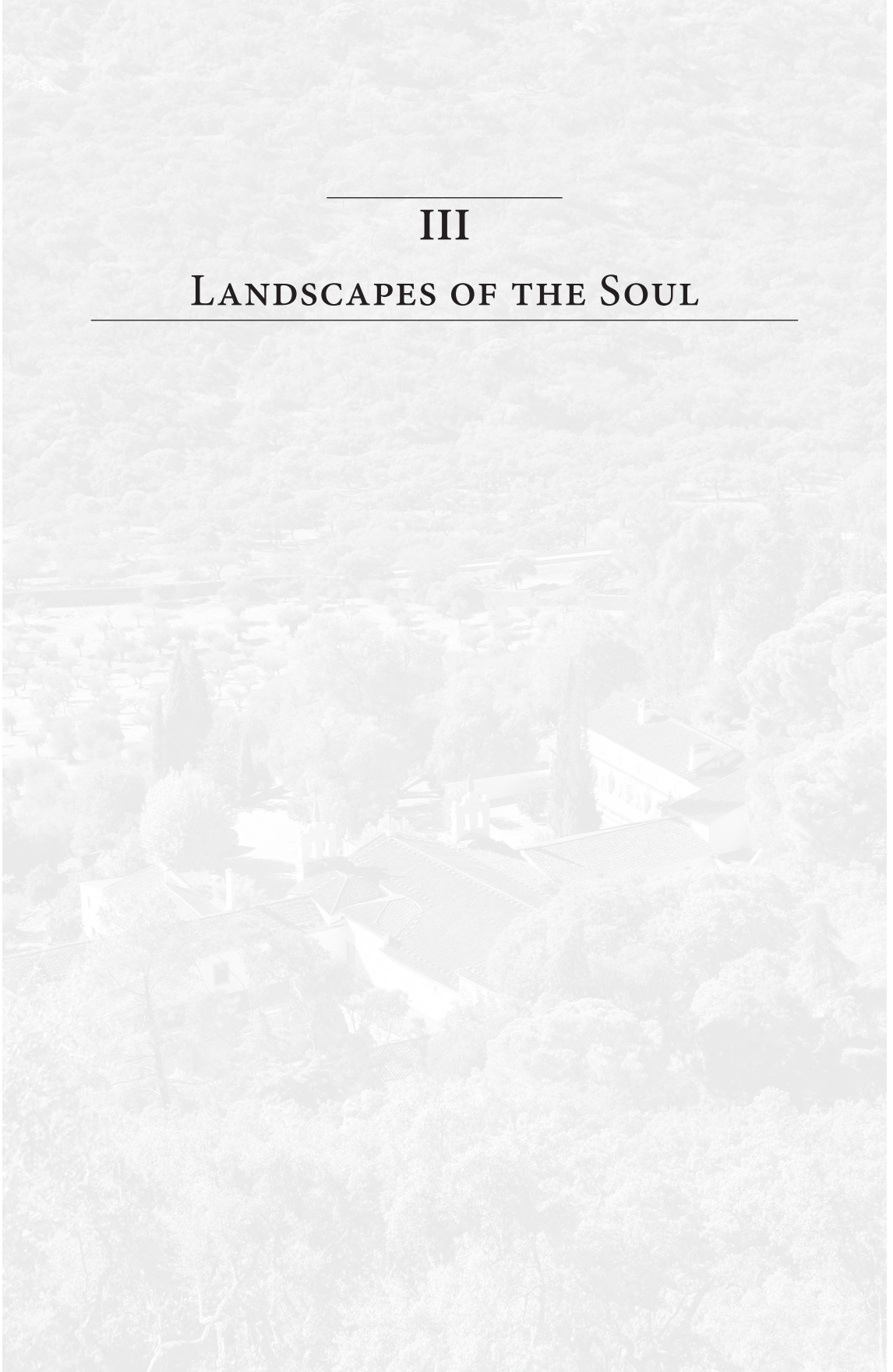
The evidences provided in this paper about the Sixty Dome Mosque, with dual characteristics of eremitical architecture as well as administrative building with defense features and the ruler cum architect Khan Jahan who possessed a blend of the personality, steer towards the concept of coexistence of materiality and immateriality. The discussed architecture here is solely Khan Jahan's spiritual and materialistic response to the inhospitable mangrove forest atmosphere where he founded and ruled the city of Khalifatabad. The apparent contradiction and border between defense features with the eremitical quality of architecture seems to be diminished. By default with the existence, design, material and recognition the materiality of the mosque might be rightfully claimed. Considering dualism, the architecture and the architect both exhibit a magnificent combination of materiality and immateriality. Hill might define it an Immaterial Architecture as it:

«advocates an architecture that fuses the immaterial and the material, and considers its consequences, challenging preconceptions about architecture, its practice, purpose, matter and use [...]. Immaterial–Material' weaves the two together, so that they are in conjunction not opposition».

The Sixty Dome Mosque was primarily used for prayer, both congregationally and in seclusion; is still used for the same eremitic purpose. Interestingly the immaterial image of the material mosque makes a timeless imprint in the collective mind of a nation which is evidenced and demonstrated by the watermark of the mosque on important banknote (Figure 1b). It is a house for the devotees and a home for the nation because a house is always associated with the idea of an object where as a home with perception. In connection to spatio-temporal consideration, the perception of this mosque is immaterial.

III


LANDSCAPES OF THE SOUL






FROM EREMITICAL TO MONASTIC SETTLEMENTS, FROM RURAL TOWARDS
URBAN AREAS: THE SPATIAL EVOLUTION OF THE PORTUGUESE EREMITICAL
CONGREGATION OF SÃO PAULO DA SERRA DE OSSA

ROLANDO VOLZONE

 <https://orcid.org/0000-0002-1555-866X>

JOÃO LUÍS FONTES

 <https://orcid.org/0000-0002-7122-4357>

Abstract: The Portuguese Eremitical Congregation of São Paulo da Serra de Ossa was founded in 1482, combining a large number of eremitical settlements that had been documented since 1366, mainly in the Alentejo region (southern Portugal), under a centralised government. In 1578, an autonomous congregation was set up and became affiliated with the Hungarian Order of Saint Paul the First Hermit. This paper aims to analyse the impact of the transition from eremitical to monastic settlements, in terms of both settlement location and architectural typology.

The 17 case studies presented in this paper have been identified in the geographical region in question. A census of the existing physical structures – sometimes scant remains only – was carried out through literature reviews, archival research and on-site morphological and spatial analyses, allowing for a critical interpretation to be gained of the monastic landscapes.

This article shall serve to discuss the implications of the transition from the eremitical movement to the institutionalisation of the settlements, both in terms of their geography and spatial adaptations made as a result of these changes.

Keywords: Southern Portugal, Eremitical and monastic settlements, Eremitical Congregation of Saint Paul of the Serra de Ossa, Architectural typology, Morphological and spatial analysis.

FROM EREMITICAL TO MONASTIC SETTLEMENTS,
FROM RURAL TOWARDS URBAN AREAS: THE SPATIAL
EVOLUTION OF THE PORTUGUESE EREMITICAL
CONGREGATION OF SÃO PAULO DA SERRA DE OSSA¹

ROLANDO VOLZONE*
JOÃO LUÍS FONTES**

1. Introduction

Portuguese medievalism has been enriched by important studies on the impact of the eremitical revival in the final centuries of the Middle Ages. Thanks, in large part, to the pioneering work done by José Mattoso², these studies concern twelfth and thirteenth-century eremitism, which accompanied a southerly expansion of the Portuguese kingdom, as well as later movements during the fourteenth and fifteenth centuries that marked a return to solitude and voluntary poverty. The Serra de Ossa hermits, also known as “men of poor life”, represent the most eloquent example of the latter. This eremitical movement was first studied based on data provided by modern monastic chronicles in two dictionary entries written by José Mattoso³. It has subsequently become of interest to Maria Ângela Beirante, who took her studies beyond the documentation preserved in the royal chancelleries, tracing the settlements back to their first geographical location and

* DINÂMIA'CET-Iscte – Centre for Socioeconomic and Territorial Studies, ISCTE – University Institute of Lisbon; Centre for Art History and Artistic Research – University of Évora. rveoo@iscte-iul.pt.

** Institute of Medieval Studies – NOVA School of Social Sciences and Humanities; Universidade Católica Portuguesa, Centre of Religious History Studies. joaofontes@fcs.unl.pt.

¹ List of acronyms: ADB = Arquivo Distrital de Beja (Beja District Archive); ADPTG = Arquivo Distrital de Portalegre (Portalegre District Archive); BNP = Biblioteca Nacional de Portugal (National Library of Portugal); BPE = Biblioteca Pública de Évora (Public Library of Évora); TT = Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Torre do Tombo National Archive). List of general abbreviations: cx. = box; Cód. = Codex; doc. / docs. = document / documents; col. = column / columns; fl./fls. = folio / folios; lv. = book; mç. = pack; n° = number; p. = page / pages; t. = tome; vol. / vols. = volume / volumes.

² MATTOSO, José – Eremitas portugueses no século XII. *Lusitania Sacra*. 9 (1972) 1-40.

³ MATTOSO, José – Eremiti Paolini Portoghesi. In PELLICIA, Guerrino; ROCCA, Giancarlo, dir. – *Dizionario degli Istituti di Perfezione*. Vol. 3. Rome: Edizioni Paoline, 1976, col. 1195-1199; MATTOSO, José – Mendo Gomes de Seabra. In PELLICIA, Guerrino; ROCCA, Giancarlo, dir. – *Dizionario degli Istituti di Perfezione*. Vol. 5. Rome: Edizioni Paoline, 1978, col. 1212-1213.

pointing out some of the main stages of their subsequent evolution⁴. João Luís Fontes then conducted a broader study, significantly broadening the documentary base available using the archival collections of Congregation monasteries that had not been explored previously. Using this examination as a starting point, Fontes was able to trace the history of the eremitical movement in more detail, from the first reference made to it in the documentation (1366) up to the communities adopting a model of centralised government as a Congregation (1482). Data was gathered also about the men who chose this way of life, any information concerning their *modus vivendi* and about each of the hermitages recorded in the historical accounts⁵.

Supported by all the research carried out, other articles that combine history and architecture have approached a spatial analysis of monastic settlements belonging to this Congregation⁶, or the diachronic evolution of specific case studies⁷, using the physical evidence and primary sources available as a point of departure. Recently, by combining methodologies drawn from the fields of history, architecture and computer science, Rolando Volzone carried out an analysis of the late medieval eremitical landscape (1366-1578) and monastic built structures (1578-1834) as part of his PhD thesis⁸, leading all the way up to examining current evidence (1834-nowadays). This research is further developed in this paper, which seeks to understand the spatial and morphological transformations produced by the transition from eremitical to monastic *modus vivendi*, which was consecrated with the integration of the Portuguese eremitical congregation of the Serra de Ossa into the Order of Saint Paul the First Hermit in 1578.

2. Historical Frameworks

The eremitical movement of “men of poor life” and its earliest settlements was first documented in 1366. The historical research developed on the origins of these

⁴ BEIRANTE, Maria Ângela – Eremitérios da pobre vida no Alentejo dos séculos XIV–XV. In *1383-1385 e a crise geral dos séculos XIV-XV. JORNADAS DE HISTÓRIA MEDIEVAL: Actas*. Lisbon: História & Crítica, 1985, p. 257-266; BEIRANTE, Maria Ângela – Eremitismo. In AZEVEDO, Carlos Alberto de Pinho Moreira, coord. – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. 2. Lisbon: Círculo de Leitores, 2000, p. 149-154.

⁵ FONTES, João Luís Inglês – *Génese e institucionalização de uma experiência eremitica. Da «pobre vida» à Congregação da Serra de Ossa (1366-1510)*. Lisbon: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2021.

⁶ VOLZONE, Rolando; FONTES, João Luís Inglês – The Portuguese eremitical Congregation of the Serra de Ossa: spatial analysis of the monastic settlements. *Journal of Medieval Iberian Studies*. 12:1 (2020) 84-105.

⁷ VOLZONE, Rolando; FONTES, João Luís Inglês – Il monastero di Santa Catarina de Montemuro della congregazione eremitica di São Paulo da Serra de Ossa (Évora, Portogallo). Dalla spazialità eremitica al suo lascito monastico: risultati preliminari. In Bertocci, S.; Parrinello, S., coord. – *Architettura eremitica. Sistemi progettuali e paesaggi culturali. Atti del 5° CONVEGNO INTERNAZIONALE DI STUDI, Certosa del Galluzzo, 2020*. Florence: EDIFIR, 2021, p. 226-231.

⁸ VOLZONE, Rolando – *Architecture of the Soul. Legacy of the Eremitical Congregation of São Paulo da Serra de Ossa (Portugal)*. Lisbon: ISCTE, 2020 (PhD thesis in architecture).

eremital communities clearly shows their early expansion in southern Portugal, supported by local populations and authorities, the Portuguese monarchy and quickly the Holy See, particularly after an enquiry conducted in around 1377-1378 that sought to determine their commitment to the Church and the righteousness of their way of life⁹. The papal bull *Cum vobis visitationem prelatorum*, of Pope Gregory XI, dated of 1376, is a precious document encompassing data relating to these Portuguese communities. A visit was ordered to make inquiries as to the life, customs, and orthodoxy of these hermits. Such visit was carried out by Vasco Domingues, cantor of Braga cathedral, and Pedro Dias Tenório, bishop of Coimbra. As such, on the 2nd of February 1378, Vasco Domingues issued a sentence on these hermits, who lived in “mountains and desert places of the Évora diocese and the Alentejo County”¹⁰. This document attests to the presence of the Serra de Ossa and Vale de Infante communities in the Serra de Ossa Hill chain. The presence of the Vale de Infante community is documented in 1371 and 1374. It also refers to the eremital settlements of Felgueira (the community later moved to Ervedeira and Rio Mourinho), Cabeço de Vide, Arraiolos, São Domingos de Brunheda and Mata de Serpa. It should be noted that the Azambujeira community, near Avis – which was abandoned before 1377 and reoccupied in 1423 – is also worthy of mention.

By analysing the evolution and geographical distribution of eremital communities through documentary sources, it is evident how the Serra de Ossa Hill chain makes up the material epicentre of this experience. In addition, proof has been found that the number of new settlements consistently multiplied between 1385 and 1510. Indeed, hermits promoted the spread of this way of life through new foundations, which were supported by several donations of land to their settlements. Starting in the epicentre, at first they spread to the surrounding areas, including Elvas¹¹, in 1380. It is known that a community settled in the Setúbal Peninsula in the same year¹². Since the end of the fourteenth century and during the first half of the fifteenth, documentary references concerning these communities multiplied. In the Ossa Hill chain: the community of São Gens, in 1374¹³, referred to as Vale do Infante since 1397¹⁴; the hermitage of Santa Maria de

⁹ Known through a copy made in 1389: BPE, *Pergaminhos Avulsos*, pasta 7, nº 24.

¹⁰ «nas montanhas e logares Ermos do bispado de Évora e comarca de Alemtejo» BPE, *Pergaminhos Avulsos*, pasta 7, nº 24.

¹¹ ADPTG, *Convento de S. Paulo de Elvas CVSP/ELV/TB*, nº 28, cx. 10 (*Tombo das capelas e títulos de propriedades 1664-1781*), fls. 17-17v.

¹² This is known thanks to a documented land donation in Palmela: BPE, *Convento de Nossa Senhora da Consolação de Alferrara*, mc. 3, nº 2.

¹³ BPE, *Convento de S. Paulo da Serra de Ossa*, lv. 44, nº 20.

¹⁴ TT, *Convento de Santo Antão de Vale do Infante*, mc. 1, nº 8.

Monte Virgem in the same year¹⁵, and Vale de Abraão in 1390. The first reference to the Água dos Infantes community, close to the Portel hill chain, was made in 1405¹⁶; and finally, the Montes Claros hermitage was founded around Borba in 1407¹⁷.

The Serra de Ossa community was also responsible for the reformation of several hermitages. Firstly, the eremitical settlement documented since 1369 in a place called Felgueira¹⁸ moved to Ervedeira in 1410¹⁹, relocating to its current location of Rio Mourinho in 1425²⁰. This community's history is linked to Mendo Seabra²¹, a member of the Portuguese royal court who embraced the eremitical life in around 1407, after obtaining an explicit papal licence to do so, keeping to this *modus vivendi* until his death in 1442²². This same character helped found the Mendoliva hermitage in Setúbal, towards the communities of Alferrara, in Palmela, and Cela Nova, in Almada, with the protection granted by kings João I and Duarte, as well as by Prince João, administrator of the Military Order of Santiago²³. In 1401, the hermits' presence in Algarve was documented through a donation charter near the Tavira Hill chain, in Vale Formoso²⁴. The first settlement close to the city of Évora, Santa Margarida do Aivado, was founded in 1406²⁵. Three years later, documentary references were made to Ameal do Gorjão hermitage²⁶, close to Vila Viçosa, S. Brissos de Xarrama²⁷, near Évora and the river of the same name, and the hermitage named Alentejo, in Óbidos²⁸. In 1410, the

¹⁵ BPE, *Convento de S. Paulo da Serra de Ossa*, lv. 35, nº 15.

¹⁶ BPE, *Convento de São Paulo de Portel*, lv. 1, nº 48, nº 53, doc. A.

¹⁷ BPE, *Convento de S. Paulo de Borba*, lv. 7, nº 1 [4].

¹⁸ BPE, *Convento de S. Paulo da Serra de Ossa*, lv. 44, nº 20.

¹⁹ TT, *Colégio de S. Paulo de Coimbra*, lv. 2, nº 47.

²⁰ BPE, *Pergaminhos Avulsos*, pasta 5 (*Pergaminhos do Convento de S. Paulo da Serra de Ossa, sécs. XIV-XV*). According to FONTES – *Génese e institucionalização*, p. 528, this hermitage's name is identified in a previous supplication charter of 1422, by Prince Duarte to Pope Martin V, in COSTA, António Domingues de Sousa, ed. – *Monumenta Portugaliae Vaticanae*. Vol. III/2. Braga / Rome: Editorial Franciscana, 1982, docs. 616-618, p. 439-440 (Rome, 21st January 1422) and in the corresponding bulls: TT, *Colégio de S. Paulo de Coimbra*, lv. 1, nº 62, 68G, 68I.

²¹ For a complete biography of Mendo Seabra, see: FONTES – *Génese e institucionalização*, p. 103-105, 137-140, 415-421.

²² TT, *Colégio de S. Paulo de Coimbra*, lv. 1, doc. nº 64; BPE, *Pergaminhos avulsos*, pasta 7, doc. nº 11.

²³ TT, *Convento de Nossa Senhora da Consolação de Alferrara*, mç. 3, doc. nº 17. Other documents prove his involvement in the reformation of the hermitage of Rio Mourinho, in Montemor-o-Novo (TT, *Colégio de S. Paulo de Coimbra*, lv. 2, doc. nº 47), and his participation in the governance of the Serra de Ossa, at least from 1436 (BPE, *Convento de S. Paulo de Borba*, lv. 7, doc. nº 1).

²⁴ Donation records are the first to be identified: TT, *Convento de Nossa Senhora da Ajuda de Tavira*, mç. único, nº 2. About this document's dating, see: FONTES – *Génese e Institucionalização*, p. 345.

²⁵ TT, *Colégio de S. Paulo de Coimbra*, lv. 2, nº 100.

²⁶ BPE, *Convento de Nossa Senhora do Amparo de Vila Viçosa*, lv. 7, doc. C4.

²⁷ BPE, *Convento de S. Paulo de Coimbra*, lv. 2, nº 40.

²⁸ TT, *Convento de S. Bento de Xabregas*, mç. 18, nº 1.

presence of hermits was recorded near the monastery of Flor da Rosa²⁹. A new hermitage was founded close to Évora, near the Montemuro woods, in 1415³⁰. The Valbom hermitage was established in 1416³¹, once again in Vila Viçosa. Amieira³² and Espadaneira³³ emerged around the Ossa Hill chain. At the end of the 1440s, Junqueira³⁴ appeared near Sines. References to Amieira near Figueiró³⁵ and Santa Maria de Sertã³⁶, North of the Tagus River, were two very short-lived settlements. All these settlements have been pinpointed on a map of Portugal, with their specific locations obtained by crossing data from historical records, previous studies³⁷, analyses of cartographic sources and interviews with local administrations. The persistence of toponymical and microtoponymical information often aided in the individuation of these settlements (Figure 1).

In 1578, the eremitical congregation of the Serra de Ossa was officially integrated into the religious Order of Saint Paul the First Hermit and recognised as an autonomous congregation through the bull *Creditum nobis*³⁸. Several eremitical settlements had already disappeared due to their inhabitants relocating and their lands being donated to other religious orders or eremitical groups settling nearby: e.g. Alentejo (near Óbidos), Ameal do Gorjão, and São Pedro de Bencatel (Vila Viçosa), Amieira (Estremoz), Asseiceira (Olivença), São Brissos de Xarrama (Alcáçovas), Vale de Flores (Portalegre), Viana do Alentejo and Zarco (Viana do Alentejo). In the sixteenth century, the congregation dissolved the Mendoliva community – one of the three medieval settlements located in the Setúbal Peninsula – and Espadaneira, near Estremoz³⁹.

This institutionalisation also had a profound effect on the remaining settlements. Indeed, along with all the changes made to the hermits' daily life and discipline, the process also led to some peripheral, or rural, communities moving to new locations near, or even inside, towns, typical of the *inurbamento* phenomenon. Besides, they suffered an architectural evolution from hermitages to monasteries.

²⁹ BPE, *Pergaminhos Avulsos*, pasta 16 (*Pergaminhos Avulsos*, 98), nº 103.

³⁰ BNP, *Coleção de Pergaminhos*, Série Roxa, PGS 3R.

³¹ TT, *Colégio de S. Paulo de Coimbra*, lv. 2, nº 103.

³² TT, *Convento de Santo Antão de Vale de Infante*, mç. 1, nº 5.

³³ ADPTG, *Convento de S. Paulo de Elvas*, Coleção de Pergaminhos, nº 5.

³⁴ TT, *Convento de Nossa Senhora da Consolação de Alferrara*, mç. 3, nº 21.

³⁵ TT, *Leitura Nova*, Estremadura, lv. 5, fls. 174v-175.

³⁶ TT, *Chancelaria de D. Afonso V*, lv. 10, fl. 73v.

³⁷ FONTES – *Génese e institucionalização*.

³⁸ The bull *Creditum nobis* is available at BPE, Cód. CLXIX/1-7.

³⁹ A complete list is available in FONTES – *Génese e institucionalização*, p. 503-555.



Fig. 1. Geographical distribution of Serra de Ossa eremitical communities in Portugal (1366-1578). Map with the settlements' location (current page); legend with the names, the first and the last individuated documentary references: the settlements dissolved before the 16th century are highlighted in grey (next page). ©Rolando Volzone, 2020.

	Hermitage Designation	1st documental reference	Last documental reference
1	Serra de Ossa	1366	1834
2	Felgueira	1369	-
3	Azambujeira	1371	1618
4	Vale da Infante	1374	1642
5	Arraiolos	1378	1396
6	Cabeço de Vide	1378	1385
7	São Domingos de Brumheda	1378	1405
8	Mata de Serpa	1378	1378
9	Alferrara	1380	1813
10	Rio Torto	1380	1834
11	Vale de Flores	1385	1436 - 1467
12	Penha Longa	1390	1400
13	Vale Abraão	1390	1593
14	São Pedro de Bencatel	1395	1441
15	Santa Maria de Monte Virgem	1397	1559?
16	São Jerónimo do Mato	1400	1400
17	Vale Formoso	1401	1834
18	Água das Infantes	1405	1834
19	Santa Margarida do Aivado	1406	1797
20	Montes Claros	1407	1834
21	Alentejo, termo de Óbidos	1409	1434 - 1465
22	Ameal do Gorjão	1409	1425
23	São Brissos de Xarrama	1409	1425
24	Ervedeira	1410	-
25	Flor da Rosa	1410	1410
26	Cela Nova / Barriga	1414	1813
27	Montemuro	1415	1593
28	Olho Marinho	1416	1416
29	Santa Maria de Azambuja	1416	1416
30	Valbom	1416	1834
31	Mendoliva	1420	1531
32	Rio Mourinho	1422	1823
33	Zarco	1425	1436
34	Amieira (Éstremoz)	1428	c. 1440
35	Franqueira	1429	1476
36	Espadaneira	1433	End of 1500
37	Santa Catarina de Vale de Mourol	1433	1470
38	Viana do Alentejo	1436	1450
39	Santa Maria do Espinheiro	1446	1446
40	Junqueira	1447	1645
41	Amieira (Figueiró)	1448	1449
42	Santa Maria de Sertã	1454	1454
43	São Julião de Alenquer	1459	1823
44	Alcácer do Sal	1465	1482
45	Pó	1468	1533
46	Asseiceira	1470	1502
47	Alcathões	1471	1487
48	Santa Maria da Pena	1477	1477
49	Moutelas, Vale de Ramada	1478	1478
50	Vale do Bispo	1479	1479
51	Serpa, Nossa Senhora da Consolação	1494	1592 - 1834
52	São Miguel o Anjo	1496	1526

3. From rural towards urban areas

With its centre in the Serra de Ossa monastery⁴⁰, the congregation encompassed over seventeen male communities established south of the geographical barrier constituted by the Tagus River, except for the monastery of São Julião, in Alenquer⁴¹. Two different types of monastic settlements have been identified. The first and largest group includes twelve settlements in rural areas, 15 kms away from urban centres at most, at walking distances of approximately three hours. The criteria used to select the most favourable sites in which these monasteries would settle were: i) the physiographic characteristics – namely topography and hydrography; ii) the proximity to major roadways; iii) the influence of the religious, municipal, and royal powers, which determined the capacity to access land where communities could settle, through donations. These settlements can still more or less be found in their original locations, and they have retained some of their eremitical traces.

In the historical records analysed, which date back to the seventeenth and eighteenth centuries, data could sometimes be found relating to the distance between the eremitical and monastic settlements. In the case of the hermitage of Montes Claros, which developed in the monastery of Nossa Senhora da Luz de Montes Claros, near Borba, the distance documented between the two settlements is approximately 1.25 kms⁴². A shorter distance is documented between the former hermitage of Aivado (Évora), and the monastery of Santa Margarida do Aivado: evidence of a previous settlement named “Santa Margarida a Velha” is described, located at only a musket shot from the current location, which corresponds to a few hundred metres⁴³.

The second group is made up of five monasteries: Nossa Senhora dos Remédios, Nossa Senhora da Ajuda de São Marcos, Nossa Senhora do Socorro, Nossa Senhora do Amparo de Valbom, and Nossa Senhora da Consolação. Their former locations were abandoned, and they relocated so as to be closer to urban centres: Elvas, Tavira, Portel, Vila Viçosa, and Serpa, respectively.

⁴⁰ The monastery of Santíssimo Sacramento de Lisboa would only become the new motherhouse of the congregation in 1647.

⁴¹ In this research on the evolution from eremitical to monastic settlements, colleges instituted after the end of the sixteenth century have not been considered – São Paulo (Évora, 1578), Nossa Senhora da Soledade (Borba, 1703), and São Paulo (Coimbra, 1779) – as well as monasteries founded since the 17th century – Santo António (Sousel, 1616) and Santíssimo Sacramento (Lisbon, 1647).

⁴² The document “Memórias do Convento de Montes Claros, nº 7” mentions: «A primeira fundação em hũ sitio que dista do em que se acha hũ quarto de Legoa em que hoje existe hũa Ermida de Nossa Senhora das mercês». In: TT, *Convento de Nossa Senhora da Luz de Montes Claros*, mç. único, nº 4B, fl. 1.

⁴³ In the document “Memórias do Convento de Santa Margarida do Aivado de Évora, nº 9”. In TT, *Convento de Santa Margarida de Évora*, mç. único, nº 1 (b).



Fig. 2. Possible evidences of the eremitical settlement of Serpa which was located around the homonymous urban centre. ©Rolando Volzone, 2020.

In the case of Nossa Senhora dos Remédios, five foundations were found: 1418, 1593, 1598, 1658, 1678. The first foundation is identified at about 2.5 kms from Elvas⁴⁴. The monastery of Nossa Senhora da Ajuda de Tavira was at a distance of 2.5 kms from the previous eremitical settlement⁴⁵. The first eremitical settlement of Água das Infantes was located in *outeyro*⁴⁶, in which a kitchen garden named *Provença* was documented in the eighteenth century. Nowadays, the toponym is still maintained for an area about 3 kms from Portel named *herdade da Provença*. Where Vila Viçosa is concerned, three different foundations can be identified: 1384, 1585, and 1597. The same record places its first foundations at about 2.5 kms from the urban centre, in a south-easterly direction⁴⁷. The eremitical settlement was located about 5 kms from Serpa⁴⁸. The previous settlement, which is identifiable through the toponym *Provença*, corresponds to the current *Herdade dos Barretos* (Figure 2).

The distances between the eremitical and monastic settlements, with regard to these communities, range between 2.5 kms – the minimum identified in most of these cases – and about 5 kms – the maximum verified in Serpa (Figure 3).

⁴⁴ TT, *Convento de São Paulo de Elvas*, mç. 1, nº 6: «a primeira fundação foi no sitio de Rio Torto meya legoa de distancia desta cidade pera a parte do norte, onde chamão a Provença de Rio Torto».

⁴⁵ According to the record “Memorias do Conuento de Tauira”, in: TT, *Convento de Nossa Senhora da Ajuda de Tavira*, mç. único, nº 3.

⁴⁶ BPE, *Convento de S. Paulo de Portel*, lv. 2, nº 3.

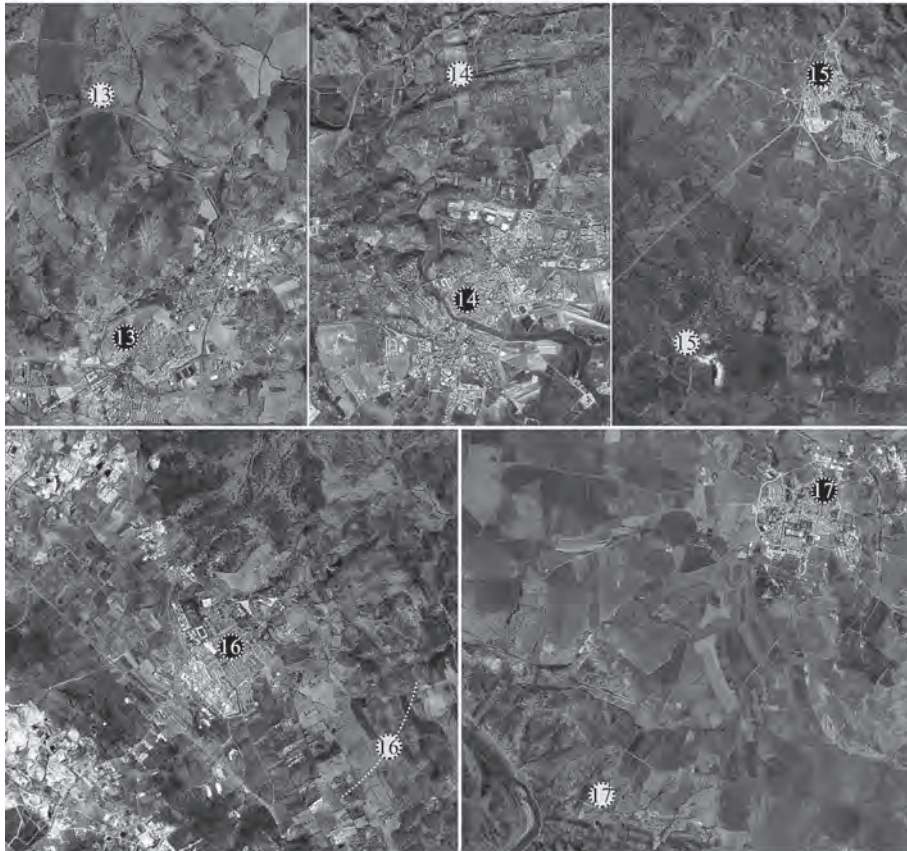
⁴⁷ According to the document: BPE, *Convento de Nossa Senhora do Amparo de Vila Viçosa*, lv. II. «cítio ameno, e aquoso distante meia legoa desta Corte, emtre o nasente, e o sul, mais emclinado ao nassente».

⁴⁸ According to the royal licence, «está hũa legoa da villa de Serpa»: ADB, *Convento de S. Paulo de Serpa*, lv.1, nº 33.



Fig. 3. Locations of the monastic network made up by the congregation of São Paulo da Serra de Ossa in Portugal (current page); locations of five case studies and their movement from rural towards urban areas (next page). ©Rolando Volzone, 2020.

Hermitage	Monastery	
1. Serra de Ossa	São Paulo da Serra de Ossa	
2. Rio Mourinho	Santa Cruz de Rio Mourinho	
3. Azambujeira	Nossa Senhora da Azambujeira de Fonte Arcada	
4. Vale da Infante	Santo Antão de Vale da Infante	
5. Alferrara	Nossa Senhora da Consolação de Alferrara	
6. Vale Abraão	Santo Onofre de Vale Abraão	
7. Aivado	Santa Margarida do Aivado	
8. Montes Claros	Nossa Senhora da Luz de Montes Claros	
9. Cela Nova / Barriga	Nossa Senhora da Rosa de Caparica	
10. Montemuro	Santa Catarina de Montemuro	
11. Junqueira	Nossa Senhora da Junqueira	
12. São Julião de Alenquer	São Julião de Alenquer	
13. Rio Torto	Nossa Senhora dos Remedios de Elvas	Rural
14. Vale Formoso	Nossa Senhora da Ajuda de São Marcos de Tavira	
15. Agua das Infantes	Nossa Senhora do Socorro de Portel	Urban
16. Valbom	Nossa Senhora do Amparo de Valbom de Vila Viçosa	
17. Serpa	Nossa Senhora da Consolação de Serpa	



Legend

- Previous hermitage location
- Monasteries location

0 — 2
km

These findings confirm the constant dialectic in the choice between urban and rural areas when it came to these communities choosing where they would settle. Oscillations between the hermitage and the city were a peculiarity of Franciscanism – as referred to by Giovanni Grado Merlo⁴⁹ – but also of Camaldoleses and Augustinian Canons, among others. In both cases, religious settlements generated new dynamics, not only in terms of spirituality but also in terms of modelling the space. They often created new vectors into which a city could expand.

4. From eremitical to monastic settlements

In late medieval Portuguese documentary sources⁵⁰, for example, the terms *oratório* (oratory), *cela* (cell) and *provença*⁵¹ are also used in addition to *locus eremus* or *eremitério* (hermitage). The latter can be seen frequently in the older toponymy, and, as mentioned previously, it has survived in more recent cartographies, allowing for the location of these settlements to be determined. However, during their institutionalisation, a transition from a hermitage to a monastery typology is known to have happened. This is the case for both buildings and the terminology applied in historical records⁵².

⁴⁹ MERLO, Giovanni Grado – *Tra ermo e città. Studi sur Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*. Assisi: Edizioni Porziuncola, 1991.

⁵⁰ The terminology is different when it comes to the medieval period. In fact, in the high middle ages, historical records were written in Latin, acquiring different meanings. Contrarily, later medieval documentation was written in Portuguese. With respect to the terminology used between the ninth and the eleventh centuries in northern Portugal linked to “hermitage” and “monastery”, vide MARQUES, André Evangelista – *Da representação documental à materialidade do espaço: território da diocese de Braga (séculos IX-XI)*. Porto: Edições Afrontamento–CITCEM, 2014, p. 245-250.

⁵¹ The term *provença* is identified, through a toponymical analysis, in Alenquer, Avis, Elvas, Évora, Figueiró dos Vinhos, Portel, Serpa, Sines, and Vila Viçosa. There is a possible link between *provença* and the Latin word *prudētia*, and the archaic form of *providência* (providence), explored in MACHADO, José Pedro – *Dicionário Onomástico Etimológico da Língua Portuguesa*. Vol. 3. Lisbon: Confluência, 1984, p. 1217. Two different definitions for the term “provença”: one refers to “province, region, diocese”, with a spatial meaning; the second refers to “providence” are highlighted in the author Viterbo, as seen in Machado. In VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de – *Elucidário das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram: obra indispensável para entender sem erro os documentos mais raros e preciosos que entre nós se conservam / Publicado em benefício da litteratura portugueza por Fr. Joaquim de Santa Rosa Viterbo*. Vol. 2. Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, 1865 (2nd edition), p. 165, s.v. *provença*. On the same page it is interesting to note the term “proveza”, referring to “poverty”. Indeed, through the analysis of documentary records, a specific record refers the word “pobrença” and “probencia”, closely linked to “pobres” or “probes” (poor men, in English). So, the term is used with the meaning «place of the poor life» in: TT, *Colégio de S. Paulo de Coimbra*, lv. 2, nº 30.

⁵² Generally, in the medieval documentation the term “convent” is used to identify the community, while the term “monastery” designates the institution or the religious houses – be it monastic or mendicant. In this research, the term is applied mostly to distinguish communities with eremitical roots, which are later institutionalised on the basis of the monastic model, as well as in the case studies analysed. Indeed, “monastery” is linked to the religious options connoted with seclusion and stability. Contrarily, the term “convent” is applied to designate other kinds of communities, as well as the mendicant and clerical orders.

In 1585, the Order gathered in the Vale de Infante settlement and determined that all communities were to take up a Marian invocation.

These settlements in scarcely populated areas – sacralising the space in the anthropological sense of the term – contributed to the human occupation of the surrounding rural municipalities and the enlargement of their cultivated areas. On the one hand, they used local resources (e.g. water, wood, and stone); on the other, they transformed the surrounding landscape with the support of the municipalities that granted them lands, knowing that they would ensure their cultivation and exploitation. Moreover, through their agroforestry-pastoral system, they developed their own subsistence economy but maintained relations with the outside world: they sometimes needed to go to the city or welcome those seeking their hospitality into the hermitages.

Unfortunately, the historical records relating to the materiality of these settlements are scarce. In the oldest documentation, which covers the medieval period up until the sixteenth century, the few references made to built elements are few and far between.

Although no references made to a conformed space, following either the monastic or conventual model, emerged until the sixteenth century, a gradual organisation in terms of spatiality could be witnessed closer to the institutionalisation of the movement. This organisation is evident through references made to the fencing off of land, oratories, cells, and reception areas. No further elements exist that could provide a more complete image of the hermitage. Documentary sources concerning the monasteries analysed, and their surrounding landscape, are fragmentary⁵³.

Indeed, only a few scattered manuscripts about these communities and their monasteries have been identified.

⁵³ As the result of a survey promoted by the Royal Academy of History among parish priests all over the country, the document “Memórias Paroquiais” (in English, Parish Memoires), dated 1758, constitutes an important source. It includes data about the main local agricultural products and vegetation – providing a general idea of land use in the second half of the eighteenth century – and information about the existence of monasteries, convents, and churches, among others. Part I “O que se procura saber da terra” includes at point 10 (“Se tem conventos, e de que religiosos, ou religiosas, e quem são os seus padroeiros”) data about convents and their correspondent religious order in each parish analysed. The transcription is available at: <http://www.cidehusdigital.uevora.pt/portugal1758/memorias>. Last consulted in October of 2021.

Another interesting source are foreign travel reports about Portugal, thanks to their thoroughness and richness of detail concerning cultural features and those of the landscape represented, as pointed out by other authors. In MATOS, Ana Cardoso de; CONDE, Antónia Fialho; BERNARDO, Maria Ana – O contributo dos relatos e guias de viagens para o estudo da Antiguidade Clássica no Sul de Portugal. In OLIVEIRA, Francisco; OLIVEIRA, Jorge; PATRÍCIO, Manuel, coord. – *Espaços e paisagens: Antiguidade Clássica e heranças contemporâneas*. Vol. III. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007, p. 289-299. Among these, the German naturalist and botanist Heinrich Link’s report, due to the geographical area analysed – the Ossa Hill chain – is quite useful for this research. In LINK, Heinrich Friedrich – *Bemerkungen auf einer reise durch Frankreich, Spanien, und vorzüglich Portugal*. Kiel: Der Neuen Akademischen Buchhandlung, 1801.

The same scarcity exists of iconographies and technical drawings that could help understand the spatiality of the 17 monasteries. These kinds of sources are extremely rare. The only one encountered to date relates to the Nossa Senhora da Rosa monastery. Ironically, the only graphic document identified concerns the only monastery about which no physical evidence has been found.

Chorographic, military, agricultural, forestry and land use maps, along with online maps, have been useful in individuating the exact spatial coordinates and evidence remaining of monasteries. On the one hand, these maps allow for a physiographic analysis to be sketched out; on the other, they allow for an understanding, even if limited, to be gained of how the landscape has developed over the years, having oftentimes profoundly transformed the spirit of the place. Starting from a historical framework, the legacy has been analysed through archival, photographic and architectural on-site surveys⁵⁴. In some cases, e.g. São Paulo da Serra de Ossa, a major consistency in documentary sources and artistic studies allows for a more detailed description to be carried out of the spatiality. A lack of material evidence has hampered the study of the Nossa Senhora da Junqueira (Sines) and Santo Onofre do Vale de Abraão (Redondo) sites. As such, they have been excluded from the cluster of monasteries analysed. The same shortage was registered for the Nossa Senhora da Rosa da Caparica site (Figure 4).

However, with regards to the latter, a description of the monastic church⁵⁵ and technical drawings have been identified⁵⁶. The drawing (Figure 5) is dated from the 14th of March 1593. According to previous studies, which further analyse the ten drawings contained in the same folder, it could correspond to an architectural survey, probably drawn up with the aim of renovating the monastery⁵⁷. Indeed, the remaining drawings include another planimetry, the corresponding section and specific details. They seem to relate to the same project, which was probably never built. One of these drawings is signed by Luís de Frias Pereira (1590-1640), a royal architect, which leads to an assumption being made that the other eight were also of his authorship.

⁵⁴ With regard to the 17 case studies, it is important to thank all the private and public owners who allowed access to the monasteries, and the various municipal councils, including their employees: Almada, Serpa, Portel, Tavira, Montemor-o-Novo, Évora, Redondo, Setúbal, Elvas, Estremoz, Borba, Vila Viçosa, Portalegre, and Avis. Additionally, it is important to also thank all the executive bodies of each civil parish.

⁵⁵ TT, *Ordem de Santiago e Convento de Palmela*, lv. 177. These are dated 1527, and have been transcribed and published in PINTO, Rui da Costa – *As visitas da Ordem de Santiago em Almada no século XVI. Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*. 119 (2001) 171-223.

⁵⁶ “Desenho do Mosteiro de Nossa Senhora da Rosa da Ordem de Sam Paulo” in TT, *Mosteiro do Santíssimo Sacramento de Lisboa*, mç. II, nº 6.

⁵⁷ MENDES, Rui Manuel Mesquita – Os desenhos do Mosteiro de Nossa Senhora de Caparica (1593/1630) e o Arquitecto Régio Luís de Frias Pereira. *ARTIS: Revista de História de Arte e Ciências do Património*. 5 (2017) 43-52.



Fig. 4. Monasteries' physical evidences: Nossa Senhora da Junqueira, Santo Onofre do Vale de Abraão, and Nossa Senhora da Rosa da Caparica (from the top). ©Rolando Volzone, 2019.

With regard to the monastery of Nossa Senhora da Azambujeira de Fonte Arcada, no religious buildings or evidence of buildings were identified in the location with the toponym Fonte Arcada in an analysis of cartographic references. According to Damásio⁵⁸ and Fontes⁵⁹, a fire destroyed part of the monastic buildings and the entire registry in 1566. The monastery was abandoned in 1592, and only two monks stayed to farm the land. As stated by the Parish Memories of Sousel of 1758⁶⁰, the monastery was located in the homestead of Provença, at a

⁵⁸ DAMÁSIO, Fr. Manuel de S. Caetano – *Thebaida Portuguesa. Compendio Historico da Congregação dos Monges Pobres de Jesu Christo da Serra de Ossa, Chamada depois de S. Paulo I Eremita, em Portugal*. Vol. 2. Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1793, p. 258.

⁵⁹ FONTES – *Gênese e institucionalização*, p. 514.

⁶⁰ «El rei mandou pello Desembargo do Passo ao provincial que nomeasse patrimonio e nomeou o mesmo patrimonio do convento de Fonte Arcada sito no termo de Aviz e detreminou Sua Magestade não houvesse mais relligiosos no dito convento de Fonte Arcada que hoje se chama a Erdade da Provença e procurando a renda que teria o convento ao mesmo reitor me não disse mas o serto he que com as muitas capellas de missas que tem conjuntamente com as rendas do seu patrimonio pasão muito bem os relligiosos porque



Fig. 6. South façade of an abandoned monastic structure in Monte da Torre do Ervedal (Avis). ©Ana Ribeiro, 2018.

maintains traces of its primitive structure. As stated by Fontes⁶², the hermitage was abolished between 1436 and 1437. At the end of the fifteenth century, after an attempt of the Hieronymites to found a monastery in the same place, it belonged to the convent of São Francisco de Portalegre. According to Luís Keil⁶³, the ruins were incorporated into a manor house in the sixteenth century (Figure 7).

In contrast, an analysis of the remaining monasteries belonging to the congregation (1578-1834) can be carried out thanks to the existence, in most cases, of physical evidence, though this has been altered due to the new uses gained. Indeed, their exact location is traceable, and they mostly maintain the original layout developed between the late sixteenth and early seventeenth centuries. This fact allows for an accurate analysis to be made and understanding to be gained of the strategies adopted when selecting a certain point within a property in which the monastery would be established, starting from an analysis of its contemporary legacy. Among the criteria, it is important to highlight: i) the abundant presence of water; ii) the soil's agricultural capacity; iii) the availability of raw building materials.

⁶² FONTES – *Génese e institucionalização*, p. 550-553.

⁶³ KEIL, Luís – *Inventário artístico de Portugal*. Vol. I: *Distrito de Portalegre*. Lisboa: Academia Nacional de Belas Artes, 1943, p. 152.



Fig. 7. Evidences of Vale de Flores hermitage (Portalegre). ©Rolando Volzone, 2016.

Starting from an analysis of scarce normative sources – constitutions – based mainly on the oldest documented, which was approved in 1594⁶⁴, spatial elements emerge with respect to both interior and exterior areas of the monastery (Appendix A).

Unlike constitutions from other orders, in which even the spatial dimensions are indicated, very sparse information is provided in the one in question, which mostly concerns the *modus vivendi*.

In confirmation of the previous examination, enclosures cornered off the sacred area. According to the constitutions⁶⁵ monks could only perform tasks

⁶⁴ According to FONTES – *Génesis e institucionalização*, the first constitutions, reformed in 1567 with the influence of the Cardinal-Prince Henrique, have not been found. In 1594 the constitutions were published in: *Liuro da Regra de Sancto Agostinho e das Constituições perpetuas dos religiosos pobres hermitãos da serra Dossa, da ordem de S. Paulo primeiro hermitão. Feitas e confirmadas com autoridade Apostolica*. Lisbon: Manoel de Lyra, 1594. Another version was published in: *Livro da Regra do Bispo e Doutor da Igreja Sancto Agostinho. E das Constituiçoe[n]s da Ordem de São Paulo primeiro Ermitão da cõgregação da Serra d ossa, emendadas, e reformadas pello Provincial e Definidores, e Capitulares juntos no Capitolo celebrado no Convento de Santo Antão sito em val d'Iffante o anno de 1616. e confirmadas Authoritate Apostolica pello Illustrissimo e Reverendissimo senhor Octavio Acorombono Bispo de Fossombruno Collector gèral Apostolico de sua Santidade nestes Reynos de Portugal, e Protector Apostolico da dita Ordem*. Lisbon: Pedro Craesbeeck, 1617.

⁶⁵ Along this analysis, it is important to take into consideration that the constitutions led to the normalisation of the congregation's *modus vivendi*, by reinforcing the community and liturgical dimensions, having a

related to labour (*exercícios corporais*), such as farming, inside enclosures. Specific areas were identified for this use: houses, orchards, orange groves, and kitchen gardens⁶⁶. Enclosures also emerged as a consequence of the prohibition of the presence of women in monastic spaces. Women could not enter the monastery, not even its orchards or kitchen gardens. This component, therefore and once again, defined and divided the space. Women were allowed in only for olive picking as another division was erected – using walls, for example – to prevent men and women from inhabiting the same space simultaneously. An analysis of chapter 12 of the constitutions⁶⁷ reveals additional components: a church, sacristy, and presbytery. The same is the case for the chapter regarding places of silence⁶⁸: the church, choir, dormitory, refectory, cloister – *crasta* in the document⁶⁹ – cells, sacristy, and novices' house. Novices could be admitted only to the Serra de Ossa and Vale de Infante communities⁷⁰. An analysis of the document paints the chapter room as an important space. The presence of the infirmary was identified through several components, which were mainly linked to the well-being of men taken ill: bed, bed sheets, shirts, tablecloths, pink and white sugar, raisins, prunes, and distilled water. Interesting data mentions other types of food: eggs, milk and its derivatives, wine, and bread.

To carry out a critical comparison of the 17 case studies, some typological components have been considered and analysed in greater depth: the enclosure, the monastery with its functional areas – cloister, monastic dependences, dormitory – and the church.

A morphological correspondence is not detected in a comparative analysis of this group of enclosures, mostly due to these structures being adapted to the topography upon which they are built. In addition, their dimensions – in terms of area – and shape depended on other factors, such as the land donated and possessions, which determined the space to be enclosed. Even more influential,

direct impact on space. Indeed, the growing clericalisation of the communities implied opening up to pastoral activities. These new conditions marked the architecture, for example as it became necessary to let the faithful access from the outside, therefore the narthex – or a porch – and spaces for confessionals were necessary. At the same time, the religious life was conceived as a renunciation journey; therefore, it was dedicated to the vows of obedience and chastity.

⁶⁶ *Liuro da Regra*, fl. 10 «Capitulo VI. Dos exercícios corporaes, & a que hora se farão».

⁶⁷ *Liuro da Regra*, fls. 14-15 «Cap. XII. Da charidade, & dos hospedes, & pessoas que vñ a nossas casas: & que se fechem de noite as portas da clausura».

⁶⁸ *Liuro da Regra*, fls. 11-12 «Capitulo Nono. Do Silencio, & dos lugares, & tempos onde se há de guardar».

⁶⁹ It is the same as the word “claustró”, Portuguese word for cloister. In BLUTEAU, Rafael – *Vocabulario portuguez e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico, brasílico, comico, critico, chimico, dogmatico, dialectico, dendrologico, ecclesiastico, etymologico, economico, florifero, forense, fructifero... autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos... / pelo Padre D. Raphael Bluteau*, Vol. 2. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712, p. 601.

⁷⁰ *Livro da Regra*, fls. 16-18 «Capitulo XIII. Do recebimento dos Noviços, em que casas, & como os receberão: & os impedimentos». This has been confirmed in other documents.

however, were the materials used in their construction, which were mostly extracted *in loco*, resulting in the geology of the location dictating the materials used. As such, the physical geography of the settlement area can be said to be the basis of several influential aspects.

With regards to the monastic complexes, the entire network presents a similar scheme, comprised of a church – the morphogenerator of the space – and a cloister – with wings the same length as the body of the church, distributor of monastic dependencies. Common areas were positioned on the main floor – kitchen, refectory, and chapter room, among others. These rooms were located on this level so as to be as close as possible to the well, which was generally in the centre of the cloister. Dormitories were located on the first floor. These were spaces of isolation, consisting of single cells inhabited by religious men who lived according to their constitutions.

A typological comparison cannot be made between the case studies analysed; rather, it can be concluded that time and spatial coordinates dictated the materials used in the construction of these communities. Popular architectural features typical in southern Portugal – horizontal structures with whitewashed walls and a sober, austere appearance – impregnate these settlements. With regard to the materials used for their construction, it has been confirmed that local resources were used, having been extracted and worked on-site. Indeed, an identification of the principal components – church, cloister, and monastic dependencies – makes evident the considerable lack of uniformity.

5. Final Comments

In the transition from eremitical to monastic settlements, alterations were made to the communities' *modus vivendi* and, consequently, the features of their physical spaces. Starting as settlements in rural areas, at a relative distance from urban centres, some communities gradually moved towards cities or ended up being absorbed in their territorial expansion. This started happening mostly in 1578, when the congregation of the Serra de Ossa was officially integrated into the religious Order of Saint Paul the First Hermit and recognised as an autonomous congregation. Of the communities in question, some peripheral or rural communities moved to new locations, others underwent an architectural evolution from a hermitage to a monastery.

Through a morphological and space-functional analysis, the use of an archetypical model based on other monastic-conventual experiences can be deduced: Hieronymites, Secular Canons of St John the Evangelist, Franciscans in all their branches, all present a similar composition. Clear analogies emerge in the distribution system and architectural choices made. It seems that a theory of Order determined a symbolic spatiality, but not a formal one. The typological

spatiality is therefore not formed through an architectural construction, but through the congregation's values. A typology is not identifiable, unlike for the Carthusian, Franciscan, or Benedictine experiences. The architecture of the monasteries analysed reclaims, with some variations, the model employed by the mendicant orders, particularly the Franciscan Order, which was modelled on the Cistercian example.

The empirical results and contributions of this study should be considered in the light of some limitations: i) the scarcity of documentary sources; ii) and the current state of the buildings and landscape analysed. It should be noted that eremitical communities followed no rules or norms until an organised congregation was established, and, even then, their statutes or rules did not contain detailed and prescriptive information in terms of spatial organisation. Moreover, iconographic sources and technical drawings have rarely been found, therefore hampering the diachronic reading of certain buildings. In addition, the conservation and accessibility of some monasteries, which lost their religious purpose, are precarious. The substantial transformations these spaces have undergone over the centuries, and their state of abandonment or decay, often hinder a deeper analysis. Indeed, it is important to take into consideration that some buildings have partially, or totally, disappeared, sometimes leaving only few traces. The same can be said for the landscape, as various transformations have compromised its edapho-climatic conditions, e.g. eucalyptus forestation in the Ossa Hill chain.

Future research should focus on the archaeological study of evidence remaining from medieval settlements, seeking to determine if any still exists.

Appendix A – Extracts from the constitutions of the eremitical congregation of São Paulo da Serra de Ossa, which include data about the spatial organisation⁷¹

Chapter 3
<i>Dos ordenados das três ordēs sacras.</i>
«¶ Auendo cellas na casa, dê se aos sacerdotes por suas antiguedades(...)» [fl. 7]
Chapter 6
<i>Dos exercícios corporaes, & a que hora se farão</i>
«Conformando nos com a sobredita Bulla da confirmação de nossa ordem: Mandamos que se guarde o que ella ordena acerca dos exercícios corporaes. Primeiramente, Nênhūs religiosos iram fazer os exercícios corporaes fora das cercas de nossas casas: mas pera euitar a ociosidade inimiga da alma, em qualquer serviço da casa, nos pumares, laranjais, hortas, & outras cousas que estão da cerca pera dentro, farão tudo o que os prelados lhes mandarem, cultiando as, & grangeando as por suas mãos». [fl. 9v]
Chapter 7
<i>Dos jejūs da Igreja sob pena de peccado mortal, & dos particulares da da ordem, & de outras cousas de comer em certos dias defesos.</i>
«¶ Nos dias de jejum da Igreja, he peccado mortal comer ouos, ou leyte, ou queijo, ou manteiga, ou outras cousas de leyte, tirando nos Bispados onde o Bispo declarar que nam he isto peccado mortal». [fl. 10v]
Chapter 8
<i>Do comer, & da liçam da mesa, & bençam, & graças.</i>
«¶ Todos os nossos religiosos, de qualquer qualidade que sejam, comam no Refectorio, tirando quando algũa ora pera agasalhar algum hospede secular, ou religioso doutra ordem, for necessario comer em outro lugar. ¶ Nas cidades & villas, onde temos casa da ordem, nenhūm religioso comerá, nem dormirà fora della, sem licença particular do Prouincial, ou do seu Reytor, a qual não daram sem causa justa. Quem fizer o contrario, comerá tres dias em terra sem vinho». [fl. 11]

⁷¹ From: *Liuro da Regra de Sancto Agostinho e das Constituições perpetuas dos religiosos pobres hermitãos da serra Dossa, da ordem de S. Paulo primeiro hermitão. Feitas & confirmadas com autoridade Apostolica.* [Lisbon?]: Manoel de Lyra, 1594. Available also online at Biblioteca Nacional Digital: <http://purl.pt/14777> Last consulted in 2021.

Chapter 9

Do Silencio, & dos lugares, & tempos onde se ha de guardar.

«A Diuina Escripura nos auisa, que no muito falar não faltarão peccados, & que a religião onde se não refrea a lingoa, he sem proveito, & que em poder da mesma lingoa estão postas nossa vida & morte. Portanto conforme a isto, & ao direito Canonico, mandamos a todos nossos religiosos, que em todo o tempo tenham silencio na Igreja, & no choro, excepto quando estão confessando, no dormitorio, na mesa do Refectorio, & na crasta, onde estiuerem enterrados defunctos, & nas cellas, & na sanchristia, até acabadas as missas. Sendo necessario em algum destes lugares falar, seja cõ muito breues palavras, bayxas, & imperfeitas.

¶ Na mesa só o prelado que nella presidir, poderá falar, pera correição de algũas cousas, & pera emendar o que lee a mesa, vendo que erra. [...]

¶ Nos dormitorios do Conuento, & da casa de nouiços, aja toda a noite lampada acesa nelles.

¶ Nenhum poderá entrar com o outro na cella sem licença do prelado». [fl. 12]

Chapter 10

Dos enfermos, & das enfermarias.

«¶ Mandamos (& da parte do Senhor obrigamos) aos prelados que prouejam as enfermarias das cousas necessarias pera a cura dos enfermos, conuem a saber, camas, lançoas, camisas, carapuças, toalhas de mesa, & outras meudezas necessarias pera o seruiço dos enfermos. Tambem se prouejam de açucar rosado, & açucar branco, & ameyxias passadas, & algũas agoas estilladas, & as cousas necessarias pera o comer dos enfermos, de modo que nenhũa cousa lhes falte: & auendo de auer falta, antes seja nas cousas necessarias aos sãos, que nas dos enfermos. [...]

¶ Nas casas onde ouuer ao menos oyto pobres, faça o Rector hum enfermeyro, o qual tenha particular cuydado de seruir com muita charidade a cada hũ dos enfermos, & aos velhos da casa, & procurar lhes todo o necessario». [fl. 12v]

Chapter 12

Da charidade, & dos hospedes, & pessoas que v̄ a nossas casas: & que se fechem de noite as portas da clausura.

«¶ Seguindo esta doutrina, amoestamos, & mãdamos, a todos os nossos religiosos (principalmente os prelados) que vsem muita charidade antre si hũs irmãos cõ outros, & hũas casas cõ as outras, todos a vsem com os hospedes que vem a nossas casas, principalmente sacerdotes, & religiosos, & com os pobres, & cõ os peregrinos, agasalhando os o melhor que poderem, cada hũ conforme a sua qualidade. Mas de tal modo se faça este gasalhado caridoso, que não deuassemos nossas casas, nem inquietemos nosso recolhimento, principalmente dos dormitorios, nos quais nenhũs hospedes poderemos agasalar: tirando os nossos religiosos, & os das outras ordẽs, quando na casa não ouuer outro lugar decente em que os agasalhẽ. Pera os outros hospedes aja hospedarias de fora, & hospedeiro pera todos, modesto, caridoso, & bẽ criado. E nas de dentro poderã agasalar sacerdotes seculares, & fidalgos, isto poucas vezes.

¶ Aos peregrinos, & pobres de Christo, a toda hora que chegarem a nossas portarias, façã lhes esmolos, conforme á possibilidade das casas. [...]

¶ Conformandonos com os Motus proprios que os Papas passarã, em que defendem com penna de excõmunhão ipso facto incurrenda, a todas as mulheres, que nam entrem no recolhimento, & officinas dos Mosteiros dos religiosos: & aos prelados que as consentirem, suspendem dos officios. Mandamos a todos os religiosos de nossa ordem, assi prelados, como subditos, em virtude do Spiritu sancto, e da sancta obediencia professa com preceyto formal, que não cõsintão, nem deixem entrar molher algũa em nossos recolhimentos, & officinas de nossas casas, nem em nossos pomares & hortas, nem fontes. Poderã somẽte entrar a apanhar azeitona, nas cercas onde ouuer outra diuisam de parede, ou valado, antre os religiosos, & os oliuais em que se ouuer de apanhar: a qual estarã fechada, de modo que a esse tempo nam possam la entrar os religiosos.

¶ Nas nossas igrejas poderã entrar molheres a ouuir missa, pregaçã, & orar, & receber sacramentos da confissam & cõmunhã. Na capella mór sõmente a cõmungar entrem (inda que ahi estẽ o choro) acabãdo de cõmungar sayã se logo. Na sanchristia nunca poderã entrar.

¶ Seguindo a declaraçã que o Papa Pio V. deu aos sobreditos Motus proprios: permittimos, fazendo se em nossas casas procissam solẽne polla crasta, com os homẽs que andão nella, poderã tãbẽm entrar molheres, & acabando a procissam sair se hão logo todas.

¶ Mandamos sob pena de suspensam do officio por hum anno, ipso facto incurrenda, a todos os Reitores, que tenham os religiosos de noite fechados em clausura, & que as chaves de todas as portas que vam pera fora, estejam na cella do Reitor, de modo que de noite nam possam os Religiosos sair fora da clausura, nem yr aos pomares». [fls. 14v-15v]

Chapter 13

Do recebimento dos Nouiços, em que casas, & como os receberão: & dos impedimentos.

«Mandamos que não se recebão nouiços em mais casas que na serra D ossa, & na de Val de Iffante, nas quais se criarão, & professarão os que forem aptos». [fl. 15v]

Chapter 20

Do Capitulo Prouincial, quando & como se celebrará.

«Mandamos que aja hum Capitulo Prouincial no meo dos tres annos, por dia de todos os Sanctos, o qual se celebrará na Serra D ossa, & em Val de Iffante, & no mosteiro de Sãcta Cruz de rio Mourinho, ou no mosteiro de Valbom: & nas ordenações que fizerem em cada hum delles poram o lugar onde se ha de celebrar o seguinte Capitulo gèral, pera saberem os Capitulares a qual das casas hão de yr». [fl. 35]

Chapter 22

Do officio do Prouincial, & de seu companheiro Escriuão da Ordem

«¶ Ordenamos que na casa da serra D ossa, ou no Collegio, aja hũ escritorio ou caixão forte com chauce segura, no qual estarão guardados todos os papeis que pertencẽ á ordẽ, & as culpas dos religiosos, & os liuros, assi das visitações que fazẽ por as casas, & os das ordenações que se fazẽ em cada hũ dos Capitulos, como outras cousas necessarias ao gèral gouerno de toda nossa ordem: & a chauce terá sempre o Prouincial. [...]

Ordenamos que no officio de Prouincial aja dous sellos, hũ grãde, no qual esteja sculpida a imagẽ de nosso Padre S. Paulo primeiro hermitão, com tunica, manto, & capello, & em hũa mão o Rosario, & na outra hũ cajado, & hũa letra por derredor, que diga, Louuado seja Iesu Christo. Outro pequeno cõ as cinco chagas, & a cruz en cima, & hũa letra por derredor que diga, Ordẽ de S. Paulo primeiro hermitão: do primeiro sello vsará nas cousas de substancia como sam confirmações de Rectores, licenças para ordês, cartas de irmandade, licenças, & outras cousas pera fora do Reino. Do segundo sello vsará nas cousas de menos substancia, & commuas. Cada hũa das casas de nossa ordem teraa sello particular, em que esteja esculpida a imagem da inuocaçam da casa, & por derredor hũa letra que diga o nome da casa, pera se conhecer de que casa he, do qual vsará cada hũa nas cousas que hão de fazer fé, como he a patente que a voz companheiro leua a Capitulo, & outras cousas que requerem autoridade». [fls. 38v-39]

Chapter 27

Da eleição, & officio do presidente.

«¶ O officio do presidente he ajudar o Rector no temporal da casa, no adubio & repayro das propriedades, & das officinas della, & olhar pellos religiosos, & dar penitencia aos que em sua presença, & ausencia do Rector cometem defeitos, inda que esteja o Rector no conuento, & olhar os officiaes como fazem seus officios, tirando o mestre de nouiços». [fl. 46v]



L'ARCHITETTURA EREMITICA IN COSTA D'AMALFI E L'USO CULTUALE DELLE GROTTE

FEDERICA COMES

Abstract: L'uso cultuale delle grotte in Costa d'Amalfi va inserito nel quadro più ampio del fenomeno eremitico di matrice orientale che, a partire dal X secolo, caratterizza il Ducato Amalfitano, portando alla diffusione di un tipo architettonico specifico: l'eremo.

Tutti i complessi eremitici amalfitani, anche quando ampliati o realizzati in epoche successive, hanno nella *grotta* il proprio nucleo originario, spesso ubicato in zone impervie e difficilmente raggiungibili. L'aura di santità che avvolge il religioso, o la piccola cerchia di religiosi, tuttavia, porta la popolazione locale a superare le difficoltà legate all'accessibilità e ad offrire la propria manodopera ai monaci, che spesso ricambiano con cure e protezione. L'insediamento diviene presto vera e propria *comunità*, a un tempo centro religioso ed economico.

Dal punto di vista architettonico si tratta di piccole realtà in cui l'elemento antropico si innesta in quello naturale, conformandosi a questo.

L'uso cultuale delle grotte diviene presto patrimonio della *spiritualità amalfitana* che lo riprende in epoche successive e, in alcuni casi, lo protrae sino ai giorni nostri.

Parole chiave: Costiera Amalfitana, Eremo, Grotta, Monachesimo orientale, Monaco.

HERMITICAL ARCHITECTURE IN THE AMALFI COAST AND THE CULT USE OF CAVES

Abstract: The cultic use of the Amalfi Coast caves is to be seen in the larger context of the oriental hermitage that, from the 10th century, featured the Amalfi Ducat, leading to the spread of a specific architectural type: the hermit.

All the Amalfi hermitage complexes, even when enlarged or built in later times, have their original nucleus in the cave, often located in inaccessible areas. The aura of holiness that envelops the monks, or the small circle of them, however, drives the local population to overcome the difficulties to offer their manpower to the monks, who often give them back care and protection. Thus the settlement easily became a real community, combining religious and economic character and features.

The built structures are often very small: the anthropic element is both melted into the natural one, still enhancing it. The cultic use of the caves progressively became the patrimony of the Amalfi spirituality which took it up again in later times and, in some cases, continues into the present day.

Keywords: Amalfi Coast, Hermitage, Cave, Eastern monasticism, Monk.

L'ARCHITETTURA EREMITICA IN COSTA D'AMALFI E L'USO CULTUALE DELLE GROTTA

FEDERICA COMES*

Inquadramento storico, geografico e religioso

Lo studio dell'architettura eremitica in Costiera Amalfitana¹ va inserito in una più ampia indagine sul fenomeno dell'eremitismo di matrice orientale che investe l'Italia Meridionale a partire dall'Alto Medioevo. Imponenti migrazioni dal Vicino Oriente nel IV, VI e VIII secolo, causate dalle continue vicissitudini che caratterizzano la storia dell'Impero bizantino in quei secoli, portano alcuni dei più importanti esponenti del monachesimo greco sulle coste del Sud Italia, terra percepita simile a quella abbandonata, sia dal punto di vista geografico che culturale.

A partire dal secolo VIII, numerosi sono gli insediamenti eremitici in Sicilia e in Calabria, le prime regioni ad essere investite da quel processo di *bizantinizzazione* che avrebbe contraddistinto l'intero Meridione, rappresentando, per secoli, un significativo e forte elemento di unità ed identità culturale.

Il luogo in cui l'eremita, o una ristretta cerchia di monaci vive, diviene presto il cuore delle comunità locali, per le quali è, a un tempo, centro religioso e nucleo economico. Se, infatti, nei primi insediamenti monastici sono i religiosi a compiere i lavori più duri, alternando *bios practicos* (vita attiva) e *bios teoreticon* (vita contemplativa), secondo l'ideale ascetico di San Basilio, con il trascorrere dei secoli, il Cenobio diviene una vera e propria realtà autonoma e gerarchicamente organizzata, dove è lo stesso egumeno ad assurgere a rango di proprietario terriero *pro tempore*, al quale le popolazioni offrono la loro manodopera, spesso per sfuggire alle incursioni dei Saraceni o ricevere le cure dei monaci.

«L'intelligenza umana si abbrutisce nelle superstizioni più basse e più insensate. Queste superstizioni giungono al punto che dei monaci divengono signori e principi; essi hanno degli schiavi, e questi schiavi non osano neppure lagnarsi. L'Europa intera stagna in questo avvillimento fino al secolo XVI e non ne

* Politecnico di Milano, Italia. federicacomes@yahoo.it.

¹ Il presente contributo è parte di un lavoro dottorale: COMES, Federica – *L'architettura eremitica in Costiera Amalfitana. Specificità e problemi di Conservazione*. Napoli: Università degli Studi di Napoli, 2014 (Dottorato di ricerca in Storia e Conservazione dei Beni Architettonici e del Paesaggio).

esce se non attraverso terribili convulsioni»²: in realtà, lo sprezzante giudizio che Voltaire esprime nel suo *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1740) non tiene conto dell'importantissimo valore culturale dell'opera dei monaci, che consente, in Occidente, un'ampia diffusione di testi sacri contenenti le maggiori istanze della religiosità orientale. In particolar modo, un ruolo fondamentale riveste la trascrizione delle numerose *agiografie* (le *Vitae* di Antonio, Elia di Castrogiovanni, Elia lo Speleota, San Nilo da Rossano etc.), scritti in cui vengono riportate le notizie e le testimonianze sulla vita di un santo e del culto a lui tributato: è proprio nella *Vita Antonii* scritta da Atanasio di Alessandria che viene utilizzato per la prima volta il termine *monachos* a designare l'estremo isolamento in cui il religioso vive³.

Al di fuori della comunità, lontano da ogni forma di convivenza, il *monachos* fa del deserto la sua dimora e, per tale ragione, i maggiori esponenti dell'eremitismo orientale (Pacomio, Antonio e Basilio, da cui la dicitura *basiliani* ad indicare i religiosi) sono comunemente noti come “Padri del Deserto”.

Le caratteristiche geomorfologiche della Costa d'Amalfi ben si prestano all'ideale ascetico dei monaci greci, i quali ritrovano nelle strette valli e nei bastioni digradanti verso il mare il contesto ideale per *menare vita eremitica*.

L'asperità dei luoghi e la natura selvaggia ben sono descritte, ancora nel 1841, da John Ruskin: «partito da Pagano co asini su un sentiero tortuoso, che porta a circa due mila piedi ad un brullo e aspro valico di pietra calcarea con tali sterminate brughiere lassù, che mi resero felice facendomi pensare a Cumberland... Nobili precipizi di pietra calcarea a sinistra, a picco e di grande altezza, vento freddo e sentiero arduo insieme – una vera scalata svizzera – nell'istante in cui attraversammo il valico seguito da aria tiepida e sole caldo e sentiero soffice di terra rossa, serpeggiante lentamente lungo un'ampia valle, poco interessante, che diventa tuttavia gradualmente più stretta e più ripida nel corso della discesa, con due o tre buone cime su a sinistra, e infine si restringe in una gola, occupata da un fitto succedersi di cartiere che, lavorando vicino al sentiero, sporcano il torrente»⁴.

All'interno delle strette gole, nelle ripidi valli, sulla sommità di ardui sentieri i religiosi, a partire dal X secolo, ricavano nelle nudità della roccia i loro primissimi insediamenti.

² Voltaire citato da HOUBEN, Houbert – *Medioevo monastico meridionale*. Napoli: Liguori, 1987, p. 3.

³ PENCO, Gregorio – *Storia del monachesimo in Italia: dalle origini alla fine del Medio Evo*. Roma: Paoline, 1961, p. 13 (Tempi e figure. Ser 2; 31).

⁴ RICHTER, Dieter – *Viaggiatori tedeschi ad Amalfi neri primi dell'Ottocento: testimonianza e note. Rassegna del centro di cultura e storia amalfitana*. 3 (1982) 50.

I complessi più antichi: la Grotta dei Santi ad Atrani, la Badia di Santa Maria de Olearia a Maiori e la Grotta dell'Affresco a Capo D'Orso

Portata all'attenzione della comunità scientifica per la prima volta solo nel 1986⁵, la *Grotta dei Santi* ad Atrani è un antro naturale utilizzato quale luogo di ritiro e preghiera. L'ambiente, di ridottissime dimensioni, si presenta quasi del tutto intatto: poche ma significative tracce di antropizzazione sono visibili nel sedile ricavato nella pietra sul fondo, in un arco di sostegno che inquadra l'ingresso e, soprattutto, in un ricco, per quanto rovinato, apparato decorativo.

«Lo stato di conservazione delle superfici intonacate, fortemente deteriorato a causa della forte e persistente umidità, consente di visionare con difficoltà i quattro Evangelisti rappresentati sul fondo entro una cornice a bande rosse, su di un fondale bianco e rosso. Delle quattro figure, una appare completamente priva del viso mentre presenta ancora un'aureola di colore rosso, così come rosse sono le aureole che circondano i volti degli altri tre Santi. Ciascuno dei Santi è rappresentato a figura intera, coperto da una lunga veste, con almeno una delle



Fig. 1. Atrani, Grotta dei Santi. F. Comes 2013.

⁵ CAFFARO, Adriano – *Insedimenti rupestri del Ducato di Amalfi*. Salerno: Edizione fuori commercio, 1986.

mani sul petto. Uno di essi ha una folta e bianca barba e fissa con sguardo ieratico un punto indefinito; accanto a questo, l'immagine di una persona più giovane e dai lineamenti più piccoli e delicati. Sulla sinistra dell'antro, racchiusi in una seconda fascia a bande rosse, sono cinque figure di Santi: delle prime due, non rimangono che i piedi e le frange inferiori della tunica, mentre meglio conservate appaiono le altre tre, anche queste rappresentate per intero, col capo avvolto da un'aureola rossa su fondo azzurro. Dei tre Santi è possibile distinguere chiaramente i lineamenti del volto e le fattezze dei corpi, ricoperti da tuniche e morbidi drappaggi. Anche in questo caso, ciascuna delle figure ha la mano destra poggiata sul petto e lo sguardo fisso in avanti. Della figura su fondo verde descritta dal Caffaro ed identificata con San Giorgio, nulla è stato riscontrato, mentre ancora visibili sono i lacerti di intonaco su cui era dipinta un'altra figura, avvolta in un manto rosso su fondo azzurro e con i piedi adagiati su di un fondo arancione»⁶ (Figura 1).

L'uso cultuale della Grotta dei Santi viene ricollegato al vicino monastero dei Santi Cirico e Giulitta, la cui fondazione era stata voluta nel 986 dal futuro Arcivescovo Leone I.

La figura di Leone I ha un ruolo decisivo anche nella fondazione di un altro eremitaggio, la *Badia di Santa Maria de Olearia*, nel comune di Maiori. Nella sua opera, *Italia sacra*, l'Ughelli riporta che era stato proprio Leone I ad indicare all'anacoreta Pietro ed al nipote di lui, Giovanni, gli antri di Capodorso quale luogo ideale per condurre vita contemplativa. Il riferimento all'Arcivescovo, contenuto anche in altre più attendibili fonti, consente di datare con una certa precisione l'insediamento eremitico. Leone, infatti, è stato il primo arcivescovo di Amalfi (che era stata elevata a rango di arcivescovado nel 987) ed era rimasto in carica fino al 1029: se a ciò si aggiunge che un attento studio dell'apparato pittorico ha consentito la datazione di questo alla fine del X secolo⁷, si può ragionevolmente concludere che il nucleo originario della *Badia* deve essere stato fondato proprio in quell'arco temporale.

Il primo insediamento, noto come *cripta* o *catacombe di Badia*, si caratterizza per un corridoio d'ingresso a pianta rettangolare sormontato da una volta a botte che introduce ad un'aula quadrangolare su cui insiste una seconda volta a botte ribassata e caratterizzata, sulla parete posta ad oriente, da tre absidi affiancate riccamente affrescate (Figura 2).

Un terzo ambiente a volte concrezionali, posto ad una quota superiore e al quale si accede dal corridoio d'ingresso, circonda l'aula sui due lati. Verso sud una rampa di scale conduce ai due livelli superiori, frutto di due successivi

⁶ COMES, Federica – Gli spazi dell'Eremitismo basiliano in Costiera Amalfitana fra storia ed architettura. *Rassegna del Centro di Cultura e Storia amalfitana. Nuova Serie.* 49-50 (2015) 292.

⁷ Per un attenta disamina dei ricchi cicli pittorici che caratterizzano il complesso di Santa Maria de Olearia cfr. BERGMAN, Robert P. – *Santa Maria de Olearia in Maiori. Architettura ed affreschi, con un'appendice documentaria di Vincenzo Criscuolo.* Amalfi: Centro di cultura e storia amalfitana, 1995.



Fig. 2. Maiori, Badia di Santa Maria de Olearia. Cripta F. Comes 2011.

ampliamenti: il primo è rappresentato da una cappella (detta *mediana*) a doppia navata sormontata da un'unica volta a crociera spostare il punto e virgola dopo (Figura 3); il secondo è ancora una cappella, più piccola delle precedenti ma più integra, alla quale si accede da una seconda rampa di scale (Figura 4).

La *cappella superiore* si presenta ad un'unica navata sormontata da una volta a botte ed impostata ortogonalmente rispetto all'asse della sottostante *mediana*. Entrambi gli ambienti sono ampliamenti affrescati: in particolare, l'ultima cappella presenta, tra gli altri, un intero ciclo di pitture celebranti il culto di San Nicola, in assoluto uno dei primi dedicati al Santo protettore dei naviganti.

Il primo ed il secondo ampliamento della *Badia* vengono realizzati tra l'XI ed il XII secolo, quando tutto il complesso diviene cenobio benedettino.

Poco distante, lungo il crinale che separa Maiori da Cetara, in corrispondenza della località nota come Capo D'Orso, sorge la cosiddetta *Grotta dell'affresco*⁸ per

⁸ ABATE, Nicola; MAMMATO, Alfonso – Nuovi dati sul monachesimo in Costiera amalfitana (X-XI secolo). In MARAZZI, Federico; RAIMONDO, Chiara, ed. – *Monasteri italo-greci (secoli VII-XI). Una lettura archeologica*. Cerro al Volturno: Volturnia Edizioni, 2018, p. 77-90; ABATE, Nicola; MAMMATO, Alfonso – La “Grotta dell'affresco”: Il fenomeno del monachesimo sul confine tra il Ducato di Amalfi e il Principato di Salerno. *Hortus Artium Medievalium. Journal of the International Research Center for Late Antiquity and Middle Ages*. 24 (2018) 199-208.



Fig. 3. Maiori, Badia di Santa Maria de Olearia. La cappella mediana. F. Comes 2011.



Fig. 4. Maiori, Badia di Santa Maria de Olearia. La cappella superiore. F. Comes 2011.

la presenza di tracce di pittura rupestre al suo interno. L'antro naturale, uno dei più ampi dell'intera area, risulta parzialmente chiuso da alcuni lacerti di muratura in bozze di pietra locale, muniti di canale di scolo ed interrotti da una scala d'accesso. All'interno, la grotta si articola in tre ambienti il cui principale sembra essere quello centrale, a piante rettangolare, in cui si trovano i resti dell'affresco da cui l'intero complesso prende il nome. Il lacerto di pittura visibile rappresenta due piedi con sandali appartenenti ad una probabile figura togata a grandezza naturale: il reperto, noto e studiato solo da pochi anni, consente di collocare l'origine dell'insediamento tra l'VIII ed il XII secolo, stando ad un primo raffronto con pitture analoghe rinvenute in siti coevi⁹.

Gli insediamenti dedicati al culto di Santa Barbara a Ravello e Agerola

All'interno di cavità naturali sono pure i due insediamenti dedicati al culto di Santa Barbara, ubicati rispettivamente nel comune di Ravello ed in quello di Agerola.

Le origini del complesso ravellese vengono fatte risalire al X secolo¹⁰ e vengono comunemente ricollegate alla penetrazione dei monaci basiliani lungo la penisola amalfitana.

Dell'antico insediamento, ubicato al di sotto del piano stradale di circa cinque metri, non restano che pochi ruderi che denunciano, tuttavia, la presenza di un sistema complesso, costituito da più elementi architettonici dalle dimensioni alquanto ridotte (Figura 5).



Fig. 5. Ravello, Santa Barbara alle grotte.
F. Comes 2013.

⁹ ABATE; MAMMATO – La “Grotta dell'affresco”, p. 206.

¹⁰ «La presenza (...) di numerose cavità circostanti, collegate alla rotta principale da percorsi agevoli e diretti, insieme alle caratteristiche morfologiche della cavità derivate da un'azione antropogenetica, consistita soprattutto in scasso della roccia, regolarizzazione di alcune parti della cavità, impianto di una cappella e non ultimo il toponimo Sant'Angelo, ricordato in un documento del 1039, raccolto nel Corpus Diplomaticus Amalphitanum, possono far ipotizzare la frequentazione della cavità da parte di un eremita nell'ambito del fenomeno dell'eremitismo basiliano presente in numerosi luoghi della Costa d'Amalfi e ricollegabile ad un periodo antecedente all'anno mille». AA.VV. – *Santa Barbara alle grotte: un luogo da scoprire. Atti del Convegno*. Ravello: s.e., 2006, p. 15.



Fig. 6. Ravello, Santa Barbara alle grotte. Il poggio dell'eremita. F. Comes 2013.

Nello specifico, sul fianco sinistro dell'antra, a nord, un sistema di gradini in parte ricavati nella roccia e in parte sorretti da una struttura voltata, consente l'accesso al poggio dell'eremita, probabilmente il nucleo originario del complesso; più in basso, un vano voltato, che fungeva forse da cisterna, e ciò che resta della chiesa, dalla pianta triabsidata scavata all'interno della pietra (Figura 6). A sud, due piccoli locali posti a quote differenti ma collegati tra loro da un'apertura interna, il primo dei quali è sormontato da una *volta a incannucciata*¹¹.

Il complesso agerolano risulta solo parzialmente visibile dal sentiero che lo costeggia in basso: da questo, è possibile scorgere una serie di piccoli lacerti murari disposti all'interno di due grotte tra loro collegate da una rudimentale scala in muratura, un tempo sorretta da una struttura ad arco. Della terza struttura architettonica, una chiesetta a tre navate triabsidata, munita di torre campanaria

¹¹ Particolare tipo di volta, realizzata mediante una centina di cannuce, secondo una tradizione costruttiva che si ritrova anche in un altro complesso eremitico, l'Abbazia di San Pietro a Crapolla, dove l'intradosso di uno degli ambienti a pianta rettangolare presenta i «segni dell'impronta dell'incannucciata utilizzata quale cassaforma per la realizzazione della volta stessa». Cfr. RUSSO, Valentina – «Sull'orlo di un precipizio bagnato dal mare»: un percorso di conoscenza per la conservazione dell'Abbazia di San Pietro a Crapolla. *Arkos. Scienza e Restauro. Numero speciale – Conservazione e valorizzazione del paesaggio culturale della Penisola sorrentina. Il fiordo di Crapolla: Atti della Giornata di studi.* (2010) 70-81.

e ubicata in corrispondenza dell'antro maggiore, nulla è oggi visibile, essendo il sito completamente inaccessibile e oscurato alla vista dalla fitta vegetazione¹² (Figura 7).



Fig. 7. Agerola, Grotte di Santa Barbara. I lacerti murari visibili nella prima grotta. F. Comes 2011.

La Grotta dell'Annunziata a Minori e l'Eremo dell'Avvocata a Maiori

L'uso cultuale delle grotte in Costiera Amalfitana continua per secoli: ancora nel XIV secolo, all'interno di un antro naturale poco distante dal mare, nel comune di Minori, viene fondata una piccola chiesetta, inizialmente dedicata al culto di Santa Maria de Crypta e poi consacrata alla Vergine dell'Annunziata, da cui il nome *Grotta dell'Annunziata*. Allo stato attuale, dell'antico insediamento non rimane che un alta struttura ad arco, parzialmente affrescata, e scarni lacerti di muratura addossati alla roccia: l'uso improprio della grotta, destinata a ricovero di barche a partire dall'Ottocento ed attualmente usata quale parcheggio, ha progressivamente cancellato le tracce architettoniche superstiti. Ancora nel 1987

¹² Per una descrizione ed un rilievo accurato della chiesetta cfr. FIENGO, Giuseppe; ABBATE, Gianni; CINQUE, Aldo; RUSSO, Maria – L'insediamento rupestre di S. Barbara in Agerola. *Rassegna del centro di cultura e storia amalfitana*. 21-22 (2001) 9-56.

era possibile osservare l'affresco ora solo in minima parte visibile: «Attualmente della chiesa, che doveva essere a due navate, sono rimaste solo poche strutture murarie e un'edicola ex voto sulla cui fronte è un grande affresco riproducente la Madonna dei pescatori. L'ignoto artista quattrocentesco presenta l'omaggio votivo dei pescatori della Costiera Amalfitana alla Madonna, affinché li protegga dalle tempeste e dai pericoli del mare e conceda loro abbondante pesca. La scena è dominata dall'immagine soccorrevole della Vergine, che stringe la mano ad un pescatore, il quale protende devotamente le braccia verso di Lei, mentre alle sue spalle un'altra figura con le mani giunte in atto di preghiera sembra uscire dal mare. Sulla sinistra ed in basso vi è un uomo, rappresentato di spalle, che è alle prese con una rete, mentre sul mare una barca agitata dalle onde raccoglie un'abbondante pesca. A differenza delle figure umane, gli elementi materiali, gli alberi di limoni e il paesaggio della cittadina appaiono ingenuamente raffigurati. Sulla destra gran parte dell'affresco è andato perduto: è soltanto riconoscibile un orante, nel complesso simile agli altri pescatori». Nel 1986 è documentata anche la presenza di un laghetto di acqua dolce: «... ed ancora attualmente al suo interno, accessibile mediante uno stretto passaggio nella roccia, è presente un suggestivo laghetto di acqua dolce»¹³ (Figura 8).

Anche le origini dell'*Eremo dell'Avvocata* a Maiori vengono ricondotte ad un primo insediamento in grotta, fondato, secondo il mito, da un giovane pastorello:

«Nelle ore pomeridiane di un giorno di novembre dell'anno 1455 un pastore di Ponteprimario, villaggio del Comune di Maiori, a nome Gabriele Cinnamo, di anni 35, insieme a Dattilo Parito, fanciullo di Salerno, dell'età di 7 anni, mentre erano intenti a pascolare il gregge, rivolsero, per caso, la loro attenzione verso una pianta di edere, che si avviticchiava maestosa sulla faccia occidentale di una altissima rupe. Fermati per poco i loro sguardi su di essa, per contemplarne la bellezza e la rigogliosità, ebbero la gradita sorpresa di vedere per diverse volte uscire e rientrare, per i foltissimi fogliami della macchia, un grazioso colombo selvaggio. Supponendo che ivi il colombo allevasse i suoi piccioni, il Cinnamo cercò, col bastone che aveva fra le mani, di aprire un varco fra le foglie; ma tutto fu inutile, dappoiché il fitto intreccio dei rami di quella pianta, non gli permise di scovire la roccia che rivestivano. Desideroso intanto di appagare la sua curiosità, ritornò il mattino seguente, munito di scala e di un grosso coltello, e tagliata buona parte dei rami di edera, mise a nudo uno strato di terra mista a creta rossa. Ciò fatto, e perché per la fatica era divenuto stanco, determinò di completare l'impresa nel giorno seguente. Difatti il domani ritornò di bel nuovo alla macchia, e rimuovendo il terreno con una zappa di cui si era fornito, scoprì una grotta. Curioso ancora di sapere se nell'interno vi si annidavano dei colombi, pel piccolo

¹³ CAFFARO, Adriano – *L'Eremitismo e il monachesimo nel salernitano. Luoghi e strutture*. Salerno: Fondo per l'ambiente italiano / Delegazione di Salerno, 1986, p. 59, nota 3.



Fig. 8. Minori, Grotta dell'Annunziata. Particolare. F. Comes 2013.

foro da lui praticato, fece scendere in essa con un lume il garzoncello Dattilo, il quale ritornò tosto fuori dicendogli di aver osservato una bella e spaziosa grotta, e nient'altro. Soddisfatta così la sua curiosità, l'ingenuo pastore se ne ritornò contento alle capre. Ma la notte seguente, mentre affranto dalla stanchezza, gettandosi sul povero giaciglio, saporitamente dormiva, gli apparve in sogno la Vergine, sotto il simbolo di colombo, e così gli parlò: Gabriele, lascia ad altri la cura delle capre: edificami in quella grotta una cappella, ed io sarò sempre la tua Avvocata. Se dovesse o meno credere al misterioso sogno, Gabriele non trovava il partito al quale appigliarsi, e quantunque avesse conchiuso: è un sogno, pur nondimeno volle ocularmente osservare la grotta indicatagli, ed, allargando di più il foro, fece una discreta apertura, dalla quale penetrò nell'interno della grotta, che gli sembrò conveniente di adattare per sua abitazione, quantunque umida ed ingombra del terreno da lui ammosso. Per tal risoluzione la grotta da quel momento divenne il soggiorno favorito del Cinnamo, avendovi formato in un angolo, meno umido, un ricovero di campagna, con frasche e felci per riposare la notte. Fu quivi un giorno, mentre il gregge pascolava, e lui lavorava fiscelle, che apparve novellamente al Cinnamo la Soave Regina, nella forma di un luminoso ed abbagliante diaframma, e gli ordinò, che ivi avesse fabbricata in suo onore un Altare, ed Ella, in ricambio, non l'avrebbe mai abbandonato, e sarebbe stata la

sua Avvocata. Sbalordito il Cinnamo, di questa seconda misteriosa visione, nello stesso giorno riconsegnò le capre al padrone che gliele aveva affidate, e si decise di operarsi per mettere in esecuzione i Divini voleri»¹⁴.

Ancora oggi è ben visibile l'antica cappella fondata nel 1485: l'ambiente, di modeste dimensioni, si caratterizza per una pianta quadrangolare ed accoglie un altare decorato sormontato da una volta a botte lunettata, con al centro la rappresentazione dell'Ultima Cena e ai lati dieci angeli rappresentati nei riquadri. Le decorazioni si impongono per la ricchezza degli stucchi, delle cornici e dei rosoni, oltretutto per l'uso del colore rosa che ritorna anche sul frontone, dove sono raffigurati Maria e l'Arcangelo Gabriele. In maioliche vietresi, di recente fattura, è la rappresentazione della Madonna che appare in sogno al Cinnamo, posta sulla parete centrale al di sopra dell'altare (Figura 9).



Fig. 9. Maiori, Eremo della Madonna dell'Avvocata. L'originaria cappella in grotta protetta da una struttura in ferro e i particolari delle superfici decorate. F. Comes 2013.

Nel corso dei secoli attorno all'originario insediamento sono sorte differenti fabbriche e l'intero complesso viene poi ceduto ai Padri Camaldolesi che, dal 1686 lo gestiscono aprendolo alla devozione dei fedeli¹⁵ ed al ristoro dei viaggiatori¹⁶.

¹⁴ SCANNAPIECO, Alfonso – *Cenni storici sulla origine del santuario della Vergine dell'Avvocata in Maiori*. Napoli: R. Stabilimento Tipografico de Angelis-Bellisario, 1893, p. 10-11.

¹⁵ SCANNAPIECO – *Cenni storici sulla origine*, p. 15.

¹⁶ Negli anni Settanta del Settecento così il viaggiatore britannico Henry Swinburne descrive l'accoglienza riservatagli dai Padri Camaldolesi: «a tutti i maschi pellegrini e viaggiatori viene offerto alloggio e vitto per tre giorni, e poiché il mare qualche volta è troppo agitato per permettere un passaggio ad Amalfi e altri luoghi per via d'acqua, questa casa è di infinita utilità per i viaggiatori, situata com'è sull'unica via praticabile attraverso le montagne». RICHTER, Dieter – *Viaggiatori tedeschi ad Amalfi*, p. 49.

Nel 1807, con decreto emanato da Giuseppe Bonaparte, re di Napoli e fratello di Napoleone, molti conventi sono accorpati o soppressi e il Santuario dell'Avvocata subisce la medesima sorte, con la cacciata dei religiosi e la sua trasformazione in presidio militare.

Il complesso dell'Avvocata diviene nuovamente oggetto di culto a fine secolo, quando l'originaria cappella viene restaurata e, al di sopra di questa, a picco sulla parete rocciosa, viene eretta la nuova chiesa (1895), ai lati della quale sono realizzate diciotto celle per i religiosi e la foresteria¹⁷. Il nuovo complesso è consacrato nel 1897 alla Madonna dell'Avvocata, nel pieno rispetto di quella continuità culturale principiata nel 1485 (Figura 10).



Fig. 10. Costa d'Amalfi, planimetria: l'ubicazione degli insediamenti in grotta. F. Comes 2020.

L'uso culturale delle grotte in Costa d'Amalfi è il frutto di un momento storico specifico in cui il Ducato amalfitano e le asperità del suo territorio vengono eletti a luogo di ritiro e meditazione, in un contesto di religiosità che affonda le proprie radici nel vicino Oriente. La stessa Costa diviene luogo d'incontro privilegiato tra

¹⁷ «I ruderi, attestanti il passato, mandavano una voce implorante di resurrezione. E la voce... commosse l'animo di un figlio di S. Benedetto, il quale, fidando nell'aiuto della Provvidenza si accinse all'opera ricostruttrice. Oggi il nuovo tempio, svelto e solenne, così severo nelle sue linee, così elegante nelle mura bianche, con 18 celle erette alla destra e la foresteria alla sinistra, meraviglioso contrasto delle nuove fabbriche in mezzo ai deserti ruderi del Romitorio, tutto è opera del benedettino Fra Romano Iannelli che l'ha ideata ed eseguita con le generose oblazioni dei popoli circconvicini». LEONE, Simeone D. – *Il Santuario dell'Avvocata*. Salerno: Badia di Cava, 1985, p. 15.

le due grandi “concezioni monastiche”¹⁸ del Medioevo, quella eremitica, di matrice orientale o greca appunto, e quella cenobitica, di matrice occidentale o latina: entrambe lasciano la propria impronta, attraverso la fondazione di insediamenti (la prima) e la trasformazione di questi (la seconda – emblematico è il caso della Badia di Santa Maria de Olearia).

La tradizione del culto in grotta entra a far parte a pieno della *spiritualità amalfitana*, se ancora, secoli a venire, altri antri sono impiegati a fini devozionali (Grotta dell'Annunziata, Eremo dell'Avvocata), con una continuità di culto che, in alcuni casi, arriva ai giorni nostri (Eremo dell'Avvocata). Tuttavia appare in maniera evidente come una maggiore consapevolezza storico-artistica degli insediamenti rupestri sia ancora necessaria al fine di porre in essere adeguate strategie di conservazione e valorizzazione degli stessi, spesso posti in aree divenute, col tempo, completamente inaccessibili¹⁹.

¹⁸ CERENZA, Andrea – L'organizzazione monastica nel ducato di Amalfi. In *Istituzioni civili e organizzazione ecclesiastica nello Stato medievale amalfitano. Atti del CONGRESSO INTERNAZIONALE DI STUDI AMALFITANI (Amalfi, 3-5 luglio 1981)*. Salerno: Centro di cultura e storia amalfitana, 1986, p. 174.

¹⁹ Per un maggiore approfondimento sulle tematiche inerenti il monachesimo greco e l'architettura eremitica in Costiera Amalfitana si rimanda alla seguente bibliografia: SALAZARO, Demetrio – *Studi sui monumenti dell'Italia Meridionale dal IV al XIII secolo*. 3 vol. Napoli: A. Morelli, 1871-1881; QUINTAVALLE, Armando Ottaviano – *Contributi allo studio della pittura romanica in Campania*. Parma: Edizione del Comune, 1934; CAPPELLI, Biagio – Il Monachesimo Basiliano e la greicità medievale nel Mezzogiorno d'Italia. *Rassegna storica salernitana*. 20 (1959) 1-16; TABACCO, Giovanni – Eremo e cenobio. In *Spiritualità Cluniacense. Atti del II CONVEGNO DI STUDI SULLA SPIRITUALITÀ MEDIEVALE. Todi 12-15 ottobre 1958*. Todi: Accademia tudertina, 1960, p. 326-335 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale; 2); MORISANI, Ottavio – Affreschi inediti o poco noti in Campania. Majori: Santa Maria de Olearia. *Napoli Nobilissima: rivista di topografia ed arte napoletana*. 1 (1962) 163-171; BERTAUX, Emile – *L'art dans l'Italie meridionale*. Paris: A. Fontemoing, 1904; VENDITTI, Arnaldo – *Architettura bizantina nell'Italia meridionale: Campania, Calabria Lucania*. Napoli: Edizioni scientifiche italiane, 1967 (Collana di storia dell'architettura, ambiente, urbanistica, arti figurative); IMPERATO, Giuseppe – *Vita religiosa nella Costa di Amalfi: Monasteri, conventi e confraternite*. Salerno: Palladio, 1981; ALESSIO, Gian Carlo; CARRATELLI, Giovanni Pugliese – *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*. Milano: Scheiwiller, 1987; BERGMAN, Robert P.; CERENZA, Andrea – *Maiori. S. Maria de Olearia. Guida alla visita dell'Abbazia medievale*. Amalfi: Longobardi, 1994; AUSIELLO, Gigliola – *Architettura medievale: tecniche costruttive in Campania*. Napoli: CLEAN, 1999; COMES, Federica – *L'Architettura eremitica in Costiera Amalfitana. Le forme dell'eremitismo basiliano tra eremi e grotte*. In BERTOCCI, Stefano; PARRINELLO, Sandro, ed. – *Architettura eremitica. Sistemi progettuali e paesaggi culturali. Atti del QUARTO CONVEGNO INTERNAZIONALE DI STUDI. La Verna 20-22 Settembre 2013*. Firenze: EDIFIR 2013, p. 212-217; ALDARELLI, Maria Antonia; CAMARDA, Giuseppe; COMES, Federica; FIALOVÁ, Romana; FICARRA, Chiara; RONGÉ, Lynn; KRAUSS, Giovanna Russo; VITIELLO, Giuseppina; ZONI, Federico – *St. Peter's Abbey as palimpsest*. In RUSSO, Valentina, ed. – *Landscape as architecture. Identity and conservation of Crapolla cultural site*. Firenze: Nardini Editore, 2014, p. 187-194.



SPATIAL ANALYSIS OF ONE SACRED LANDSCAPE:
CASE STUDY OF THE OVCHAR-KABLAR GORGE, SERBIA

NEVENA TATOVIC

 Ciência ID: D41A-B1A9-6AAF

MILENA LAKICEVIC

 <https://orcid.org/0000-0001-8312-0443>

Abstract: Integrating particular systems of values, socio-political norms and cultural practices, sacred landscapes embody tangible and intangible values that become inherent to the environment through territory. This paper specifically explores the spatial and social reasoning expressed in the landscape of the Ovcar-Kablar Gorge, an area of natural and religious heritage in southwestern Serbia. With its past tied to the hesychastic tradition of Eastern Christian Orthodoxy and migrations of sinaitic monks under the Ottoman invasion at the turn of the 14th into the 15th century, the secluded area between two mountains existed as one of the supposedly four “holy mountains” of medieval Serbia. While it has been the only one to reach this day in the relative spatial unity, the lack of sources significantly limits our knowledge of this landscape and its transformation through centuries of continuous religious practices. The research focuses on the spatial analysis to look into the articulation of the territory through particular understanding of monastic life and layout of the existing monastic sites.

Keywords: Landscape, Ovcar-Kablar Gorge, Sacred, Spatial analysis, Visibility.

SPATIAL ANALYSIS OF ONE SACRED LANDSCAPE: CASE STUDY OF THE OVCHAR-KABLAR GORGE, SERBIA¹

NEVENA TATOVIC*
MILENA LAKICEVIC**

Introduction

Since primeval times, sacred places and landscapes perpetuated a puzzling entanglement of natural and spiritual. Deeply rooted in the ambiguity of meanings, symbols and associations, they epitomize a complex relational context of multiple dualities, an in-betweenness of the sacred and the profane, the natural and the cultural, the tangible and the intangible. Fundamentally shaped by human practices and ritual activities, their manifestations vary in scale, expressing “a reciprocal relationship” between religion and nature². Architectural forms usually stand as the most evident form of this expression, with their geographic location and configuration withstanding through time as an important factor of the landscape identity³, making the sacred landscape seemingly “unchanging”⁴. Mountains stand out especially, as the high places imbued with a dimension of sacredness⁵.

In scholarship, sacred landscapes have become a subject of extensive research in the field of landscape archaeology since 1970s. Their interpretation has been closely linked to sacred geographies and ritual practices of ancient civilizations⁶, and their

* CIDEHUS – Interdisciplinary Center for History, Cultures and Societies, University of Évora, Portugal. ntatovic@uevora.pt.

** University of Novi Sad, Serbia. milena.lakicevic@polj.edu.rs.

¹ This research has been carried out with a support of the research grant of the Portuguese Foundation for Science and Technology, FCT – HERITAS PD/BI/142867/2018.

² PARK, Chris – *Sacred worlds: An introduction to geography and religion*. London: Routledge, 2002, p. 199.

³ PARK – *Sacred worlds*, p. 198.

⁴ LEHR, John C. – The Ukrainian sacred landscape: A metaphor of survival and acculturation. *Material Culture Review/Revue de la culture matérielle*. 29 (1989) 4.

⁵ BRUNET, Serge; DOMINIQUE, Julia; LEMAÎTRE, Nicole, ed. – *Montagnes sacrées d'Europe: actes du colloque “RELIGION ET MONTAGNES”, Tarbes, 30 mai-2 juin 2002*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2005 (Histoire Moderne; 49); BERNBAUM, Edwin – Sacred mountains: Themes and teachings. *Mountain Research and Development*. 26:4 (2006) 304-310.

⁶ REESE-TAYLOR, Kathryn – Sacred Places and Sacred Landscapes. In NICHOLS, Deborah L.; POOL, Christopher A., ed. – *The Oxford handbook of Mesoamerican archaeology*. Oxford-New York: Oxford University Press, 2012, p. 752-763.

understanding taken as an “equivalent” with ideational dimension⁷. Yet, despite the interdisciplinary interest, the concept remains elusive. As a “multidimensional phenomenon”, it exceeds the physical structures, ritual activity and meaning set in opposition to the “secular” landscapes⁸. Studies confirmed complex connection between the evolution of sacred landscapes and their interaction with the agency of power, ideology, memories and identities⁹. Articulated with a variety of meanings, they emerge as a thread between the “manifestation of sacred” and different political, socioeconomic and cultural factors¹⁰:

«both culturally constructed and historically sensitive, immensely variable through time and space. Far from being immune to developments in other aspects of human life, they can reflect a very wide cultural and political milieu. Yet they also provide more than a simple mirror of change by their active participation in the conditions of social reproduction»¹¹.

Spatial context is a particularly significant aspect of sacred landscapes, allowing integration of different material and immaterial elements with the environment¹². Looking into the story behind the territorial configuration of one sacred landscape thus requires deeper exploration of the relationship of different systems of values, traditions and beliefs with the practical considerations of the environmental setting. Combination of GIS analysis and archaeological research is often used to study ways in which “sacred topography” of one such area is generated and maintained over time¹³. The interdisciplinarity of that approach ensures the

⁷ KNAPP Bernard A.; ASHMORE, Wendy – Archaeological landscapes: constructed, conceptualized, ideational. In KNAPP Bernard A.; ASHMORE, Wendy, ed. – *Archaeologies of landscape: contemporary perspectives*. Malden-Oxford: Blackwell, 1999, p. 12 (Social Archaeology).

⁸ KÄPPEL, Lutz; POTHOU, Vassiliki, ed. – *Human development in sacred landscapes: Between ritual tradition, creativity and emotionality*. Göttingen: V&R unipress, 2015, p. 11.

⁹ ALCOCK, Susan E. – *Graecia capta: the landscapes of Roman Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 172-214; REESE-TAYLOR – Sacred Places and Sacred Landscapes, p. 752-763; VIONIS, Athanasios K.; PAPANTONIOU, Giorgos – Central Place Theory Reloaded and Revised: Political Economy and Landscape Dynamics in the Longue Durée. *Land*. 8:2 (2019) 1-21.

¹⁰ VIONIS; PAPANTONIOU – Central Place Theory, p. 1-21; KNAPP; ASHMORE – Archaeological landscapes, p. 1-30.

¹¹ ALCOCK – *Graecia capta*, p. 172.

¹² RAMAKRISHNAN, P. S. – The sacred Ganga river-based cultural landscape. *Museum International*. 55:2 (2003) 7-17; NIGLIO, Olimpia – Sacred Landscape for a Global Approach. *Almatourism-Journal of Tourism, Culture and Territorial Development*. 9:8 (2018) 1-16.

¹³ VIONIS, Athanasios – Understanding settlements in Byzantine Greece: New data and approaches for Boeotia, sixth to thirteenth centuries. *Dumbarton oaks papers*. 71 (2017) 127-173; DIGGS, David M.; BRUNSWIG, Robert H. – The use of GIS and weights-of-evidence in the reconstruction of a Native American sacred landscape in Rocky Mountain National Park, Colorado. In LOZNEY, L., ed. – *Continuity and change in cultural adaptation to mountain environments*. New York: Springer, 2013, p. 207-228; PAULS, Elizabeth P. – The place of space: Architecture, landscape, and social life. In HALL, Martin; SILLIMAN, Stephen W., ed. – *Historical archaeology*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 65-83.

examination of the spatial context in a nexus with the local communities, their histories, values and practices. Though largely focused on the period of classical antiquity, archaeological studies revealed how the notion of sacred served for the effect of spatial centrality¹⁴. They also illustrated its use for demarcation of the territorial boundaries of the human settlements¹⁵, as well as military and political purposes serving national ideologies¹⁶.

This research illustrates a potential combination of historical research with the geospatial analysis on the example of the sacred landscape of the Ovcara-Kablar Gorge, an area of heritage and nature protection in Serbia.

Monastic Mountains in the Balkans and Serbia

In Eastern Christian Orthodoxy, “holy” or monastic mountains appeared as a particular form joining natural and spiritual during the medieval times. Immersed in atmosphere of divine theophany, these were usually remote and inhospitable areas of exceptional natural beauty and wilderness, where monks retreated for ascetic life¹⁷. Their topography surpassed the territorial boundaries of the monastic settlements and fortifications. In a process of sanctification of environment through a spiritual life of ascetics, the entire mountainous surroundings gradually became the embodiment of heaven¹⁸.

While several forms of monastic life were recognized, coenobitic and anchoritic life were the most widely spread. Life in the coenobium implied firm organization of monks who live in a community according to the strict rules defined by the monastic typicon¹⁹. In contrast, the anchorite life was associated with somewhat harsh living conditions, often inaccessible and wild natural settings such as mountainous protrusions, caves, steep cliffs and sinkholes. The quest for a place where monks would abode was vital, because the chosen surroundings had to reflect high ascetic power. With origins in the traditions practiced in the Balkans in the 10th and 11th century, anchoritic life in a way symbolized a test of

¹⁴ VIONIS – Understanding settlements in Byzantine, p. 127-173.

¹⁵ KALAS, V. – Sacred boundaries and protective border: Outlying chapels of Middle Byzantine settlements in Cappadocia. In GATES, Charles; MORIN, Jacques; ZIMMERMANN, Thomas, ed. – *Sacred landscapes in Anatolia and neighboring regions*. Oxford: Archaeopress, 2009, p. 79-91.

¹⁶ REESE-TAYLOR, Kathryn – Sacred Places and Sacred Landscapes. In NICHOLS, Deborah L.; POOL, Christopher A., ed. – *The Oxford handbook of Mesoamerican archaeology*. Oxford-New York: Oxford University Press, 2012, p. 752-763.

¹⁷ SMOLCIC-MAKULJEVIC, Svetlana – The sacral topography of the Monastery of Treskavac. *Balkanica*. 35 (2004) 205.

¹⁸ POPOVIĆ, Dragica – Monah pustinjak [A hermit monk]. In MARJANOVIĆ-DUŠANIĆ, Smilja; POPOVIĆ, Danica, ed. – *Privatni život u srpskim zemljama srednjeg veka* [Private life in the Serbian medieval lands]. Belgrade: Clio, 2004, p. 552-585.

¹⁹ POPOVIĆ – Monah pustinjak, p. 552.

faith, as well as endurance and surviving skills in a terrain where mere movement and walking required use of stags, handrails, air nets²⁰. When the danger of the Ottoman arrival to the southeastern Europe propelled migrations of the Orthodox monasticism, hermits looked for farther and more inaccessible areas. In this way, monastic mountains slowly became a stronghold of Orthodoxy²¹. As an evocation of earthly heaven, they hosted the most distinguished monastic communities, with Mount Athos as the holiest and most reverent of all.

Compared to the Western Mediterranean Christian landscapes, topographic location and geology were equally distinctive elements of those hermit environments, where rupestrian architecture developed to support ascetic life²². While results of monastic archaeology in the Iberian Peninsula drew some criticism²³, leading research on this came from France and Italy²⁴. The studies, focusing on the early medieval and medieval period, revealed how different spiritual and geographic factors influenced the morphology and configuration of these monastic settlements, as well as organisation, way of life, and population dynamics, in rural and urban contexts²⁵.

Although the investigation of rupestrian monasticism showed that such settlements were more open and functioned as communities with “village-like”

²⁰ AKTUNA, Bahar; HAILEY, Charlie – Suspended in mid-air: Casting nets and making places between earth and sky at Meteora. In JANZ, Bruce B., ed. – *Place, Space and Hermeneutics*. Cham: Springer International Publishing, 2017, p. 61-82; POPOVIĆ – Monah pustinjak, p. 583.

²¹ POPOVIĆ, Dragica – Pustinje i 'svete gore' Srednjovekovne Srbije – Pisani Izvori, Prostorni Obrasci, Graditeljska Rešenja. / Deserts and 'sacred mountains' of Medieval Serbia – Written Sources, Spatial Patterns, the Architectural Solutions. *Recueil des travaux de l'Institut d'études byzantines*. 44 (2007) 264; POPOVIĆ, Svetlana – The last hesychast safe havens in late fourteenth- and fifteenth-century monasteries in the northern Balkans. *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta*. 48 (2011) 222.

²² LÓPEZ QUIROGA, Jorge – Late Antique and Early Medieval rupestrian monasticism in the Iberian Peninsula. Landscapes and material contexts of the rupestrian settlements. *Hortus Artium Medievalium*. 23/1 (2017) 77-95.

²³ MARTÍNEZ TEJERA, Artemio Manuel – La organización de los monasterios hispanos en la Alta Edad Media (ss. IX-X): los espacios de la 'aldea espiritual'. *Hortus Artium Medievalium*. 23:1 (2017) 199-221.

²⁴ BULLY, Sébastien; SAPIN, Christian – Les monastères en Europe occidentale (Ve-Xe siècle). Topographie et structures des premiers établissements en Franche-Comté et en Bourgogne. Projet collectif de recherche [PCR]. *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre [En ligne]*. 15 (2011). Available at: <http://journals.openedition.org/cem/11948>.

²⁵ BULLY, Sébastien – Archéologie des monastères du premier millénaire dans le Centre-Est de la France. Conditions d'implantation et de diffusion, topographie historique et organisation. *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre [En ligne]*. 13 (2009). Available at: <http://journals.openedition.org/cem/11085>; GUARDIA, Milagros – La vita nel «Valle del Silencio»: il monastero di Peñalba de Santiago (León) nel X° secolo. *Hortus Artium Medievalium*. 23:1 (2017) 262-270; BULLY, Sébastien; SAPIN, Christian – Présentation et mise en valeur des sites archéologiques religieux en milieu urbain. *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre [En ligne]*. 11 (2007). Available at: <http://journals.openedition.org/cem/1521>; FRISSETTI, Alessia – Costruire e vivere nei monasteri. Materiali e tecniche edilizie nei cantieri di Campania e Molise fra IX e XII secolo. *Hortus Artium Medievalium*. 23:1 (2017) 500-513.

character²⁶, religious element was an element of cohesion, and analysed sites also tend to occupy hilly and mountain locations²⁷. Those points of questioning, therefore, merit to be further examined in comparative and/or transnational context, to deepen discussion on the evolution of monastic landscapes in analogy with different European societies.

In medieval Serbia, the Serbian Orthodox Church enjoyed a very prominent role in cultural, social and political life, with its foundation directly linked to the origins of the Serbian statehood²⁸. These conditions were a stimulator for monasticism to thrive, as members of royal family founded and directly supported some of the most venerated monasteries²⁹. Large ecclesiastical centres were not only the core of spirituality, but also hubs in developing literacy, education and the arts, where people later sought refuge from war³⁰. Established at the end of the 12th century, the prototype of a monastery remained relatively same in terms of its spatial organization until the end of the 15th century³¹. While its location initially usually included plain valley with a church as the focal point on the horizon, in the later period monastic settlements occupied more secluded positions, often guarded with fortifications³². This change followed a major political and historical shift that caught the Balkan peninsula at the end of the 14th and the beginning of the 15th century. Amidst the Turkish invasion from the south and Austro-Hungarian from north, as well as the internal schism arising from power struggles among

²⁶ LÓPEZ QUIROGA – Late Antique and Early Medieval Rupestrian, p. 95.

²⁷ MOSCATELLI, Umberto – Paesaggio montano e insediamenti: nuovi dati dal progetto R.I.M.E.M. In REDI, F.; FORGIONE, A., ed. – VI CONGRESSO NAZIONALE DI ARCHEOLOGIA MEDIEVALE. *L'Aquila, 12-19 settembre 2012*. Florence: All'Insegna del Giglio, 2012, p. 251-256; LÓPEZ QUIROGA – Late Antique and Early Medieval Rupestrian, p. 77-95; SOGLIANI, Francesca – Paesaggi monastici della Basilicata altomedievale/Monastic landscapes of the Early Medieval Basilicata. *Il Capitale Culturale. Studies on the Value of Cultural Heritage*. 12 (2015) 421-452.

²⁸ Credits for establishing Serbian political and religious autonomy are attributed to Saint Sava (Rastko Nemanjic), the youngest son of the founder of the Nemanjic Dynasty, Stefan Nemanja. After living as a monk on Mount Athos, in 1217 Sava returned to Serbia where he crowned his older brother Stefan for the first King of Serbia. In 1219, with autocephaly given by the exiled patriarchate of Constantinople, Sava became first Archbishop which marked the foundation of the autonomous Serbian Orthodox Church (SLIJEPCEVIC, Djoko – *Istoriija Srpske Pravoslavne Crkve 1: Od pokrštanja Srba do kraja 18. veka* [History of the Serbian Orthodox Church Book 1: From the conversion of Serbs until the end of the eighteenth century]. Belgrade: Kultura, 2002; RADIC, Radmila – Serbian Christianity. In PARRY, Ken, ed. – *The Blackwell companion to Eastern Christianity*. New York: Blackwell, 2007, p. 231-248).

²⁹ RADIC – Serbian Christianity, p. 231-248.

³⁰ RADIC, Radmila – Monasticism in Serbia in the modern period: Development, influence, importance. In MURZAKU, Ines Angeli, ed. – *Monasticism in Eastern Europe and the former Soviet Republics*. London: Routledge, 2016, p. 190-217.

³¹ POPOVIĆ, Dragica – Život u monaškoj zajednici [Life in a monastic community]. In MARJANOVIĆ-DUŠANIĆ, Smilja; POPOVIĆ, Danica, ed. – *Privatni život u srpskim zemljama srednjeg veka* [Private life in the Serbian medieval lands]. Belgrade: Clio, 2004, p. 536.

³² POPOVIĆ – Život u monaškoj, p. 525-551.

the fractious nobility, Serbian lands lost their independence by the middle of the 15th century³³. For the following five hundred years, these territories served as a “double frontier zone”, between the two empires, and between three religions³⁴.

In times of the overall political uncertainty and social turmoil, monastic or holy mountains offered shelter for monastic groups withdrawing from the southern Orthodox centers. The term “holy mountain” in Serbian language (“Света Гора”) is a translation of the Greek name Mount Athos (“Άγιο Όρος”)³⁵. Sources indicate that four holy mountains existed in Serbia during the late Middle Ages³⁶. These areas were “Little Holy Mountain” (canyon of the river Crnica in the eastern Serbia), “Holy Mountain of Zeta” (Lake Skadar, modern Montenegro), “Holy Mountain of Mojsinje” (eastern Serbia) and “Holy Mountain in the Ovcар-Kablar Gorge” (southwestern Serbia)³⁷. Though set in different geographic regions, they shared similar features of their natural setting, secluded and remote positions in the mountains around or near the large river systems. Yet, the Ovcар-Kablar Gorge is the only one that survived to this date in a relative spatial unity.

Case Study: Ovcар-Kablar Gorge

Reference about «Serbian Holy Mountain... beneath mountains of Ovcар and Kablar, on the Morava River» written in a panegyric in 1673³⁸ is considered one of the first known mentions of the Ovcар-Kablar Gorge. To this date, though, little is known of its foundation. Travel writers and ethnographers from the 19th century conveyed stories of a mystic landscape where ten monasteries lived in almost

³³ Shortly after the indecisive Battle of Kosovo in 1389, the Serbian Despotate became an Ottoman vassal, and was annexed to the Ottoman Empire in 1459. While the following centuries were marked by the battles of the Ottomans and Hungary over Serbian territory, the independence was re-established in 1817, following the Second Serbian Uprising.

³⁴ As with the note above, deeper interpretation of this context is provided in HASTINGS, Adrian – *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 129-134.

³⁵ DOBRIC, Aleksandra – *Serbian-English and English-Serbian Dictionary of Theology*. Belgrade: Hrisćanski kulturni centar, 2008.

³⁶ ZLATIĆ IVKOVIĆ, Zorica – *Manastir Uspenje Kablarsko* [Monastery of the Dormition of Kablar]. Cacak: Monastery of the Dormition, 2009; POPOVIĆ, Dragica – Pustinja i ‘svete gore’ / Deserts and ‘sacred mountains’, p. 253-278; RAJIĆ, Delfina; TIMOTIJEVIĆ, Miloš – *Manastiri Ovčarsko-kablarske klisure* [Monasteries of the Ovcар-Kablar Gorge]. Cacak-Belgrade: Narodni muzej / Sluzbeni Glasnik, 2012.

³⁷ RAJIĆ, Delfina; TIMOTIJEVIĆ, Miloš – Stvaranje Srpske Svete Gore. Ovčarsko-Kablarski Manastiri Od XIV Do Kraja XX Veka [The Creation of Serbian Holy Mountain. Ovcар – Kablar Monasteries from the Fourteenth to the End of the Twentieth Century]. *Zbornik radova Narodnog muzeja = Recueil des travaux du Musée national*. 32 (2002) 53-116; DUMIĆ, Olivera; ĐOKIĆ, Nebojsa; STEVIĆ, Milomir, ed. – *Sveti Nestor kod Vitkovca. Planina nedosanjanijh snova* [Saint Nestor near Vitkovac]. Krusevac: Historical Archives Krusevac, 2006; POPOVIĆ, Dragica – Pustinja i ‘svete gore’ / Deserts and ‘sacred mountains’, p. 253-278.

³⁸ POPOVIĆ, Dragica – Pustinja i ‘svete gore’ / Deserts and ‘sacred mountains’, p. 264.

total isolation³⁹. Despite being geographically close, temples had no roads between them. The two mountains had no connection in the gorge either, only river that was dangerous to pass over. This situation somewhat changed in the 20th century, when infrastructure projects opened the gorge to visitors and tourists.

Set 155 km from Belgrade in southwestern Serbia (Figure 1), the Ovcар-Kablar Gorge is nowadays equally renown among pilgrims, nature enthusiasts and mountaineers. As a result of a growing environmental degradation, since 2000 the gorge is a protected natural asset of the first category. It is designated as a landscape of outstanding beauty and features, a cultural and historical site with religious heritage, and «a significant example of the interaction of geological, geomorphological and hydrological processes and phenomena, area of diverse and multiply significant flora and fauna»⁴⁰.



Fig. 1. Position of the area in the Balkan Peninsula. Source: Google Maps.

Carved out by the West Morava river meandering between the conically shaped, forest covered Ovcар Mountain (985 m) and Kablar Mountain (890 m) whose steep limestone cliffs plunge into the water, the area (2250 ha) features a variety of habitats and microclimate that together contribute great diversity of the flora and fauna. Since 2000, the gorge is enlisted as an Important Bird Area of

³⁹ RAJIĆ, Delfina; TIMOTIJEVIĆ, Miloš – Stvaranje Srpske Svete Gore, p. 53-116.

⁴⁰ Uredba o zaštiti predela izuzetnih odlika Ovcарsko – kablariska klisura [Regulation on the protection of the landscapes of outstanding features Ovcар-Kablar Gorge]. *Official Gazette of Serbia*. 16/2000 (10 of May 2000), translated from Serbian. In the meanwhile, the protected area has been extended to 4.910,81 ha, in accordance with the governmental Decree adopted in 2021 on the extension of the boundaries of the Ovcар-Kablar Gorge.

Europe with 185 bird species nesting in its different ecosystems. With the Ovcar Spa sitting at the centre as well as two hydropower plants, it also includes ten monasteries with one church – cave (hermitage) and one church – memorial (Figure 2).



Fig. 2. Illustrated map of the Ovcar-Kablar Gorge and its monasteries. Source: Tourism Organisation of the City of Cacak. 2011.

To this date the Ovcar-Kablar Gorge is most known as “Serbian Holy Mountain”. Revered in region and collective memory for its spiritual, cultural and historical significance, the landscape has been preserving traditions, heritage and living religious practices for approximately six hundred years. While the 15th and 16th century signified the bloom of cultural life, arts and especially writing and translation of medieval manuscripts, monasteries passed through periods of repeating destruction and renewal. This in some cases resulted in irrevocable loss of authenticity and material vestiges. Researching the past of this landscape is thus largely limited by lack of sources. Most of the current knowledge relates to the studies of art history and natural sciences undertaken in past decades⁴¹. Little is known about traditions of monastic life, the origins of the monasteries and the monastic mountain itself.

The first monastic groups appeared here at the end of the 14th and the beginning of the 15th century, in the thick forests, high in the mountain cliffs and rock shelters above and around the untamed river. They were most probably founded by hesychastic monks who were seeking refuge from the Ottoman

⁴¹ *Studija zaštite Ovcarsko – kablarske klisure* [Ovcar-Kablar Gorge: Study of protection]. Belgrade: Institute for Nature Conservation of Serbia, 1998; RAJIĆ; TIMOTIJEVIĆ – *Manastiri Ovcarsko-kablarske klisure*.

invasion from Orthodox centres in Greece and Serbia⁴². A legacy of Byzantine influence, hesychastic tradition arrived to Serbia in the 14th century⁴³. The term hesychasm originates from the Greek word for silence or quietude, while hesychast means silent or speechless⁴⁴. Hesychasts were monks who devoted themselves to uninterrupted meditative prayer – «inner prayer of the heart»⁴⁵, through which they could reach the ultimate ideal of the life in *hesychia* – «the quietude of spiritual stillness»⁴⁶. They lived in ascetic cells usually set in the secluded mountainous surroundings whose attributes inspired their ascetic aspirations, evoking the ambience to fight over demons and earthly temptations⁴⁷.

It is assumed that landscape features of the Ovcar-Kablar Gorge besides providing much necessary safety, also inspired spiritual aspirations of the hesychastic monks⁴⁸. While that combination of factors might have played an important role in the formation of this landscape as a holy mountain, one must wonder if there existed a distributional pattern that allowed monasteries to survive as a whole. Confined within the mysterious gorge, at first glance they appear scattered between two mountains, but closer inspection shows a certain consideration of the territory with five monastic sites residing on each side of the river. Bearing in mind that until the 20th century no built roads or communications existed between the temples, one question stands out in particular: «Why are the monasteries located in the way they are and what influenced the choice of such locations?».

Methodology

Research has confirmed the pertinence of the visual perception for interpretation of sacred landscapes and sites, their spatial configuration and associative dimension⁴⁹. Measure of visibility and invisibility of religious structures

⁴² ZLATIC IVKOVIĆ – *Manastir Uspenje Kablarsko*.

⁴³ HÉBERT, Maurice L. – *Hesychasm, word-weaving and slavic hagiography. The literary school of Patriarch Euthymius*. Bern: Peter Lang International Academic Publishers, 1992.

⁴⁴ DOBRIC, Aleksandra, dir. – *Serbian-English and English-Serbian Dictionary of Theology*. Belgrade: Hiscanski kulturni centar, 2008, p. 126 s.v. hesychasm.

⁴⁵ WARE, Kallistos – *A Fourteenth-Century manual of hesychast prayer: The century of St Kallistos and St Ignatios Xanthopoulos [Online]*. Toronto: Canadian Institute of Balkan Studies, 1995. Available at: <https://bit.ly/2Rt98hu>. Accessed on 20/09/2019.

⁴⁶ HÉBERT – *Hesychasm, word-weaving*, p. 32; OSTROGORSKY, George – Mt. Athos Hesychasts and their opponents. Contribution to the history of the Late Byzantine culture. In OSTROGORSKY, George – *About beliefs and conceptions of the Byzantines*. Belgrade: Prosveta, 1970, p. 207-220.

⁴⁷ POPOVIĆ, Svetlana – The last hesychast safe havens, p. 222.

⁴⁸ RAJIĆ; TIMOTIJEVIĆ – *Manastiri Ovčarsko-kablarske klisure*; ZLATIC IVKOVIĆ – *Manastir Uspenje Kablarsko*.

⁴⁹ GILLINGS, Mark – Mapping invisibility: GIS approaches to the analysis of hiding and seclusion. *Journal of Archaeological Science*. 62 (2015) 4.

and sites is especially relevant to the identity of the sacred landscapes⁵⁰. To better understand if and how much the interplay of visible and invisible influenced the spatial configuration of the Ovcar-Kablar Gorge as monastic mountain, this research involved combined methodology. Such approach considered the landscape features in a symbiosis with the human engagement and interaction with the environment. The analysis unfolded two ways, looking deeper into the location patterns of the monastic sites within the landscape. Firstly, the selected criteria have been examined with a comparative approach, looking into each monastic location respectively. Conclusions provided by comparative analysis were then additionally evaluated in a statistical analysis (AHP and RStudio) to allow better understanding of their pertinence for the visibility patterns. Factoring location criteria, each monastic site was then explored in terms of its visual relationships with the surrounding sites, in visibility analysis performed by GIS.

Criteria analysis and Analytic Hierarchy Process – AHP

From the perspective of practical considerations of the natural surroundings, the study performed a brief analysis of the current characteristics of the monastic sites, identifying criteria that define the locations of the monasteries (Table 1). Relying on the desk survey of secondary sources such as existing studies, legislation and planning documents, together with cartographic materials, the examination of the locations recognized following factors:

1. Scale and features of the site: the size of the complex and the structures – small, middle, large; according to the Draft of the Spatial plan of the area of exceptional importance “Ovcar-Kablar gorge”, 2018⁵¹;
2. Natural resources: close surroundings, forests, land, river, mountainous springs, etc.;
3. Position: mountain slopes, rock shelters, river bank, valley, etc.;
4. Altitude;
5. Concealment: range of visibility considered through presence of physical barriers, vegetation, relief – from low (hidden in forests) to high (by river or hilltop);
6. Seclusion: level of remoteness depending on the altitude of location and availability of roads and other communications affecting accessibility – from easily (e.g. near road) to hardly accessible (e.g. cave).

⁵⁰ NIXON, Lucia – Investigating Minoan Sacred Landscapes. *Hesperia Supplements*. 42 (2009) 269-275.

⁵¹ *Nacr prostornog plana područja posebne namene predela izuzetnih odlika Ovčarsko – kablarska klisura* [Draft of the Spatial plan of the area of exceptional importance Ovcar-Kablar Gorge]. Belgrade: Institute of Architecture and Urban & Spatial Planning of Serbia, 2018.

Table 1. Comparison of the location criteria

Monastery	Scale and features of the site	Natural resources	Position	Altitude (m)	Concealment	Seclusion
<i>Vavedenje – dedicated to the Presentation of the Blessed Virgin Mary</i>	Middle size. Temple with the courtyard and monastic estate/grounds	River	On the river bank, in the valley prone to flooding	248.0	Open to views. High visibility.	Easily accessible by road and river, set in a low position in the entrance zone of the gorge
<i>Jovanje – Monastery of the St. John the Baptist</i>	Middle size. Temple with the courtyard, monastic estate and monastic forest	River, forest	At the foot of the hill at the centre of the river meanders, prone to flooding	295.0	Hidden from the views by trees, could be seen from the main highway across the river. Low visibility.	Easily accessible by river and dirt road, low position
<i>Usperje – dedicated to the Dormition of the Holy Mother of God</i>	Small size. Temple with the courtyard, monastic forests, ruins of the medieval tower	Forest	At the top of the hill, at the center of the river meanders	361.0	Open to views. High visibility.	Accessible by local road, with stairs climbing from the monastic gates upwards to the top of the hill
<i>Nikalje – Monastery of Saint Nicholas</i>	Largest complex. Temple with the courtyard, monastic estate, monastic forests, a dock on the river, a watermill	River, land, forest	On the river bank, terrain prone to flooding	295.0	Could be seen from the highway, across the river. High visibility.	Easily accessible by river and road (part of the hiking footpath)
<i>Vaznesenje – dedicated to the Ascension of the Lord</i>	Middle size. Temple with courtyard, monastic estate, monastic forest	Forest	Elevated position on the slopes of the Ovcar Mt.	388.0	Hidden, enclosed by the forests. Low visibility.	Moderate level of access by dirt road
<i>Preobrazenje – dedicated to the Transfiguration of Christ</i>	Middle size. Temple with monastic courtyard, monastic forest	Forest	At the foot of the steep slopes of the Ovcar Mt.	304.0	Hidden by forest and terrain. Low visibility.	Accessible by dirt road (part of the hiking footpath). Moderate level of access.
<i>Savinje – St. Sava Hermitage</i>	Small church in a rock shelter, with two sides leaning onto the rocks	Rock shelter, spring of water	Elevated position, below the Kablar Mt. peak, surrounded by steep rocky cliffs	496.0	Partly hidden. Could be seen from the Preobrazenje monastery and Ovcar Mt., as a spot in the rocky cliffs from the main highway.	Highly remote with very difficult access (by two steep hiking footpaths through forest and mountainous cliffs)

Monastery	Scale and features of the site	Natural resources	Position	Altitude (m)	Concealment	Seclusion
<i>Blagovestenje – dedicated to the Holy Annunciation</i>	Large size. Temple with courtyard, monastic estate, large forest, Ilinje monastery, areas of the Hydropower Plant Ovcar Banja	Forest, land	In the valley, near to the Ovcar Spa	289.0	Hidden from the eye, surrounded by trees. Low visibility.	Easily accessible from the Ovcar Spa and local road
<i>Ilinje – dedicated to Elijah</i>	One small building in the woods. Part of the Blagovestenje monastery complex.	Forest	Elevated position in the hills above the Blagovestenje Monastery	401.0	Hidden from the eye, within the forests. Low visibility.	Moderate level of access by a forest path surrounded with quarries and rocky terrain, from the Blagovestenje monastery (segment of a hiking trail)
<i>Sretenje – dedicated to the Visitation of the Virgin</i>	Large sized, temple with monastery courtyard, monastic estate, large monastic forest	Forest, land, mountain stream, spring waters	Elevated position beneath the Ovcar Mt. peak. Reclining on the slope with the mountainous background. Enclosed by dense forests and some rocky cliffs	614.0	Partly hidden by forests (seen as a spot from the Kablar Mt), with an overview of the Kablar Mt. Low visibility.	Moderate level of access via local road from the village nearby, forest track and hiking footpath over the mountain.
<i>Sveta Trojica – Monastery of the Holy Trinity</i>	Large size. Temple with monastery courtyard, monastic estate, large forest	Forest, land, mountain stream, spring waters	Elevated position in the hills, on the slopes of the Ovcar Mt., dense forests and some rocky cliffs in the surroundings	502.0	Hidden from the eye, within the forests. Low visibility.	Moderate level of access via road from the village nearby, forest track and hiking footpath over the mountain.

To ensure accuracy of the estimations produced in a comparative analysis, the research re-evaluated criteria applying the Analytic Hierarchy Process (AHP). AHP⁵² is a multi-criteria tool with wide use in decision-making⁵³. It is particularly valuable for dealing with «complex problem with multiple conflicting and subjective criteria»⁵⁴. With increasing application in landscape management⁵⁵, its main advantage is making a decision-making process transparent and checkable. The method implies structuring a decision-making problem as a hierarchy, with goal, criteria and alternatives as the main elements. Elements at the same level of the hierarchy are being mutually compared to the superior ones in accordance with the Saaty's scale of relative importance (Table 2). Numeric expressions of the comparisons are then used for creation of a comparison matrix. From the comparison matrix, one calculates the importance (weight) of each hierarchy element. There are several methods for calculating the weights (importance) of the elements⁵⁶, and in this study we have used eigenvector method. All of the codes for calculation were written in the programming language R which has many applications in contemporary spatial and ecological studies⁵⁷.

Table 2. Saaty's relative importance scale

Definition	Assigned value
Equally important	1
Weak importance	3
Strong importance	5
Demonstrated importance	7
Absolute importance	9
Intermediate values	2,4,6,8

Source: LAKICEVIC, Milena; SRDJEVIC, Bojan; VELICHKOV, Ivaylo – Combining AHP and Smarter in Forestry Decision Making. *Baltic Forestry*. 24: 1 (2018) 42-49, p. 43.

⁵² SAATY, Thomas L. – How to make a decision: the analytic hierarchy process. *European Journal of Operational Research*. 48/1 (1990) 9-26.

⁵³ SRDJEVIC, Zorica; LAKICEVIC, Milena; SRDJEVIC, Bojan – Approach of decision making based on the analytic hierarchy process for urban landscape management. *Environmental Management*. 51:3 (2013) 777-785.

⁵⁴ LAKICEVIC, Milena; SRDJEVIC, Bojan; VELICHKOV, Ivaylo – Combining AHP and Smarter in Forestry Decision Making. *Baltic Forestry*. 24:11 (2018) 43.

⁵⁵ LAKICEVIC, Milena; SRDJEVIC, Zorica; SRDJEVIC, Bojan; ZLATIC, Miodrag – Decision making in urban forestry by using approval voting and multicriteria approval method (case study: Zvezdarska forest, Belgrade, Serbia). *Urban Forestry & Urban Greening*. 13:1 (2014) 114-120.

⁵⁶ SRDJEVIC, Bojan – Combining different prioritization methods in the analytic hierarchy process synthesis. *Computers & Operations Research*. 32:7 (2005) 1897-1919.

⁵⁷ BIVAND, Roger S.; PEBESMA, Edzer; GÓMEZ-RUBIO, Virgilio, ed. – *Applied Spatial Data Analysis with R*. New York: Springer, 2013.

GIS and Viewshed Analysis

During the past few decades, Geographic Information System has become an increasingly important tool for geographically integrated history⁵⁸. The research has shown that the application of visibility analysis emerged as particularly valuable in the study of past landscapes⁵⁹. Though GIS based approach nowadays allows calculations with greater accuracy⁶⁰, viewshed analysis had been used in archaeology long before, in 1970s⁶¹. Viewshed or “visible area” refers to the geographical area which is «visible from a given viewpoint and/or all the surface area from which the view could be seen»⁶².

Far from the previous approaches based on hand drawings, most viewshed analysis today are based on the idea of the binary viewshed. Grounded in the Boolean concept of visibility⁶³, this analysis performs a simple mapping of the visual relationships in the landscape by revealing all the points visible from specific observation points. In that context, two points of the landscape are mutually visible when a straight line of sight can be drawn in between⁶⁴. In contrast, if any part of the terrain surface or physical barrier intercepts the line of sight, the target point is considered out of sight for the respective observation point⁶⁵.

To undertake such analysis, the study employed a combination of the open access software. Using Satellite Imagery via Google Earth and then processing elevation data through TCV Converter, a Digital Elevation Model (DEM) of the investigated area was generated in QGIS. DEM (Figure 3) was made using Natural Neighbouring Raster, with a consequently imported layer of monastic locations. Binary Viewshed Analysis was conducted applying Cumulative Raster Output (search radius in degrees: 0.12; observer height: 1.6 m; target height: 3.0 m). The process has been performed for each location (monastery or hermitage) as a respective viewpoint (observation point) towards the remaining locations as target points.

⁵⁸ OWENS, Jack B. – Toward a Geographically-Integrated, Connected World History: Employing Geographic Information Systems (GIS). *History Compass*. 5-6 (2007) 2014-2040.

⁵⁹ WHEATLEY, David; GILLINGS, Mark – Vision, perception and GIS: developing enriched approaches to the study of archaeological visibility. *Nato Asi Series a Life Sciences*. 321 (2000) 1-27.

⁶⁰ NIJHUIS, Steffen; VAN LAMMEREN, Ron; VAN DER HOEVEN, Frank, ed. – *Exploring the visual landscape: advances in physiognomic landscape research in the Netherlands*. Amsterdam: IOS Press, 2011 (Research in urbanism; 2).

⁶¹ WHEATLEY, David; GILLINGS, Mark – Vision, perception and GIS: developing enriched approaches to the study of archaeological visibility. *Nato Asi Series a Life Sciences*. 321 (2000) 1-27.

⁶² NIJHUIS; VAN LAMMEREN; VAN DER HOEVEN – *Exploring the visual landscape*, p. 267.

⁶³ FISHER, Peter F. – Extending the applicability of viewsheds in landscape planning. *Photogrammetric Engineering and Remote Sensing*. 62:11 (1996) 1297-1302.

⁶⁴ MALOY, Mark A.; DEAN, Denis J. – An accuracy assessment of various GIS-based viewshed delineation techniques. *Photogrammetric Engineering and Remote Sensing*. 67:11 (2001) 1293-1298.

⁶⁵ FISHER – Extending the applicability of viewsheds, p. 1297.

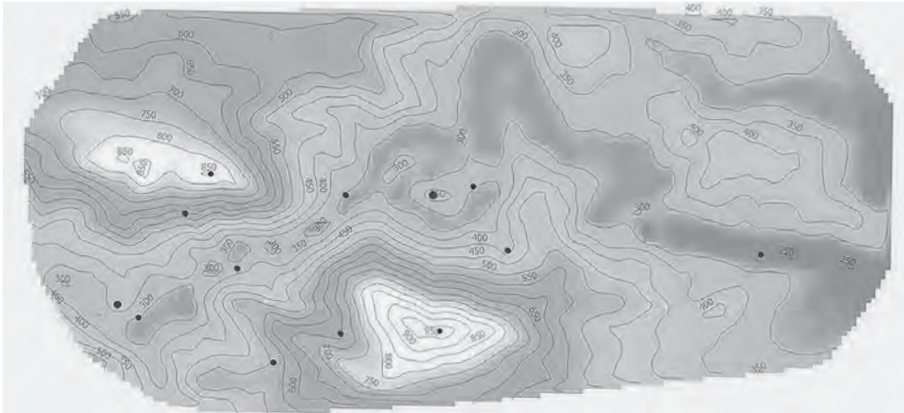


Fig. 3. Digital Elevation Model (DEM) of the investigated area with the locations. QGIS. 2018.

Results and discussion

Taking into account analysed location criteria with the visual relationships mapped by GIS, as well as historical and spiritual significance and background of each monastery, the ensuing discussion outlines a derived typology of locations and further address their mutual visual relationships within the landscape.

Typology of Locations

The findings of the comparative and viewshed analysis indicated three types of locations of monastic sites existing in the Ovchar-Kablar Gorge: exposed, hidden and observing (Figure 4). The following text provides brief background for each monastery, per type.

There are three monasteries (Nikolje, Jovanje, Vavedenje) that occupy positions characterized as exposed in terms of the views (Figure 4). These temples stand close or immediately on the riverbank, in a relatively low terrain prone to flooding. While this makes their position somewhat vulnerable, with all of the monasteries suffering from floods over history, it is assumed that initially they were most probably accessible only by water, by boat. Given the tumultuous nature of the West Morava River that was tamed only in the 20th century, such location at the same time might have provided certain protection. This is especially the case for two monasteries which played an important historical role.

Considered the oldest of the group dating from 1476, monastery Nikolje (dedicated to the Saint Nicholas) is also the only one that preserved authentic medieval architecture⁶⁶. Set below the colossal slopes of the Kablar mountain

⁶⁶ RAJIĆ; TIMOTIJEVIĆ – *Manastiri Ovčarsko-kablarske klisure*.

on the left river bank, accessible by boat and two roads over two tunnels, this monastery is especially revered for its historical significance. Due to its relative inaccessibility as well as the scale of the complex, during the war times it offered refuge for people, including the leader of the Second Serbian Uprising⁶⁷. Despite the destruction it suffered, sources indicate that the monastic life never ceased since its foundation for almost six centuries⁶⁸.

At the point where the main river meander curves sharply, leaving a small peninsula-like strip of land, monastery Jovanje (dedicated to the St. John the Baptist) stands on the left river bank. Today accessible by road from the monastery Nikolje, for the long time this temple used to be available only by the river. Its origin is unknown and the current temple was rebuilt as an effort of a monastic community, following the controversial decision of communist authorities to demolish the original church during the hydropower plant construction in 1954⁶⁹. Partly visible, but not so easy to access, the monastery featured a large bell tower and a school for transcribing manuscripts⁷⁰. Its size and location concur with the accounts of travelogues which described the monastery Jovanje as a so-called "lavra"⁷¹ that had a central administrative function and authority over all the monasticism in the gorge⁷². As for the monastery Vavedenje (dedicated to the Presentation of the Blessed Virgin Mary), very little is known of its history. While set in the surroundings similar to the other two monasteries, its position seems a digression from the pattern as it is geographically distanced, without any visual relationships with the other monasteries of the gorge. Though the closeness of the river contributes to its serene ambience, such a vulnerable position in direct vicinity of the main road and the main entrance to the gorge could be the reason why the monastery often suffered from attacks, looting and destruction.

Hidden position is the most prevailing category in the typology (Figure 4). Tucked within the landscape, these monasteries are concealed from view by

⁶⁷ RADOSAVLJEVIĆ, Archimandrite Jovan – *Ovčarsko – Kablarski manastiri: monaški život i stradanja u 19. i 20. veku* [Ovcar – Kablar Monasteries: monastic life and suffering in the 19th and 20th century]. Novi Sad: Beseda, 2002.

⁶⁸ ZLATIC IVKOVIĆ, Zorica – *Manastir Nikolje u Ovčarsko*, p. 3.

⁶⁹ RADOSAVLJEVIĆ – *Ovčarsko – Kablarski manastiri*.

⁷⁰ RAJIĆ; TIMOTIJEVIĆ – *Manastiri Ovčarsko-kablarske klisure*.

⁷¹ Lavra implies a group of hermit caves or cells, with a church. POPOVIĆ argues that under the Byzantine influence in the Balkans, three types of the organization of lavrai existed. «The first, organized as a cenobitic monastery that acted as the core of the lavra, with a controlled number of outside dependent cells (Great Lavra on Mount Athos, etc.). The second, established around the venerated spot of a prominent anchorite as the core of the lavra, with dependent cells located in the vicinity (St. Peter of Korisa complex, etc), and the third, founded as group of individual cenobitic monasteries, one of which acted as the lavra core, while the others were considered dependent kellia of the lavra (Meteora community in Thessaly)» (POPOVIĆ – *The last hesychast safe havens*, p. 220).

⁷² RADOSAVLJEVIĆ – *Ovčarsko – Kablarski manastiri*.



Fig. 4. Typology of monastic locations (exposed – rectangle, hidden – circle, observing – triangle).

mountain slopes, stone cliffs and dense cover of vegetation, for the most part or entirely. Monasteries Blagovestenje (dedicated to the Holy Annunciation), Sveta Trojica (Monastery of the Holy Trinity) and Vaznesenje (dedicated to the Ascension of the Lord) all share similar positions that, enclosed by mountain sides and forests, completely hide the monasteries from the eye. Situated at somewhat lower altitude, similarly to the monastery Blagovestenje, monastery Preobrazenje (dedicated to the Transfiguration of Christ) is nestled in a small valley below the rugged Ovcar Mountain slope. In a spatial context, this monastery is peculiarly linked with the two caves set high in the rocky Kablar Mountain cliff across the river. Together they form a configuration visually resembling a triangle, a relation that is unexplained⁷³. Although the current building originates from 1938 due to the destruction of the original monastery during railroad construction in 1911, monastic community at the monastery is revered as one of the most traditional in the group. To this date their life unfolds according to the rules of Hilandar Typikon⁷⁴.

At the highest position in the gorge, just below the Ovcar Mountain summit, the complex of the monastery Sretenje (dedicated to the Visitation of the Virgin) lies on the downhill slope. With the mountain massif in the immediate

⁷³ RADOSAVLJEVIĆ – *Ovčarsko – Kablarski manastiri*, p. 287-288.

⁷⁴ Hilandar Typikon was written by St. Sava in 1199, for Hilandar Monastery on Mount Athos. It contains rules for the spiritual life in the monastery along with the organization of monastic services. Same year, St. Sava wrote Karyes Typikon which set the foundation and regulations for anchoritic life in medieval Serbia (POPOVIĆ – *Monah pustinjak*, p. 552-585).

background and a spring of water nearby, the monastery overlooks the opposed side of the gorge across the river. Enclosed in the quiet of the surrounding forests, it is accessible only by a road and hiking trail over the mountain. Monastery Sveta Trojica is the only monastery in the proximity, but the two are mutually invisible. Similar to the monastery Preobrazenje, monastery Sretenje has a view towards the surroundings of the St. Sava Hermitage and the Kablar Mountain summit. In a cave whose ceiling keeps pigment traces of the medieval fresco painting, the St. Sava hermitage is considered one of the holiest sites in the gorge. Small rocky shelter inside the limestone cliff, it has a spring of healing water and according to local legends, it was once used by St. Sava himself⁷⁵. The presence of a miraculous spring is a typical feature of anchoritic monastic settlements, along with the harsh attributes of the terrain that make access and movement more difficult⁷⁶. The current chapel's architecture which dates from 1930s follows the natural terrain with two built walls reclining on the mountain cliffs. The hermitage stays uninhabited, and is under the auspices of the monastery Preobrazenje.

The observing position is the most prominent category in typology. It implies elevation and location in the nearness or at the very top of the hill with an overview over the remaining part of the gorge. Only two monasteries appear in this category, situated close to the entrances to the gorge, toward the east and the west (Figure 4). Though in fact a church, monastery Ilinje (dedicated to Elijah) has a somewhat elevated position on the Kablar Mountain, in a small clearing that opens in the middle of the woods. From there, it overlooks the surroundings towards the almost vertical mountain slopes on the opposite side of the river. Accessible only by a forest path climbing above the Blagovestenje monastery, the temple is very modest in architecture and abandoned. Sources hint that original monastery used to be larger with a special tower for transcribing activities⁷⁷. On the opposite side, monastery Uspenje (dedicated to the Dormition of the Holy Mother of God) is positioned closer to the eastern entrance into the area. Residing over the gorge from the top of the hill at the centre of the river meanders, the current complex features a temple reconstructed in the 20th century. While modest in size, this is one of the most beautiful locations in the area, with the monastic building often wrapped in fog or hovering amidst the clouds. There are indicators that the complex used to be a property (*metoh*) of the neighbouring monastery Jovanje, and that its function was mainly protective.

⁷⁵ RAJIĆ; TIMOTIJEVIĆ – *Manastiri Ovčarsko-kablarske klisure*.

⁷⁶ POPOVIĆ – *Monah pustinjak*, p. 584.

⁷⁷ RADOSAVLJEVIĆ – *Ovčarsko – Kablarski manastiri*; RAJIĆ; TIMOTIJEVIĆ – *Manastiri Ovčarsko-kablarske klisure*.

Nearby the Ilinje monastery, there are also ruins of a fortress from the period between the 6th and the 7th century, which might be of early Byzantine origin⁷⁸. On the opposite side, large stone walls in the current complex of the Uspenje monastery are what remains of the tower traced to date from the end of the 14th and the beginning of the 15th century⁷⁹. Some accounts suggest that the structure served for transcribing and writing manuscripts. Others indicate that, administered by Jovanje monastery, fortress featured a bell that signaled the start of the services for all the monasteries, and that its main role was to provide protection⁸⁰.

In hiddenness and seclusion

Comparative analysis of the selected criteria indicated that for the monastic sites in the Ovcar-Kablar Gorge, being concealed and secluded were key elements for the choice of locations. “Concealment” implies «something that acts as a hiding place; cover», while “seclusion” means «the state of being private and away from people»⁸¹. Derived from the Latin verb *secludere* meaning shut off, the archaic form of the noun refers to «a sheltered or private place»⁸². For the purpose of the study, concealment is considered through vegetation density and the presence of landforms as visual barriers. Seclusion is determined through altitude and level of accessibility to the sites. Taking into account subjectivity as a substantial variable of such an assessment, the study performed analytic hierarchy process (AHP).

The AHP was performed for the criteria set towards the goal, which was defined as identifying level of mutual visibility of the monastic sites in the Ovcar-Kablar Gorge. Criteria set includes concealment and seclusion. Alternatives set includes forest, relief, altitude and accessibility. Figure 5 illustrates the hierarchy of levels. The comparison of criteria has been done in pair-wise model according to the Saaty’s scale of importance (Table 2). These evaluations are illustrated in the Table 3 in a comparison matrix. The individual weights of the pairwise compared criteria, expressed as cardinal values, were computed using RStudio and expressed in the Figure 6. As indicated, the analysis showed forest as the most significant criteria affecting visibility through the level of concealment (0.578), with relief following as the second most relevant (0.222). The altitude has markedly less importance compared to these (0.124), while the least important factor is accessibility (0.077).

⁷⁸ RAJIĆ, TIMOTIJEVIĆ – *Manastiri Ovčarsko-kablarske klisure*, p. 47.

⁷⁹ RAJIĆ, TIMOTIJEVIĆ – *Manastiri Ovčarsko-kablarske klisure*.

⁸⁰ KANITZ, Felix – *Srbija, Zemlja i Stanovništvo: Od Rimskog Doba Do Kraja XIX Veka, Knjiga 1* [Serbia, Land and Population: From Roman times to the late nineteenth century, book 1]. Belgrade: Srpska književna zadruka, 1985; RADOSAVLJEVIĆ, – *Ovčarsko – Kablarski manastiri*.

⁸¹ Concealment. English Oxford dictionaries. Available at: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/concealment>.

⁸² Seclusion. English Oxford dictionaries. Available at: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/seclusion>

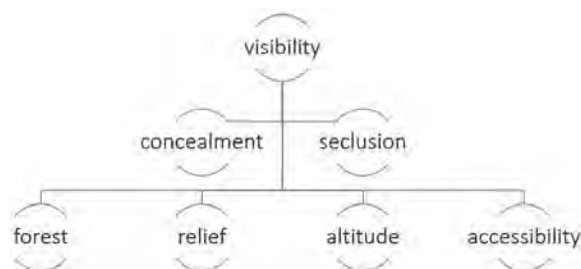


Fig. 5. Hierarchy of the problem (AHP).

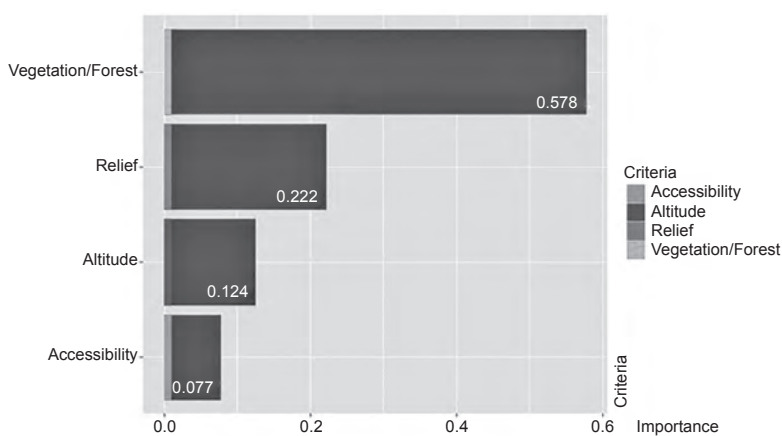


Fig. 6. Importance of Criteria (RStudio). 2018.

Table 3. AHP comparison matrix

Criteria	Forest	Relief	Altitude	Accessibility
Forest	1	3	6	6
Relief		1	3	2
Altitude			1	3
Accessibility				1

Based on the results, the analysis confirmed the initial hypothesis that seclusion and primarily, concealment stand out as the factors instrumental for the distribution of the monasteries in the Ovcar-Kablar Gorge. Regardless if they occupy low or high positions and if there are mutual connections between them, it is the terrain and especially dense woods that make the monasteries almost or completely hidden within the landscape.

Seclusion here refers to the context of both altitude and accessibility, which relates to availability of roads and other ways of communication through which monastic complex could be approached. In some examples, monasteries are accessible from their visible side. For instance, monastery Vavedenje is exposed to view and could be easily approached from the road. In contrast, monasteries Uspenje and Nikolje are partly open to the eye, but their access is not as easy, since it requires a boat or use of the road from the other side of the river, through the mountain. In other cases, it is high altitude that influences the level of seclusion, but jointly with the terrain features (e.g. St Sava Hermitage). Though currently most of the sites have direct access by paved asphalt roads, dirt roads and forest paths were the only available communications in the past. Some of these, in some cases referred to as “monks’ paths, are used regularly today as hiking footpaths. The trajectory of hiking trails allows access to the majority of the monasteries, with the exception of the monasteries Vavedenje, Uspenje and Jovanje. Starting from the Ovcara Spa, the longest trail (9.73 km) leads to the monastery Sveta Trojica and further upwards to the monastery Sretenje from which it continues to the Ovcara Mt. Summit and then climbs down to the monastery Preobrazenje. On the other hand, the St. Sava hermitage is directly accessible by two steep hiking trails (inclined for 25.5 and 36.6 degrees)⁸³. One of these continues to the Via Ferrata on the Kablar Mountain. Some of the trails lead through rocky cliffs with pits and quarries, while others stay completely wrapped in lush vegetation.

The most relevant criteria of analysis, level of concealment has been considered through relief (land forms) and vegetation cover. Topographic features such as mountain slopes, hills, depressions, cliff forms infer with level of the concealment in a way that they shield the view towards or from the monasteries. Consequently, monastic site might be visible from some distant point of view, and not in the immediate vicinity. This is especially evident in the Ovcara-Kablar Gorge, due to the particular forms of land shaped by the curving snakelike line of the river meanders which are squeezed between the mountains. Monastery Vavedenje is, for example, entirely outside of view of other monasteries due to its location before the great meander. Similarly, monastery Sretenje, while otherwise hidden, is visible from the distance, from the Kablar Mountain on the opposite side.

In contrast to land forms, vegetation, which defines concealment through the density and height of the trees, doesn’t impede visibility entirely, considering the fluctuations in vegetation cover as well as its composition. In general, land forms present more fixed element of concealment than the vegetation. This is largely due to the seasonal changes of the forest density which alter visibility. In this study

⁸³ RVOVIĆ, Ivan – *Geoprostorna analiza turističko-rekreativnih staza predela izuzetnih odlika “Ovčarsko-kablarska klisura”*. Novi Sad: University of Novi Sad, Faculty of Natural Sciences and Mathematics, 2015, p. 39-42 (Master Thesis).

the forests appear as the most important factor of concealment. This is supported by estimation that around 80% (1728 ha) of the protected area is currently under forests⁸⁴. The considered period is the summer season, which is also pertinent given the vegetation composition. Beech forests (*Fagetum montanum*) dominate in high areas above 800 meters, and broad – leaved tree species such as oak, maple, hornbeam, and hop hornbeam (*Quercus sp.*, *Acer sp.*, *Carpinus sp.*, *Ostrya sp.*) build the climax cover of vegetation⁸⁵. Visibility in the zone along the river is slightly influenced by alluvial forests made of willow and alder trees (*Salix sp.*, *Alnus sp.*), while meadows appear only on the slopes of the left riverbank as an aftereffect of deforestation⁸⁶. Given this, it was considered that if the monastic location could be seen when the forests are most thick, then visibility could be expected to persist or increase towards winter season.

The pertinence of vegetation density and land forms is illustrated further in the GIS – Binary Viewshed Analysis. Looking into the viewsheds generated for each monastic location, monastery Vavedenje immediately stands out as the only site that has no visual relationships with the other monasteries (Figure 7). Closer look into other sites reveals that, while their viewsheds include some monasteries in the surroundings, their lines of sight are often broken by physical barriers majorly decreasing their intervisibility. In contrast to monastery Vavedenje, the St. Sava hermitage has a visual relationship with the monastery Preobrazenje (Figure 8), while the monastery Sretenje could be seen from the path towards the hermitage. Though in both cases visible areas include interrupted lines of sight, due to the depression of the terrain in between the two mountains, the general areas of the St. Sava Hermitage and monastery Sretenje are mutually visible from the distance. There is also a whole line of sight from the monastery Jovanje towards monastery Uspenje (Figure 9), though the same is broken from the Uspenje monastery as the viewpoint (Figure 10). The estimated lines of sight must be taken into account with the possibility of variation due to the vegetation thickness. This drawback of the analysis requires verification through more thorough field observations, repeatedly through several seasons.

Wheatley and Gillings⁸⁷ consider visibility as «past cognitive/perceptual acts that served to not only inform, structure and organise the location and form of cultural features, but also to coreograph practice within and around them». Monasteries in the Ovcar-Kablar Gorge appear to be more mutually invisible than

⁸⁴ *Prostorni Plan grada Čačka 2010* [Spatial Plan of the City of Cacak 2010]. Cacak: Gazette of the City of Cacak N. 17, 2010.

⁸⁵ *Studija zaštite Ovčarsko – kablarske klisure* [Ovcar-Kablar Gorge: Study of protection]. Belgrade: Institute for Nature Conservation of Serbia, 1998.

⁸⁶ *Studija zaštite Ovčarsko – kablarske klisure* [Ovcar-Kablar Gorge: Study of protection]. Belgrade: Institute for Nature Conservation of Serbia, 1998.

⁸⁷ WHEATLEY; GILLINGS – Vision, perception and GIS, p. 3.

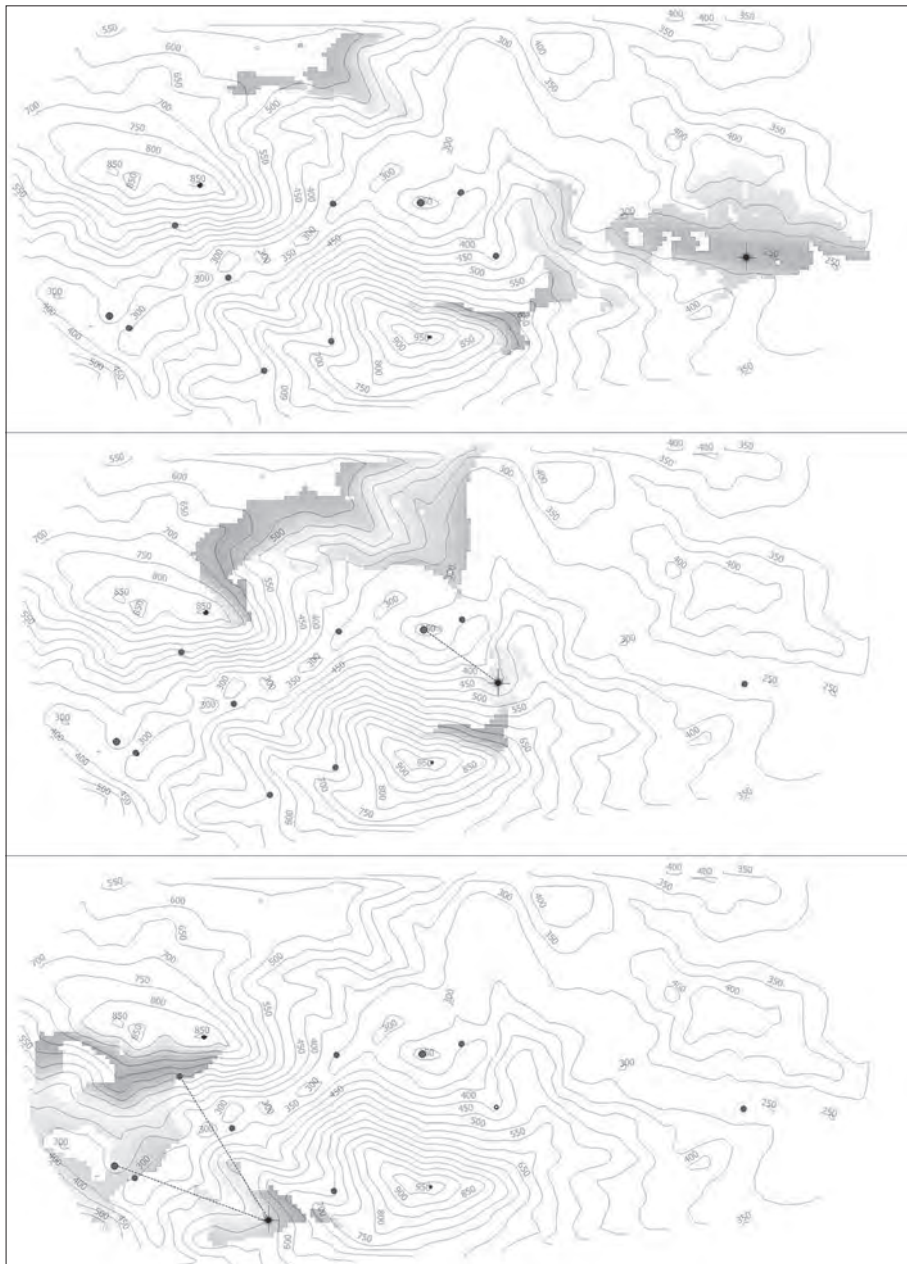


Fig. 7. Viewshed Analysis – QGIS, 2018 (white – invisible, colour – visible) – from top to bottom: monasteries Vavedenje, Vaznesenje, Sveta Trojica (*Monastery Vavedenje has no lines-of-sight from, nor towards any of the other monasteries in the gorge; monastery Vaznesenje has a broken line-of-sight towards monastery Uspenje; viewshed of the monastery Sveta Trojica includes the St. Sava hermitage and monastery Ilinje, broken with lines-of-sight*).

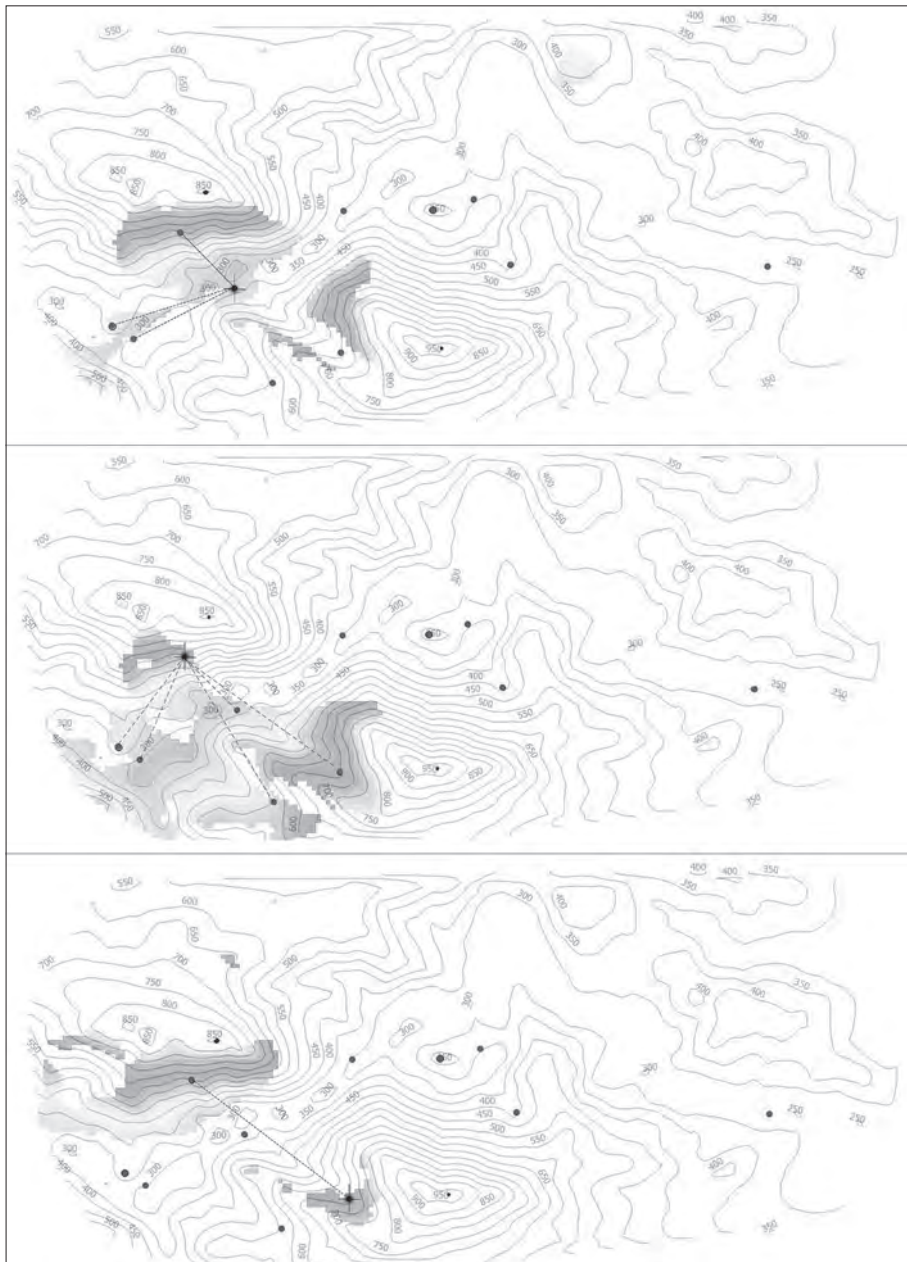


Fig. 8. Viewshed Analysis – QGIS, 2018 (white – invisible, colour – visible) – from top to bottom: monastery Preobrazenje, St. Sava Hermitage, monastery Sretenje (Visible area for the monastery Preobrazenje includes monastery Ilinje with broken line-of-sight, and St. Sava hermitage with a whole line-of-sight. Viewshed of the St. Sava Hermitage includes monasteries Ilinje, Blagovestenje, Preobrazenje, Sveta Trojica and Sretenje, with lines-of-sight broken. Viewshed of the monastery Sretenje includes only the St. Sava hermitage with a broken line-of-sight).

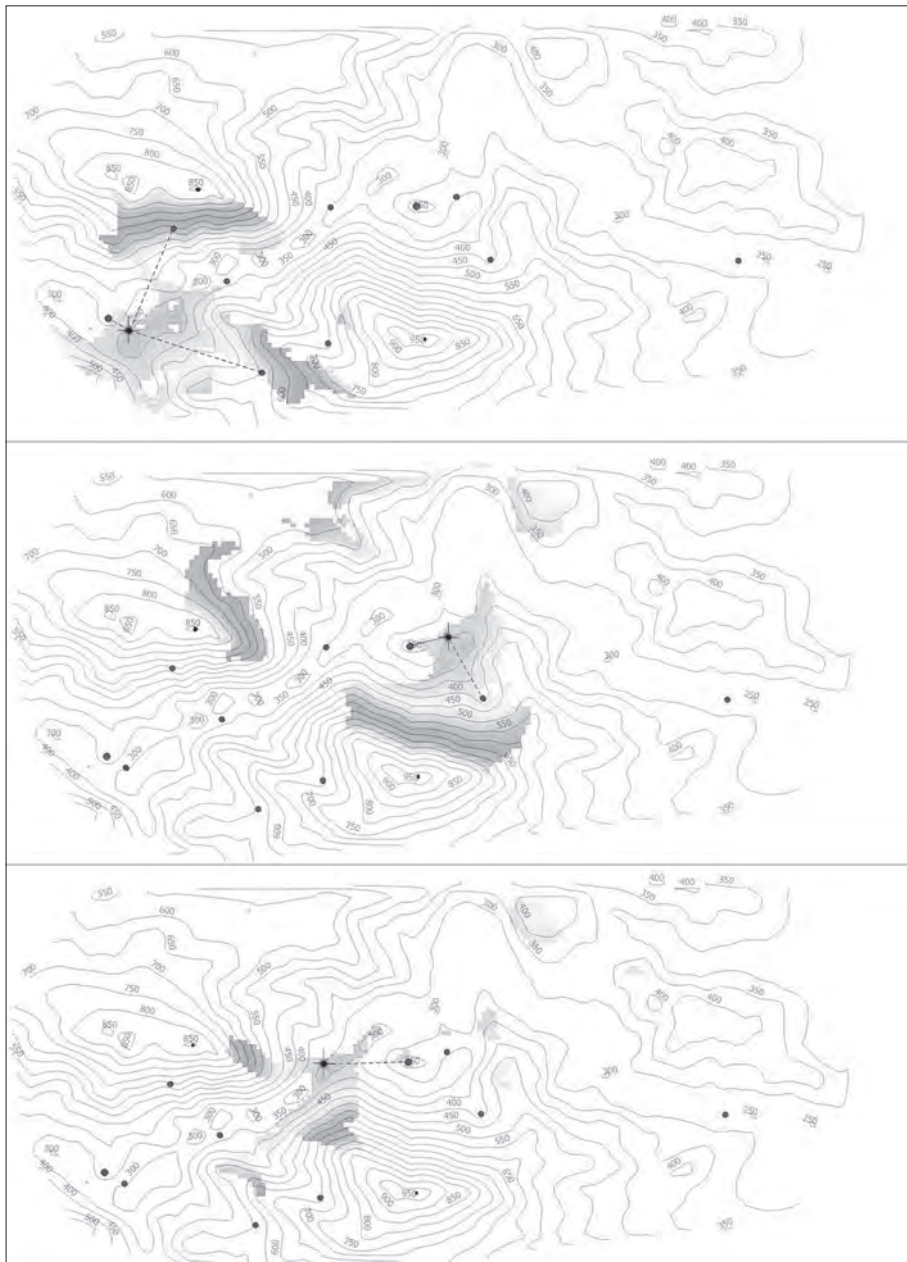


Fig. 9. Viewshed Analysis – QGIS, 2018 (white – invisible, colour – visible) – from top to bottom: monasteries Blagovestenje, Jovanje, Nikolje (Monastery Blagovestenje has a broken line of sight towards St. Sava Hermitage and monastery Sveta Trojica, with a whole line-of-sight to the monastery Ilinje. Visible area for the Jovanje monastery includes direct line-of-sight towards monastery Uspenje and broken to monastery Vaznesenje. Viewshed of the monastery Nikolje includes broken line-of-sight towards the monastery Uspenje).

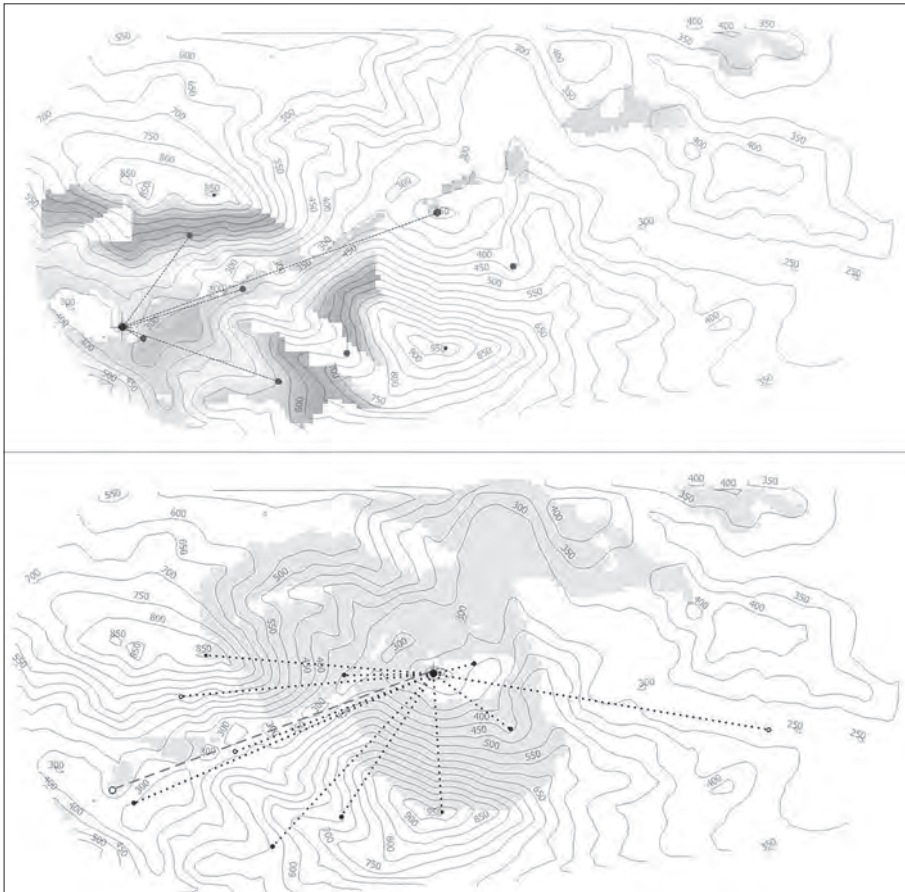


Fig. 10. Viewshed Analysis - QGIS, 2018 (white - invisible, colour - visible) - from top to bottom: monasteries Ilinje and Uspenje (*Viewshed of the Uspenje monastery includes monastery Nikolje and monastery Ilinje, with broken lines-of-sight. Viewshed of the Ilinje monastery includes Blagovestenje, Preobrazenje, Savinje, Sveta Trojica and Uspenje, also with lines-of-sight broken*).

visible. Although these conclusions come from an investigation made from the present perspective, their positions seem to have been considered and selected precisely because they are relatively isolated and enveloped in a particular natural setting. While landscape scenery as whole mimics a natural amphitheatre evoking an illusion of the gradual ascent towards the sky, such conditions were essential both for the reasons of security, and for practicing monastic life. Despite traffic noise, even today the monasteries appear wrapped in deep quiet, which makes us question if “being heard” was more relevant than “being seen” in their distribution. Moreover, the archaeological investigation of fortresses/bell tower nearby both observing positions suggests that these structures functioned as “watchtowers“,

guarding the whole group of the monasteries from the entrances. Their discovery sustains a hypothesis of researchers that the monastic mountain of the Ovcар-Kablar Gorge existed as one sole unit which, in a spatial context, adapted to the surrounding environment in a way that was self-sufficient in terms of protection⁸⁸.

Conclusions and further research

Over time the landscape of the Ovcар-Kablar Gorge embodied a plurality of dimensions. Since its foundation, the area demonstrated a variety of striking natural features that turned into an instrument for the manifestation of the sacred, influencing and shaping the evolution of this landscape as one Holy Mountain. While there is a hope that the discussion presented here could spur some further investigation on the subject, it is not possible to entirely formulate conclusions about the way in which such sacred landscape was created and maintained during history. The perpetual dilemma thereby remains, «Why and how did so many monasteries survive in such a small area through such a long period of time?».

The existing knowledge is insufficient to substantiate many assumptions underlining current studies about the Ovcар-Kablar Gorge. Further research is necessary to clarify in more detail the past use of the monastic sites and caves in the area. Systematical archaeological investigation supported by in-depth geospatial and mathematical calculations should help to further test the hypothesis about the visibility patterns and organization of the monasteries as one spatial unit. Given the contested accuracy of the Viewshed Analysis⁸⁹, such additional studies could be instrumental if done with more precision.

This research focused on the distributional analysis of the monastic sites in the Ovcар-Kablar Gorge, as a way in which landscape features enabled particular philosophy of monastic life to be articulated. Its manifestation in the territory certainly did involve some deliberate consideration of possible locations. This is reflected in a typology of locations, indicating at the same time that their selection relies mainly on varying levels of concealment and seclusion. Yet, there are many aspects of the research that require deeper attention. One of these questions refers to the relation between the choice of location and the dedication of the monastery. For example, monasteries dedicated to St. John the Baptist and St. Nicholas both stand on the river bank in the direct proximity of water, while others like the monastery dedicated to the Dormition of the Holy Mother of God or the monastery dedicated to the Transfiguration of Jesus stand in the surroundings evoking the ambience associated with these events. The analysis also indicates forest as the factor determining the level of concealment. Such estimation, however, might

⁸⁸ ZLATIĆ IVKOVIĆ – *Manastir Uspenje Kablarsko*.

⁸⁹ MALOY; DEAN – An accuracy assessment of various, p. 1298.

need to be re-examined through reconstruction of the former vegetation given that the study relied on the current topography. This is another shortcoming of the viewshed analysis, reflected in disregarding the palaeoecological aspects⁹⁰.

Finally, there remains to be considered the soundscape perspective, where GIS application could be potentially beneficial through Soundshed Analysis⁹¹. While the dominant presence of forests envelops the gorge into an atmosphere that is both serene and mystic, it is inevitable to wonder if they were valuable in terms of visibility and concealment only. In her deliberation of “terrains of silence”, Sara Maitland suggested the somewhat different power of forests – their silence – which is enveloping, «about secrets, about things that are hidden»⁹².

Often associated with a life of seclusion, silence is a characteristic of sacred landscapes and sites that reflects their authenticity and sacredness⁹³. Beyond acoustics, such perception of sacredness embodies a sense of an internal peace, attained in a special relationship between man and nature⁹⁴. In this view, new questions arise about the landscape of the Ovcar-Kablar Gorge. Looking for a place that would shelter them from wars, did the medieval ascetics also end here their quest for quiet they needed for a life in hesychasm? If so, how did the acoustic values of that former gorge shape the sacred landscape we know today? These, however, await to be answered, as a suggestion for some future research.

⁹⁰ CHAPMAN, Henry P.; GEAREY, Benjamin R. – Palaeoecology and the perception of prehistoric landscapes: some comments on visual approaches to phenomenology. *Antiquity*. 74:284 (2000) 316-319.

⁹¹ PRIMEAU, Kristy E.; WITT, David E. – Soundscapes in the past: Investigating sound at the landscape level. *Journal of Archaeological Science: Reports*. 19 (2018) 875-885.

⁹² MAITLAND, Sara – *A Book of Silence*. London: Granta Books, 2009, p. 107.


⁹³ DELLA DORA, Veronica – Where the Tourist's Gaze Fades: Performing Landscape and the Sacred in Meteora. In MADDRELL, Avril; Dora, Veronica della; SCAFI, Alessandro; WALTO, Heather, ed. – *Christian pilgrimage, landscape, and heritage: Journeying to the sacred*. Abingdon-New York: Routledge, 2015, p. 67-87; NIGLIO, Olimpia – Sacred landscape for a global approach. *Almatourism-Journal of Tourism, Culture and Territorial Development*. 9-8 (2018) 4.

⁹⁴ NIGLIO – Sacred landscape for a global approach, p. 1-16.



EL ANÁLISIS Y RECREACIÓN DE UN PAISAJE MONÁSTICO:
LA POTENCIALIDAD DEL *SPATIAL TURN* Y LAS HUMANIDADES DIGITALES
DESDE LA EXPERIENCIA DE UN GRUPO DE INVESTIGACIÓN Y SUS PROYECTOS
(*CLAUSTRA, SPIRITUAL LANDSCAPE, MONASTIC LANDSCAPE*)*

NÚRIA JORNET-BENITO

 <https://orcid.org/0000-0002-3942-4682>

Resumen: *Paisajes espirituales. Una aproximación espacial a las transformaciones de la religiosidad medieval femenina en los Reinos Ibéricos en la Edad Media (s. XII-XVI)* es un proyecto de investigación multidisciplinar que reúne dos propuestas complementarias. Como heredero del proyecto *Claustra, Paisajes Espirituales* tiene como objetivo estudiar la recepción, transformación y desarrollo de la espiritualidad femenina en las diferentes regiones de la Península Ibérica y sus áreas de influencia. También pretende establecer conexiones comparativas con espacios de espiritualidad masculina. Además, *Paisajes espirituales* se construye sobre los cimientos de *Claustra* para presentar una nueva propuesta metodológica basada en la exploración de las posibilidades del análisis holístico del paisaje, abordando los fenómenos religiosos de la Europa medieval desde diferentes concepciones del espacio.

Paisajes Espirituales es un proyecto que apuesta claramente por las Humanidades Digitales. Por tanto, su objetivo central es el desarrollo de una plataforma online que actuará no solo como una ventana que muestre nuestra investigación, sino también, y especialmente, como una herramienta para canalizar y fortalecer la investigación que realizan los miembros de su equipo. Esta herramienta será accesible como un “trabajo en progreso” tanto para la comunidad científica internacional como para el público en general desde el principio, proporcionando contenidos y datos y compartiendo las direcciones de nuestra investigación en curso. Finalmente, *Paisajes Espirituales* también pretende convertirse en una herramienta que actúe como un espacio abierto para el intercambio educativo, la participación pública y la difusión y transferencia de conocimiento.

Paisajes Espirituales se organiza a través de líneas de investigación y foros de intercambio. Las líneas de investigación incluyen diferentes formas de abordar y construir modelos de análisis del paisaje en cuatro niveles diferentes: Línea de investigación 1 – Paisajes monásticos; Línea de investigación 2-El monasterio y su entorno; Línea de investigación 3 – El monasterio interior y Línea de investigación 4 – Redes Espirituales.

Los foros de intercambio involucran 1 Experiencias Educativas y 2 Espacios de Participación: (1) Experiencias Educativas, por un lado tienen como objetivo involucrar a estudiantes de grado y posgrado en la difusión de los resultados del proyecto, y por el otro buscan atraer la participación masiva y abierta de el público en general en cursos basados en esos resultados;

* Este trabajo forma parte del proyecto I+D PGC2018-095350-B-100, financiado por MCIN/AEI/0.13039/501100011033/ y por “FEDER Una manera de hacer Europa”.

- (2) el propósito de los Espacios de Participación de información y debate es fomentar el involucramiento público a través de las redes sociales, y promover tanto la participación del público en general en el proyecto a diferentes niveles, como su implicación en diversas actividades.

Palabras clave: *Paisajes Espirituales*, Península Ibérica, Edad Media, Humanidades digitales, Paisaje monástico.

THE ANALYSIS AND RECREATION OF A MONASTIC LANDSCAPE:
THE POTENTIAL OF THE *SPATIAL TURN* AND THE DIGITAL HUMANITIES FROM
THE EXPERIENCE OF A RESEARCH GROUP AND ITS PROJECTS (*CLAUSTRA*,
SPIRITUAL LANDSCAPE, *MONASTIC LANDSCAPE*)

Abstract: *Spiritual Landscapes. A spatial approximation to the transformations of female medieval religiosity in the Iberian Kingdoms in the Middle Ages (12th-16th c.)* is a multidisciplinary research project that brings together two complementary proposals. As heir to the *Claustra* project, *Spiritual Landscapes* aims to study the reception, transformation, and development of female spirituality in the different regions of the Iberian Peninsula and its areas of influence. It also aims to establish comparative connections with spaces of male spirituality. Moreover, *Spiritual Landscapes* builds on the foundations of *Claustra* to present a new methodological proposal based on the exploration of the possibilities of the holistic analysis of the landscape, approaching religious phenomena in medieval Europe from different conceptions of space.

Spiritual Landscapes is a project that takes a clear stance for Digital Humanities. Therefore, it's central objective is the development of an online platform that will act not only as a window that showcases our research, but also, and especially, as a tool to channel and strengthen the research undertaken by its team members. This tool will be accessible as a "work in progress" for both the international scientific community and the general public from the very beginning, providing contents and data and sharing the directions of our ongoing research. Finally, *Spiritual Landscapes* also aims to become a tool that acts as an open space for educational exchange, public engagement, and knowledge dissemination and transfer.

Spiritual Landscapes is organised through research lines and exchange forums. The research lines include different forms of approaching and constructing models of landscape analysis at four different levels: Research Line 1 – Monastic Landscapes; Research Line 2 – The Monastery and its Environment; Research Line 3 – The Inner Monastery; and Research Line 4 – Spiritual Networks.

The exchange forums involve 1 Educational Experiences and 2 Participation Spaces:

- (1) Educational Experiences, on the one hand aim to engage undergraduate and postgraduate students in the dissemination of the project's results, and on the other strive to attract the massive and open participation of the general public in courses based on those results;
- (2) the purpose of the Participation Spaces of information and debate is to foster public engagement through social networks, and to promote both the participation of the general public in the project at different levels, and its involvement in several activities.

Keywords: *Spiritual Landscapes*, Iberian Peninsula, Middle Ages, Digital humanities, Monastic landscapes.

EL ANÁLISIS Y RECREACIÓN DE UN PAISAJE MONÁSTICO:
LA POTENCIALIDAD DEL *SPATIAL TURN* Y LAS
HUMANIDADES DIGITALES DESDE LA EXPERIENCIA DE UN
GRUPO DE INVESTIGACIÓN Y SUS PROYECTOS
(*CLAUSTRA, SPIRITUAL LANDSCAPE, MONASTIC LANDSCAPE*)

NÚRIA JORNET-BENITO*

Introducción

A lo largo de esta última década han ido confluyendo en la investigación histórica, pero no sólo, tres elementos que me sirven de entrada a la presentación de algunos de los resultados elaborados por un grupo de investigación interesado desde ya casi 10 años por la espiritualidad medieval y el monacato femenino: el desarrollo y potencialidad de una línea de investigación centrada en el espacio y el paisaje; la apuesta por las Humanidades Digitales; y el compromiso por una interacción real con la sociedad y la ciudadanía, que puede y debe intervenir en el desarrollo de la investigación no solo como punto final en la difusión de resultados.

En relación al primer punto, me refiero a una corriente de estudios orientada a potenciar los instrumentos de análisis conceptual y tecnológico relacionados con el espacio y el paisaje. Se trata de lo que ha venido denominándose como *spatial turn*: una aproximación espacial (tanto en su conceptualización como en su aplicación práctica), basada en una concepción sistémica de la realidad del pasado, que apuesta por la interdisciplinariedad y que está mostrando grandes potencialidades para la investigación histórica, y, en nuestro caso, para el estudio y comprensión de las distintas manifestaciones de la espiritualidad femenina medieval.¹ Nuestro punto de partida eran, y siguen siendo, los estudios que reivindican la “producción del espacio” desde las relaciones sociales, económicas,

* Departamento de Biblioteconomía, Documentación y Comunicación Audiovisual, Universidad de Barcelona; Instituto de Investigación en Culturas Medievales, España. jornet@ub.edu.

¹ Una interesante reflexión en torno a la interdisciplinariedad del “spatial turn” y su aplicación a los estudios de la religiosidad en el Workshop celebrado en la Universidad de Leiden bajo el título *Spaces and Places of Religious Knowledge Transfer in Early Modern Cities: Developing Methods for Historical Research and Analysis* (Leiden University, Lorenz Centre, 30 de enero al 1 de febrero de 2017).

mentales (en la línea ya subrayada por Henry Lefevre, en los años 70)², intentado avanzar en una definición más compleja de los conceptos de paisaje y espacio, como ya exploraban otras aportaciones más recientes³. El principal aspecto de esta redefinición es el peso específico que en ella tienen las variables de la vivencia, el uso, la percepción, las prácticas, el movimiento y el gesto como elementos generadores de un espacio no necesariamente objetivo⁴. Otros estudios han enfocado ese *spatial turn* en el campo de la espiritualidad medieval con el desarrollo de conceptos como territorialización de lo sagrado (*spatialisation du sacré*)⁵ o incluso *monastic landscapes*⁶ y su relación con una sintaxis del espacio; explorando, por ejemplo, como ha hecho Megan Cassidy-Welch⁷, en la multiplicidad de funciones y de significados asociados al espacio, tanto físico como abstracto, de las comunidades monásticas cistercienses; o en la construcción del espacio desde los espacios de la clausura y la vivencia en el interior de los monasterios de mujeres, con aportaciones desde el ámbito de la historia del arte como las de Jeffrey Hamburger⁸ o Carola Jaggi⁹. Finalmente, en relación al nuevo proyecto competitivo, *Monastic Landscape*¹⁰, presentado en el año 2018, hemos llevado este marco teórico e historiográfico del estudio de la espiritualidad hacia el concepto de la *materiality*, siguiendo así sendas abiertas hace un cierto tiempo por el medievalismo, como Caroline Bynum¹¹. En este sentido enfocamos nuestra atención en el estudio de los objetos tanto en su fisicidad (tangible o intangible) como a través de la red de significaciones que crean sus contextos de uso, espacio

² LEFEBVRE, Henri – *The Production of Space*. Oxford: Blackwell, 1974.

³ GUERMANDI, Maria Pia – La Sfida della complessità. *Archeologia e Calcolatori*. 22 (2011) 441-445.

⁴ DEVROEY, Jean-Pierre; LAUWERS, Michael – L'«espace» des historiens médiévistes quelques remarques en guise de conclusion. In LIENHARD, Thomas, ed. – *Construction de l'espace au Moyen Âge. XXXVII^e CONGRES DE LA SHMES. Mulhouse, 2-4 juin 2006*. Paris: Presses Universitaires de la Sorbonne, 2007, p. 435-453; Enquête d'espaces: cas de figure, méthodes, problèmes. *Les Cahiers de FRAMESPA*. 4 (2008).

⁵ CABY, Cécile – Pour une histoire des usages monastiques de l'espace urbain de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge. *Mélanges de l'École Française de Rome*. 124:1 (2012) 7-25: dossier «Espaces monastiques et espaces urbains de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge».

⁶ BOND, James – *Monastic Landscapes*. Stroud: Tempus, 2004.

⁷ CASSIDY-WELCH, Megan – *Monastic Spaces and their meaning. Thirteenth-Century English cistercian Monasteries*. Turnhout: Brepols Publishers, 2001.

⁸ HAMBURGER, Jeffrey – Art, enclosure and the *cura monialium*: Prolegomena in the guise of a postscript. *Gesta*. 31:2 (1992) 108-134.

⁹ JAGGI, Carola; LOBBEDEY, Uwe – The architecture of female monasticism in the Middle Ages. In HAMBURGER, Jeffrey; MARTI, Susan, ed. – *Crown and Veil: Female monasticism from the fifth to the fifteenth Centuries*. New York: Columbia University Press, 2008, p. 109-131

¹⁰ *Monastic Landscapes. Representations and virtualisations of Medieval spiritual and material realities in the Western Mediterranean (6th-16th centuries)*. Dirigido por Marta Sancho y Núria Jornet. Universitat de Barcelona. PGC2018-095350-B-100.

¹¹ BYNUM, Caroline W., – *Christian materiality: An essay on religion in Late Medieval Europe*. Brooklyn: Zone Books, 2011.

y relación performativa, incluidas las diferencias de género¹². Creemos que en esta perspectiva hay muchas posibilidades y potencialidades abiertas. Y, así mismo, incluimos las últimas tendencias que acentúan la comprensión dinámica del paisaje monástico desde la perspectiva de sus interconexiones, de construcción de redes y espacios en conexión¹³, enlazando también con las contribuciones ya sólidamente establecidas por una arqueología del paisaje medieval¹⁴. En segundo lugar, es una constatación decir que la apuesta por las Humanidades Digitales está transformando nuestra forma de investigar en un doble sentido: por el uso de las nuevas tecnologías, que ha abierto nuestro campo de análisis al integrar imágenes o grandes cantidades de datos a través de bases de datos y herramientas *data mining*, por ejemplo, y de ahí las posibilidades de interpretación y de generar nuevas preguntas; y por la necesidad de equipos interdisciplinarios en los que participen historiadores, arqueólogos, documentalistas u otro tipo de especialistas en las diversas disciplinas humanísticas y sociales, pero también matemáticos, programadores y analistas informáticos, reforzando en definitiva la transversalidad de nuestra investigación¹⁵. De hecho, en esa perspectiva espacial enunciada, ha sido casi inevitable el uso de recursos e instrumentos digitales: bases de datos, infografías e imágenes 3D más relacionadas con la modelación y visualización, las animaciones de video; y especialmente los GIS-Sistemas de información geográfica, que hemos aplicado de manera innovadora al estudio de los contextos monásticos, y que permite representar, a múltiples escalas y sobre el territorio, la distribución de los objetos de estudio, las relaciones entre ellos y el territorio inmediato, circundante o más lejano, e integrar la aplicación tecnológica y el estudio territorial en un concepto holístico de paisaje¹⁶.

Finalmente, la investigación ha recogido también la exigencia (propia de las Humanidades digitales pero no sólo) de su proyección y transferencia social a través

¹² LAVAN, Luke; SWIFT, Ellen; PUTZEYS, Toon, ed. – *Objects in context, objects in use. Material spatiality in Late Antiquity*. Leiden-Boston: Brill, 2007.

¹³ FELTEN, Franz J.; MÜLLER, Harald; OCHS, Heidrun, ed. – *Landschaft(en). Begriffe – Formen – Implikationen*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013 (Geschichtliche Landeskunde; 68). JASPERT, Nikolas – Testaments, burials and bequests. Tracing “Franciscanism” of Aragonese queens and princesses. In JASPERT, Nikolas; JUST, Imke, ed. – *Queens, princesses and mendicants close relations in a european perspective*. Wien-Zürich: LIT, 2019, p. 85-134 (Vita regularis., Abhandlungen; 75).

¹⁴ SANCHO I PLANAS, Marta – *Reconstructing the Middle Ages through archaeology / Des de l'arqueologia reviere l'edat mitjana*. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona, 2015 (Lliçons = Lessons; 7).

¹⁵ BERRY, David M. – *Understanding Digital Humanities*. Houndmills-Basingstoke-Hampshire-New York: Palgrave Macmillan, 2012.

¹⁶ BODENHAMER, David J.; CORRIGAN, John; HARRIS, Trevor M. – *The Spatial Humanities: GIS and the Future of Humanities Scholarship*. Bloomington: Indiana University Press, 2010 (Spatial Humanities); SOLER I SALA, Maria – Mucho más que mapas. El uso de GIS en el estudio económico-territorial del condado de Barcelona y en el análisis del paisaje espiritual durante la Edad Media. *Revista de Humanidades Digitales*. 3 (2019) 94-109.

de actividades de *public engagement*¹⁷, entendiendo que nuestra investigación no solo se extiende más allá de un ámbito estrictamente académico, sino que debe y puede enriquecerse con la participación activa de ese público potencial que acoge, colabora y se implica en la propia investigación (marco de la llamada ciencia ciudadana). Ello ha sido posible, en nuestro caso, a través de las redes sociales, los nuevos entornos de aprendizaje virtuales y masivos (MOOC), los programas de extensión universitaria y los convenios de colaboración con otras entidades públicas o privadas, convertidas en *Stakeholders* de los diferentes proyectos¹⁸.

Un grupo de investigación y dos proyectos

Los diferentes proyectos han ido dando forma a un grupo de investigación; los proyectos han ido consolidando una línea de investigación. Si bien el primer proyecto que recibió financiación pública en una convocatoria competitiva fue CLAUSTRA en el año 2011, hay que señalar que el interés por el estudio de la espiritualidad procede de un grupo de investigadoras de la Universidad de Barcelona interesadas en el estudio del monacato femenino en los condados catalanes, Grupo TEFca (Topografía de la Espiritualidad Femenina en Cataluña), que desde 2004 apostaron por poner en marcha un primer proyecto de catalogación y cartografía de los espacios de espiritualidad femenina de la Cataluña medieval. Desde entonces, la idea y la investigación se fueron expandiendo, perfilándose como un proyecto de amplio espectro espacial (Reinos Peninsulares y territorios de la Corona de Aragón en Sicilia), con la incorporación de investigadoras e investigadores de ámbito nacional e internacional (Italia, Portugal, EE.UU, Canadá), y concretándose en el año 2011 en *CLAUSTRA. Atlas de espiritualidad femenina en los reinos peninsulares*¹⁹, que recibió financiación en la convocatoria competitiva del Plan estatal del MINECO. El resultado ha sido una plataforma de acceso abierto en Internet con la doble orientación de transferencia e investigación. Un Atlas histórico digital dedicado a la geolocalización geográfica

¹⁷ GARÍ, Blanca – Proyecto Paisajes Espirituales. Humanidades digitales y participación pública. *Workshop Humanidades digitales, Historia pública y vínculos con la sociedad* (Universidad Católica de Chile, 15 de septiembre de 2016). GARÍ, Blanca; CARRILLO-RANGEL, David – The diachrony of landscapes. A way of sightseeing. In CROUS-COSTA, Neus; AULET, Silvia; VIDAL-CASELLAS, Dolors, ed. – *Pilgrimage and intercultural dialogue. Interpreting sacred stories*. Wallingford: CABI, 2019, p. 149-159.

¹⁸ Una reseña de los diferentes aspectos en: SOLER I SALA, Maria; JORNET-BENITO, Núria – Paisajes espirituales: espacios y experiencias de “public engagement” en un proyecto de Humanidades digitales. In BERTINI, Antonio; CARUSO, Immacolata; COLESANTI, Gemma Teresa; VITOLO, Tiziana, ed. – *Cultura in transito. Ricerca e tecnologie per il patrimonio culturale*. Roma: L’Erma di Bretschneider, 2020, p. 77-90 (Circularità mediterranea; 3).

¹⁹ *CLAUSTRA. Atlas de espiritualidad femenina en los reinos peninsulares*. Dirigido por Blanca Garí. Universidad de Barcelona. HAR2011-25127. Sus resultados pueden observarse en la URL: <http://www.ub.edu/claustra> [Fecha de consulta: 29/04/2018].

y catalogación de los espacios de espiritualidad femenina documentados entre los siglos XII y XVI en los Reinos de la Península Ibérica y sus territorios de influencia: el sur de Italia, Sicilia y Cerdeña. Este instrumento multidisciplinar a través de la topografía de espacios permite visualizar la fuerte presencia femenina en el hecho religioso medieval; potencia su estudio (con cartografías comparativas entre zonas o con dinámicas en la evolución de una orden monástica, por ejemplo); y así mismo pone a disposición de la comunidad científica y de la sociedad en general la información sobre el patrimonio bibliográfico-documental y artístico custodiado directamente por las comunidades religiosas o bien por las instituciones archivísticas y/o bibliotecarias de los distintos ámbitos analizados. Se trata de una amplia cronología, del 1200 hasta el Concilio de Trento, que permite marcar periodizaciones, cambios o continuidades interesantes en la historia de la espiritualidad femenina; y, así mismo, una geografía amplia, que incluye las diversas realidades históricas de los reinos peninsulares, incluyendo su extensión en las zonas de Italia de la Corona de Aragón.

El proceso de cartografiado digital utilizado para la confección del Atlas y Catálogo de CLAUSTRAS nos dio la oportunidad de comprender el interés y potencialidad de la perspectiva espacial en el análisis del monacato femenino medieval²⁰. Al igual que cualquier otro fenómeno histórico, el hecho espiritual sucede en un tiempo y lugar determinados, puede ser representado sobre una base cartográfica digital y estudiado a partir de una concepción holística del paisaje histórico, conocida como *Spiritual landscape* o Paisaje espiritual²¹. Desde esta perspectiva se desarrolló en 2014 un nuevo proyecto competitivo, *Spiritual Landscapes. Models of Spatial Analysis of the Transformation of Women's Medieval Religiosity in the Iberian Kingdoms (12th-16th c.)*²², que se ha materializado en un plataforma digital que se articula en 4 ejes de investigación. Esta perspectiva de análisis nos permite aproximarnos al fenómeno espiritual desde cuatro miradas, como si se tratara de una gradación en el enfoque, dando lugar a cuatro ejes de trabajo. El primer eje, bajo el título *Paisajes Monásticos*, es el enfoque más amplio, topográfico, que enlaza con la plataforma de CLAUSTRAS-Atlas-Catálogo. La investigación deja de centrarse exclusivamente en el espacio femenino y busca

²⁰ GARÍ, Blanca; SOLER I SALA, Maria; SANCHO I PLANAS, Marta; NIETO, Delfi-Isabel; ROSILLO LUQUE, Araceli – CLAUSTRAS. Propuesta metodológica para el estudio territorial del monacato femenino. *Anuario de Estudios Medievales*. 44:1 (2014) 21-50: dossier «Espacios de espiritualidad femenina en la Europa medieval. Una mirada interdisciplinar».

²¹ GARÍ, Blanca; COLESANTI, Gemma T.; SOLER I SALA, Maria; REPOLA, Leopoldo – De claustra a paisajes espirituales: proyectos de *Digital Humanities* sobre el espacio monástico medieval (siglos XI-XV). *Archeologia e Calcolatori*. 10 (2018) 155-171.

²² PAISAJES ESPIRITUALES. *Una aproximación espacial a las transformaciones de la religiosidad femenina medieval en los Reinos Peninsulares en la Edad Media (siglos XII-XVI)*. Dirigido por Blanca Garí y Núria Jornet. Universidad de Barcelona. HAR2014-52198-P. Sus resultados pueden observarse en la URL: <http://www.ub.edu/proyectopaisajes> [Fecha de consulta: 03/08/2019].

una aproximación más completa al paisaje monástico en general, incorporando los espacios de religiosidad masculina. Se favorecen así los análisis comparativos de las dinámicas fundacionales de cada espacio, también desde la perspectiva de género, y en general los procesos de fundación, implantación y desarrollo de las casas y órdenes monásticas femeninas y masculinas medievales. El segundo eje, *El monasterio y su entorno*, sitúa la mirada en la interrelación entre un monasterio o convento concreto y su entorno más inmediato, para así perfilar el paisaje patrimonial de sus recursos y dominios, sus parámetros de relación con otros centros (palacio, mercado...), elementos (murallas, ríos...), así como el impacto e influencia en el territorio en el que el monasterio se inserta.

En el tercer eje, *El monasterio interior*, la mirada entra ahora en el interior del monasterio y la clave se sitúa más en los objetos y sus funciones, en las prácticas y usos, y en los diferentes “actores” en sus espacios. Finalmente, en el eje 4, *Redes en contextos de disidencia y reforma*, el espacio se percibe y se toma en su dimensión más relacional, analizando las redes que se generan entre personas o los vínculos entre espacios religiosos en contextos y procesos históricos concretos y en territorios específicos.

Algunas conclusiones en el abordaje del estudio del monacato femenino y el paisaje religioso. Algunos resultados del proyecto *Spiritual Landscape* (2014-2018)

No es mi objetivo presentar todos los resultados y estudios que se han generado en torno a estos proyectos y por parte del grupo de investigación²³, sino que quiero marcar algunas de las conclusiones generales a la hora de abordar el estudio del paisaje religioso y el monacato femenino, y subrayar algunos de los resultados del proyecto *Spiritual Landscape*.

Para empezar, una primera conclusión es que nuestros proyectos, junto a otros estudios que se han dado en las últimas décadas en la historiografía, permiten constatar la significación de la espiritualidad femenina, que debe ser integrada hoy de pleno derecho en el estudio general de la religiosidad o del monacato

²³ Véase la sección Producción científica de la web: PAISAJES ESPIRITUALES. *Una aproximación espacial a las transformaciones de la religiosidad femenina medieval en los Reinos Peninsulares en la Edad Media (siglos XII-XVI)*. Accedido en: <http://www.ub.edu/proyectopaisajes/index.php/the-project/scientific-production-media-coverage> [Fecha de consulta: 03/08/2019]. Resultados generales en las publicaciones de grupo coordinada por Blanca Garí: *Anuario de Estudios Medievales*. 44-1 (2014) 1-516: dossier «Espacios de espiritualidad femenina en la Europa medieval. Una mirada interdisciplinar». Accedido en: <http://estudiosmedievales.revistas.csic.es/index.php/estudiosmedievales/issue/view/35> [Fecha de consulta: 03/08/2019]. GARÍ, Blanca; JORNET-BENITO, Núria – Introducción. In COLESANTI, Gemma T.; GARÍ, Blanca; JORNET-BENITO, Núria, dir. – *Clarisas y dominicas. Modelos de implementación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia*. Firenze: Firenze University Press, 2017, p. 1-10.

medieval y no como un simple apéndice o capítulo final. En este sentido, nuestro recorrido de investigación y trabajo ha ayudado a dar carta de naturaleza al estudio específico de la espiritualidad femenina medieval, en su significación y especificidad propias, en sus dinámicas y cronologías.

En segundo lugar, hemos constatado las posibilidades de un análisis holístico del paisaje y de las aproximaciones espaciales al fenómeno religioso, desde la dimensión más topográfica a la importancia de los espacios interconectados, pasando por la atención puesta sobre los objetos, materiales y artefactos en sus contextos de uso, relación, actores y espacio; con lo que implica, esta dimensión espacial, de experimentación con las nuevas tecnologías y en el marco de las Humanidades Digitales.

En tercer lugar, la importancia de la perspectiva de género en esta apuesta de largo recorrido por el *spatial turn* aplicado a la espiritualidad medieval. Es interesante en este sentido la reflexión que hace Megan Cassidy-Welch²⁴ sobre el espacio como categoría de análisis histórico capaz de formular preguntas desde una perspectiva de género; en tanto que constituye una variable significativa para “mapear” y ordenar la vida doméstica y espiritual comunitaria, definiendo unos espacios internos, y para marcar también la separación, con su grado de permeabilidad, entre estos espacios y el mundo exterior y sus diferentes actores.

En relación a los resultados más concretos, quiero subrayar el geoposicionado de espacios de espiritualidad femenina y masculina en tres zonas (Cataluña, Andalucía, Portugal), que han permitido avanzar en estudios sobre implantación territorial de determinadas órdenes o manifestaciones religiosas y sobre modelos fundacionales concretos. Más allá de modelos regionales, se ha constatado a nivel general la fuerte presencia de los espacios de la espiritualidad no reglada, de variada terminología, pero que permite confirmar la hipótesis sostenida ya desde los comienzos de *Claustra*, que muchas de las dinámicas fundacionales se basan en la conexión entre comunidades regladas y grupos de *mulieres religiosae*, grupos informales o de espiritualidad no reglada. Un fenómeno que vemos, además, en una larga cronología y extensión geográfica: desde las emparedadas y beatas que localiza María del Mar Graña en Córdoba (Andalucía) y las emparedadas y eremitas que Filomena Andrade y Joao Luis Fontes sitúan en Santarém (Portugal)²⁵; así como las “deovotas” de la zona de la Cataluña que Xavier Costa registra en la alta

²⁴ CASSIDY-WELCH, Megan – Space and place in medieval contexts. *Parergon*. 27:2 (2010) 1-12.

²⁵ FONTES, João Luís Inglés; ANDRADE, Maria Filomena; SANTOS, Leonor Silva – Frades, monjas e reclusas: os primórdios de presença mendicante em Santarém medieval. In COLESANTI, Gemma T.; GARÍ, Blanca; JORNET-BENITO, Núria, dir. – *Clarisas y dominicas. Modelos de implementación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia*. Firenze: Firenze University Press, 2017, p. 383-405; RODRIGUES, Ana M.; ANDRADE, Maria Filomena; FONTES, João Luís Inglés – Mosteiros e conventos no Portugal medieval: vida espiritual e lógicas de implantação. *SVMMA. Revista de Cultures Medievales*. 15 (2020) 8-34.

edad media y que explicaría la importancia de este tipo de religiosidad informal o no reglada y paralelamente el escaso número de monasterios femeninos en esta cronología – hipótesis que ha desarrollado recientemente en su tesis doctoral²⁶.

Otro resultado importante en este primer eje, más topográfico, ha sido la sistematización de modelos fundacionales o de un patrón de las fundaciones masculinas y femeninas, o solo femeninas, en un territorio. Por ejemplo, Silvia Pérez, advierte cómo en la ciudad de Jerez la periferia urbana la ocuparon las monjas; mientras que los institutos masculinos (frailes) ocuparon el interior de la ciudad²⁷. En el caso catalán, Maria Soler, Marta Sancho y Xavier Costa, a través del volcado de toda la información espacial en un GIS y sobre un mapa topográfico junto a otras informaciones (murallas, vías de comunicación, mercados, conventos franciscanos), dibujan también un patrón de fundación de clarisas que se repite con ligeras variantes en la mayoría de los casos estudiados de la geografía catalana²⁸.

Por su parte, el estudio del monasterio y su entorno ha posibilitado interesantes análisis territoriales con GIS, ya sea en las formas de implantación urbana de los distintos monasterios/conventos, como en la configuración de su modelo económico-territorial. En el primer caso, el territorio urbano ha sido la ciudad de Nápoles, donde se han geoposicionado todos los monasterios masculinos y femeninos, a partir tanto de la topografía urbana actual como de la cartografía histórica. El resultado han sido distintos mapas en función de las diversas órdenes monásticas, que permiten trazar modelos en la implantación de éstas y conocer en general la evolución del paisaje monástico napolitano entre los siglos XI y XV; así mismo, un trabajo de perimetración urbana de cada monasterio permite mostrar su inserción real en la trama urbana y el impacto ocupacional de los conventos en el conjunto de la ciudad²⁹. El segundo caso, esto es el análisis del modelo económico-territorial, se aplica en el monasterio benedictino de Sant Daniel de Girona en Cataluña. El vaciado y posterior volcado de la información que se ha extraído de un conjunto de pergaminos procedentes del Diplomatario de

²⁶ COSTA BADIA, Xavier – *Paisatges monàstics. El monacat alt-medieval als comtats catalans (segles IX-X)*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2019 (Tesis doctoral en Cultures Medievales).

²⁷ PÉREZ, Silvia – Monastic landscapes: Monasteries, convents and nunneries in Andalusia at the end of the Middle Ages. *Spiritual Landscapes. Mapping Female Spirituality in the Middle Age* (INTERNATIONAL MEDIEVAL CONGRESS, University of Leeds, 3-6 julio de 2017).

²⁸ COSTA BADIA, Xavier; SANCHO I PLANAS, Marta; SOLER I SALA, Maria – Monacato femenino y paisaje. Los monasterios de clarisas dentro del espacio urbano en la Cataluña medieval. In COLESANTI, Gemma T.; GARÍ, Blanca; JORNET-BENITO, Núria, dir. – *Clarisas y dominicas. Modelos de implementación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia*. Firenze: Firenze University Press, 2017, p. 449-486.

²⁹ COLESANTI, Gemma; BERTINI, Antonio; SOLER I SALA, Maria – Il GIS come strumento di rappresentazione e studio dello spazio urbano medievale: il paesaggio monastico di Napoli. *La componente monastica nel paesaggio urbano*. Organizado por Istituto di Studi sull'Europa Mediterranea, Consiglio Nazionale de la Ricerche. Università degli Studi Suor Orsola Benincasa (Nápoles, 23 de mayo de 2016).

este monasterio, nos ha permitido situar sus bienes, de distinta tipología (tierras, molinos...) y la tipología de los cultivos (viñas, cereales, huerta y regadío) en distintos mapas; visualizar la evolución su patrimonio a lo largo de los 200 años estudiados, así como la importancia estratégica del valle donde se asienta esta antigua comunidad benedictina³⁰.

La perspectiva del monasterio interior ha generado distintas aproximaciones, pero especialmente nos ha permitido hacer ensayos de virtualización a pequeña escala de espacios monásticos en sus arquitecturas, circuitos, objetos y prácticas, que son resultado de la investigación pero que a la vez generan, en el contexto visual y digital donde se representan, nuevas evidencias y nuevas preguntas³¹. Por otro lado, hemos impulsado la incorporación de la investigación peninsular sobre monacato femenino hacia un campo pionero en Europa: el estudio de las prácticas devocionales y de los espacios y objetos contextuales. Esto es, la viabilidad de una metodología centrada en el estudio del objeto en su contexto, tanto espacial como performativo; entendiendo el objeto no tanto o no solamente como objeto en sí, sino también y de manera singular como una encarnación de una prácticas (de aprendizaje, de liturgia, de devoción...) y como agentes de significación transformadora de espacios³². De manera concreta, se han generado 5 modelos de recreación espacial: creación de un modelo hipotético de la apariencia original y ubicación concreta del coro alto de la iglesia del monasterio de Santa Chiara di Napoli actualmente desaparecido, gracias a la aplicación de nuevas tecnologías (radar de penetración terrestre y escáner de láser) y el estudio relacionado a cargo de Caroline Bruzelius. Recreación de una de las capillas de la iglesia monástica de Sant Pere de las Puel.les de Barcelona, uno de los monasterios femeninos más antiguos, aún existente, de Cataluña, a partir de la información proporcionada por el inventario de visita de la abadesa, a cargo de Marta Crispí³³. Virtualización de los espacios y procesiones ligadas a la liturgia funeraria y a la memoria de la monarquía en el monasterio de Santa María la Real de las Huelgas (Burgos), con

³⁰ COSTA BADIA, Xavier; BRUGUÉS, Irene; SOLER I SALA, Maria – L'ús dels Sistemes d'Informació Geogràfica (GIS) per cartografiar la informació de l'arxiu: el cas de Sant Daniel de Girona. *Els Arxius històrics en l'entorn digital* (Barcelona, 25 de mayo de 2017).

³¹ BRUZELIUS, Caroline – *Apps, Maps and Models: The Digital Revolution and History*. Benson Memorial Lecture in Literature, Science and the Arts. (Iowa State University, 27 de marzo de 2017). Accedido en: <https://ceah.iastate.edu/2017/02/08/caroline-bruzelius-lecture-apps-maps-and-models-the-digital-revolution-and-history/> Consultado en: 03/08/2019.

³² GARÍ, Blanca; JORNET-BENITO, Núria – El objeto en su contexto. Libros y prácticas devocionales en el monasterio de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona. In COLESANTI, Gemma T.; GARÍ, Blanca; JORNET-BENITO, Núria, dir. – *Clarisas y dominicas. Modelos de implementación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia*. Firenze: Firenze University Press, 2017, p. 487-511.

³³ CRISPÍ, Marta – Inside the Nunnery: The nunnery of Sant Pere de les Puel.les, Accedido en: <http://www.ub.edu/proyectopaisajes/index.php/research-lines/inne-nunnery?id=116>. Consultado en: 03/08/2019.

el estudio de Raquel Alonso³⁴. Recreación del número y tipos de los libros y sus espacios de custodia y/o uso en el monasterio de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona, en una larga cronología que incluye una etapa clarisa y una benedictina, a partir de la información seriada de los inventarios de sacristía y de convento que se conservan en el archivo monástico y que han sido estudiados por Blanca Garí y Núria Jornet.

Finalmente, los resultados en el cuarto eje muestran la importancia del análisis de redes para el estudio e interpretación de la espiritualidad medieval; en especial, la aplicación innovadora de la teoría social de redes que ha desarrollado Delfi Nieto en su tesis para analizar el fenómeno de la disidencia de beguinos y beguinas del noreste peninsular y Midi francés³⁵. Y que subraya la significación de todo un tejido relacional formado por capellanes, mujeres, monjas clarisas, beguinos y beguinas, sus parámetros de relación, la circulación de ideas y personas, así como el rol jugado por las mujeres. Un análisis similar, en cuanto a la importancia del componente relacional, se ha podido mostrar en el estudio de María del Mar Graña sobre los monasterios de clarisas reformadas de la Castilla de los siglos XIV-XV, donde ha identificado verdaderas constelaciones monásticas (de casas madres que reforman y casas reformadas) que muy a menudo muestran otra red: la de las reinas castellanas y mujeres de la corte que promocionaron esta reforma³⁶.

La experiencia acumulada y la potencialidad del enfoque espacial en sus diferentes registros y perfiles, junto a un grupo de investigación internacional ya consolidado, nos permite seguir adelante en esta senda abierta, en conjunción con iniciativas similares o del mismo ámbito de investigación que se desarrollan a diferentes escalas (nacionales e internacionales) y el avance de la historiografía de la espiritualidad medieval, del paisaje y de los estudios de las mujeres y del género³⁷.

³⁴ ALONSO, Raquel – Inside the Nunnery: Nunnery of Santa Maria la Real de las Huelgas. Accedido en: <http://www.ub.edu/proyectopaisajes/index.php/research-lines/inne-nunnery?id=112>. Consultado en: 03/08/2019.

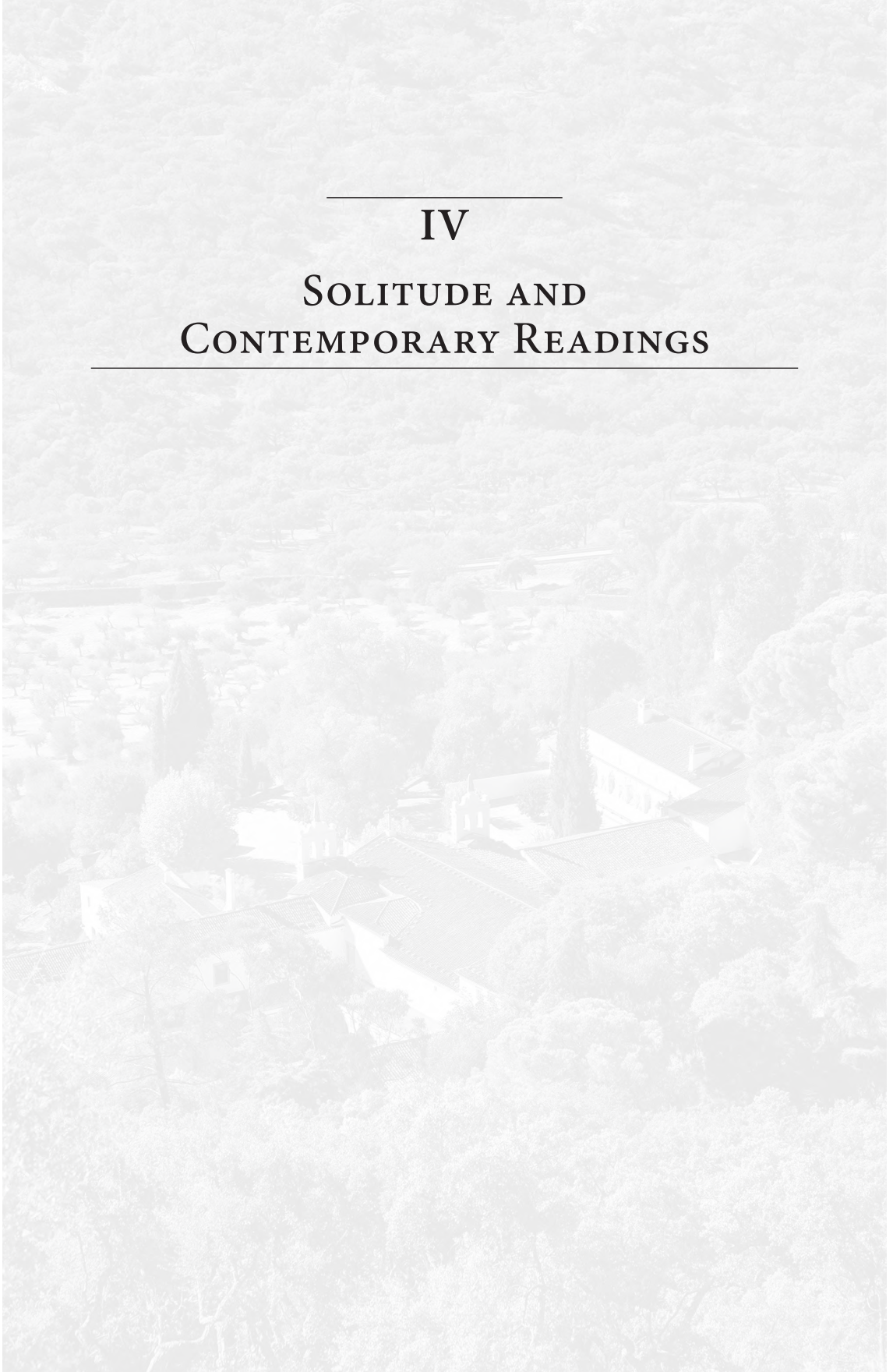
³⁵ NIETO, Delfi-Isabel – *Communities of dissent. Social network analysis of religious dissent groups in Languedoc in the thirteenth and fourteenth Centuries*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2018 (Tesis doctoral en Cultures Medievales).

³⁶ GRAÑA CID, María del Mar – ¿Política reginal en red? Reinas impulsoras de la Congregación de Santa Clara de Tordesillas (1411-1463). *SVMMA. Revista de Cultures Medievales*. 15 (2020) 74-94.

³⁷ Un nuevo proyecto, Monastic Landscapes (en nota: <https://www.ub.edu/proyectomonastic/es/sobre-paisajes-monasticos/> [Fecha de consulta: 20/06/2022] sigue adelante en la dimensión espacial-topográfica, profundiza en el espacio interior monástico, marcado por los objetos y las prácticas rituales y performativas, e incluye el registro arqueológico.

IV


SOLITUDE AND
CONTEMPORARY READINGS






RESGATAR A IMATERIALIDADE COMO PROCESSO DE MEMÓRIA E REUSO:
CONVENTO DOS CAPUCHOS DE ALFERRARA

SOFIA ALEIXO

 <https://orcid.org/0000-0001-5704-9743>

VICTOR MESTRE

 <https://orcid.org/0000-0002-3547-0569>

Resumo: Este artigo resulta de uma longa investigação sobre o tema da valorização e integração, numa leitura culta, do processo de degradação do património integrado em articulação com as estruturas arquitectónicas. A partir da leitura estratigráfica temporal de pavimentos, paredes e/ou tectos, poder-se-á não só interpretar as lacunas através de uma observação esclarecida e assim estabelecerem-se relações de continuidade material, mas sobretudo despertar o observador para a reconfiguração imagética dessas ausências.

Os valores intangíveis que um determinado edifício deixa transparecer, no sentir do observador, consubstancia-se na leitura dos estratos físicos em perda, interpretando-os a partir da sua percepção cultural estabelecendo-se, assim, uma potencial leitura de recomposição volumétrico-formal. Este apelo aos sentidos do observador, interessado e empenhado em desvendar as lacunas do tempo e do espaço, constitui o elo de ligação das estruturas e dos bens artísticos que não se pretendem reconstruir, apenas consolidar para evitar a sua perda.

Palavras-chave: Convento dos Capuchos, Lugar, Intervenção, Percepção.

TO RESCUE THE IMMATERIALITY AS A PROCESS OF MEMORY AND REUSE:
THE CONVENT OF THE FRANCISCAN'S OF THE STRICT OBSERVANCE (*CAPUCHOS*)
OF ALFERRARA

Abstract: This paper is the result of an enduring research on a cultural approach to enhancing and integration topics regarding the relationship between architectural structures and its integrated heritage when in a decay process.

Floors, walls and/or ceilings enable a stratigraphic mapping of time, enlightening the visual observation of the spaces and supporting the interpretation of existing gaps. Consequently, relations of material continuity can be established, and the mere observant can be encouraged to visually reconfigure the image of these absences.

In the observer's perception, the intangible values that a certain building reveals, are embodied in the cultural reading of decaying physical strata, thus establishing a potential reading of volumetric and formal reconfiguration. This appeal to the observer senses, interested and committed to unveiling the time and space gaps, constitutes the link between structures and artistic assets that are not intended to be rebuilt, only consolidate to avoid their loss.

Keywords: Franciscan's of the Strict Observance (*Capuchos*) convent, Place, Intervention, Perception.

RESGATAR A IMATERIALIDADE COMO PROCESSO DE MEMÓRIA E REUSO: CONVENTO DOS CAPUCHOS DE ALFERRARA

SOFIA ALEIXO*
VICTOR MESTRE**

Introdução

Os Conventos de São Paulo (1383) e dos Capuchos (1578), que denominamos de Conventos, localizam-se a meia encosta da Serra dos Gaiteiros, na continuidade da Serra de São Luís (Figura 1), ambos integrados no sistema montanhoso da Serra da Arrábida. Na atualidade, estes Conventos, respetivas cercas, patamares agrícolas e sistemas hidráulicos, inserem-se na Quinta de São Paulo, propriedade da Associação de Municípios da Região de Setúbal. A geografia do lugar caracteriza-se pela humanização da encosta de vertentes acentuadas, expostas a sul e resultantes do aproveitamento de nascentes que emanam do interior da Serra¹. Desta localização desfruta-se de uma vista desafogada para a várzea da baía de Setúbal, onde à data da construção, a cidade tardo-medieval se alinhava em redor da Rua Direita, paralela à baía. A partir desta, ordenavam-se pequenas unidades de quarteirão formadas por travessas perpendiculares. A exposição dos Conventos neste local alto, permitia que fossem avistados da urbe, a partir das ruas e veredas rurais, que comunicavam entre o campo e a cidade e vice-versa (Figura 2).

Ao caminharmos no interior da Quinta de S. Paulo, observamos vestígios de circuitos de água relacionados com ambos os conventos, cujos mananciais nascem em minas integradas nos patamares superiores e por eles deslizam em condutas e/ou caleiras de superfície. As nascentes terão ditado a escolha dos locais de assentamento dos complexos monásticos, tendo a condução e repartição da sua água definido e reforçado o desenho dos patamares agrícolas, assim como as galerias subterrâneas de escoamento, integradas no edificado, e em particular o

* CHAM – Centro de Humanidades, NOVA FCSH; CHAIA – Centro de História de Arte e Investigação Artística, Universidade de Évora; IHC – Instituto de História Contemporânea, NOVA FCSH. saleixo@fcs.unl.pt.

** Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra; Vmsa arquitectos, Lisboa, Portugal. vm@mes-trealeixo.pt.

¹ ANDERSEN, Hans Christian – *Uma visita a Portugal em 1866*. Lisboa: O Independente, 2001.



Fig. 1. Serra da Arrábida, Lisboa: impressão da paisagem romântica (2016). Fonte: José Manuel.



Fig. 2. Convento dos Capuchos, Setúbal (2010). Fonte: arquivo vmsa.

circuito pelos compartimentos onde a sua utilização era permanente. Salienta-se desde logo nas cozinhas, mas também nas latrinas e nas lavandarias que, no caso do Convento dos Capuchos, constituiu um pequeno edifício adossado, denominado “casa dos alguidares”.²

A alimentação dos monges e dos seus animais esteve sempre associada à água O arquiteto paisagista e engenheiro silvicultor Fernando Santos Pessoa

² PINA, Telmo Albuquerque – Quinta de S. Paulo. *Cadernos de Alferrara*. 0 (2017) 68.

descreve-a como «(...) explorada em fontes, poços e minas, armazenada em tanques localizados estrategicamente», que assim permitia estabelecer os locais de obtenção de produtos agrícolas, relembando que «a alimentação básica compreenderia o pão, o vinho, o azeite, alguns legumes e algumas frutas»³. Na Serra dos Gaiteiros/São Luís, as veredas acediam aos locais de colecta de frutos silvestres, lenha, caça e plantas silvestres destinadas ao herbário conventual, sendo utilizadas para fins medicinais na doença e aromáticos na alimentação.

A Serra e os Conventos funcionaram como uma unidade paisagística onde o homem procurou colocar-se no centro material e espiritual do lugar. A harmonização terá ocorrido demoradamente, entre cíclicas vantagens e perdas de ambas as partes, restabelecendo-se os (re)equilíbrios sempre precários face às forças da natureza nas suas renovadas estações e à-vontade dos homens, perante a instalação de lugar(es) sagrados por si criados.

Ao convocar a intervenção neste património, o interesse pelos valores materiais e imateriais inseridos e percebidos na paisagem cultural de Alferrara assumiu um papel determinante⁴. Na reconfiguração do tempo e do lugar, num lugar onde o tempo não tem tempo e o lugar permanece, mesmo se sem pessoas mas com alma a ressoar das paredes, procurou-se estabelecer um processo de transmissão desta herança cultural à comunidade, apelando à sua partilha de responsabilidade na manutenção da integridade e da autenticidade⁵. Com uma ambição maior do que a necessária e urgente estabilização das estruturas preexistentes, propôs-se *reconstruir a alma* de um espaço conventual – o Convento dos Capuchos – através da discussão das definições de método e metodologia de intervenção, como conceitos fundamentais na preservação e salvaguarda de património arquitetónico quando se propõe um tempo de prudente espera, ou novos e diferentes usos para ancestrais materialidades, num processo a vinte e cinco anos⁶.

³ PESSOA, Fernando – Intervenção paisagística. *Cadernos de Alferrara*. 0 (2017) 29.

⁴ MESTRE, Victor; ALEIXO, Sofia – El movimiento de las sombras en el Convento do Carmo (Lisboa) y en el Convento dos Capuchos (Setúbal). *Loggia*. 30 (2017) 32-51.

⁵ MESTRE, Victor – A “reconfiguração” do tempo e do lugar como ética de intervenção nos Conventos de São Paulo e dos Capuchos na Serra da Arrábida. In MOTA, Arlindo, ed. – *Movimento Cultural*. Setúbal: Associação de Municípios da Região de Setúbal, 2014, p. 103-108.

⁶ *Projecto de Estabilização e Valorização das Estruturas existentes e instalação de percurso de visita* (2010 | 2012) de vmsa arquitectos (Arqtos. Victor Mestre e Sofia Aleixo) com A2P Consult – Estudos e Projectos (Engos. João Appleton e Pedro Ribeiro) e António Vasques (Conservação e Restauro); Dono de Obra: Associação de Municípios da Região de Setúbal (AMRS). “Plano Director de Conservação, Restauro e Reversão da Unidade Patrimonial da Quinta de São Paulo, Alferrara, Setúbal” (25 Maio 2017).

Intervir

As análises metodológicas que fundaram os processos de conservação e potencial restauro dos Conventos (Figura 3), têm na sua génese um sentimento difuso, relacionado com a perplexidade que nos envolveu na primeira visita resultante do contexto paisagístico, onde se inscreviam as suas ruínas e a atmosfera interior, enigmática e misteriosa, que nos envolveu e emocionou. As forças telúricas emolduradas pelas neblinas que determinavam apontamentos naturais revestidos por uma película translúcida e humedecida pelas brisas instáveis, emergiam como contraponto das ruínas, enquanto materialidades em decomposição que adquiriam tonalidades vibrantes na sua expressão artística enquanto estabeleciam um integrado diálogo com a paisagem.

A intensidade arbustiva envolvente adquiria particular identidade, confirmando as palavras de Orlando Ribeiro ao identificar que «domina um *maquis* arbustivo, (...) constituído principalmente por aroeira (lentisco) e carrasco (*Quercus coccifera*), com o cortejo de plantas odoríferas, alecrim e tomilhos», reforçando a especificidade de se estar perante «uma vegetação mediterrânea, meridional portanto, onde o carvalho português introduz uma cambiante atlântica»⁷. O Atlântico defronte desta paisagem amaciada, deste “fragmento do Mediterrâneo” como lhe chamou José Mattoso⁸, espria-se num último fogo identitário entre os areais de Tróia e a Serra da Arrábida.

As veredas que serpenteiam o interior da Serra são testemunhos da uma ancestral humanização, que lentamente foi modificando a paisagem através do efeito recoletor do pastoreio e pontualmente por via de assentamentos de casais, de quintas de produção e de pequenos eremitérios. A água e a qualidade dos solos determinaram a quase ausência de povoamento, na zona das serras afigurando-se como determinante nessa ponderada apropriação territorial de penetração do interior. Orlando Ribeiro considera que a conjugação desses dois factores «repele o povoamento não só pela hostilidade do relevo, mas principalmente pela escassez de águas, que o terreno calcário não retém, e pela deficiência dos solos cultiváveis»⁹. A beleza maninha desta vasta região envolve ainda pequenos paraísos onde o homem se recolheu em refúgio, meditação e edificação espiritual. A estes valores associou-se o sentido de abrigo, integrado no contexto físico, trabalhado em plataformas de modo a facilitar o trabalho agrícola em articulação com a irrigação.

⁷ RIBEIRO, Orlando – *A Arrábida: esboço geográfico*. Sesimbra: Câmara Municipal de Sesimbra, 1986, p. 97.

⁸ MATTOSO, José; BELO, Duarte; DAVEAU, Suzanne – *Portugal: o sabor da terra*. Lisboa: Temas & Debates / Círculo de Leitores, 2010, p. 508.

⁹ RIBEIRO – *A Arrábida*, p. 82-83.

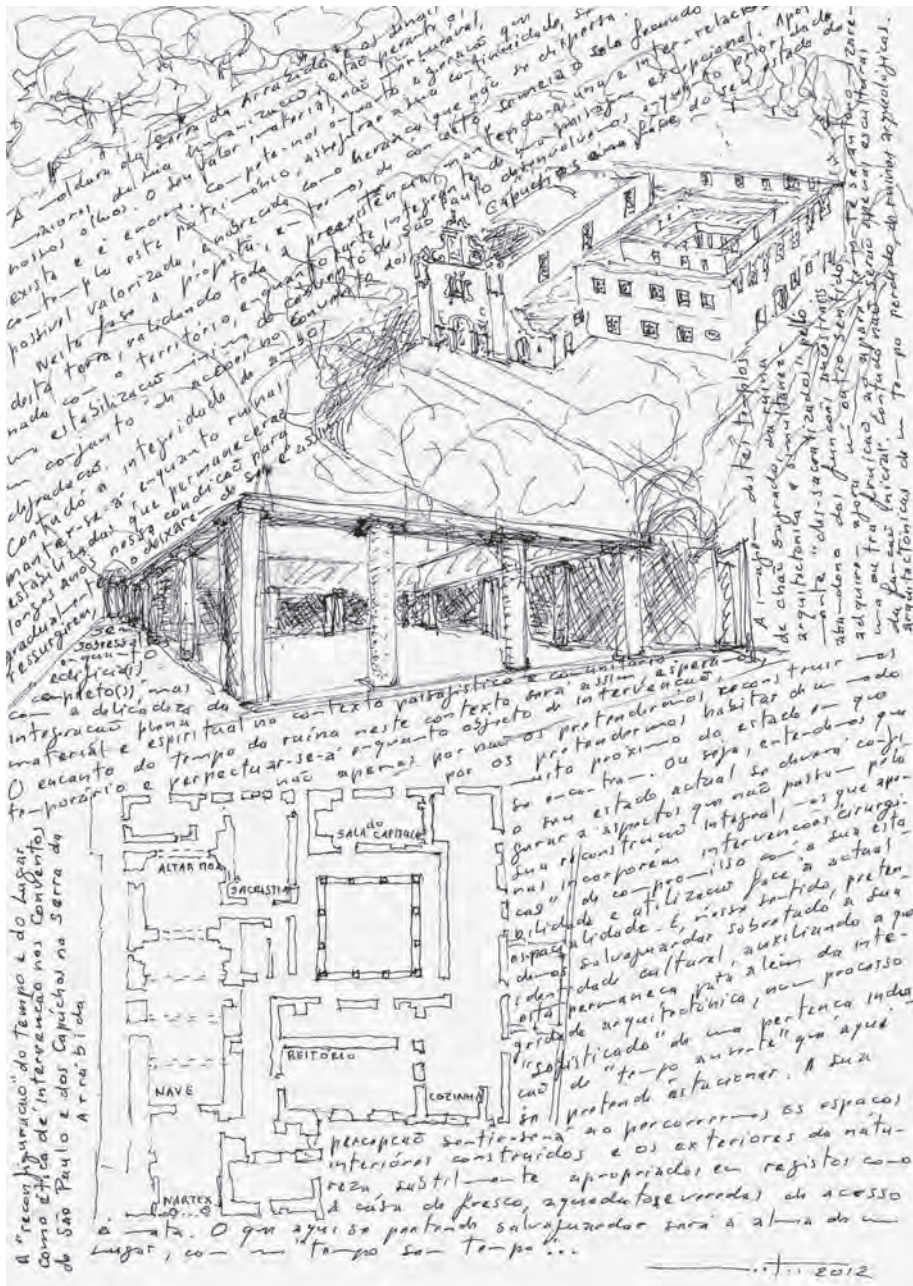


Fig. 3. Convento dos Capuchos, Setúbal: escrita desenhada (2012). Fonte: Victor Mestre.

A força deste lugar residirá precisamente nessa natural e intangível mediação de forças abstratas, determinadas pela legitimação religiosa, de interceção pelas almas a troco de doações de diverso tipo e origem. As mais comuns correspondem a terras de produção, casas e animais de trabalho e/ou de produção, mas também dinheiro e outros bens imóveis, conforme refere João Luís Fontes reportando-se ao Convento de São Paulo: «Pobre da provença de Alferrara, adquire em 1494, para o eremitério, um casal que lhe ficava contíguo, com suas terras de pão, pinhal, forno de cal, pedreiras e oliveiras»¹⁰. Estes recursos mantinham no plano financeiro as ordens religiosas, garantindo-lhes a aura de lugar divino consoante o esplendor dos seus templos. O poder de atração das formas arquitetónicas, dos símbolos religiosos, da ornamentação, principalmente interna, terá contribuído para a credibilidade institucional a quem se confia bens e a perpetuação da memória da sua alma¹¹.

O Convento dos Capuchos certamente que cumpriu com estas premissas, exibindo na sua fachada os símbolos da congregação, integrados numa fachada de desenho harmonioso e canónico. O pórtico, formado por uma serliana, suporta uma fachada que acentua verticalidade, confirmada pela única nave da igreja que intercepta o cruzeiro centralizado por uma singular abóbada. A arqueologia paramental revela apontamentos do que terá sido o património integrado, entre azulejaria, estuques em baixo e alto relevos e obras de pintura a fresco. Alguns orifícios em cantaria e nos paramentos serão resultado de suportes de talha dourada. Perceciona-se que terá sido um templo de regra arquitetónica, onde se instalou um conjunto de elementos decorativos articulados e ordenadores do sentido do espaço e da função.

O atual estado físico de todo este conjunto adensa o sentido das emoções que vão trespassando o observador à medida que o olhar prospeita a materialidade. A cada descoberta, com a ajuda das nuances da ténue luminosidade, esta vai libertando um maior fluxo imaginativo, contribuindo para uma outra forma de interpretar o templo, sentindo o pulsar da espacialidade nas suas vivências passadas reflectidas no presente. Esta renovada admiração pelo esplendor, apesar de apenas percecionado, colocará o observador numa proximidade com os que no passado vivenciaram o templo intacto, perfeito (Figura 4).

¹⁰ In Arquivo Nacional da Torre do Tombo [ANTT]. Mosteiro de Nossa Senhora da Consolação de Alferrara, m. 3, nº 64, cf. FONTES, João Luís Inglês – *Da «pobre vida» à Congregação da Serra de Ossa: génese e institucionalização de uma experiência eremítica (1366-1510)*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. 2012, p. 347 (Tese de Doutoramento em História).

¹¹ MESTRE, Victor; ALEIXO, Sofia – Convento dos Capuchos. Acedido em: <http://www.habitarpportugal.org/pt/projecto/convento-dos-capuchos/>. Consultado em 09/2018.



Fig. 4. Convento dos Capuchos, Setúbal: património integrado (fresco) (2012). Fonte: arquivo vmsa.

Esta percepção do território e da arquitetura insere-se numa leitura fenomenológica de que Juhani Pallasmaa¹², bem como Christian Norberg-Schulz¹³, terão sido precursores no entendimento da arquitetura como experiência dos sentidos. E este será o maior contributo do projecto de conservação e contenção da ruína, em que se procura ir além da intervenção mínima, instalando condições para a interpretação difusa, diversa, não estática, ou seja, é precisamente através da ausência das materialidades que se pretende fixar a imaginação do observador, que se procura proporcionar a experiência tranquila do tempo. Ao não orientar imediatamente a intervenção por noções clássicas de conservação do património como função, uso ou valor do monumento¹⁴, se evitará a adesão imediata a uma verdade única, que o será hoje, mas que, ao ser materializada, comprometeria leituras e percepções futuras.

¹² PALLASMAA, Juhani – *The eyes of the skin: architecture and the senses*. Chichester: Wiley-Academy, 2005.

¹³ NORBERG-SCHULZ, Christian – *Genius loci: towards a phenomenology of architecture*. New York: Rizzoli, 1984.

¹⁴ MUÑOZ VIÑAS, Salvador – Contemporary theory of conservation. *Studies in conservation. Reviews in Conservation*. 3:1 (2002) 25-34.

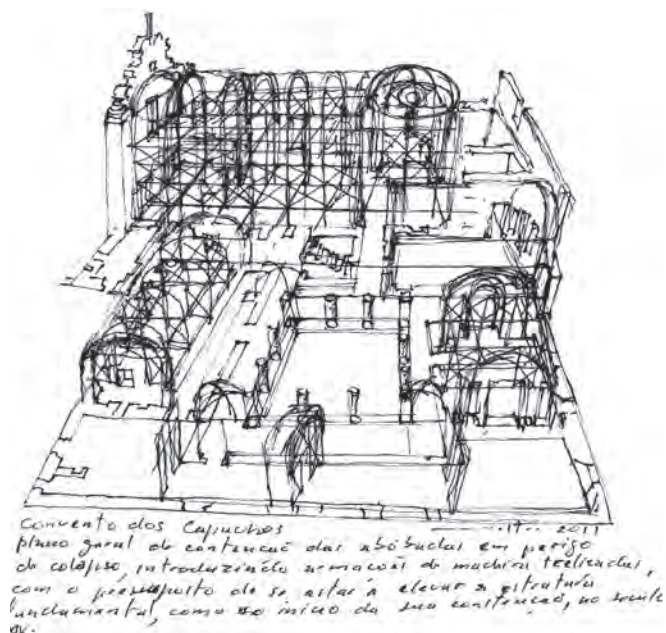


Fig. 5. Convento dos Capuchos, Setúbal: desenho estrutural (2011). Fonte: Victor Mestre.

Associada a esta perspetiva de olhar o invisível, e de sentir o passado, instalou-se um conjunto de estruturas de madeira (Figura 5) que, para além da sua função estrutural de contenção de ruína, procuram repor o sentido do estaleiro de obra do monumento, da elevação do templo em diferentes fases temporais. Treliças e cimbros de madeira interferem de modo ordenado nas espacialidades permitindo esta dupla interpretação de *obra em curso* e de leitura do património artístico integrado, desestruturado pela perda de materialidade da composição artística.

O Convento

Exteriormente a ruína permanece quase intocável, ainda que estabilizada através da instalação de grelhagens de tijolos furados no preenchimento de vãos, cujas padieiras cederam ao longo do tempo. Esta opção de grelhagem estrutural procura estabelecer uma relação histórica com as grelhagens de madeira e ferro que se instalavam nos conventos de modo a resguardar das vistas do exterior para a intimidade da vida conventual (Figura 6). Estes tijolos furados de cimento, caiados de branco, contrastando com as paredes escurecidas pelo tempo e ausência de manutenção, procuram repor esse ideário, acentuando a fronteira entre o mundo profano exterior e o mundo sacro interior. A sua função estrutural, reside na garantia de estabilidade dos vãos em risco de colapso (Figura 7).



Fig. 6. Convento dos Capuchos, Setúbal: aproximação (2016). Fonte: José Manuel.



Fig. 7. Convento dos Capuchos, Setúbal: tijolo furado enquanto filtro de luz (2016). Fonte: José Manuel.

Nesta intervenção não existe reconstrução, reabilitação nem mesmo restauro. O que se propõe é tão somente sustentar a ruína de modo a permitir estabelecer um plano director de intervenção pontual e articulado, em determinados espaços e elementos construtivos cruciais para a estabilização global do conjunto edificado. A ruína deve permanecer ruína com condições de segurança para usos específicos subordinados à condição de ruína cultural.

O Lugar

O edificado erudito funda um novo lugar, partindo de uma percepção territorial vasta e complexa, mas também restrita e particular, no sentido em que se implanta o cânone arquitetónico da Ordem, numa harmonização entre o natural e o espiritual. O convento que actualmente visualizamos, resulta da acumulação do tempo que por ele passou e deixou impresso nas paredes vivências diversas. Os espaços interiores, à medida que os percorremos com o olhar, melhor pressentimos essas vivências que ressoam nas paredes, não apenas pela violência da sua ruína, mas pela vibração dos pontos de luz, matizados pelos tons que emergem das paredes e se perdem como o eco libertado por palavras projetadas no espaço.

O que hoje se observa revela algo mais do que a exclusiva expressão do edifício que se edificou há cerca de 300 anos com o rigor canónico da congregação religiosa. O convento atual, e apesar do seu estado de ruína física, entretanto estabilizada, mantém a sua identidade reconhecível, apesar da ausência do uso primordial¹⁵. O tempo constitui um factor adicional de continuidade nesta leitura, precisamente o de lugar de memória religiosa, histórico-cultural e social. Este novo valor cumulativo constitui o cerne do conceito de intervenção enquanto reflexão, projeto e realização física, entretanto realizada. Procurou-se relacionar e homogeneizar o edificado com as marcas do tempo impressas nesta unidade arquitetónica e paisagística, formando uma unidade estética indivisível. Deste modo se entenderam as derrocadas volumétricas, as lacunas paramentais, as perdas artísticas, associadas às espacialidades e aos sentidos do uso, de modo a despertar o observador para uma leitura interpretativa. A ascensão desta percepção recreativa ainda que ficcionada, procura ser o elo de ligação entre as partes físicas desligadas e/ou desvanecidas no plano arquitetónico/artístico e a emanção dos valores intangíveis em presença. Através de um olhar contextualizado pela intermediação das subtis intervenções introduzidas, pretende-se que o observador reconfigure o contexto que observa, apesar de parcialmente ausente no plano físico. Esta aproximação tem ainda a particularidade de proporcionar leituras

¹⁵ Sobre a identidade dos conventos capuchos veja-se FONTES, José Luís Inglês, ed. – *O Convento dos Capuchos: Vida, memória, identidade*. Almada: Câmara Municipal de Almada, 2013.



Fig. 8. Obra em curso: circuito de visita em segurança por entre estruturas de sustentação (2016).
Fonte: José Manuel.

de realidades em potencial construção arquitetónica e complementarmente integração de intervenções artísticas nas suas diversas fases e não necessariamente a sua destruição. O sentido que se propõe é o de um estaleiro de *obra em curso* (Figura 8) onde, inclusivamente, se poderá perceber a complexidade da construção e das camadas que se sobrepõem até à arte final, mensurando o tempo como um incontornável elemento da construção.

Tempo: Memória e Reuso


Esta intervenção, procura corporizar um conceito de intervenção em património que procuramos incessantemente ao longo de anos de investigação e intervenção, teorizar e aplicar nas nossas análises a determinados estados de degradação a que chegam edifícios com estima patrimonial. Procuramos elevar conceitos e abordagens de intervenção para um novo patamar teórico/prático de

modo a compreender os edifícios e os seus valores arquitetónicos, estruturais e artísticos através da sua perda de materialidade no limiar da sua sustentabilidade e compreensão espacio-funcional, volumétrico-formal e expressão artística. O Convento dos Capuchos representou a nossa maior experimentação neste processo. A introdução e valorização do fator tempo neste método de intervenção no património, terá agora de ser monitorizado no presente e no futuro para se poder avaliar a sua justeza no plano teórico e eficácia no plano da materialidade.



IMMEUBLE-VILLAS DE 1922 E AS VARIANTES CARTUSIANAS

MARTA SEQUEIRA

 <https://orcid.org/0000-0001-8625-3049>

Resumo: Le Corbusier proclama um mosteiro como a origem da sua habitação coletiva. Refere-se a uma cartuxa em Galluzzo, nos arredores da cidade de Florença, chamada Cartuxa do Vale de Ema: um mosteiro que havia sido fundado em 1342 por Niccolò Acciaioli e que Le Corbusier visita durante as suas viagens iniciáticas pelo mundo da arquitetura e das artes decorativas – em 1907 e 1911. De facto, e do ponto de vista formal, vários críticos e historiadores têm vindo a fazer referência a uma analogia entre a habitação coletiva corbusiana e a Cartuxa de Florença. No entanto, uma análise dos documentos constantes nos Arquivos da Fundação Le Corbusier permite verificar que o conhecimento deste arquiteto sobre a Ordem Cartusiana não se baseia apenas na experiência de um mosteiro em particular. Um estudo tipológico do conjunto de cartuxas analisado por Le Corbusier permitiu verificar uma série de coincidências entre o projecto immeuble-villas e a arquitetura da ordem cartusiana, que não tinham, até agora, sido identificadas.

Palavras-chave: Arquitetura, Cartuxas, Immeuble-villas, Le Corbusier, Mosteiros.

THE 1922 IMMEUBLE-VILLAS AND THE CARTHUSIAN VARIANTS

Abstract: Le Corbusier advocates the influence of a monastery in his collective housing. He refers to a Charterhouse in Galluzzo, in the Florence's outskirts, known as Certosa di Val d'Emma: a monastery which had been founded in 1342 by Niccolò Acciaioli and that Le Corbusier visits during his initiatic travels into the world of architecture and decorative arts – in 1907 and 1911. From the formal standpoint, several critics and historians have been mentioning the likeness of the Corbusian collective housing with the Charterhouse of Florence. However, a first analysis of the files of the Foundation Le Corbusier, has allowed to learn something new: that the architect's knowledge on the carthusian monasteries was not only based on the experience of a singular monastery. A typological study of this set of charterhouses examined by Le Corbusier has permitted to verify a series of matches between the immeuble-villas project and carthusian order architecture, which had not yet been outlined.

Keywords: Architecture, Charterhouses, Immeuble-villas, Le Corbusier, Monasteries.

IMMEUBLE-VILLAS DE 1922 E AS VARIANTES CARTUSIANAS¹

MARTA SEQUEIRA*

1907 (19 ans) Chartreuse d'Enna la petite flamme s'allume.

Le Corbusier, 28 de Março de 1957

Em novembro de 1922, no stand de Urbanismo do Salão de Outono de Paris, Le Corbusier apresenta pela primeira vez o projecto Immeuble-villas, um dos elementos que compõem «une Ville contemporaine pour 3 millions d'habitants» (Figura 1) – a par com os edifícios em zigzague e os arranha-céus cruciformes. Surge como uma nova tipologia de habitação, contendo espaços privados – 120 apartamentos – e espaços comunitários – armazém, cozinha central, restaurante, lavandaria, pista de atletismo, solários, salas de desporto, de jogo, de estudo e de festas. Cada apartamento consiste numa pequena casa com jardim, dentro de um grande edifício de habitação colectiva. Este projeto, que não chegou a ser construído, está na génese do pensamento corbusiano sobre o habitar coletivo e na origem do pensamento moderno, desempenhando, ainda hoje, um papel incontornável na produção arquitetónica mundial.

A planta-tipo do projecto Immeuble-villas (Figura 2) representa metade de um edifício que mediria aproximadamente 150 x 55 metros em planta, constituído por dois blocos paralelos de apartamentos, dispostos simetricamente em relação a uma faixa central de jardim e unidos, em cada um dos seus extremos, através de um núcleo de comunicação vertical – que contém uma caixa de escadas e um conjunto de dois ascensores. Cada um dos dois blocos apresenta um eixo de

* Centro de Investigação em Arquitectura Urbanismo e Design. Faculdade de Arquitectura, Universidade de Lisboa; Departamento de Arquitectura e Urbanismo, ISCTE-IUL; Departamento de Arquitectura, Universidade Autónoma de Lisboa, Portugal. martasequeira@fa.ulisboa.pt.

¹ Este texto corresponde a uma versão traduzida, revista e aumentada do texto publicado em SEQUEIRA, Marta – Immeuble-villas de 1922 y las variantes cartujas/ The 1922 Immeuble-villas and the Carthusian variants. In TORRES CUECO, Jorge; MEJÍA VALLEJO, Clara, ed. – *La Recherche patiente. Le Corbusier. 50 años después/ fifty years later*. Valência: General de Ediciones de Arquitectura, 2017, p. 262-273.

Esta investigação foi realizada com o apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (SFRH / BPD / 93776 / 2013), no contexto do Centro de Investigação em Arquitectura, Urbanismo e Design da Faculdade de Arquitectura da Universidade de Lisboa (CIAUD).

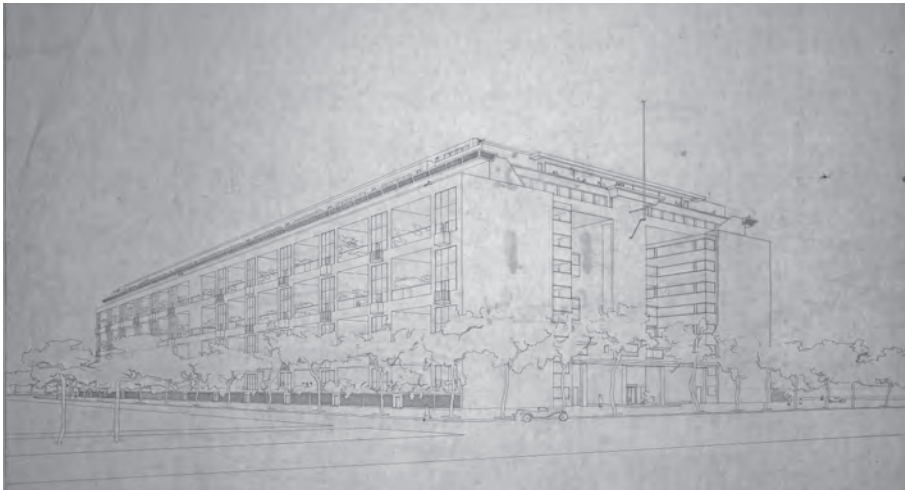


Fig. 1. Le Corbusier, Immeuble-villas, 1922 (fonte: Arquivo da Fundação Le Corbusier (doravante FLC), 19083).

simetria a metade do seu comprimento, que se deixa adivinhar na parte esquerda do desenho. Cada uma destas metades é obtida através da repetição de 6 plantas de um apartamento-tipo. Enquanto a representação do bloco na parte inferior do desenho corresponde ao primeiro piso dos apartamentos duplex, a representação na parte superior corresponde ao segundo piso. O acesso aos apartamentos é feito pelo primeiro piso, através de corredores – trata-se das “rues en l’air”. Os apartamentos apresentam, em planta, uma forma em “L” que abraça uma *loggia* de dupla altura que, por sua vez, se abre ao exterior. A sua planta mediria, aproximadamente, 15 x 15 metros. Enquanto o piso inferior se volta apenas para a *loggia* e para o exterior do edifício, o superior atravessa-o de fachada a fachada. O piso inferior reúne vestíbulo, cozinha, quarto de empregada – numa faixa de cerca de 4 metros, paralela ao corredor de acesso –, sala – numa faixa de cerca de 5 metros, perpendicular ao corredor de acesso, e que inclui zona de refeições e zona de estar – e um terraço-jardim. O piso superior, por sua vez, reúne três quartos (um com vestiário e outro com zona de escritório) e espaços com duchas, lavatórios e sanitários. Cada grupo de seis apartamentos pode ser ainda subdividido em grupos de dois, uma vez que cada par dá acesso, no piso inferior e junto à entrada, a um pequeno corredor de serviço autónomo, com comunicação vertical directa com a garagem. Cerca de metade dos apartamentos incorporam uma dispensa (no piso inferior) e um pequeno ginásio (no piso superior) – que na outra metade serão substituídos pela caixa da escada de serviço. Os conjuntos de dois apartamentos são idênticos e repetidos através da simples translação do modelo. Há apenas a referir as exceções que representam os apartamentos nos topos – que apresentam um vestíbulo mais generoso e um quarto suplementar

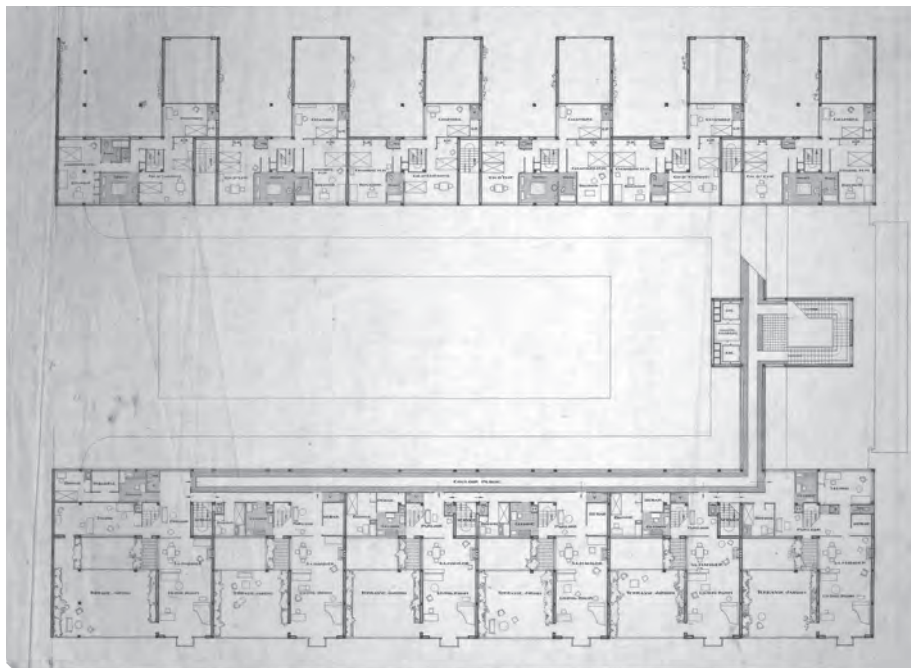


Fig. 2. Planta de metade do projecto Immeuble-villas de 1922 (fonte: FLC 19082).

(no piso inferior) – e os apartamentos junto ao eixo de simetria – que apresentam um vestíbulo mais generoso, um quarto suplementar e uma galeria (no piso inferior) e um ginásio (no piso superior).

Le Corbusier publica, no primeiro volume de *Œuvre complète*, treze desenhos relativos a este projecto, acompanhados de um texto de apresentação. Nele, assinala que o Immeuble-villas foi desenhado a partir «de uma memória evocada após um almoço, de uma Cartuxa de Itália (felicidade através da serenidade), desenhada no verso de um menu de restaurante»². Le Corbusier proclama portanto um mosteiro como a origem do projecto Immeuble-villas. Refere-se a uma cartuxa em Galluzzo, nos arredores da cidade italiana de Florença, chamada Cartuxa do Vale de Ema. Trata-se de um mosteiro que havia sido fundado em 1342 pelo nobre florentino Niccolò Acciaiuoli e que Charles-Edouard Jeanneret visitara por primeira vez durante a sua viagem a Itália de 1907, ainda com dezanove anos. E foi um dos poucos edifícios que revisitou neste país, 4 anos passados da sua primeira visita, no regresso da sua viagem pelo Médio Oriente.

² «d'un souvenir évoqué après un déjeuner, d'une Chartreuse d'Italie (bonheur par la sérénité) et crayonné sur le dos d'un menu de restaurant» LE CORBUSIER; JEANNERET, Pierre – *Œuvre complète 1910-1929*. Zürich: Girsberger, 1937, p. 40-41. Publicado anteriormente em alemão em LE CORBUSIER; JEANNERET, Pierre – *Ihr gesamtes Werk von 1910-1929*. Zürich: Verlag Dr. H. Girsberger, 1930, p. 36-37.

Esta cartuxa é conhecida como Certosa di Galluzzo, Certosa di Montesanto, Certosa di San Lorenzo, Certosa di Firenze (*Cartusia Florentiae* ou *Florentina*, *Cartusia Sti. Laurentii prope Florentiam*) ou Certosa di Val d’Ema³. Apesar da abundância de designações, Charles-Edouard Jeanneret refere-se a este mosteiro utilizando uma simplificação da última denominação, retirando-lhe a palavra “vale”. Chama-a “Chartreuse d’Ema”.

Do ponto de vista arquitetónico, o mosteiro que ainda hoje podemos visitar em Galluzzo é sensivelmente o mesmo que Charles-Edouard Jeanneret visitou em 1907⁴. Como em qualquer mosteiro criado pela ordem cartusiana, cada pátio ou claustro vincula um conjunto de espaços (Figura 3). Um primeiro recinto, num piso inferior, constitui o pátio de acesso à cartuxa, onde se encontra a farmácia. O pátio grande agrega a igreja, bem como os espaços correspondentes ao palácio e à hospedaria. Os espaços de carácter cenobítico – igreja, sacristia, colóquio, sala capitular, capelas – e os espaços comuns de carácter laico – celas, dispensa, cozinha, procuradoria –, organizam-se em torno de dois pequenos claustros. Enquanto em mosteiros de outras ordens a zona onde ocorrem as atividades de carácter comunitário representa a maior percentagem da área de implantação, o *claustrum maius* tem aqui um maior protagonismo, somando, junto com as celas a que dá acesso, cerca de metade da área de implantação do edifício. É ocupado parcialmente pelo cemitério, e o seu centro é marcado por uma fonte. À época das visitas de Charles-Edouard Jeanneret, e ao contrário do que se passa hoje em dia – uma vez que o conjunto é atualmente ocupado por monges cistercienses –, a ordem que ocupava o mosteiro era a fundadora, da Cartuxa – uma ordem de clausura, onde viviam monges eremitas e irmãos leigos. Se uns se dedicavam fundamentalmente à oração e ao trabalho intelectual, os outros dedicavam os seus dias à oração e ao trabalho de serviço à comunidade.

Os monges eremitas viviam em três das alas do claustro, em pequenas casas com planta em “L”. As celas dos lados sudeste e nordeste do claustro, que correspondiam de um modo mais fiel à cela tipo de uma cartuxa, eram divididas em dois pisos e abraçavam um pátio. A partir do claustro, acedia-se a um vestíbulo, e, a partir deste, entrava-se na Sala de Avé Maria. A partir desta tinha-se acesso ao quarto de dormir, bem como à sala de estudo e oração. Em frente e na continuidade da Sala de Avé Maria encontrava-se um pequeno espaço que dava acesso a um alpendre. Este alpendre relacionava-se diretamente com um jardim que pertencia à cela, no piso inferior, e ao qual se acedia através de uma escada que partia do vestíbulo. As celas eram, para os monges, pequenas casas. Nelas,

³ Ver, sobre este assunto: HOGG, James – *The Charterhouse of Florence*. Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik / Universität Salzburg, 1979, p. 2-3.

⁴ No final da década de 1950 o mosteiro sofreu apenas alguns trabalhos de restauração. Ver, sobre este assunto, HOGG– *The Charterhouse of Florence*, p. 10.

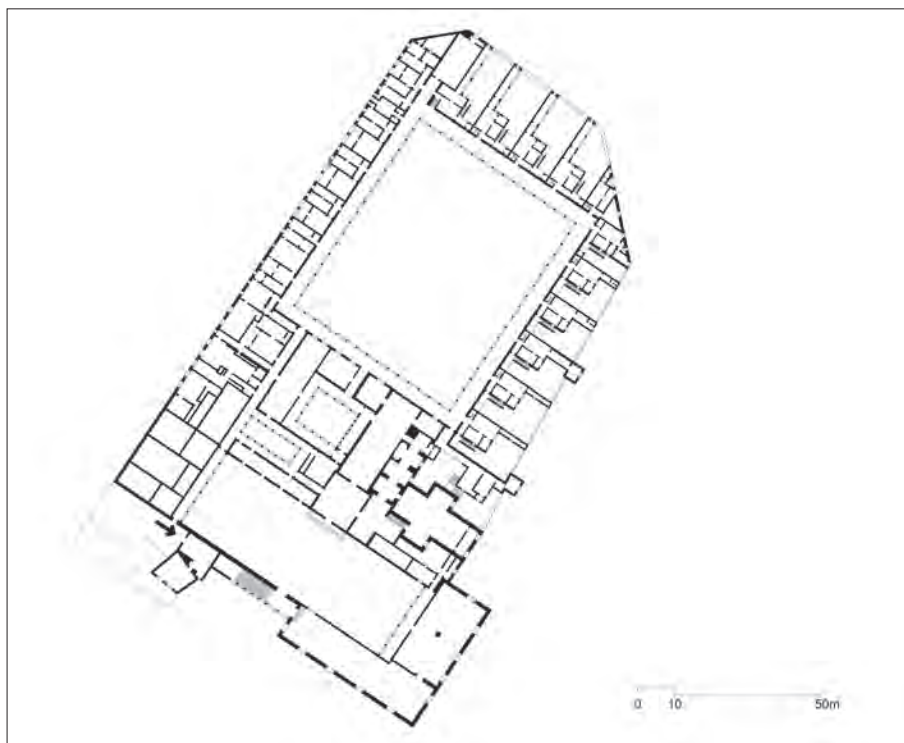


Fig. 3. Planta da Cartuxa do Vale de Ema (desenho da autora).

sós e em silêncio, rezavam, estudavam, trabalhavam, comiam, jejuavam ou faziam penitência. Apenas três vezes ao dia se reuniam em comunidade: para a vigília noturna, pela manhã para a missa conventual e por vésperas. Aos domingos, depois da comida comum no refeitório, rompiam o seu silêncio durante uma hora, assim como às segundas-feiras à tarde, quando saíam para passear em comunidade pelos caminhos que rodeavam a cartuxa. A arquitetura era chamada precisamente a sublinhar, através da sua forma e da sua estrutura, esta possibilidade de isolamento paradoxalmente inserido numa comunidade. Os pátios e claustros da cartuxa funcionavam como espaços de gradação na hierarquia de privacidade. A composição mantinha as celas afastadas da entrada do mosteiro, assim como um cartuxo deveria permanecer relativamente à sociedade. Um monge cartuxo era para a sua ordem como a sua cela era para o resto do edifício.

Le Corbusier acabou por nunca chegar a difundir qualquer desenho da Cartuxa do Vale de Ema, tal como nunca viria a divulgar qualquer imagem deste mosteiro, referindo-se sempre a ele de um modo enigmático, ainda que de forma recorrente. Nos seus escritos, para além de o exaltar como a origem do projecto Immeuble-villas de 1922, descreve longamente as suas visitas a este

edifício⁵, compara-o com as experiências russas⁶, apresenta-o como o veículo

⁵ «Que sont, physiquement, puis psychiquement éclats, ces engloutissements, partis, ressentis, effectués, cette fois devant des fleurs, à 12 ans, – là devant et sur cette Alpe, à 14 ans, – là dedans cette chartreuse, près de Florence (vibrations ineffables, souffrantes) [...]» («Que são, fisicamente, e depois psiquicamente, esses suspiros, desaparecidos, sentidos, efectuados, certa vez diante das flores, aos 12 anos – lá, diante dos Alpes –, aos 14 anos – lá, nessa cartuxa, próximo de Florença (vibrações inefáveis e dolorosas) [...]») Charles-Edouard Jeanneret, carta destinada a William Ritter, de 4 de Agosto de 1912, FLC R3-18-197. «1907. J'ai 19 ans. Je prends pour la première fois contact avec l'Italie. En pleine Toscane, la Chartreuse d'Ema couronnant une colline laisse voir les créneaux formés par chacune des cellules de moines à pic sur un immense mur de château-fort. Entre chaque créneau est un jardin profond complètement dérobé à toute vue extérieure et privé également de toute vue au dehors. Le créneau ouvre sur les horizons toscans. L'infini du paysage, le tête à tête avec soi-même. Derrière est la cellule elle-même, reliée par un cloître aux autres cellules, au réfectoire et à l'église plantée au centre. Une sensation d'harmonie extraordinaire m'évahit. Je mesure qu'une aspiration humaine authentique est comblée: le silence, la solitude; mais aussi, le commerce (le contact quotidien) avec les mortels; et encore, l'accession aux effusions vers l'insaisissable. 1910. Voyage de sept mois, sac au dos: Prague, Vienne, Budapest, Balkans Serbes, Roumanie, Bulgarie, Roumélie, Turquie d'Europe, Turquie d'Asie, Athènes, Delphes, et Naples, et Rome, et Florence. Au septième mois (octobre), me voici à nouveau à la Chartreuse d'Ema. Cette fois-ci, j'ai dessiné; aussi les choses me sont mieux entrées dans la tête... Et je suis parti dans la vie pour la plus grande bagarre. J'avais 23 ans. Dans cette première impression d'harmonie, dans la Chartreuse d'Ema, le fait essentiel, profond ne devait m'apparaître que plus tard – la présence, l'instance de l'équation à résoudre confiée à la perspicacité des hommes: le binôme "individu-collectivité". Mais la solution porte également une leçon tout aussi décisive, celle-ci: pour résoudre une grande part des problèmes humains, il faut disposer de lieux et de locaux. Et c'est de l'architecture et de l'urbanisme. La Chartreuse d'Ema était un lieu; et les locaux étaient présents, aménagés selon la plus belle biologie architecturale. La Chartreuse d'Ema est un organisme. Le terme 'organisme' avait pris naissance dans ma conscience. Des années passèrent». («1907. Tenho 19 anos. Tomo pela primeira vez contacto com Itália. Em plena Toscana, a Cartuxa de Ema, coroando uma colina, revela os vazios formados por cada uma das células dos monges num imenso muro de fortaleza. Em cada vazio encontra-se um jardim profundo completamente interdito a qualquer visão do exterior e privado igualmente de qualquer vista para fora. O vazio abre-se sobre os horizontes toscanos. O infinito da paisagem, o frente a frente consigo próprio. Por detrás, está a cela propriamente dita, ligada através de um claustro às outras celas, ao refeitório e à igreja ao centro. Sou invadido por uma sensação de harmonia extraordinária. Uma autêntica aspiração humana é preenchida: o silêncio, a solidão; mas também as trocas (o contacto diário) com os mortais; e, novamente, a adesão aos entusiasmos pelo inefável. 1910. Viagem de sete meses, de mochila às costas: Praga, Viena, Budapeste, Balcãs Sérvios, Roménia, Bulgária, Rumélia, Turquia europeia, Turquia asiática, Atenas, Delfos e Nápoles, e Roma, e Florença. Ao sétimo mês (Outubro), aqui estou outra vez na Cartuxa de Ema. Esta vez, desenhei; e as coisas entraram-me melhor na cabeça... E parti para a grande luta. Tinha 23 anos. Nessa primeira impressão de harmonia, na Cartuxa de Ema, não me apercebi do facto essencial e profundo, que apenas compreenderia mais tarde – a presença da equação a resolver confiada à perspicácia dos homens: o binómio "indivíduo-colectividade". Mas a solução contém uma lição igualmente decisiva: para resolver grande parte dos problemas humanos, há que dispor de lugares e de instalações. E isso é arquitetura e urbanismo. A Cartuxa de Ema era um lugar; e as premissas estavam presentes, organizadas de acordo com a mais bela biologia arquitetural. A Cartuxa de Ema é um organismo. O termo "organismo" teve origem na minha consciência. Os anos passaram-se.») Le Corbusier, «Unités d'habitation de grandeur conforme», 1 avril 1957 (texto dactilografado, e que deveria servir de prefácio a uma publicação de Muller-Reppen sobre o bloco de Heilsberger Dreieck em Berlim), p. 1-2, FLC A3-1-324.

⁶ «La chartreuse d'Ema, c'est un modèle d'habitation, et les Russes de Moscou s'en rapprochent sans le saisir, dans leur nouveau programme d'habitation. Je parle de la Chartreuse dans mon nouveau livre actuellement sous presse». («A Cartuxa de Ema é um modelo de habitação, e os russos em Moscovo estiveram próximos dela sem disso tirar proveito, no seu novo programa de habitação. Falo da Cartuxa no

para a aprendizagem sobre o «binómio indissociável» indivíduo-colectividade⁷, bem como lhe outorga o papel de germen dos seus projectos de unidades de habitação⁸.

Se compararmos uma planta da Cartuxa do Vale de Ema com uma planta do projeto Immeuble-villas de Le Corbusier de 1922, apercebemo-nos da presença marcante do pátio que, no caso do projeto Immeuble-villas faz as vezes do grande claustro da Cartuxa. Se no mosteiro esse espaço dá acesso às celas, aqui dá acesso aos apartamentos. Em ambos os casos organizam todo o edifício. Por outro lado, se compararmos uma planta de uma cela da Cartuxa do Vale de Ema com uma planta de um apartamento do projecto Immeuble-villas de 1922, apercebemo-nos da semelhança e importância do que, no caso da cartuxa, constitui o pátio da cela – espaço responsável pelo seu carácter individual, e abraçado pelas várias

meu novo livro actualmente no prelo.») Le Corbusier, carta destinada à sua mãe, datada de quinta-feira, 25 de Abril de 1930, FLC R2-1-81.

⁷ «1907 – La Chartreuse d’Ema aux environs de Florence me fait saisir l’organisation harmonieuse de la vie individuelle et de la vie collective s’exaltent l’une l’autre et l’une par l’autre. A partir de ce moment, le binôme m’est apparu: *individu et collectivité*, binôme indissociable». («1907 – A Cartuxa de Ema nos arredores de Florença fez-me pensar na organização harmoniosa da vida individual e da vida colectiva, uma enaltecendo a outra. A partir desse momento, o binómio surgiu: *individuo e colectividade*, binómio indissociável.») *Le Point. Revue artistique et littéraire*. 28 (1950) 35: dossier «L’Unité d’habitation de Marseille».

⁸ «Marseille prototype 5 ans. Nantes 18 mois prix exact. Tous les deux centres d’un intérêt mondial pour la réalisation du logis contemporain. 40 années de travail. Ema. 1907» («Marselha protótipo 5 anos. Nantes 18 meses preço certo. Ambos centro de um interesse mundial pela realização de habitação contemporânea. 40 anos de trabalho. Ema. 1907») *Carnet K 40*, vol. 3, n.º 520, escrito a 18 de Junho de 1955. «1907 (19 ans) Chartreuse d’Ema la petite flamme s’allume» («1907 (19 anos) Cartuxa de Ema acende-se a pequena chama») *Carnet L 46*, vol. 3, n.º 862, escrito a 28 de Março de 1957. «The “Unités d’habitation de grandeur conforme” (Dwelling unities of congruent size) [...] The key to all that, appearing again after fifty years, was the visit to the Carthusian Monastery at Ema in Tuscany in 1907: the appearance of a possible harmony, fashioned a thousand years before, but transposable to the present since involving the indissoluble binomial “individual collectivity”. The monastery of Ema has shown the way» («As “Unités d’habitation de grandeur conforme” (“unidades de habitação de tamanho adequado”) [...] A chave para isso, aparecendo novamente após cinquenta anos, é a visita ao Mosteiro Cartusiano de Ema na Toscana em 1907: a aparência de uma possível harmonia, formada mil anos antes, mas transponível para o presente, uma vez que contém o indissolúvel binómio “individuo colectividade”. O mosteiro de Ema mostrou o caminho.») *Le Corbusier et son atelier rue de Sèvres 35: Œuvre complète 1952-57*. Zürich: Girsberger, 1957, p. 176. «Le Pavillon représentait “une cellule” d’une “Unité d’Habitation Grandeur Conforme”, idée qui avait germé dans ma tête à la Chartreuse d’Ema en Toscane en 1907; qui était éclose en 1922 (Section de l’Urbanisme au Salon d’Automne) au stand de la “Ville Contemporaine de 3 millions d’Habitants” (Le Corbusier et Pierre Jeanneret), – démonstration des Unités d’Habitations projetées (inutilement) en 1945 pour St Dié et en 1947 pour la Rochelle Pallice, réalisées plus tard à Marseille, à Nantes, à Berlin et commandées actuellement pour Meaux et Briey en Forêt». («O Pavilhão representava uma célula de uma “Unidade de Habitação de Tamanho Adequado”, ideia que germinou na minha cabeça na Cartuxa de Ema na Toscana em 1907; e que nasceu em 1922 (Secção de Urbanismo no Salão de Outono) no stand da “Cidade Contemporânea de 3 milhões de habitantes” (Le Corbusier e Pierre Jeanneret), – demonstração das Unidades de Habitação projectadas (inutilmente) em 1945 para St Dié e em 1947 para Rochelle Pallice, realizadas mais tarde em Marselha, em Nantes, em Berlim e encomendadas recentemente para Meaux e Brey en Forêt.») *Pneumatique à Marc Hérissé de 5 de Maio de 1958*, FLC T1-10-151.

dependências –, e do que, no caso do projecto Immeuble-villas, constitui o “jardim suspenso”. Trata-se de um espaço ajardinado, ao qual, em vez de faltar um teto – que permitiria a contemplação do céu –, falta um muro – permitindo assim a contemplação da paisagem.

De facto, vários críticos e historiadores fizeram referência a uma analogia entre o projecto Immeuble-villas e a Cartuxa de Florença⁹. No entanto, uma consulta dos Arquivos da Fundação Le Corbusier permitiu verificar que o conhecimento de Le Corbusier sobre os mosteiros cartusianos não se baseou apenas na experiência de um mosteiro em particular, e que a profunda relação que este arquitecto afinal estabeleceu com esta ordem, poderá ter permitido uma maior consciência sobre a tipologia cartusiana e, portanto, uma mais elaborada inspiração, em 1922, no momento de desenhar o projecto Immeuble-villas. Talvez se possa mesmo afirmar que se Le Corbusier tivesse conhecido apenas a Cartuxa de Florença, o seu projecto Immeuble-villas não seria o mesmo, porque Le Corbusier não teria chegado a conhecer as variantes da tipologia cartusiana, que estão verdadeiramente na origem do projecto.

⁹ Para além dos textos do próprio Le Corbusier, podemos destacar, essencialmente, sete artigos e uma tese sobre o projecto Immeuble-villas de 1922, de Le Corbusier: SERENYI, Peter – Le Corbusier, Fourier, and the Monastery of Ema. *The Art Bulletin*. 49 (1967) 277-292; CROSET, Pierre-Alain – Les origines d'un type. In LUCAN, Jacques, dir. – *Le Corbusier: une encyclopédie. Ouvrage publié à l'occasion de l'exposition "L'aventure Le Corbusier"*. Paris: Centre Georges Pompidou / CCI, 1987, p. 178-189; MOLEY, Christian – Immeuble-villas: persistance d'un thème. *Techniques et Architecture*. 375 (1987-1988); VIGATO, Jean-Claude – L'Immeuble-villas. *Les Cahiers de la recherche architecturale*. 22 (1988) 66-75: dossier «L'immeuble»; ARMESTO, Antonio – Immeuble-Villas. In MARTÍ ARÍS, Carlos, ed. – *Las formas de la residencia en la ciudad moderna. Vivienda y ciudad en la Europa de entreguerras*. Barcelona: Departamento de Projectos Arquitectónicos de la UPC, 1991, p. 58-67 (Collecció d'arquitectura; 15); COHEN, Jean-Louis – L'immeuble-villas ou l'américanisme programmatique de Le Corbusier. In COHEN, Jean-Louis – *Scènes de la vie future, l'architecture européenne et la tentation de l'Amérique, 1893-1960*. Paris: Flammarion / Centre Canadien d'architecture, 1995, p. 56-59; ZAKNIC, Ivan – Immeuble-villas. In SHIMODA, Yasunari, ed. – *Le Corbusier plans*. Paris-Tokyo: Codex Images, 2005-2010; NIVET, Soline – *Architecture d'auteur versus produit commercial? L'Immeuble-villas et les villas suspendues: deux stratégies de communication*. Paris: Université de Paris VIII Saint-Denis-Vincennes, 2006. (Thèse de doctorat en Architecture adaptada para livro em NIVET, Soline – *Le Corbusier et l'Immeuble-villas. Stratégies, dispositifs, figures*. Wavre: Mardaga, 2011). Os artigos de Pierre-Alain Croset, Christian Moley, Jean-Claude Vigato, Antonio Armesto, escritos entre 1987 e 1991, constituíram, a seu tempo, um inegável contributo para inaugurar a reflexão sobre este projecto – tendo-o descrito e contextualizado na obra corbusiana, ainda que de um modo sucinto. O artigo de Jean Louis-Cohen, de 1995, lançou a hipótese de Le Corbusier se ter inspirado no programa do aparthotel do início do século XX nos Estados Unidos da América. O artigo de Ivan Zaknic, já de 2005, contextualizou o conjunto de desenhos existentes na Fundação Le Corbusier sobre este projecto. A tese de Soline Nivet, de 2006, centrou-se no papel que o projecto desempenhou na estratégia de auto-mediatização de Le Corbusier. No entanto, até agora, nenhum destes trabalhos teve em vista restabelecer o argumento interno do projecto, de um modo absoluto e integral, tendo como base uma análise rigorosa e exaustiva de todas as fontes primárias.

Até 1922 Le Corbusier terá visitado, para além da Cartuxa de Florença, as cartuxas de Pavia (Figura 4) e Roma (Figura 5) – em 1907¹⁰, 1911 e 1921¹¹ –, mas terá também estudado as de Clermont (Figura 6), Veneza (Figura 7) e Paris (Figura 8) – através do *Dictionnaire raisonné de l'architecture française* de Viollet-le-Duc¹², da gravura *Cartusia inclytæ venetiarum urbis* de Marco Boschini¹³, e do *Atlas du plan general de la ville de Paris*¹⁴ de Verniquet¹⁵.

Através do confronto com estes exemplares, Le Corbusier terá valorizado a vida cartusiana, por um lado, e as obras de arte que algumas continham, por outro. No entanto, terá também colocado a questão da cartuxa como mosteiro-tipo, sendo que no tipo cartusiano as relações sintagmáticas do edifício traduzem com precisão as hierarquias da vida, e esta é, na sua essência, igual em todos os exemplares, ditada pelas rigorosas regras da ordem religiosa.

De facto, ao longo da história, várias ordens religiosas procuraram criar modelos para a construção dos seus conventos, que se reconhecem facilmente – basta pensar nos exemplos das construções cistercienses e franciscanas. Mas os traços mais característicos destes mosteiros foram-se perdendo ao longo dos tempos, e a sua fisionomia foi-se associando sempre às correntes artísticas da

¹⁰ Analisando a correspondência do jovem Charles-Edouard Jeanneret, pode-se verificar que este tinha igualmente visitado, numa quinta-feira, 5 de Setembro de 1907 – antes, portanto, de visitar a Cartuxa de Vale de Ema – a Cartuxa de Pavia.

¹¹ Charles-Edouard Jeanneret terá visitado a Cartuxa de Roma durante a segunda passagem por Itália – no âmbito da sua *Viagem de Oriente*, em 1911, mais concretamente durante a sua estadia em Roma, entre 14 e 24 de Outubro de 1911. Cerca de dez anos mais tarde, no verão de 1921, Le Corbusier faz uma segunda viagem a Roma, esta vez acompanhado por Amédée Ozenfant e Germaine Bongard, e volta a esta cartuxa.

¹² VIOLLET-LE-DUC, Eugène Emmanuel – *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XI au XVI siècle*. Vol. 1. Paris: Ve A. Morel & Cie Éditeurs, 1875, FLC Z 018. Trata-se da obra de Viollet-le-Duc, editada em 10 volumes, com a qual Jeanneret terá tomado contacto quer entre 1902 e 1907 na biblioteca da Escola de Arte de La Chaux-de-Fonds, quer em 1908 em Paris, e que lhe terá sido recomendada não só por Charles L'Eplattenier, seu mestre, como por Auguste Perret, com quem trabalhou entre 1908 e 1909. Charles-Edouard Jeanneret terá acabado por adquirir um exemplar desta obra a 1 de Agosto de 1908. Através dela terá tido oportunidade de estudar a Cartuxa de Clermont.

¹³ Analisando o conjunto de desenhos elaborados por Charles-Edouard Jeanneret em 1915 na Biblioteca Nacional de França para a produção do livro *La Construction des Villes*, encontra-se um desenho da Cartuxa de Veneza, na Isola di S. Andrea della Certosa (FLC B2-20 237) muito semelhante à gravura do artista veneziano Marco Boschini, intitulada *Cartusia inclytæ venetiarum urbis*, do século XVII (aproximadamente de 1660).

¹⁴ Entre o conjunto de notas realizadas por Charles-Edouard Jeanneret em 1915 na Biblioteca Nacional de França, para a produção do livro *La Construction des Villes*, em particular as referentes ao estudo de Jeanneret sobre os planos da cidade de Paris (do plan Truchet, de 1552, em diante), encontra-se uma breve referência a esta cartuxa a partir da sua leitura de um plano de Verniquet, de 1791, o *Atlas du plan general de la ville de Paris*, onde esta se encontra representada. Le Corbusier escreve, entre diversos apontamentos acerca dos edifícios religiosos da Rive Gauche: «X les chartreux» («X os cartuxos»).

¹⁵ Ver, sobre as menos conhecidas «cartuxas de Le Corbusier», SEQUEIRA, Marta – Cartujas revisitadas. Tras la pista de Le Corbusier. In RÍO VASQUEZ, Antonio S., ed. – *Le Corbusier 2015-1965. Modernidad y Contemporaneidad*. Buenos Aires: Diseño, 2015, p. 54-87.



Fig. 4. Postal da Cartuxa de Pavia, pertencente à coleção particular de postais de Le Corbusier (fonte: FLC L5-8-127).



Fig. 5. Postal da Cartuxa de Roma, pertencente à coleção particular de postais de Le Corbusier (fonte: FLC L5-8-207).

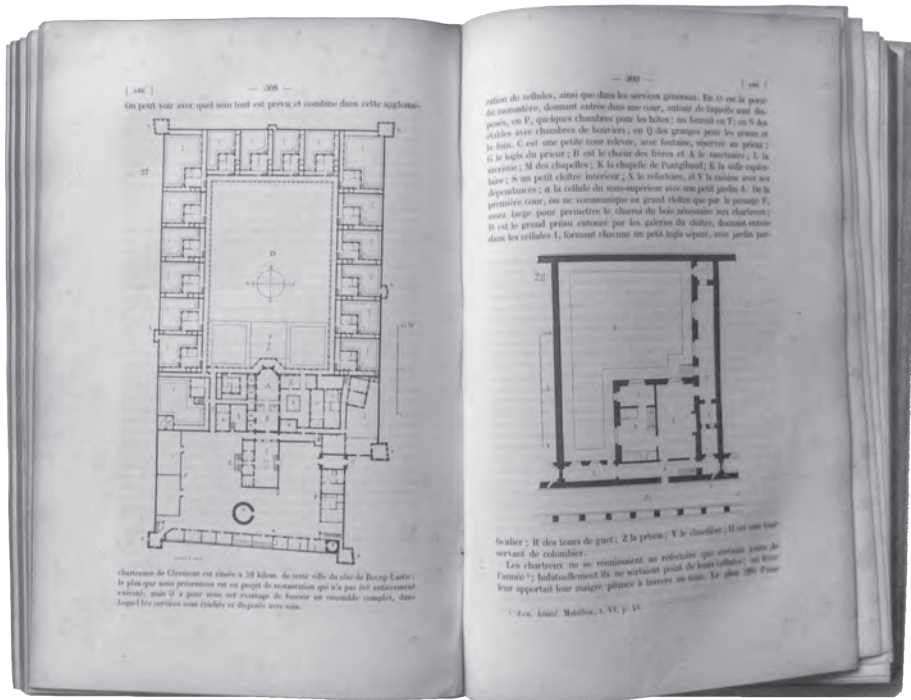


Fig. 6. Planta geral e de uma cela da Cartuxa de Clermont (fonte: VIOLLET-LE-DUC – *Dictionnaire raisonné de l'architecture française*).

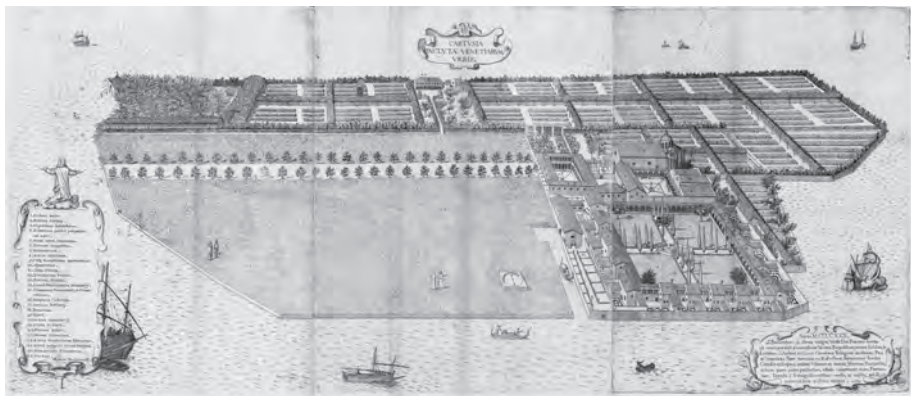


Fig. 7. Gravura da Cartuxa de Veneza (fonte: BOSCHINI, Mario – *Cartusia inclytae venetiaram urbis*, [ca. 1660]. In CORONELLI, Vincenzo Maria – *Teatro delle città e porti principali dell' Europa*).

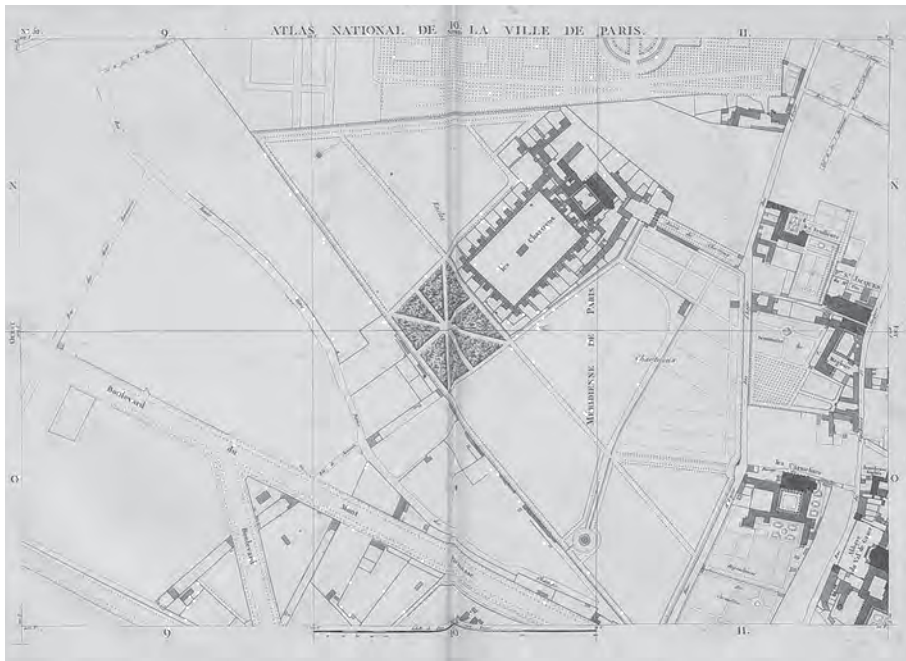


Fig. 8. Planta de implantação da Cartuxa de Paris, 1791 (fonte: VERNIQUET – *Atlas du plan general de la ville de Paris*).

época e à região onde foram construídos. No *Dictionnaire raisonné de l'architecture française* de Viollet-le-Duc, Charles-Edouard terá lido uma caracterização da Ordem Cartusiana, não só do ponto de vista da vida religiosa, como também da sua arquitetura, que ressalta precisamente, e por oposição, a permanência do tipo cartusiano ao longo dos tempos:

«Esta ordem, que preservou mais do que qualquer outra a rigidez dos primeiros tempos, tinha a sua casa principal na Grande Cartuxa, próximo de Grenoble; estava dividida por dezasseis ou dezassete províncias, contendo cento e vinte e nove mosteiros, entre os quais se contavam alguns de mulheres. Esses mosteiros adoptaram o nome de cartuxas, e estabeleceram-se de preferência em desertos, nas montanhas, longe dos lugares habitados. A arquitetura dos cartuxos ressentia-se da excessiva severidade da regra; é de uma simplicidade que exclui qualquer ideia de arte. Exceptuando o oratório e os claustros, que tinham um aspeto monumental, o convento é constituído apenas por celas, originalmente compostas por um piso com um pequeno pátio de alguns metros [...] As cartuxas não têm qualquer influência na arte da arquitetura; esses conventos permanecem isolados desde a idade média, e é por isso que conservaram quase intacta a pureza da sua regra. No entanto, já no século XIII os cartuxos

tinham espaços confortáveis, que conservaram, sem grandes modificações, até aos nossos dias»¹⁶.

Nesta obra, Viollet-Le-Duc toma a cartuxa de Clermont como um caso exemplar, e dele extrai as principais características que definem qualquer mosteiro cartuxo, sendo que «a sua organização é mais ou menos a mesma em todos os conventos cartusianos espalhados pela Europa Ocidental»¹⁷.

Pouco tempo depois, em dezembro de 1909 – depois de sair do atelier de Auguste Perret e antes de abandonar Paris e voltar para La Chaux-de-Fonds – Charles-Edouard Jeanneret terá lido *L'Architecture gothique*¹⁸, de Edouard Corroyer¹⁹. Este autor faz, uma vez mais, referência aos mosteiros da ordem cartusiana, num capítulo dedicado a «Abadias e Cartuxas» e exalta uma vez mais as características comuns a qualquer mosteiro cartuxo²⁰. Através destes livros, Le Corbusier terá aprendido a colocar o problema da cartuxa como mosteiro-tipo.

¹⁶ «Cet ordre, qui conserva plus que tout autre la rigidité des premiers temps, avait sa principale maison à la Grande-Chartreuse, près de Grenoble; il était divisé en seize ou dix-sept provinces, contenant cent quatre-vingt-neuf monastères, parmi lesquels on en comptait quelques-uns de femmes. Ces monastères, prirent tous le nom de *chartreuses*, et étaient établis de préférence dans des déserts, dans des montagnes, loin des lieux habités. L'architecture des chartreux se ressent de l'excessive sévérité de la règle; elle est toujours d'une simplicité qui exclut toute idée d'art. Sauf l'oratoire et les cloîtres, qui présentaient un aspect monumental, le reste du couvent ne consistait qu'en cellules, composées primitivement d'un rez-de-chaussée avec un petit enclos de quelques mètres [...] Les chartreuses n'eurent aucune influence sur l'art de l'architecture; ces couvents restent isolés pendant le moyen âge, et c'est à cela qu'ils durent de conserver presque intacte la pureté de leur règle. Cependant, dès le XIIIe siècle, les chartreuses présentaient, comparativement à ce qu'elles étaient un siècle auparavant, des dispositions presque confortables, qu'elles conservèrent sans modifications importantes jusque dans les derniers temps». VIOLLET-LE-DUC – *Dictionnaire raisonné de l'architecture*, p. 306-307, FLC Z 018.

¹⁷ «ces dispositions se retrouvent à peu près les mêmes dans tous les couvents de chartreux répandus sur le sol de l'Europe occidentale». VIOLLET-LE-DUC – *Dictionnaire raisonné de l'architecture*, p. 310, FLC Z 018.

¹⁸ CORROYER, Edouard – *L'architecture gothique*. Paris: A Piccard & Kaan, éditeurs, 1891. Autor de *L'architecture romaine* – um livro que trata a história como uma evolução racional modificada pelas influências locais. Esta obra terá sido lida, durante meses, por Charles-Edouard Jeanneret, antes de comprar o *Dictionnaire* de Viollet-le-Duc. Ver os apontamentos de Le Corbusier sobre este livro: FLC A2 19 108-187.

¹⁹ Ver, sobre este assunto, BROOKS, Harold Allen – *Le Corbusier's formative years: Charles-Edouard Jeanneret at La Chaux-de-Fonds*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

²⁰ «Les bâtiments ordinaires comprenaient la porterie, dont la porte unique donnait accès dans la cour du monastère, dans laquelle se trouvait l'église, le logis du prieur, la maison des hôtes ou des pèlerins, la buanderie, le four, les étables, les magasins, le colombier. L'église communiquait avec un cloître intérieur desservant la salle du chapitre et le réfectoire qui ne s'ouvrait aux moines qu'à certaines fêtes de l'année. Le caractère très particulier des monastères réguliers de saint Bruno, c'est le grand cloître, le véritable cloître des chartreux. Il est généralement de forme rectangulaire, bordé vers l'intérieur d'une galerie sur laquelle s'ouvrent les cellules des religieux, formant chacune une petite habitation avec un jardin particulier. Outre la porte, chaque cellule est munie d'un guichet sur lequel les frères convers déposent de l'extérieur le maigre repas destiné au chartreux qui ne doit avoir aucun rapport avec ses semblables». («Os edifícios compreendiam normalmente uma portaria, cuja única porta dava acesso ao pátio do mosteiro, no qual se encontrava a igreja, o alojamento do prior, a casa dos hóspedes ou dos peregrinos, a lavanderia, o

Mas poucos mosteiros têm uma implantação tão característica mas ao mesmo tempo tão variada. De facto, ao confrontar-se com as cartuxas de Pavia e Roma, e ao estudar as cartuxas de Clermont, Veneza e Paris, Charles-Edouard Jeanneret ter-se-á certamente dado conta da universalidade do tipo, que se adapta às características do lugar: da paisagem toscana ao mar Adriático. Em cada mosteiro a situação geográfica – o clima, a topografia e as condições hidrográficas – o cadastro do mosteiro, a relação com os campos de cultivo, bem como o acesso, vão modelando o edifício e marcando as várias diferenças. A permanência da estrutura cartusiana não deixa portanto de permitir fecundar as manifestações particulares de cada sítio onde o mosteiro se implanta, bem como a adaptação de cada exemplar. Este é submetido a ajustes vários, contribuindo para a construção de uma infinidade de variantes. De facto, a semelhança existente entre todos os exemplares cartusianos é de natureza conceptual e não objetual: a própria fixação, através da ordem, da estrutura formal dos mosteiros parece multiplicar a variedade das suas aceções. E analisando um anúncio do Immeuble-villas publicado já em 1926 por Le Corbusier em *L'Almanach d'architecture moderne*, verificamos precisamente a possibilidade universal de aplicação do tipo, uma vez que aí é revelada, precisamente, a indeterminação do sítio para a construção de um immeuble-villas, sendo referido o terreno como «o terreno sobre o qual o immeuble-villas será construído»²¹.

No entanto, aprofundando a análise da biblioteca pessoal de Le Corbusier, constata-se que esta inclui uma obra publicada precisamente no ano de elaboração do projeto Immeuble-villas – 1922 –, que se intitula *Voyage à la Grande Chartreuse*²², e que terá servido para Le Corbusier compreender uma variante tipológica significativa das cartuxas. Nesta novela, a personagem principal, o próprio autor, Rodolphe Töpffer, professor de desenho numa escola Suíça, viaja com os seus alunos numa excursão que culmina na Cartuxa de Grenoble – também denominada Grande Cartuxa, por ser a casa-mãe da Ordem dos Cartuxos.

forno, os estábulos, as lojas, o pombal. A igreja comunicava com um claustro interior que servia a sala do capítulo e o refeitório – que apenas era acessível aos monges em certos dias do ano. A característica mais particular dos mosteiros regulados por São Bruno é o grande claustro, o verdadeiro claustro dos cartuxos. Apresenta geralmente uma forma rectangular, delimitado no seu interior por uma galeria sobre a qual de abrem as celas dos religiosos, formando, cada uma, uma pequena habitação com um jardim privado. Para além da porta, cada cela encontra-se munida de um nicho no qual os irmãos conversos depositam a partir do exterior a escassa refeição destinada aos cartuxos, que não devem ter qualquer relação com os seus semelhantes.») CORROYER – *L'architecture gothique*, p. 227-228.

²¹ «du terrain sur lequel l'immeuble-villas sera édifié» LE CORBUSIER – *Almanach d'architecture moderne. Documents. Théorie. Pronostics. Histoire. Petites histoires. Dates. Propos standarts. Apologie et idéalisation du standart. Organisation. Industrialisation du bâtiment*. Paris: Crès et Cie, 1926.

²² TÖPFFER, Rodolphe – *Voyage à la Grande Chartreuse*. Genève: Éditions d'Art Boissonnas, 1922, FLC V 454.

Há vários indícios da importância deste livro para Le Corbusier. Por um lado, temos a relevância que o próprio autor deste livro desempenhou na formação de Charles-Edouard Jeanneret. Rodolphe Töpffer foi um professor, autor, pintor, cartoonista e caricaturista suíço e um dos pioneiros da banda desenhada na Europa²³. Segundo declarações do irmão de Le Corbusier, Albert Jeanneret, os primeiros desenhos de Charles-Edouard Jeanneret foram precisamente feitos a partir de cópias inspiradas numa obra desse mesmo autor²⁴, *Voyages en zigzag ou excursions d'un pensionnat en vacances en Suisse et sur le revers méridional des Alpes*²⁵. Também se observa que Charles-Edouard Jeanneret confiou mais tarde ao seu amigo Auguste Klipstein que faria «de bom grado uma tese de doutoramento» sobre Töpffer²⁶. Em 1914, manifestou a sua admiração ao utilizar uma ilustração extraída de *Voyages en zigzag* para ilustrar o texto “La Maison suisse”, em *Étrennes helvétiques*²⁷. Essa admiração foi reiterada em 1920, através da publicação em *L'Esprit Nouveau* – revista fundada por Le Corbusier e Amédée Ozenfant – de uma banda desenhada de sete páginas de Rodolphe Töpffer, composta por seções tiradas de *L'Histoire du Docteur Festus*²⁸ e de *L'Histoire de Mr. Pencil*²⁹, dois textos ilustrados por Töpffer e antes publicados em *Voyages en zigzag*³⁰. Aí se encontra igualmente um artigo assinando por “De Fayet” – um pseudónimo que Le

²³ Rodolphe Töpffer (1799-1846). Entre as suas obras encontra-se *Les Amours de monsieur Vieux Bois*, publicado em 1842 nos Estados Unidos (e considerada a primeira obra de banda desenhada publicado nesse país). Ver, sobre a biografia de Rodolphe Töpffer, TÖPFFER, Rodolphe – *M. Jabot, M. Crepin, M. Vieux Bois, M. Pencil, Docteur Festus, Histoire d'Albert, M. Cryptogame*. Paris: Horay, 1975; GROENSTEEN, Thierry; PEETERS, Benoît – *Töpffer. L'invention de la bande dessinée*. Paris: Hermann, 1994; KUNZLE, David – *Father of the comic strip. Rodolphe Töpffer*. Jackson: University Press of Mississippi, 2007.

²⁴ Albert Jeanneret, citado em MOOS, Stanislaus Von – *Le Corbusier, elemente einer synthese*. Frauenfeld. Stuttgart: Huber, 1968, p. 13.

²⁵ TÖPFFER, Rodolphe – *Voyages en zigzag ou excursions d'un pensionnat en vacances en suisse et sur les revers méridional des Alpes*. Paris: Garnier, 1846.

²⁶ «A propos, faites venir ce livre-ci: les aventures de Monsieur Vieux-Bois (Édité à Genève) c'est le plus fameux des albums illustrés de Töpffer. Ça coûte 7 ou 10 francs. Vous pourrez voir là un Brush français, latin, et un précurseur come dessinateur. Je ferais volontiers une Thèse pour doctorat sur Töpffer. Il a été totalement oublié depuis 1840 et je vous dis que ces dessins sont merveilleux. Cet album est édité très joliment très artistiquement. Vous aurez une véritable joie». («A propósito, traga-me esse livro: as aventuras de Monsieur Vieux-Bois (Publicado em Genebra) é o mais famoso dos álbuns ilustrados de Töpffer. Custa 7 ou 10 francos. Poderá encontrar aí um Brush francês, latino, e um precursor do desenho. Faria de bom grado uma tese de doutoramento sobre Töpffer. Ele tem sido completamente ignorado desde 1840 e digo-lhe que os seus desenhos são maravilhosos. Esse álbum foi editado com toda a perfeição. Terá uma verdadeira alegria.») Charles-Edouard Jeanneret, carta destinada a August Klipstein, n.d. [1911], FLC E2-6-145.

²⁷ JEANNERET, Charles-Edouard – *La maison suisse. Étrennes helvétiques. Almanach illustré*. (1914) 33-39.

²⁸ TÖPFFER, Rodolphe – *Le Docteur Festus*. Paris: Garnier Frères, s.d., reeditado em 1846 por Kessmann em Genève, e por Garnier em Paris, e pela Société genevoise d'édition, Genève, 1901. Le Corbusier tinha um exemplar desta obra: Rodolphe Töpffer – *Le Docteur Festus*. Paris: Garnier Frères, s.d. FLC V 229.

²⁹ TÖPFFER, Rodolphe – *Monsieur Pencil*. Genève-Paris: Cherbuliez, 1840, reeditado por Kassmann em Genève em 1846 e por Garnier em Paris em 1860.

³⁰ TÖPFFER – *Voyages en zigzag ou excursions*.

Corbusier partilhava com Amédée Ozenfant –, com um largo elogio a Töpffer³¹. Le Corbusier guardava ainda um livro sobre os Töpffer na sua biblioteca pessoal: *Genève ou le portrait des Töpffer*, de Pierre Courthion³². É de notar que Rodolphe Töpffer apresentava várias semelhanças com Charles L'Eplattenier, pintor e professor de Charles-Édouard Jeanneret na Ecole d'Art de la Chaux de Fonds, e que este tanto admirava. Tanto um como outro eram suíços, professores, rousseauianos, utilizavam a relação com a natureza como meio de aprendizagem, e fomentaram em Charles-Edouard Jeanneret a paixão pela viagem e pelo desenho. Há ainda que assinalar a semelhança da apresentação de várias imagens do projeto Immeuble-villas seguindo a tradição dos desenhos de Rodolphe Töpffer, constantes em *Voyage a la Grande Chartreuse*³³. São compostos por linhas e pontos, contêm uma narrativa e preconizam uma clara fusão com o texto. Como afirma Rodolphe Töpffer, «Pode-se escrever histórias com capítulos, linhas, palavras; trata-se de literatura propriamente dita. Pode-se escrever histórias com sucessões de cenas representadas graficamente; trata-se da literatura em gravuras. Pode-se não fazer nem uma, nem outra, e isso talvez seja a melhor opção»³⁴. E é ainda de notar que é bastante provável que Charles-Edouard Jeanneret tivesse tomado contacto com este livro através do seu pai, alpinista apaixonado – que foi, durante largos anos, presidente da seção local do clube alpino de La Chaux-de-Fonds –, uma vez que esta obra constitui uma homenagem romântica aos Alpes.

Voyage à la Grande Chartreuse contém, para além de vários desenhos que representam as peripécias deste conjunto de alunos em direção à Grande Chartreuse, cinco desenhos que representam a cartuxa de Grenoble: uma vista ao longe – por entre a vegetação e as montanhas –, uma vista da igreja – repleta de monges –, uma perspetiva de um pátio de uma das celas – com um monge à esquerda e os Alpes ao fundo –, uma perspetiva de uma das celas e uma axonometria do conjunto. Observando com detalhe a axonometria que Töpffer apresenta em *Voyage à la Grande Chartreuse*, compreendemos que, através deste livro, Le Corbusier terá observado algo que distingue este exemplar dos que tinha conhecido até então: esta cartuxa contém três grandes claustros, em vez de um (Figura 9).

³¹ Ver, sobre este assunto, DE FAYET – Toepffer, précurseur du cinéma. *L'Esprit nouveau*. 11-12 (1921) 1336-1345, texto 1337.

³² COURTHION, Pierre – *Genève ou le portrait des Töpffer*. Paris: Grasset, 1936 (FLC J 381). Este livro faz referência, na página 146, à Grande Cartuxa.

³³ Esta tradição tem, de resto, uma forte repercussão no modo como Le Corbusier passa a apresentar os seus projectos, nomeadamente em *Œuvre complète*. Ver, por exemplo, a apresentação da Villa Meyer. Ver, sobre este assunto, GALIANO, Luis Fernández – La mirada de Le Corbusier: hacia una arquitectura narrativa. *A&V*. 9 (1987) 28-35.

³⁴ «L'on peut écrire des histoires avec des chapitres, des lignes, des mots: c'est de la littérature proprement dite. L'on peut écrire des histoires avec des successions de scènes représentées graphiquement: c'est de la littérature en estampes. L'on peut aussi ne faire ni l'un ni l'autre, et c'est quelquefois le mieux», TÖPFFER, Rodolphe – *Essai de Physiognomie*. Genève: Schmidt, 1845.

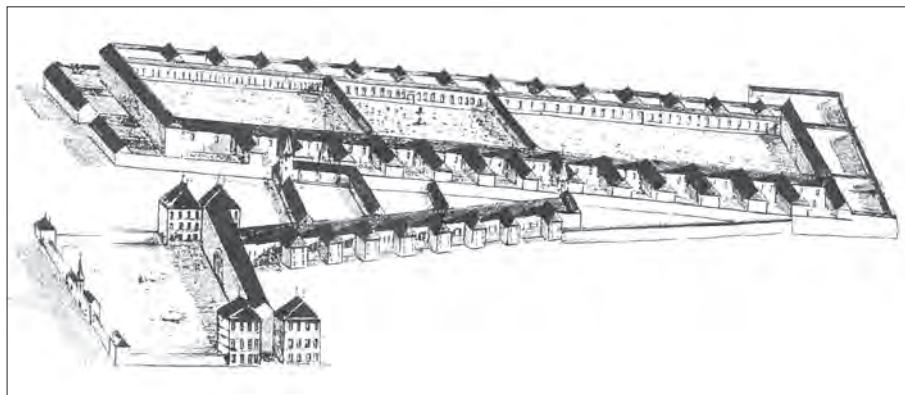


Fig. 9. Perspectiva da Cartuxa de Grenoble (fonte: TÖPFFER – *Voyage à la Grande Chartreuse*).

De facto, os mosteiros cartuxos habitualmente apresentam um *claustrum maius* simples com doze celas – como o de Florença, o de Clermont e o de Veneza, que Le Corbusier terá conhecido. No entanto, dada a grande relevância de algumas cartuxas, e a generosidade de alguns dos seus patronos, foi inaugurada no século XIV uma nova era de maiores edifícios. O capítulo geral de 1324 tomou a decisão de que a Cartuxa de Grenoble pudesse acolher até 20 religiosos³⁵. Em 1332 foi então acrescentado, junto ao primeiro, um segundo grande claustro, com outras doze celas, pelo que o número máximo de monges nesta cartuxa foi nessa altura duplicado. Foi então concedida a permissão de ampliação de alguns mosteiros de 12 celas – simples –, para 24 celas, distribuídas em dois grandes claustros – duplas. Ao longo do mesmo século, outras cartuxas – de modo geral, as mais importantes, com maiores dotações de bens e cabedais – seguiram o exemplo da casa-mãe, juntando um segundo claustro ao já existente. Mas os mosteiros que foram construídos após esta permissão passaram, em alguns casos, a conter um único claustro, mas duplo, com 24 celas, ficando caracterizadas pela sua monumentalidade – como o de Pavia, o de Roma e o de Paris, que Le Corbusier terá conhecido. E mais tarde foi ainda possível ampliar mosteiros cartuxos para cerca de 36 celas, distribuídas em três grandes claustros, triplas – como é o caso da Cartuxa de Grenoble, em resultado das obras promovidas por Innocent Le Masson após o incêndio de 1676, e tal como Le Corbusier terá constatado.

³⁵ «Cum saepe in domo Cartusiae qui ad habitum veniunt, admitti non possint, ne numerus personarum a statutis sancitum excedatur; licentiam damus usque ad viginti monachos recipiendi in dicta domo, ut sic bono Ordinis provideatur.» («como frequentemente acontece nas casas cartusianas, onde não podem ser admitidos todos os que desejam vestir os hábitos, para não exceder o número de pessoas estabelecido nos estatutos, autorizamos a entrada de até vinte monges no referido convento, com o objectivo de velar pelos interesses da Ordem») LE COUTEULX, Carolo – *Annales Ordinis Cartusiensis. Ab anno 1084 ad annum 1429*. Vol. 5. Monstrolii: Typ. Cartusiae S. Mariae de Pratis, 1889, p. 319.

Observando então novamente a planta de 1922 do projeto Immeuble-villas (Figura 2), damos-nos conta de algo que poderá resultar enigmático: que apenas representa metade do edifício. Percebemos então que Le Corbusier desenhava precisamente metade da planta, e nunca a planta inteira, e que esta continha, justamente, 12 apartamentos. Somando, em espelho, a outra metade (Figura 10), obtemos então a planta integral do projeto, que conta com, precisamente, 24 apartamentos: 2 vezes 12, tal como o próprio desenho sublinha, e tal como se de uma cartuxa dupla se tratasse. Esta, sensivelmente, é a operação a que procede Le Corbusier para obter a planta completa³⁶, que publica em *Almanach d'architecture moderne*³⁷, em *Vers une Architecture*³⁸, e em *Gesamtes Werk*³⁹, para dar apenas alguns exemplos.

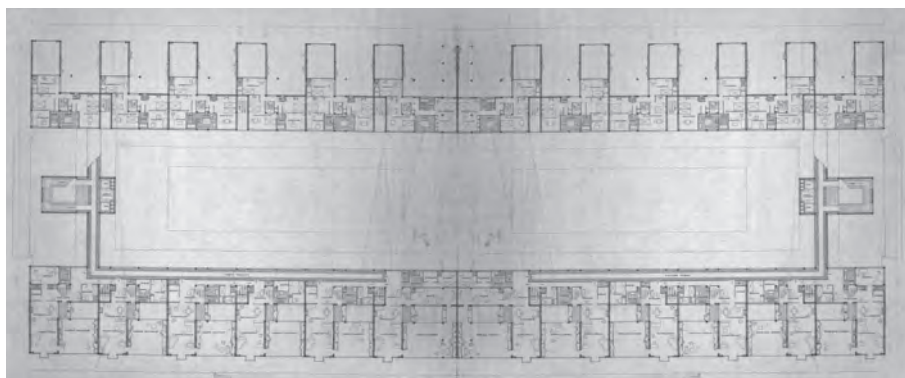


Fig. 10. Planta do projecto Immeuble-villas de 1922 (montagem da autora).

De facto, Le Corbusier terá referido sempre a Cartuxa de Vale de Ema como a grande inspiração da sua habitação coletiva. No entanto, a sua erudição em relação à arquitetura cartusiana estava muito para além do conhecimento de apenas um exemplar, mas foi antes o resultado de uma “recherche patiente”, empreendida ao longo de vários anos, a partir da análise da Cartuxa de Florença, mas também das cartuxas de Clermont, Pavia, Roma, Veneza, Paris e Grenoble. O que parece à partida fortuito revela, bem pelo contrário, uma estratégia baseada numa assinalável cultura artística e literária. Le Corbusier proclamou desde sempre uma recorrência às origens, a uma classicidade de formas remotas e ancestrais. A bordo do *Lutétia*, ao escrever as dez conferências que terá dado em Buenos Aires, mais concretamente a quarta, «Une cellule à échelle humaine», proferida a

³⁶ Ver FLC BI-5-23.

³⁷ LE CORBUSIER – *Almanach d'architecture moderne*.

³⁸ LE CORBUSIER; SAUGNIER – *Vers une architecture*. Paris: Éditions Crès, 1923, p. 206-207.

³⁹ LE CORBUSIER; JEANNERET – *Œuvre complète 1910-1929*, p. 40.

10 de Outubro de 1929 e mais tarde publicada em *Précisions Sur un État Présent de l'Architecture et de l'Urbanisme*, afirmou: «Se soubesse como fico feliz por poder dizer: “As minhas ideias revolucionárias estão na história, em todas as épocas e em todos os países” (as casas de Flandres, os pilotis do Siam [sic] ou as lacustres, a cela de um padre cartuxo em plena beatificação.)»⁴⁰. Le Corbusier terá então compreendido que as cartuxas não são, salvo algumas exceções, exaltadas nos livros de história de arte, provavelmente dadas as dificuldades que os seus monges impõem a qualquer visitante estranho à ordem religiosa (Le Corbusier visitou apenas uma cartuxa habitada, precisamente a de Vale de Ema). Muitas são assim mantidas numa espécie de segredo que apenas alguns conhecem. Não obstante, o estudo dos diversos exemplares desta tipologia terá permitido a Le Corbusier reconhecer, de um modo mais profundo, uma forma ancestral do habitar, que poucos modelos laicos se tinham, até então, esforçado por igualar.

Provavelmente, a continuar-se a investigação sobre o conjunto de documentação existente nos arquivos da Fundação Le Corbusier, podem encontrar-se mais vestígios da relação de Le Corbusier com os mosteiros desta ordem, nomeadamente com a Cartuxa de Capri – que Le Corbusier terá visto e eventualmente visitado mais tarde, já depois da elaboração do projeto Immeuble-villas, mais concretamente em 1936⁴¹. Mas a análise deste conjunto de cartuxas – Florença, Clermont, Pavia, Roma, Veneza, Paris, Grenoble – já permite

⁴⁰ «Si vous saviez combien je suis heureux quand je puis dire: ‘Mes idées révolutionnaires sont dans l’histoire, à toute époque et en tous pays.’ (Les maisons des Flandres, les pilotis du Siam [sic] ou des lacustres, la cellule d’un père chartreux en pleine béatification.)» LE CORBUSIER – *Précisions sur un état présent de l’architecture et de l’urbanisme*. Paris: Crès et Cie, 1930, p. 97.

⁴¹ Le Corbusier terá visto e eventualmente visitado, mais tarde, já em 1936, a Cartuxa de San Giacomo, em Capri, fundada em 1371 por Jacques Arcucci. Entre 25 e 31 de Outubro de 1936, Le Corbusier esteve em Roma – onde participou na VI edição do Convegno Alessandro Volta, dedicado ao tema «Rapporti dell’architettura con le arti figurative», organizado por Marcello Piacentini e pela Reale Accademia d’Italia e pela Fondazione Alessandro Volta – e, entre 31 de Outubro e 2 de Novembro, esteve em Capri, acompanhado do artista Arturo Ciacelli. O objectivo desta deslocação à montanhosa ilha italiana era encontrar Hélène Fischer, americana e amiga de Ciacelli, que queria construir uma casa projectada por Le Corbusier na ilha italiana. Le Corbusier ficou alojado na Casa Tragara, realizada pelo engenheiro Emilio Enrico Vismara, de quem fica amigo. Num texto de Le Corbusier sobre a Casa Tragara – Le ‘vrai’, seul support de l’architecture, de 17 de Junho de 1937 e publicado em italiano em Outubro de 1937 pela revista *Domus*, Le Corbusier não poderia deixar de fazer referência à Cartuxa de San Giacomo, a menos de 500 metros desta casa: «Par un détour on entre dans la pièce d’intimité, ici la mer, là l’aisselle de l’île, infléchie et portant le monastère». («Através de um desvio entramos no espaço da intimidade, aqui o mar, lá a axila da ilha, flectida e contendo o mosteiro.») FLC A3-2-419. A cartuxa ocupa, de resto, o centro da fotografia que ilustra a primeira página deste artigo, que mostra a vista do terraço da Casa Tragara. E numa das plantas que fez da casa e que igualmente publica neste artigo, escreve, junto a um dos terraços: «l’aisselle de l’île; le monastère» («a axila da ilha; o mosteiro»). Ver, sobre este assunto, LE CORBUSIER – Il ‘vero’ sola ragione dell’architettura. *Domus*. 118 (1937) 1-8. Ainda que Le Corbusier nunca tenha sublinhado o seu conhecimento sobre esta cartuxa, a verdade é que, analisando a colecção particular de postais de Le Corbusier, encontra-se ainda mais um vestígio da sua admiração por este edifício. Ver, sobre este assunto, FLC L5-8-11. Ver, sobre a relação de Le Corbusier com a Cartuxa de Capri, SEQUEIRA – Cartujas revisitadas, p. 54-87.

verificar que o que imita Le Corbusier não é, portanto, um mosteiro particular, mas sim um mosteiro-tipo – a cartuxa –, isto é, o que imita Le Corbusier é precisamente a recorrência a uma estrutura sintática semelhante que ocorre não numa ou outra cartuxa específica, mas em todos os mosteiros que pertencem à mesma ordem.


Se Le Corbusier apenas tivesse conhecido a Cartuxa de Florença, uma cartuxa simples, o projeto Immeuble-villas não estabeleceria uma tão profunda igualdade de razões em relação aos mosteiros desta ordem, porque não teria chegado a utilizar a regra de ampliação dos mosteiros desta ordem. Se, ao deslocar-se em busca da tumba do cardeal Angelo Acciaiuoli, o jovem Charles-Edouard Jeanneret se depara com a Cartuxa de Florença, ao enamorar-se por este mosteiro descobriu a tipologia da Ordem dos Cartuxos. Dada a necessidade de conter um maior número de celas, no século XIV a expansão da tipologia de mosteiros cartuxos não poderia ser outra que não horizontal: de um claustro de 12 celas, passa-se para um de 24. E dada a necessidade de alojar cerca de 100 famílias, a expansão da tipologia cartusiana na cidade contemporânea de Le Corbusier não poderia deixar de ser vertical: de um claustro de 24 celas, passa-se para cinco sobrepostos, totalizando 120 apartamentos. Tal como escreve Le Corbusier a propósito do Immeuble-villas, no primeiro volume de *Œuvre complète*, «Cada apartamento é em realidade uma pequena casa com jardim, situada a uma determinada cota acima da rua»⁴². O projeto Immeuble-villas é, em realidade, uma cartuxa dupla multiplicada, sobreposta cinco vezes. É o resultado da continuação da transformação tipológica da cartuxa segundo os critérios do tempo em que viveu o seu autor.

⁴² «Chaque appartement est en réalité une petite maison avec jardin, située à n'importe quelle hauteur au-dessus d'une chaussée» LE CORBUSIER; JEANNERET – *Œuvre complète 1910-1929*, p. 41.



A ERMIDA DO CRISTO DO SILÊNCIO

BERNARDO PIZARRO MIRANDA

 <https://orcid.org/0000-0003-2833-9578>

Resumo: O presente texto enfrenta metodologicamente o processo de investigação que ganhou forma e expressão com o registo no ano de 2008, de um programa de tese de doutoramento apresentado à Faculdade de Arquitetura da Universidade do Porto, sob o título: «Liturgia e arquitetura. Pensando um lugar para a liturgia: o *aggiornamento* como programa?»

A circunstância de uma reflexão que decorreu em paralelo com o exercício do projeto viria a consolidar a necessidade de articulação dos dois processos. Num certo sentido, poder-se-ia afirmar que o projeto ganhava, enquanto síntese de um processo de materialização de ideias isoladas na investigação, a condição de objeto de estudo. O projeto da «Capela da ermida do Cristo do silêncio» abordou o mesmo conjunto de questões: como é que a arquitetura e a liturgia são inseparáveis e convergentes no projeto de um retorno à originalidade do lugar cristão? E como é que essa condição se manifesta no processo de projeto de um espaço disponível para acolher, todos os que buscam o recolhimento e a celebração da liturgia?

Palavras-chave: Arquitetura, Comunidade, Hospitalidade, Interioridade, Liturgia.

THE CHRIST OF SILENCE CHAPEL

Abstract: The present text faces methodologically the research process that gained form and expression with the registration, in 2008, of a PhD thesis program, submitted to the Faculty of Architecture of the University of Porto, under the title: «Liturgy and architecture. Thinking a place for the liturgy: the *aggiornamento* as a program?» The circumstance of a theoretical reflection that developed at the same time of the project exercise would consolidate the need to articulate both processes. In a sense, one could say that the project gained – as a synthesis of a process of materialisation of ideas, isolated in the research – the condition of object of study. The project of the «Christ of silence chapel» dealt with the same set of questions: how are architecture and liturgy inseparable and convergent in the project of a return to the originality of the Christian place? Moreover, how does this condition manifest itself in the process of the architectural project of a vacated space to welcome, all who seek recollection and the celebration of the liturgy?

Keywords: Architecture, Community, Hospitality, Interiority, Liturgy.

A ERMIDA DO CRISTO DO SILÊNCIO

BERNARDO PIZARRO MIRANDA*

«(...) a arquitetura das igrejas não é mitologia cósmica, mas sim uma representação da vida cristã, uma nova corporização do espiritual»¹.



Fig. 1. Ermita do Cristo do Silêncio, Lisboa. Portugal. Fonte: Arquivo do autor. Daniel Malhão, 2005. ©DMF.

1. Um dos textos paradigmáticos do encontro no século XX entre a liturgia e a arquitetura foi escrito pelo arquiteto alemão Rudolf Schwarz (1897-1961). Schwarz aproveitaria o período entre guerras para se dedicar a um processo denso de reflexão sobre a construção de igrejas, publicado no ano de 1939, sob o título *Vom*

* Centro de Investigação e Estudos de Sociologia, ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa, Portugal. bernardo.miranda@iscte-iul.pt.

¹ SCHWARZ, Rudolf – *The Church incarnate. The sacred function of Christian architecture*. Chicago: Henry Regnery Company, 1958.

Bau der Kirche. No prefácio da sua tradução para a língua inglesa² realizada em 1958, sob o título *The Church Incarnate*, Mies van der Rohe (1886-1969) coloca em evidência um dos pressupostos do texto: o de que a “questão” da construção de igrejas se articula com o “problema” da arquitetura, iluminando-o. «(...) It throws light for the first time on the question of church building, and illuminates the whole problem of architecture itself»³. O texto é ainda sinal de um processo de transformação do pensamento de Mies, devedor, em maior ou menor grau, do pensamento de Schwarz: «(...) Yet it is not only a great book on architecture, indeed, it is one of the truly great books – one of those which have the power to transform our thinking»⁴.

A reflexão de Schwarz em *The Church Incarnate* transpõe o universo do projeto e da construção do edifício-igreja, para se inscrever na convergência das disciplinas da arquitetura, da teologia e da liturgia. Organizado em torno de sete capítulos, aos quais o autor faz corresponder sete “planos” distintos, entendidos por ele não como diagramas ou esquemas pré-estabelecidos de uma determinada estrutura de Igreja, mas enquanto metáforas de reunião da comunidade cristã: «It builds itself up out of a number of “plans” which join together into a whole, and this, too, is again a “plan”»⁵. Schwarz, não deixa espaço para dúvidas quanto ao sentido que associa a estes planos: «These “plans” are not model designs since they leave off at exactly the point where the decisions would have to fall out of which they could become “concrete”»⁶. A arte de construir implica, para Schwarz, a criação de “formas vivas”. Schwarz recusa a circunscrição disciplinar da arquitetura à realidade física do objeto, para considerar que a arte de construir envolve a unidade complexa entre a construção e as pessoas, o corpo e o espírito, os seres humanos e Cristo. Nas suas palavras: «(...) todo um universo espiritual que deve sempre ser continuamente trazido à realidade. Para nós, significa a ação primordial da construção. O processo através do qual a Igreja se transforma numa “forma viva”»⁷.

2. A revalorização, na primeira década deste século, dos autores e obras que, no espaço europeu, se associaram ao movimento de renovação litúrgica do princípio do século XX e ao espírito da reforma do Concílio Vaticano II (1962-1965), atesta

² Schwarz aproveitaria o período entre guerras (1919-1938) para se dedicar a um processo denso de reflexão sobre a construção de igrejas, editado em livro no ano de 1939, sob o título *Vom Bau der Kirche*. Em 1958, com prefácio de Mies van der Rohe (1886-1969), o livro seria traduzido para a língua inglesa por Cynthia Harris sob o título *The Church Incarnate*.

³ SCHWARZ – *The Church incarnate*.

⁴ SCHWARZ – *The Church incarnate*.

⁵ SCHWARZ – *The Church incarnate*, p. 218.

⁶ SCHWARZ – *The Church incarnate*, p. 218.

⁷ SCHWARZ – *The Church incarnate*, p. 212. Tradução do autor.

uma tendência de uma linha de investigação que procura restituir tangibilidade aos propósitos de mudança firmados pelo Concílio⁸. Investigações centradas no estudo das origens e evolução histórica do lugar do culto cristão têm vindo a evidenciar a necessidade de ancorar o debate atual no estudo e reconhecimento da pluralidade e diversidade da tradição litúrgica cristã. À necessidade suscitada pela revisão conciliar de reprogramar e (re)definir o conceito de Igreja, associa-se hoje, no contexto deste debate, uma nova reflexão sobre a dimensão escatológica do espaço de celebração e sobre o seu carácter simbólico⁹. A nossa perspetiva distancia-se, porém, da tese de que um regresso à originalidade do lugar litúrgico implique a adoção de um modelo determinado de espaço ou de Igreja.

A recuperação do sentido da função litúrgica e a sua reorientação para a comunidade ativa e participativa, ocorre paralelamente a um movimento arquitetónico que interroga, na relação do homem com os lugares e através dos lugares com os espaços, o fenómeno do habitar, entendido por Aldo van Eyck (1918-1999) como um contínuo processo de *homecoming*: «That is why I speak of place in terms of homecoming and of articulated in-between place as that place which can best help to resolve the conflicts which exteriorize man from time (thereby closing the door on himself)»¹⁰. As últimas décadas do século XX testemunharam, sobretudo na Europa central, profundas transformações na estruturação arquitectónica do espaço litúrgico de tradição católica. O lugar do batismo, a definição de um lugar para a reconciliação, mas sobretudo a forma envolvente e unificada da assembleia em torno das mesas do altar e do ambão. A ação e o movimento da comunidade que celebra, associados a um novo gosto pela celebração da Eucaristia, traduziram-se numa maior exigência para com o desenho e a qualidade da presença de objetos rituais no espaço.

Para Klemens Richter (1940), liturgista de Munique, a revolução maior do século XX na arquitetura religiosa cristã é devida à devolução à assembleia viva do espaço de culto e à possibilidade de esta última traduzir a sua unidade fundamental através de uma presença ativa da comunidade em torno do altar.

⁸ DEBUYST, Frédéric – *Le nouveau de l'art sacré, de 1920 à 1962*. Paris: Mame, 1991 (Art et foi); GERHARDS, Albert – Spaces for active participation. Theological and liturgical perspectives on catholic church architecture. In STOCK, Wolfgang Jean, ed. – *Europäischer kirchenbau, 1950-2000 / European church architecture, 1950-2000*. Munique-Londres: Prestel Verlag, 2002, p. 16-51; RICHTER, Klemens – *Espaços de igrejas e imagens de Igreja. O significado do espaço litúrgico para uma comunidade viva*. Coimbra: Gráfica de Coimbra Publicações, 2005; ZAHNER, Walter – *La construcción de iglesias en Alemania durante los siglos XX y XXI*. Ourense: CIARQ, 2007.

⁹ BOUYER, Louis – *Architecture et liturgie*. Paris: Les éditions du Cerf, 1991; FOLEY, Edward – *From age to age: how Christians have celebrated the Eucharist*. Chicago: Liturgy Training Publications, 1991; JOUNEL, Pierre – *Le lieu de la célébration au long de l'histoire de l'église*. Paris: Le Comité National d'Art Sacré D.L., 1995; RATZINGER, Joseph – *Introdução ao espírito da liturgia*. Lisboa: Paulinas, 2001; ZANCHI, Giuliano – *La forma della Chiesa*. Magnano: Edizioni Qiqajon, 2005 (Liturgia e vita / Qiqajon); PLAZAOLA, Juan – *Arte sacra actual*. Madrid: BAC, 2006.

¹⁰ STRAUVEN, Francis; LIGTELIJN, Vincent – *Aldo Van Eyck. Writings*. Roterdão: Sun, 2008.

Aos dois tipos de estruturação do espaço litúrgico associados, pelo arquiteto alemão Rudolf Schwarz, às imagens de uma igreja “via ou caminho” e de um “anel aberto” consolidou-se nas últimas décadas do século XX um terceiro tipo de espaços, associado pelo teólogo alemão Albert Gerhards (1951) à ideia de um centro: espaços que se aproximam da ideia de que a assembleia celebrante é através da sua configuração a imagem de um “templo espiritual”¹¹.

No primeiro tipo, de raiz vincadamente basilical, associado à imagem de uma “igreja caminho”, permanece uma distinção evidente entre o espaço do santuário e a nave onde se dispõe axialmente a assembleia. Num espaço organizado em profundidade é dificultada a relação interpessoal. Estes tipos de espaços tendem a acentuar uma dimensão visual da devoção individual em detrimento da reunião em torno da fração e partilha da Palavra, do pão e do vinho.

O segundo tipo, associado à imagem de um “anel aberto”, foi experienciado nas celebrações realizadas no Castelo de Rothenfels, a sede da associação da juventude católica alemã, durante a década entre 1920 e 1930. O castelo medieval de Rothenfels, próximo de Würzburg, localiza-se no topo de uma pequena vila, com o mesmo nome, construída na margem do rio Main. Adquirido pelo movimento de juventude Quickborn em 1919, passaria a acolher nos seus múltiplos espaços centenas e por vezes milhares de jovens que aí subiam e se reuniam nas Páscoas e no verão, à semelhança do que mais tarde acontecerá em Taizê.

Em torno da personalidade e do pensamento de Romano Guardini (1885-1968)¹², reuniram-se aí as personalidades que nos campos da arquitetura da liturgia e da arte sacra anteciparam, porventura com maior radicalidade, os desígnios e as reformas do Concílio Vaticano II. Muitas das experiências que se sucederem encontraram raiz nos espaços renovados por Schwarz e Guardini em Rothenfels, a sede desde 1919 do movimento alemão da juventude católica alemã Quickborn. Esta solução em forma de “anel aberto”, ainda hoje profundamente consensual, articula sem grandes constrangimentos as várias ações que integram as liturgias da missa: o anúncio da Palavra; a oração comunitária, a individual e a reunião em torno da mesa da refeição¹³. O terceiro tipo de espaços, sublinha a ideia de que a visão da liturgia proposta pelo Concílio Vaticano II é a de uma ação consumada no centro da assembleia, o lugar onde Cristo manifesta a sua presença. Esta proposta encontrou raiz, sabemos hoje, no património de uma tradição marcada pela diversidade das experiências litúrgicas das primeiras

¹¹ GERHARDS – Spaces for active participation, p. 16-51

¹² A partir de 1920 e durante os vinte anos seguintes, é lá que se situa, para Guardini, em paralelo com o ensino universitário em Berlim, o lugar privilegiado da sua ação e da sua reflexão. Entre 1926 e 1939, Guardini tornou-se o guia e o responsável da associação (que, em 1925, contava com cerca de sete mil membros).

¹³ GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara – *Romano Guardini (1885-1968). Sa vie et son oeuvre*. Paris: Éditions Salvator, 2012.

basílicas cristãs do século IV: sírias, romanas e do Norte de África e, não menos importante, na domesticidade das funções da casa, o arquétipo do lugar da celebração Cristã.

3. Em 2005 o encargo da adaptação de um antigo posto de transformação de energia, desabitado, a uma ermida contemporânea¹⁴ colocava-nos diante da interrogação do arquiteto bávaro Emil Steffann (1899-1968): «Faz sentido hoje implantar nas nossas cidades edifícios que, uma vez construídos, imponham às construções que os envolvem um tipo de relação que já não existe? (...)»¹⁵. Steffann considerava que havia chegado o momento de integrar os nossos lugares de celebração na categoria das construções privadas e, imbuídos de uma nova força, repartir desde aí para o mundo. O lugar da celebração cristã deveria ser, considerava, antes de tudo um espaço interior: «Aquilo que uma fé comum conferia outrora a este lugar, de proteção e silêncio em pleno espaço público, importa hoje



Fig. 2. Ermida do Cristo do Silêncio, Lisboa, Portugal. Fonte: Arquivo do autor. Ana Barros, 2007.

¹⁴ Um espaço de contemplação e de silêncio, aberto à comunidade local e de apoio à dinâmica pastoral da comunidade religiosa feminina das Escravas do Sagrado Coração de Jesus em Palmela. MIRANDA, Bernardo – Ermida do Cristo do Silêncio. In NEVES, José Manuel das, dir. – *Arquitecturas – Programa, conceito, matéria*. Lisboa: Caleidoscópio, 2007, p. 156-163; MIRANDA, Bernardo – Chapel in Palmela. *Detail*. 6 (2008) 644-646.

¹⁵ STEFFANN, Emil – Ein Kapellenbau in der Diaspora. *Die Schildgenossen*. 4-5 (1938) 227-278. Tradução do autor.

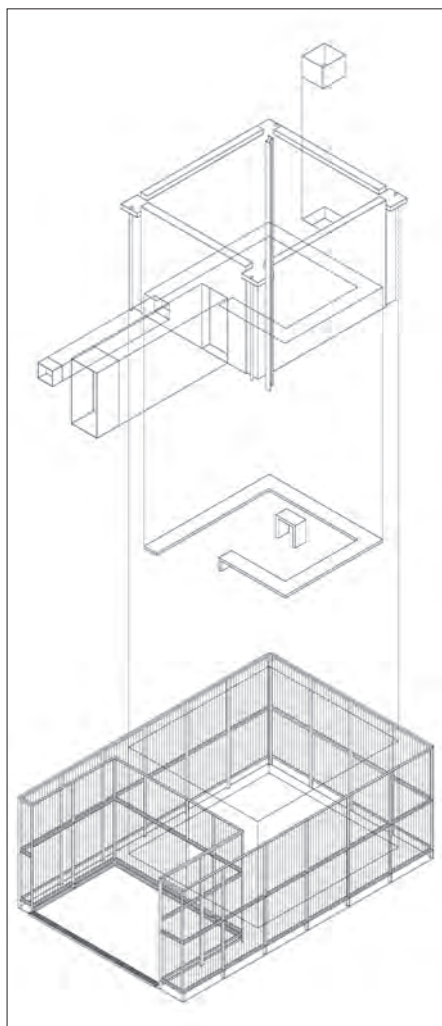


Fig. 3. Ermida do Cristo do Silêncio, Lisboa. Portugal. Fonte: Arquivo do autor, 2005.



Fig. 4. Ermida do Cristo do Silêncio, Lisboa. Portugal. Fonte: Arquivo do autor. Daniel Malhão, 2005. ©DMF.

encontrar e desvelar em si mesmo»¹⁶. O exterior, o adro, o umbral, sublinhava, são por natureza espaços abertos, sem segredos. A estes, porém, não deveria caber a missão de revelar para fora a presença do 'santo dos santos'¹⁷.

Em Palmela, um volume paralelepípedo com 25 metros quadrados de área e uma altura interior de quatro metros, constituiu o suporte e a oportunidade de regeneração de um espaço desvitalizado (Figura 2 e 3).

Procurou-se, no interior, a forma envolvente em torno a um vazio de presença, ocupado, circunstancialmente, pela mesa do altar.

Propôs-se a reorganização espacial da primitiva área técnica, filtrando a luz exterior e revestindo as paredes de branco.

¹⁶ STEFFANN – Ein kapellenbau, p. 227-278. Tradução do autor.

¹⁷ STEFFANN – Ein kapellenbau, p. 227-278.

Um banco em madeira de riga abraça o espaço, convocando a identidade de uma comunidade reunida em torno de Cristo (Figura 4). No exterior, uma estrutura de ferro e arame zincado conduz o revestimento final em planta trepadora caduca, evocando, no ciclo das estações, a metáfora bíblica do “Vinhateiro”.

Pensar e desenhar lugares para a interioridade, para hospitalidade e para a comunidade, abertos ao Outro, infinitamente diferente, mas infinitamente próximo, deveria caber naquilo que é primeiro em matéria de espaço litúrgico: as pessoas que se reúnem e aquilo que fazem em conjunto, em razão da sua fé comum. A herança cultural e ritual, como refere o jesuíta francês Joseph Gelineau (1920-2008), vem em segundo lugar¹⁸. O sujeito da liturgia, esse, deve ser compreendido na assembleia dos homens reunidos (Figura 5).




Fig. 5. Ermida do Cristo do Silêncio, Lisboa. Portugal. Fonte: Arquivo do autor, 2005.

¹⁸ GELINEAU, Josep – Quand les hommes se rassemblent. *Espace église, arts, architecture*. 1 (1985) 18-25.



MODERN JAPANESE ARCHITECTURE AND THE TRADITION OF SECLUSION:
ON KISHŌ KUROKAWA'S NAKAGIN CAPSULE TOWER (1972)

DIANA SOEIRO

 <https://orcid.org/0000-0002-6238-8042>

Abstract: Religious practice and the experience of seclusion are deeply intertwined. However, in Japan, the architecture of seclusion goes beyond monasteries or any kind of specifically assigned structure to religious practice. The main focus of this article is Japanese architect Kishō Kurokawa's (1934-2007) *Nakagin Capsule Tower* (1972), composed by 140 "capsule" apartments, that since 2007 is under threat to be demolished. We claim that the tug-of-war between preservation and demolition should be framed within the context of protection and safeguard of eremitical non-monastic life.

In order to show this we briefly dwell on Kamo no Chōmei's *An Account of My Hut* or *The Ten Foot Square Hut* (Hōjōkii, 13th century) and Yoshida Kenkō's *Essays in Idleness* (Tsurezuregusa, 14th century). Both Chōmei and Kenkō were Buddhist monks. They are among the hermits who united ascetic and aesthetic modes, to whom cultivation of an artistic sensibility was almost as important as spiritual practice.

Secondly, we address Kurokawa's work, one of the founders of a movement called "Metabolism" (1960), that called for an architecture based on metabolism (flexibility), ecology, sustainability, symbiosis and intermediate areas. The *Nakagin Capsule Tower* is one of the first modernist examples of micro spaces stemming from Japan's tradition of seclusion and thus should be preserved.

Keywords: Architecture, Buddhism, Japan, Modernism, Sustainability.

MODERN JAPANESE ARCHITECTURE
AND THE TRADITION OF SECLUSION:
ON KISHŌ KUROKAWA'S NAKAGIN CAPSULE TOWER (1972)

DIANA SOEIRO*

Introduction

In order to address architecture of seclusion, we examine Kishō Kurokawa's (1934-2007) *Nakagin Capsule Tower*¹. This structure is among the many possibilities



Fig. 1 and 2. *Nakagin Capsule Tower*. Source: KUROKAWA, Kisho – *Kisho Kurokawa: From Metabolism to Symbiosis*. Great Britain: Academy Editions, 1992.

* DINÂMIA'CET-Iscte – Centre for Socioeconomic and Territorial Studies, ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa, Portugal; CIAUD - Research Centre for Architecture, Urbanism and Design, University of Lisbon; Honorary Ambassador for United Nations' 2030 Sustainable Development Goals Agenda – United Nations Global Compact Network, Portugal. dianasoeiro.drphil@gmail.com.

¹ *Nakagin Capsule Tower* (中銀カプセルタワー), Tokyo, 1972; MINAMI, Noritaka – 1972: *Nakagin capsule*. Heidelberg: Kehrer Verlag, 2015. I would like to show my gratitude to Chicago-based artist Noritaka Minami for kindly authorizing the publication of four images of his project titled 1972 on Nakagin Capsule. His work can be found at <http://www.noritakaminami.com/>.

that embody the experience of seclusion with its 140 “capsule” apartments. Though not associated to any religion nor designed to house a religious order, it takes as inspiration the Buddhist seclusive spiritual practice. Dwelling on two classics written by Buddhist monks – Kamo no Chōmei’s *An Account of My Hut* or *The Ten Foot Square Hut* (Hōjōkii, 13th century) and Yoshida Kenkō’s *Essays in Idleness* (Tsuresuregusa, 14th century) – we find evidence that the practice of seclusion performed in small spaces is deeply rooted in Japanese culture.

The Tower’s design stems from this tradition having Kurokawa reinvented it presenting us a unique structure. However, we find evidence that at least since 2007, the Tower is under threat of being demolished. Since then, many have called for its preservation. Though the future is uncertain, at this point, it still stands.

This article aims to argue for the Tower’s preservation claiming that it is a ground-breaking structure in Japan’s architectural landscape, that it is a leading example of what the Japanese Metabolist Movement stood for, and that it has an irrefutable connection with Japan’s past through Buddhism’s seclusive spiritual practices. It is therefore more than a building it is valuable cultural heritage.

1. Nomadism vs. seclusion

The *Nakagin Capsule Tower* took around one year to be designed. In 1971 fabrication of individual modules started and they were ready to be set in March 1972. It is said that it took 30 days to be assembled and completed². The inside of the capsule was designed by architect Abe Nobuo (b.1939) who loved sailing.

A couple of years later, its innovative design originated a hotel typology known as Capsule Hotel. While the Tower is a mixed-use residential and office structure, a capsule hotel (カプセルホテル *kapuseru hoteru*) is a type of hotel developed in Japan that features a large number of extremely small “rooms” (capsules), providing cheaper accommodation. The first in its genre was the Capsule Inn, in Osaka, designed by non-other than Kurokawa, in 1979 and it is still in business. The room is a fiberglass module 2x1x1,25 metres and it contains a television and a Wi-Fi connection. A fiberglass door and a curtain assure privacy³. Some capsule hotels feature two floors where modules are stacked. Luxury capsule hotels are wider, have higher ceiling height and only one floor.

This design not only suited Japan back then as it suits it today. Tokyo has limited availability of space and long commutes due to urban sprawl. In 2010, around 77,000 people spent more than two hours in their one-way commute (see Figure 1 and 2). Also, being an expensive city, the capsule hotel proves to be a

² KOOLHAAS, Rem; OBRIST, Hans Ulrich – *Project Japan. Metabolism talks*. Köln: Taschen, 2011, p. 388.

³ PASQUALE, Joseph Di; BUTTA, Chiara; ZATTI, Paola – *Pop-up hotel revolution: The architectural innovation about to come in the hotel industry*. Milan: Jamco Edizioni, 2015, p. 86.



Fig. 3. *Capsule Inn Osaka*. Source: Agoda Website – online travel booking platform.

[Accessed 27 March 2019]

Available at: <https://www.agoda.com/capsule-inn-osaka-men-only/hotel/osaka-jp.html?cid=-218>.

good alternative for tired businessmen who work long hours, tourists and modern nomads who travel from city to city looking for a place to earn a living.

As of 2015, Tokyo hosts 11% of Japan's total population, though it represents 0.6% of the total area of the country. The density is 6,158 persons per square kilometre⁴. Capsule hotels offer the much-needed flexibility that such a compressed city like Tokyo demands, providing cheap, basic overnight (or per hour) accommodation for guests who do not require or who cannot afford the services offered by more conventional hotels.

The *Nakagin Capsule Tower* is therefore the prototype of a typology that characterises both modern and contemporary Japan. Kurokawa has re-designed the small living space of traditional architecture of seclusion and the Tower's 9m² apartments are the original example. Later on, he has re-designed it again to suit a nomadic life-style by miniaturizing space even further into a micro-space known as capsule hotels. Both spaces are conceived to host seclusive bodies, whether permanently or temporarily.

⁴ TOKYO METROPOLITAN GOVERNMENT – *Tokyo's history, geography and population*. Available at: <http://www.metro.tokyo.jp/ENGLISH/ABOUT/HISTORY/history03.htm>. Accessed on 26/01/2020



Fig. 4. Population Commuting into Tokyo Metropolis by Prefecture (2010). Source: *Tokyo Metropolitan Government, idem; apud Ministry of Internal Affairs and Communications; "Population Census"*.

Prefecture	Distance Km to Tokyo Centre	Commute duration by train (approx.)	% Population
Kanagawa	80	1h35	36,5
Yamanashi	117	2h10	0,3
Saitama	35	45min	33,3
Gunma	170	2h45	0,4
Tochigi	130	1h50	0,5
Ibaraki	100	2h20	2,4
Chiba	40	45min	26,7

Fig. 5. Author: Diana Soeiro, 27 March 2019, based on data featured in the source of Figure 1.

The *Nakagin Capsule Tower* has 11-13 stories and is composed by 140, 9m², “capsule” apartments. Each capsule unit is prefabricated and the structure is assembled by putting all capsules in place, like a puzzle. In the centre there are two reinforced concrete and steel frame pillars of asymmetric heights. Each unit was conceived to be replaced every 25 years and Kurokawa believed that if this was done the structure could last up until 200 years. One of the reasons why it came to be suggested that the Tower was demolished were its many structural and technical problems. In a 2007 interview, Kurokawa states that had the capsules been replaced after 25 years, the structure would be in good condition. The reason why this has not happened, he claims, it is because most capsules came to be inherited and those who did, do not care for the building as those who initially bought it⁵. There was a sense of commitment to the building that is not shared by current owners.

Kurokawa borrowed the “capsule” terminology from the aerospace industry. The space should be enough to accommodate the basic needs of a

person. Maximum efficiency of living space was a rectangular cabin of 2.5m by 3.7m floor space with a built-in bathroom, double bed, desk, storage spaces, TV, tapedeck, typewriter, calculator, clock radio, and a 2-burner stove⁶. Each capsule has different kinds of floors: laminate, hardwood, carpeted, and even with tatami mats. Some use the capsule to work, others to live and the elderly seem to use it as a music room. «Each capsule is like floating in the air—only one wall is attached

⁵ KUROKAWA, Kisho – *Kisho Kurokawa: metabolism in architecture*. London: Studio Vista London, 1977, p. 105. And also, *Kisho Kurokawa Pt. 2: Nakagin Capsule Tower*. [Film] directed by Jason Gray. Tokyo; Tokyo Art Beat, May-July 2007. Online 7.11 minutes; color, sound. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=9roy5mbz5fk>. Accessed on 26/01/2020.

⁶ ROSS, Michael Franklin – *Beyond metabolism: The new Japanese architecture*. New York: Architectural Record, 1978, p. 71-72.

to the pillar, meaning no capsule is attached to another, which likely helps quite a bit with noise»⁷. Quietness, in a busy city where buildings are known for its thin walls, strongly contributes for a sense of privacy and seclusion. The Tower is located in central Tokyo, in the Ginza district, which has remained the most expensive in Japan for at least 32 years in a row (between 1985 and 2017)⁸.

How does the Tower's design resemble the traditional living space of ascetic Buddhist monks?

2. Architecture of seclusion

An Account of My Hut or *The Ten Foot Square Hut* (Hōjōki) by Kamo no Chōmei (13th century) and *Essays in Idleness* by Yoshida Kenkō's (14th century) are two grounding texts written by Japanese Buddhist practitioners. Being the country's prevailing religion it has a long tradition of solitary practice for those who choose to do so avoiding the often intensely political world of monasteries.

The hermit ascetics represent the non-monastic Buddhist practitioner who has distanced himself either because it has an advanced age or because he wanted to refocus. A hermit would often do so, remaining at home. Chōmei, who has retreated to a small hut, combined pursuit of a spiritual calling with a dedication to the arts (in particular poetry). Both Chōmei and Kenkō are among the hermits who united ascetic and aesthetic modes and for whom cultivation of an artistic sensibility was almost as important as one's spiritual practice. Chōmei found that the ascetic life and aesthetics could be conflicting; Kenkō embraced the contrast between both.

Buddhism was introduced in Japan in the Asuka period in 552, coming from China and also through South Korea, being practised almost exclusively by upper classes. Shortly after, it came under patronage of prince Shotoku Taishi (572-621) and it has developed rapidly particularly due to Japan's frequent special envoys travels to China. During the Nara period (710-794), protected by the government and under emperor Shōmu's edict (701-756), a provincial monastery and a provincial convent came to be built in each province throughout the country. As a result, access to Buddhist culture grew.

⁷ SUZUKI, Mami – Nakagin Capsule Tower: Retro future living. *Tofugu*. (23rd June 2018). Available at: <https://www.tofugu.com/travel/nakagin-capsule-tower/>. Accessed on 26/01/2020.

⁸ KYODO – As Japan land prices continue gains, Ginza remains most expensive for 32nd year in a row. *The Japan Times* (3rd of July 2017). Available at <https://www.japantimes.co.jp/news/2017/07/03/business/economy-business/japans-property-prices-rise-second-year-gap-cities-rural-areas-widen/#.XKKv6S2ZNUU>. Accessed on 26/01/2020.

In 2017, price per one square meter in Ginza was on average ¥21,560,000 (around €173,000). To rent a capsule is around ¥60,000 (€460) per month and to buy is ¥6-8 million (€48,000-€64,000). SUZUKI, Mami – Nakagin Capsule Tower: Retro future living. *Tofugu*. (23rd June 2018). Available at: <https://www.tofugu.com/travel/nakagin-capsule-tower/>. Accessed on 26/01/2020.

In the Heian period (794-1185) Buddhist sects that had developed in Nara under national protection began to degenerate. However, new esoteric sects brought by China by Saichō and Kūkai showed strong support and to escape official monasteries, they started building monasteries on the mountains (“mountain Buddhism”). In the late Heian period Japanese art began to highlight expression of beauty and elegance. The artistic centre was Kyoto but this trend started spreading all over the country.

The Kamakura period (1185-1333) was an age of warriors with many several civil wars. Several sects were founded, directed to the masses, among them Zen or Meditative Buddhism. This sect generated a strong adherence on the warrior’s behalf as emphasis on simplicity, soundness, vigour, contemplation and self-discipline was given. The Muromachi period (1336-1573) was strongly impacted by Zen Buddhism and the practice of art associated with Buddhism went beyond religious ends being the main emphasis on human experience and aesthetics characterised by austere simplicity.



Fig. 6. Kamo no Chōmei (鴨長明, c.1155–1216) was a Japanese author, poet and essayist. This picture was drawn by Kikuchi Yosai (菊池容斎 who was a painter in Japan. Public Domain, [Accessed 27 March 2019] Available at: <https://commons.wikimedia.org/>).

Japanese art is therefore closely related to Buddhism, revolutionising both technically and stylistically all the arts that came into contact with it⁹. *Zuihitsu* is a literature genre where the author shares personal accounts or fragmented ideas of his life experience and interaction with his surroundings. The genre has deep roots in Japan and it is practised up until today¹⁰. Both Chōmei's and Kenkō's works are part of this genre.

Chōmei (c.1155–1216) wrote *An Account of My Hut* or *The Ten Foot Square Hut* (*Hōjōki*) in 1212 in Mt. Hino (60km away from Kyoto, the main cultural centre). His lifetime spans between the late Heian period and the Kamakura period, which can be said to be the peak of Zen Buddhism's expansion. In order to escape the tumultuous Kamakura period, many sought peace of mind among nature in secluded places, creating their own sacred space inside the home, instead of inhabiting the politically charged monasteries. Beauty, elegance and simplicity played a key role in living experience and in art – a crucial component in Zen.

His 9m² hut (3,03m x 3,03m) was a sacred place.

«This house looks quite unlike a normal one. It is a mere ten feet square [3m], and less than seven feet high [2,15m]. Since I was not much concerned about where I lived, I did not construct the house to fit the site. I simply set up a foundation, put up a bit of a roof and fastened each joint with a metal catch, so that if I didn't care for one place I could easily move to another. Just how much trouble would it be to rebuild, after all? The house would take a mere two cartloads to shift, and the only expense would be the carrier»¹¹.

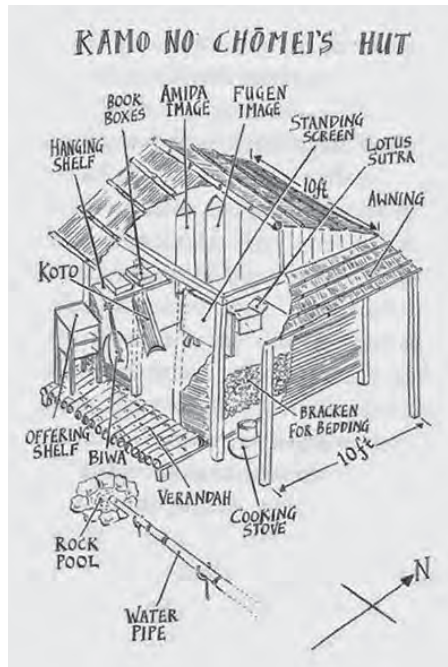


Fig. 7. Sketch from Chōmei's hut. Source: Yoshida Kenkō and Kamo no Chōmei – *Essays in Idleness and Hōjōki*. London: Penguin Books, 2013.

⁹ MURTHY, K. Krishna – *Buddhism in Japan*. Delhi: Sundeep Prakashan, 1989, p. 1-4.

¹⁰ CARTER, Steven D. – *The Columbia anthology of Japanese essays: Zuihitsu from the Tenth to the Twenty-First Century*. New York: Columbia University Press, 2014.

¹¹ YOSHIDA, Kenkō; KAMO, Chōmei – *Essays in idleness and Hōjōki*. London: Penguin Books, 2013, p. 13.

Considering the many civil wars that Chōmei experienced in his lifetime, a sense of fleetness was deeply present. To consider that one could inhabit the same house for a long time, without having to escape or having it burned down was not the norm. However,

«This passing shelter of mine has slowly become a home; the eaves are deep in rotting leaves, moss covers the foundations. (...) Small it may be, but there is a bed to sleep on at night, and a place to sit in the daytime. As a simple place to house myself, it lacks nothing. (...) My one craving is to be at peace, my one pleasure to live free of troubles. (...) I love my tiny hut, my lonely dwelling. When I chance to go down into the capital, I am ashamed of my lowly beggar status, but once back here again I pity those who chase after the sordid rewards of the world»¹².

Being a product of its time, Zen Buddhism cultivated simplicity and elegance as much as unattachment. Chōmei successfully practises these values by initially expressing almost an indifference to the hut, highlighting its impermanence (for being small and portable). But over time, a sense of permanence and belonging emerges. Though he believes he has built an unusual looking house «with the important things in mind»¹³, over time this changes.

«This fondness for my hut I now see must be error, and my attachment to a life of seclusion and peace is an impediment to rebirth. How could I waste my days like this, describing useless pleasures? (...) though you have all the trappings of a holy man, your heart is corrupt»¹⁴.

Near the end of his life, Chōmei finds the a contradiction between his ascetic and aesthetic life which makes him believe to be an unholy man, going against one of the main principles of Zen Buddhism: unattachment. His small hut, once an embodiment of simplicity becomes an object of desire and the cause for lack of self-discipline.

Yoshida Kenkō (c.1283–1350), wrote *Essays in Idleness* (Tsurezuregusa) between 1330-1332. This timeframe encompasses again a transition, this time, between the Kamakura period and the Muromachi period. At this point Zen Buddhism was widely spread and its connection with artistic practices laid its roots beyond religion. The emphasis was on human experience and the aesthetics became more austere.

¹² YOSHIDA; KAMO– *Essays in idleness*, p. 16,17.

¹³ YOSHIDA; KAMO– *Essays in idleness*, p. 16.

¹⁴ YOSHIDA; KAMO– *Essays in idleness*, p. 18.



Fig. 8. Yoshida Kenkō (吉田兼好, c.1283–1350) was a Japanese author and Buddhist monk. This picture was drawn by Kikuchi Yosai (菊池容斎) who was a painter in Japan. Public Domain, [Accessed 27 March 2019] Available at: <https://commons.wikimedia.org/>.

The turmoil experienced during the Kamamura period deeply affected Buddhist monasteries. Once supported by the government, during a time of political upheaval they too became a symbol of a power struggle. Kenkō openly criticises monastery monks:

«No one could be less enviable than a monk. (...) There is much to admire, though, in a dedicated recluse»¹⁵.

«A man who meets with misfortune and sorrow should not shave his head and become a monk on impulse; he does better to quietly shut his gate and seclude himself unobtrusively, expecting nothing of each passing day[...]»¹⁶.

Seclusiveness in one's own home was the best option. Contrary to Chōmei, according to Kenkō, the house, though a transient object should be celebrated for being an extension of one's temperament.

¹⁵ YOSHIDA; KAMO– *Essays in idleness*, p. 21.

¹⁶ YOSHIDA; KAMO– *Essays in idleness*, p. 23.

«Though a home is of course merely a transient habitation, a place that is set up in beautiful taste to suit its owner is a delightful thing. [...] Yes, on the whole you can tell a great deal about the owner from his home»¹⁷.

Unattachment, impermanence, peace of mind, renounce to any form of desire and expectation are key characteristics of this period of Zen. The aesthetics of simplicity and austerity is translated into a life ethos.

«These days, people are not made of the stuff of the old ascetics. If they retreat to the wilds of mountain and forest, they nevertheless eat enough to save themselves from starvation, and they cannot get by without some protection for the storms. [...] The testament to our birth in the human realm should be a strong urge to escape from this world»¹⁸.

«[...] The city if filled with people, but not a day would go by without someone dying. [...] no day passes without a funeral. [...] It is an extraordinary miracle that we have escaped it until now. Can we ever, even briefly, have peace of mind in this world?»¹⁹.

«A man is a fool if he spends his entire life involved with worldly affairs. If there is something you wish to know, by all means ask instruction of others, but once you have grasped the facts well enough to feel clear about the question, pursue it no further. The ideal is not to desire to know in the first place[...]»²⁰.

«[...] So many strive in hopes of the future, even as the life still in them is daily dissolving away like snow beneath the snowman»²¹.

«[...] you should carefully consider which among the main things you want in life is the most important, and renounce all the others to dedicate yourself to that thing alone. [...] If you find reluctant to abandon the others, you will never achieve your primary aim»²².

In Kenkō we find a more conciliatory attitude towards the ascetic and aesthetics practice, through the practice of an ethos, i.e. an austere human experience that brought unity and coherence to religious practice. Austerity should be reflected in what one chooses to eat, in one's surroundings, and in the renunciation of any future attainment.

¹⁷ YOSHIDA; KAMO– *Essays in idleness*, p. 25.

¹⁸ YOSHIDA; KAMO– *Essays in idleness*, p. 49.

¹⁹ YOSHIDA; KAMO– *Essays in idleness*, p. 89.

²⁰ YOSHIDA; KAMO– *Essays in idleness*, p. 96.

²¹ YOSHIDA; KAMO– *Essays in idleness*, p. 102.

²² YOSHIDA; KAMO– *Essays in idleness*, p. 113.

Both Chōmei and Kenkō are one of the most striking examples of how embedded a tradition of seclusion is in Japan. It emerges from a strong connection between Zen Buddhism, which is deeply embedded in aesthetic expression, also expressed spatially by inhabiting small-scale dwellings. It can be said that in Kurokawa's time the small-scale use was mainly propelled by shortage of housing space, caused by a population boom following the end of World War II, in 1945. However, there is a reason for that solution to be considered easily viable, showing a strong adherence by the native population. Hardly in any other country is there such a positive or casual reaction to small and micro-spaces as there is in Japan.

Kurokawa's Tower was the first modern structure to capture that, recreating what is a deeply embedded cultural, aesthetic and religious characteristic of Japanese lived space. Shortly after, multiple capsule hotels and micro-lofts followed in an increasingly compact urban environment. Though strongly grounded in Japanese tradition, in what way is Kurokawa's approach innovative?

3. Kurokawa's Metabolism and Philosophy of Symbiosis

Following the end of World War II, there was a very public debate in Japan about how cities should be designed in order to face future challenges. Architects and urbanists shared two main different attitudes. One faction supported that the design of the city should take architecture and individual space, as foundation. Others, those who came to prevail, supported the perspective that main design features should be based on a macro-scale relying heavily on the use of highways and fast trains. Rapid population growth in the metropolitan areas combined with rapid economic growth propelled acceleration in the rate of change in Japanese urban areas. A plan was needed, particularly to address Tokyo²³.

Though Japan's rebuilding of Tokyo was widely applauded, it generated serious environmental problems mainly due to rapid industrialization, accelerated urban growth that generated a phenomenon of urban sprawl, concentration of productive capacity into a small geographic area and no legislation to curb any of these.

Only in 1968 a New City Planning Law was issued being its main aim to control the overwhelming urban sprawl that had been identified as the main urban problem during the 1960s. The beginning of the 1970s started, therefore, with great enthusiasm. Local governments were given the guidance, the resources and the authority to implement the law and it was acknowledged by everyone that

²³ SOEIRO, Diana – Spatial belonging: Living in the architectural space. *Wolkenkuckucksheim/ Internationale Zeitschrift zur Theorie der Architektur*. 12:1 (2007). Available at: <http://www.tu-cottbus.de/theo/Wolke/eng/Subjects/071/Soeiro/soeiro.htm>. Accessed on 26/01/2020.

it was necessary to improve the quality of urban environment, putting citizens needs above a political agenda²⁴.

However, things did not went as planned.

«(...) the new city planning system ran into serious problems during its implementation during the 1970s, and by the end of the decade it was understood that sprawl had not been stopped, haphazard development was continuing apace, and new revisions to the planning system were being drafted. The almost complete failure of the new city planning and national land planning systems to fulfil their stated goals stands in striking contrast with the remarkable success of Japanese government and industry in the areas of pollution control, energy conservation and avoiding the stagflation of the 1970s and the serious recession of the early 1980s that afflicted virtually all the other developed countries. (...) While economic growth slowed after 1974 and net migration to metropolitan areas stopped entirely during the second half of the decade, growth of urban areas continued and even accelerated during the 1970s. This was possible both because the huge concentrations of people who had located in the metropolitan core areas during the rapid growth era were now moving to the suburbs in search of better housing, and because of high rates of natural increase in the metropolitan areas»²⁵.

Japan had been able to get a hand on industrial pollution but the living conditions in urban environments had continued to decay. During the 1980s and up until now Japan has been following a very peculiar economic and social path characterized by ups and downs and periods of stagnation. In the early 1990s Japan was a big promise to the world being perceived as an example that every country should follow, being faithful to its traditions while embracing the future and new technologies fearlessly.

Even so, Kurokawa, writing in 1997 states: «The age when the strong countries made all the rules, when they forced their ideologies on all other nations, is coming to an end»²⁶. In its place a conceptual revolution was emerging, that he conceptualised as 'philosophy of symbiosis' which included elements of opposition and competition, being these a common feature of the animal and plant kingdoms.

This means that the influence of other countries should be both acknowledged and resisted (recurring to Japanese tradition) and from that a new aesthetics would emerge. According to Kurokawa, intermediate space and sacred zones were the necessary conditions for the establishment of symbiosis. This is known as the

²⁴ SORENSEN, André – *The making of urban Japan: Cities and planning from Edo to the twenty-first century*. London-New York: Routledge, 2002, p. 200-251.

²⁵ SORENSEN– *The making of urban Japan*, p. 230, 251.

²⁶ KUROKAWA– *Each one a hero*, p. 11.



Fig. 9. *Façade II* (2011) (top left), *Tower A* (2013) (top right), *B1004 I* (2011) (bottom left), *B702 I* (2012) (bottom right). © 2019 Noritaka Minami, all rights reserved [cf. MINAMI, N. – 1972 - *Nakagin Capsule*].

philosophy of symbiosis. To conceive urban design and cities in connection with nature and as similar to organic growth processes stems from the 1960s Metabolist movement of which Kurakawa was a representant.

Kurakawa claimed that the ideas of American economist Rostow were deeply influential in the 1960s in Japan. He advocated for a theory of stages of economic development stating that some countries were in a more advanced state than others and that eventually, all developed countries had to go through a process that was always very similar in order to get to a maximum state of development. This was a time that Kurakawa calls, ‘the age of the machine’. A time when economic achievement was valued most highly, and when «the cultures of nations with a developing economy come to be looked on as developing cultures, as archaic impediments to modernization»²⁷. The architecture of the age of the machine, the 20th century, had «employed analysis, structuring, and organization to achieve a universal synthesis»²⁸. However, according to his perspective that age was ending

²⁷ KUROKAWA – *Each one a hero*, p. 17.

²⁸ KUROKAWA – *Each one a hero*, p. 21.

and with it the «the end of Eurocentrism, of logos-centrism, and of industrial society»²⁹.

The 21st century is denominated by Kurokawa as ‘the age of life.’ Just like it was affirmed by Metabolism, its principles, terms and key concepts were consciously selected to establish a parallel with life principles (like metabolism or metamorphosis). «In the age of life, plurality of life is above all»³⁰ and a renewed interest in the environment and ecology in the late 1990s confirmed this.

We quote Kurokawa to describe in what consists this ‘plurality’:

«Just as the plurality of life is created by heredity, architecture acquires plurality through the inheritance of its historical tradition. This inheritance takes place on many levels, and there is no single common method by which it occurs. [First] [h]istorical forms are followed but new techniques and materials are introduced to produce gradual change. (...) A second method of inheriting tradition is to dissect fragments of historical forms and place them freely throughout works of contemporary architecture, the method of recombining. (...) Yet another method of inheriting the architectural past is to express the invisible ideas, aesthetics, lifestyles, and historical mind sets that lay behind historical symbols and forms. Following this method, the visible historical symbols and forms are manipulated intellectually, creating a mode of expression characterized by abstraction, irony, wit, twists, gaps, sophistication, and metaphor»³¹.

This description of ‘plurality’ makes it clear that to Kurokawa traditional aesthetics and future aesthetics were part of the same solution to address new challenges. Furthermore, Japan should not feel that it needed to apologize by relying on a traditional approach to face the future. That was its specificity and it should be embraced and celebrated. Old and new embodied, beyond History, serving the same purpose: life conceived as a never-ending process of metamorphosis.

Close to his philosophy of symbiosis is Buddhism that «teaches the impermanence of all things. All things in the world, including nature, are always changing, and we must awaken to the ephemeral nature of life. People, animals, plants, the rest of nature, and the Buddhas themselves are migrating within one great chain of life. Human beings, of course, exist within that ever-changing process of migration. In that context, the ideal that human beings must strive for

²⁹ KUROKAWA – *Each one a hero*, p. 22.

³⁰ KUROKAWA – *Each one a hero*, p. 22.

³¹ KUROKAWA – *Each one a hero*, p. 25-26.

is not to conquer nature, not to hunt their fellow animals, but to live as a part of nature, in accord with its rules»³².

In particular Zen Buddhism, and its life ethos, is acknowledged as an influence: «From ancient times, the Japanese have built their homes as if they were temporary shelters, and they have adopted a lifestyle of symbiosis with nature based on the teaching of Impermanence»³³. It is only a matter of time until the inevitable takes place and he goes on, quoting directly Kenkō. He then adds:

«Since the home is no more than a temporary shelter, it won't do to take too many pains in decorating it; even when it has grown old and worn, it's better to leave it as it is and harmonize with it. (...) Another important feature of the Japanese house is its openness. (...) In contrast to Japanese architecture, which merges with nature and favors continuity with the natural surroundings, European architecture stands in opposition to nature and emphasizes its own independence and separateness. (...) The symbiosis of man and nature is not only a symbiosis with trees, birds, small animals, and insects. The things manufactured by human being also become, as time passes, part of nature. We must recognize not only manmade lakes, canals, and forests, but even our cities and our technology as a part of nature. The binomial dualism that what god made is nature and what human beings have made is artificial and therefore opposed to nature no longer holds»³⁴.

Kurokawa announced a symbiosis between exterior and interior, a design sustained by openness, where the human body forms a continuous with its surrounding environment, whether a forest or a city, being all of these elements an ever-changing organism³⁵.

Conclusion

The most recent update concerning the Tower is from August 2018 which states that on June 29 the land where the building stands was sold to CTB GK, a limited liability company established earlier that month. The sale included the land, the 1st floor retail space, 2nd floor office space, 16 capsules and two buildings behind the Tower. The seller was Nakagin Group, the developer of the building. The new owner has informed the chairperson of the apartment owners association

³² KUROKAWA – *Each one a hero*, p. 170.

³³ KUROKAWA – *Each one a hero*, p. 170.

³⁴ KUROKAWA – *Each one a hero*, p. 173.

³⁵ SOEIRO, Diana – Urban homeostasis: Citizenship, democracy and urban design in the age of circular economy. *OASE #104*. 104 – *The Urban Household Practice of Metabolism*. (2019). Available at: <https://www.ousejournal.nl/en/Issues/104>. Accessed on 26/01/2020.

that they will redevelop the site and that no capsule can be put up for sale. On August 23, the head of the *Nakagin Capsule Tower Preservation and Regeneration Project*³⁶ started an online petition on Change.org addressed to the governor of Tokyo seeking the support of the local government to protect the landmark building.

The capsules are in need of repair, or replacement, but because this has proved to be too expensive, in 2005, 2007 and 2010, the various capsule owners were not able to agree on what to do. The capsule building sits on leasehold land with the new limited liability company as landlord. The lease is due for renewal in 2032³⁷.

Several initiatives took place in order to fight for the preservation of the Tower. ICOMOS (International Council on Monuments and Sites, France) visited it in 2015 and the possibility of acknowledging it as World Heritage Site was discussed. The pressure of the real-estate market added to the investment necessary to rehabilitate, or replace, all capsules is an uphill battle when we argue for its preservation.

However, Kishō Kurokawa's *Nakagin Capsule Tower* is one of the leading examples of Metabolism, which celebrated life instead of 'the machine'. It also stands as a significant historical example of his philosophy of symbiosis that he developed later in life, based on Metabolism, promoting simultaneously a celebration of tradition and a discovery of the future. The Tower is both a nostalgic tribute to the architecture of seclusion and a monument to sustainability and innovation. According to Kurokawa's own criteria, and borrowing his words, the Tower expresses plurality of life created by heredity through the inheritance of Japan's historical tradition.


³⁶ Nakagin Capsule Tower Available at <https://www.nakagincapsuletower.com>. Accessed on 27 March 2019.

³⁷ Nakagin Capsule Tower Edging Closer to Demolition. *Japan Property Central*. (28th August 2018) Available at: <http://japanpropertycentral.com/2018/08/nakagin-capsule-tower-edging-closer-to-demolition/>. Accessed on 26/01/2020.




EREMITORIO POP-UP

MARTA SENA AUGUSTO

 <https://orcid.org/0000-0003-2397-5786>

VIDAL GÓMEZ MARTÍNEZ

 <https://orcid.org/0000-0001-9148-8125>

Resumen: En un mundo caracterizado por la interconexión e interacción constante de las personas gracias a las nuevas tecnologías, la reflexión y el recogimiento necesitan encontrar su sitio, en el tiempo y en el espacio. Para abordar el eremitismo en el siglo XXI es imprescindible entenderlo bajo ese prisma y con esa doble componente.

La Santa Sede presenta en la Bienal de Arquitectura de Venecia un pabellón compuesto por 10+1 capillas, encargadas a arquitectos del panorama internacional, entre los que destaca en vigente león de oro Eduardo Souto de Moura. El Vaticano busca con este pabellón continuar con la dinámica de acercamiento al gran público a través del arte – en este caso la arquitectura, como lo han sido en las bienales de arte de 2013 y 2015 – al mismo tiempo que plantea un ejercicio arquitectónico para crear espacios capaces de responder a las nuevas necesidades de recogimiento espiritual, dando una respuesta contemporánea, esto es para cualquier momento y cualquier lugar.

Desde esta perspectiva, las 10 capillas – la undécima se dedica a la Capilla del Bosque de Ignar Asplund – se presentan como lugares de meditación pop-up que pueden ubicarse en cualquier sitio del mundo.

Este trabajo hace un repaso al pabellón recorriendo las 11 capillas, documentándolas y analizándolas como puntos de recogimiento para el aislamiento reflexivo de carácter instantáneo que parece demandar el siglo XXI.

Palabras-clave: Capilla, Arquitectura contemporánea, Eremitismo contemporáneo, Patrimonio pop-up.

POP-UP HERMITAGE

Abstract: In a world characterised by the constant interconnection and interaction of people thanks to new technologies, reflection and recollection need to find their place, in time and space. In order to approach eremitism in the 21st century, it is essential to understand it from this perspective and with this double component.

The Holy See presents at the Venice Biennale of Architecture a pavilion composed of 10+1 chapels, commissioned to architects of the international panorama. With this pavilion, the Vatican seeks to continue the dynamic of approaching the faith through art – in this case

architecture, as it has already been in the art biennials of 2013 and 2015. This time, Vatican has proposed an architectural exercise to create spaces capable of responding to the new needs of spiritual recollection, giving a contemporary response, that is, for any time and any place. From this perspective, the 10 chapels – the eleventh one is dedicated to the Gunnar Asplund Forest Chapel – are presented as places of pop-up meditation that can be located anywhere in the world.

This work reviews the pavilion visiting, documenting and analysing the chapels as points of recollection for the instantaneous reflective isolation that the 21st century demands.

Keywords: Chapel, Contemporary architecture, Contemporary eremitism, Pop-up heritage.

EREMITORIO POP-UP¹

MARTA SENA AUGUSTO*
VIDAL GÓMEZ MARTÍNEZ**

Introducción

La reciente participación de la Iglesia Católica en la Bienal de Arquitectura de Venecia 2018 pone de manifiesto su capacidad de adaptación a las circunstancias históricas para difundir su mensaje.

Desde la conformación de las primeras comunidades cristinas en la antigua Roma, la iglesia ha sabido gestionar de forma muy afinada la comunicación con sus feligreses por todos los medios a su alcance, siendo especialmente relevante en este aspecto el uso de la arquitectura por su componente de posicionamiento, comunicación y evocación. Así, ha sabido elegir y erigir de forma excepcional sitios en los que desarrollar el culto y alojar su visión del mundo.

Sin ánimo de emprender una historiografía completa, este trabajo se acerca a los principales mecanismos mediante los cuales la Iglesia ha empleado la arquitectura, hasta llegar al planteamiento realizado en el pabellón de la bienal con el que pretende ofrecerse espacios de meditación que puedan surgir instantáneamente en cualquier espacio donde puedan resultar necesarios. Por último reflexiona a cerca de la experiencia de la Bienal de Arquitectura de Venecia 2018 a la luz de la relación de la arquitectura con el lugar.

1. Arquitectura y evangelización desde la antigüedad

1.1. Cristianización de espacios sagrados

Una de las estrategias más consolidadas de en la evangelización de la sociedad ha sido, desde el principio de la existencia de la iglesia cristiana, la reutilización de

* Universidad de Sevilla, España. martasenaaugusto@gmail.com.

** Centro de Estudos de Arqueologia, Artes e Ciências do Património, Universidade de Coimbra, Portugal). vidalgomezmartinez@gmail.com.

¹ El presente texto resulta de la colaboración de los autores, que han producido los capítulos de forma independiente. Vidal Gómez Martínez, capítulos 1 *Arquitectura y evangelización desde la antigüedad* y 2 *Estrategias en el siglo XX*. Marta Isabel Sena Augusto, capítulos 3 *Pabellón de la Santa Sede en la Bienal de Arquitectura de Venecia 2018* y 4 *Estrategias en el siglo XXI*.

los espacios de culto de las creencias a las que desplazaba. Más allá de la economía de recursos materiales, se trata de una forma de escenificar el cambio de creencias al mismo tiempo que se facilita la transición de los feligreses a la nueva religión al conservarse el lugar de culto precedente. Son numerosos los ejemplos de esta práctica que podemos encontrar a lo largo de la geografía por la que se ha ido implantando la iglesia, que a nivel arquitectónico tiene un reflejo que se puede agrupar en tres tendencias claras: integración, inserción y sustitución.

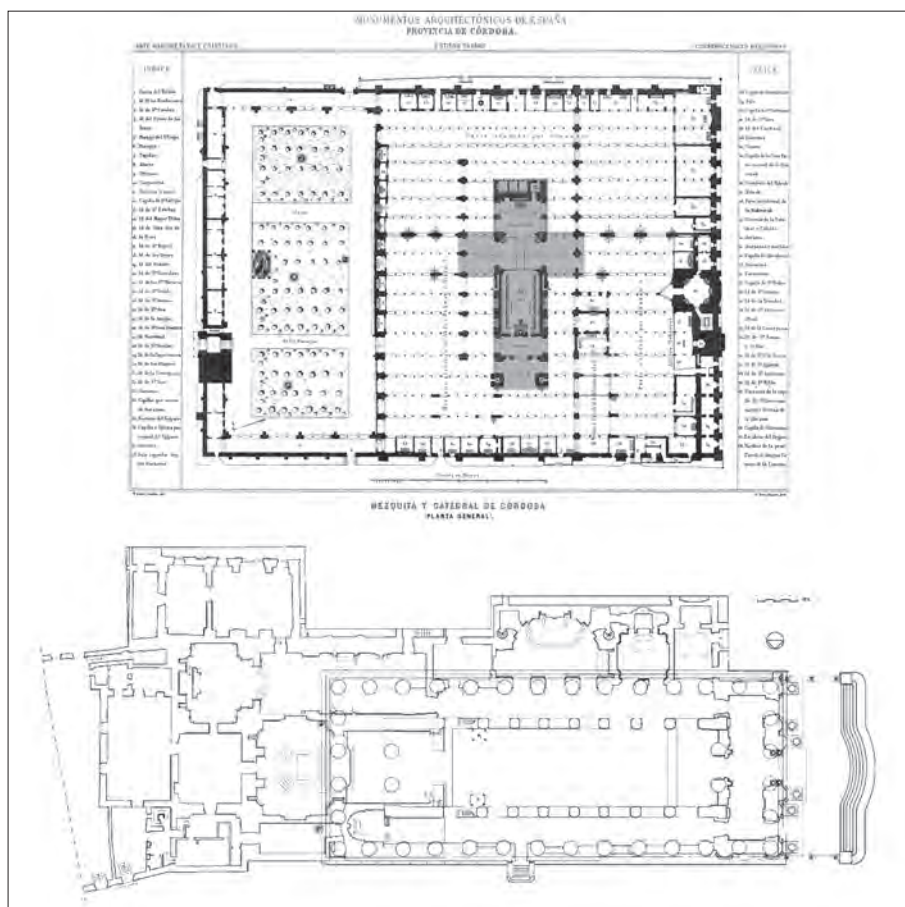


Fig. 1. Arriba: planta de la Mezquita Catedral de Córdoba² con indicación de la fábrica cristiana de los autores. Abajo: planta del Duomo di Siracusa con la superposición de las fábricas helenísticas y barroca de J. P. Adam³.

² TUBINO, Francisco María y otros – Carpeta 4. Cáceres, Córdoba, Gerona, Granada, Jaén y Guadalajara. In *Monumentos arquitectónicos de España*. Madrid: Imprenta y Calcografía Nacional, 1859.

³ SGARIGLIA, Silvia – *L'Athenaion di Siracusa. Una lettura stratigrafica tra stori e Segni*. Siracusa: LetteraVentidue, 2009, p. 63.

Con el Edicto de Tesalónica del emperador Teodosio I en el año trescientos ochenta, el cristianismo se convierte en el única religión del imperio romano y se permite la construcción de templos cristianos sobre estructuras paganas. Quizá el más claro ejemplo, por las escasas modificaciones recibidas, es la transformación del Panteón de Agripa en la Iglesia de Santa María y todos los santos. Un ejemplo más complejo a nivel arquitectónico lo encontramos en la integración del templo de Atenea en el Duomo de Siracusa, donde la naos configura claramente la nave central, mientras que el pórtico perimetral define las naves laterales y da soporte a la fachada. Sólo las capillas laterales y el ábside se liberan de la estructura griega⁴.

En la península ibérica el proceso de cristianización está ligado a todo un proceso de redefinición geopolítica llevada a cabo mediante acuerdos y durísimas campañas bélicas. Esto tiene un claro reflejo en la cristianización de los espacios sagrados. Las mezquitas a menudo son arrasadas para construir las nuevas catedrales reflejo de la nueva religión, como fue el caso de la gran mezquita aljama de Sevilla, de la que sólo se conserva el alminar, transformado en campanario, y parte del patio de abluciones que recibe la función de claustro. Más respetuosa en el aspecto de la conservación material de la obra existente pero con un significado de imposición mucho más claro es la transformación de la mezquita aljama de Córdoba en Catedral, insertando una fábrica cruciforme en el bosque de columnas. Otras ocasiones, el proceso es mucho menos traumático y se limita a girar el culto de sur a este, ubicando el ábside a levante y la nueva fachada a poniente, mientras la quibla queda relegada a una simple capilla en la nave de la epístola⁵.

1.2. La arquitectura como soporte para el mensaje evangélico

En el resto de Europa, durante la Edad Media la arquitectura dio soporte la transmisión de la fe cristiana a un pueblo en su mayoría analfabeto, por lo que el programa iconográfico de las iglesias cobró gran importancia. La pintura y la escultura aportan su capacidad expresiva al mensaje de la fe, mientras que la arquitectura, lejos de limitarse a ser un mero soporte físico, integra estos programas en su propia constitución. Así se decoran los ábsides y cúpulas de las iglesias con relatos de la vida de Cristo y de los santos y las fachadas se convierten en el primer paso de este camino⁶.

⁴ SGARIGLIA – *L'Athenaion di Siracusa*, p. 61-82.

⁵ CALVO CAPILLA, Susana – De mezquita a iglesia: el proceso de cristianización de los lugares de culto de al-Andalus. In GIRÁLDEZ, Pilar; VENDRELL, Màrius, coord. – *Transformació, destrucció i restauració dels espais medievals*. Barcelona: Patrimoni 2.0 Edicions, 2016, p. 129-148.

⁶ LONGHI, Andre – Construir iglesias más allá de la arquitectura religiosa: evangelización y arquitectura. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*. 3 (2013) 2-25.



Fig. 2. Detalle de Pórtico de la Gloria. Catedral de Santiago de Compostela.
Programa Catedral-Fundación Barrié / Fundación Catedral.

1.3. Espiritualidad a través de la arquitectura

La recuperación de los cánones de belleza clásicos, así como la evolución de los sistemas constructivos durante el renacimiento y el barroco, permitió a los arquitectos poner todo el potencial emotivo de la arquitectura al servicio del mensaje evangélico. Así, desde el siglo XV Roma comienza a generar y exportar espacios llenos de dramatismo gracias a la ampliación exponencial de la escala por el desarrollo de los sistemas estructurales, el manejo de la espacialidad a través de la manipulación de los órdenes clásicos y el control de la luz natural por la combinación de ambos factores que permitían a los arquitectos generar espacios de culto casi etéreos⁷.

⁷ ARNAU AMO, Joaquín – *El espacio, la luz y lo santo. La arquitectura del templo cristiano*. Toledo: Colegio Oficial de Arquitectos de Castilla La Mancha, 2014.



Fig. 3. Vista subjetiva del interior de San Ivo alla Sapienza, Francesco Borromini 1642-1660.
Fotografía de los autores, 2018.

2. Estrategias en el siglo XX

Durante el siglo XX los cambios sociales y culturales tienen gran relevancia en la forma de vida de miles de millones de personas, que ven como la reconfiguración de sus ciudades al ritmo de los cambios impulsados por la segunda revolución industrial modifica en gran medida sus hábitos cotidianos en cuanto a tiempos de transporte, ocio o vida familiar y social. A estos cambios, se les une la devastación de las dos grandes guerras, que arrasa numerosos centros urbanos en Europa y dificulta la movilidad social. En este entorno, la iglesia desarrolla diversos mecanismos para hacer llegar su mensaje a los feligreses y al resto de la ciudadanía aprovechando la democratización de los medios de transporte y los centros de intercambio cultural que suponen las exposiciones universales.

2.1. Capillas portátiles

A principios de siglo, la Church Extension Society of America envió sacerdotes a pequeños pueblos fronterizos para celebrar la Misa y distribuir la Eucaristía desde la parte trasera de tres vagones de tren⁸.

El desarrollo y las consecuencias de las guerras mundiales, activaron numerosas iniciativas. Durante la Primera Guerra Mundial, el ejército belga tenía dos coches-capilla moviéndose a lo largo de la línea del frente⁹. La Missions-Verkehrs-Arbeitsgemeinschaft alemana, fundada por el fraile aviador Paul Schulte, puso una flota de aviones y automóviles a disposición de los misioneros en África. Después de la Segunda Guerra Mundial, también proporcionó a los sacerdotes alemanes vehículos motorizados.

Como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial, doce millones de alemanes se vieron obligados a buscar refugio en otro lugar en su país. Su suerte atrajo la atención de organizaciones caritativas católicas, como la Organización de Socorro a Sacerdotes Orientales, que les proporcionó ayuda material y espiritual a través de una flota de capillas móviles. Se estima que seis millones de católicos se establecieron en regiones donde no se había leído ninguna misa católica desde la Reforma. Muchos de ellos fueron atendidos por organizaciones caritativas católicas, la más importante de las cuales fue la Pontificia Commissione di Assistenza o “Vatican Relief”. A los ojos del gobierno alemán y de las fuerzas de ocupación, esta ayuda constituyó un factor estabilizador bienvenido, mientras que los líderes católicos se dieron cuenta de que la inanición intelectual y espiritual de los refugiados podría llevar a una apatía total en asuntos religiosos. Por lo tanto, para mantener el rebaño alemán en la Iglesia, se necesitaba una estrategia de emergencia. Además, había una escasez estructural de sacerdotes; en la zona soviética, por ejemplo, el número de refugiados se estimaba en dos millones, mientras que sólo había 660 sacerdotes católicos, un tercio de los cuales tenía más de setenta años de edad. De ahí el fenómeno de los sacerdotes-mochila que llevaban en su casulla, un cáliz, una patena y un misal como equipo litúrgico de emergencia. Estos clérigos recorrían grandes distancias, desafiando al cansancio y leyendo misas en los escenarios más improvisados y miserables.

2.2. Kapellenwagen

En 1947, después de una visita a Alemania, el joven sacerdote premonstratense Werenfried van Straaten Van Straaten decide crear una estructura a través de la cual

⁸ Faith in Motion. Accessible en: <https://www.catholicextension.org/our-history>. Consultado en 2018.

⁹ DELORME, Frank – [Rec. a] LEBRUN, Pierre – *Le Temps des églises mobiles. L'architecture religieuse des Trente Glorieuses*. Gollion: Éditions In Folio, 2011. *Histoire urbaine*. 35 (2012) 157-159.

se podía enviar ayuda material y financiera a Alemania. La organización, llamada Oostpriesterhulp¹⁰ creció a un ritmo extraordinario gracias a contribuciones y donaciones principalmente de Holanda y Bélgica. Bajo el lema *Ein Fahrzeug für Gott* – Un vehículo para Dios –, la EPRO inicialmente proporcionó al clero motocicletas y coches. El siguiente paso de este apostolado móvil fueron los *Kapellenwagen* – camiones-capilla – que resolvía tres problemas a la vez: la falta de espacio para el culto, el transporte de suministros y la escasez de sacerdotes. Los *Kapellenwagen* eran autocares de remolque comprados a los ferrocarriles holandeses y adaptados.

Con catorce metros de largo y dos de ancho, estos camiones contenían áreas separadas para el almacenamiento de mercancías y para la capilla que se podía abrir por medio de dos grandes puertas que juntas formaban una especie de retablo y entre las cuales se podía colocar una tela de cobertura que ofrecía un mínimo refugio para cerca de cien fieles. La tripulación de los camiones estaba compuesta por un conductor y dos sacerdotes (uno alemán y otro extranjero). Los camiones pintados de rojo eran, en general, recibidos con entusiasmo por las poblaciones aisladas y la misión que comenzó en 1950 con dos prototipos, un año más tarde ya tenía doce, legando en su apogeo a contar con 26 camiones.

Celebraron más de siete mil misas y distribuyeron más de doscientas cincuenta toneladas de suministros. En 1970 la campaña fue oficialmente suspendida. Algunos de estos camiones fueron usados para fines promocionales, mientras que el resto siguió camino hacia América Latina, para un nuevo campo de acción de la organización bajo el nombre más genérico de Ayuda a la Iglesia Necesitada. Se podría argumentar que EPRO puso en práctica la idea de una iglesia que va hasta la gente mucho antes de que la asumiera a la doctrina del Concilio Vaticano II.

2.3. Capilla hinchable

Los camiones-capilla anticiparon un cambio de paradigma fundamental en el cuidado pastoral que alcanzaría su emanación más directa en la capilla hinchable. Literalmente, una capilla para llevarse en una mochila, diseñada por el arquitecto de origen alemán de Hans Walter Müller en 1969. La capilla, constituida por una lámina de PVC que adquiriría forma poliédrica al hincharse, combinaba elementos opacos y translúcidos estableciendo un diálogo con el entorno y haciendo perceptible desde fuera su actividad interior. Tenía capacidad aproximada para doscientas personas. Es muy ilustradora la imagen de la capilla plegada en un fardo sobre una balanza que marca treinta y nueve kilos con la etiqueta «Iglesia inflable, 200 personas, montaje 10 min». Esta primera capilla hinchable fue diseñada para el suburbio parisino de “Montigny-lès-Cormeilles”

¹⁰ Eastern Priests Relief Organization o EPRO.

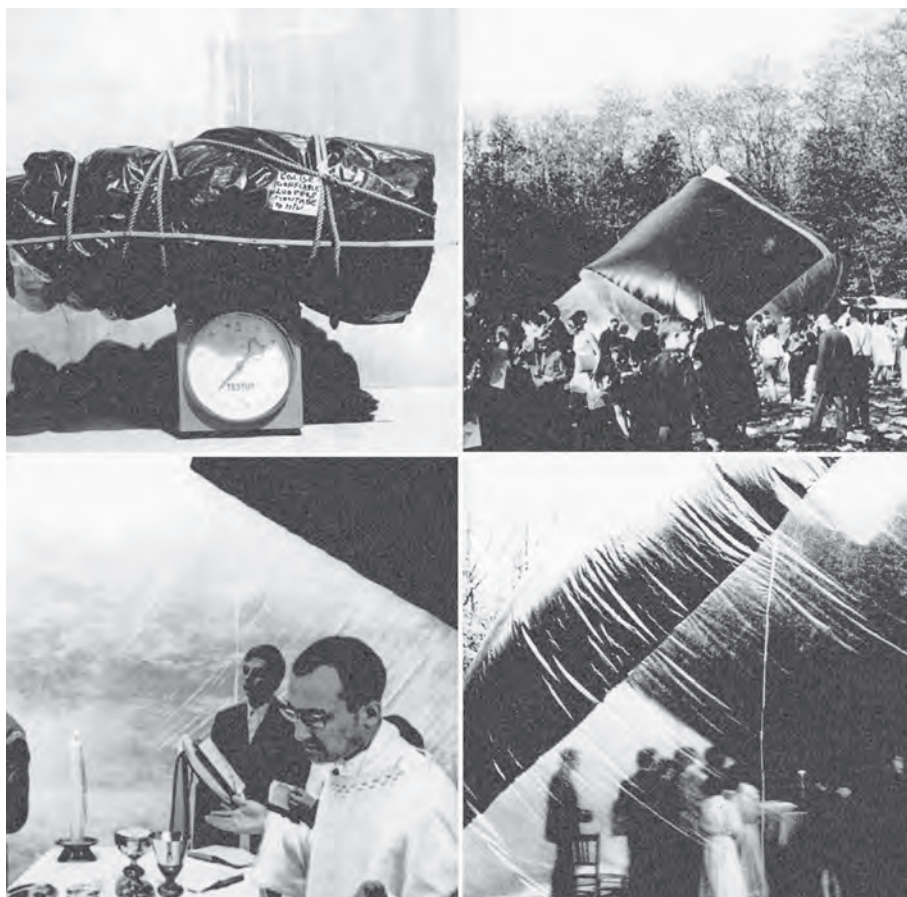


Fig. 4. Iglesia efímera, Hans Walter Müller. La capilla plegada, durante el proceso de inflado y en uso. Fotografías de Hans Walter Müller.

que carecía de un local para el culto. Fue estrenada en 1970 durante un fin de semana estivo. El resultado fue ser sorprendente con las sombras de los árboles a reflejarse sobre las superficies y el movimiento de la luz a lo largo del día que se proyectaba en el interior. De echo Hans Walter Müller se ha vuelto una referencia en el panorama arquitectónico actual tanto por su “arquitectura del aire” como por su larga investigación dedicada a la asociación de los materiales sintéticos con la luz artificial y la imagen proyectada.

2.4. Exposiciones universales

La Santa Sede participa en fieras e exposiciones desde su inicio, estrenándose con la Great Exhibition of the Works of Industry of all Nations de Londres (1851).

Desde entonces, las participaciones han sido numerosas¹¹, sobre todo a partir de 1929, cuando con los pactos de Letrán, el Vaticano pasó a formar parte de los estados modernos, lo que le dio un nuevo estatus internacional. La Ciudad del Vaticano fue desde ese momento un sujeto jurídico internacional con capacidad, como tal, de participar como estado en las Exposiciones Universales.

Destacan las participaciones en la Exposición Universal de París (1937) con el “Pavillon Catholique Pontifical” a cargo del arquitecto Paul Tournon, la de Bruselas (1958) con el pabellón *Civitas Dei* de Roger Bastin y sobre todo la participación en la New York World’s Fair (1964/65) con un gran pabellón a cargo de un equipo formado por tres estudios, cuya primera piedra fue colocada en 1961 por Juan XXII mediante control remoto desde el Vaticano. Como colofón a esta muestra, la Santa Sede envió la “Pietà Vaticana” de Michelangelo con una póliza de seguro de veintiséis millones de dólares¹² – clara muestra de la implicación del Vaticano en este tipo de eventos.

Juan Pablo II y Benedicto XVI han mostrado igual interés en estos eventos, con presencia vaticana en las Exposiciones Universales de Sevilla (1992), Lisboa (1998) y Zaragoza (2008) con pabellón propio en la primera de ellas. En Sevilla se celebraba la Era de los Descubrimientos y los quinientos años del descubrimiento de América y el Pabellón de la Santa Sede quiso hacer una síntesis artística de la evangelización americana. El recorrido se articulaba en catorce unidades temáticas que presentaban la llamada “Implantación de la Iglesia” hasta la actualidad, cuando América se ha convertido en el continente de la esperanza y alberga la mitad de los católicos del mundo. El pabellón proyectado Miguel Oriol e Ibarra, era un volumen prismático cubierto por bóvedas de reminiscencias eclesiales que se construyó íntegramente en Barcelona con estructura prefabricada de acero y recubrimiento de vidrio. Las tres plantas del edificio dejaban un gran patio interior, en cuyo centro se colocó la gran custodia de la catedral de Toledo.

Lo que se extrae de estas iniciativas, tanto de las capillas móviles como de la participación en los eventos internacionales, es que la iglesia ha siempre encontrado la manera de llegar a la gente. No es nueva la idea de ofrecer lugares de culto en la encrucijada de los flujos de personas, como estaciones de tren, aeropuertos, estaciones de esquí, campings o playas. Estas capillas o iglesias, flexibles, efímeras y elementales en su concepción, nos indican que el verdadero culto no necesita de la construcción de un determinado espacio sino de la designación de un lugar.

¹¹ La Santa Sede e le Esposizioni Internazionali. Accessible en: <https://www.vaticannews.va/it/vaticano/news/2018-03/partecipazione-vaticano-expo-internazionali-e-biennale-veneziana.print.html>. Consultado en 2018.

¹² ALONSO PEREIRA, José Ramón – Los pabellones vaticanos en las exposiciones internacionales. *Actas de Arquitectura Religiosa Contemporánea*. 3 (2013) 176-185.

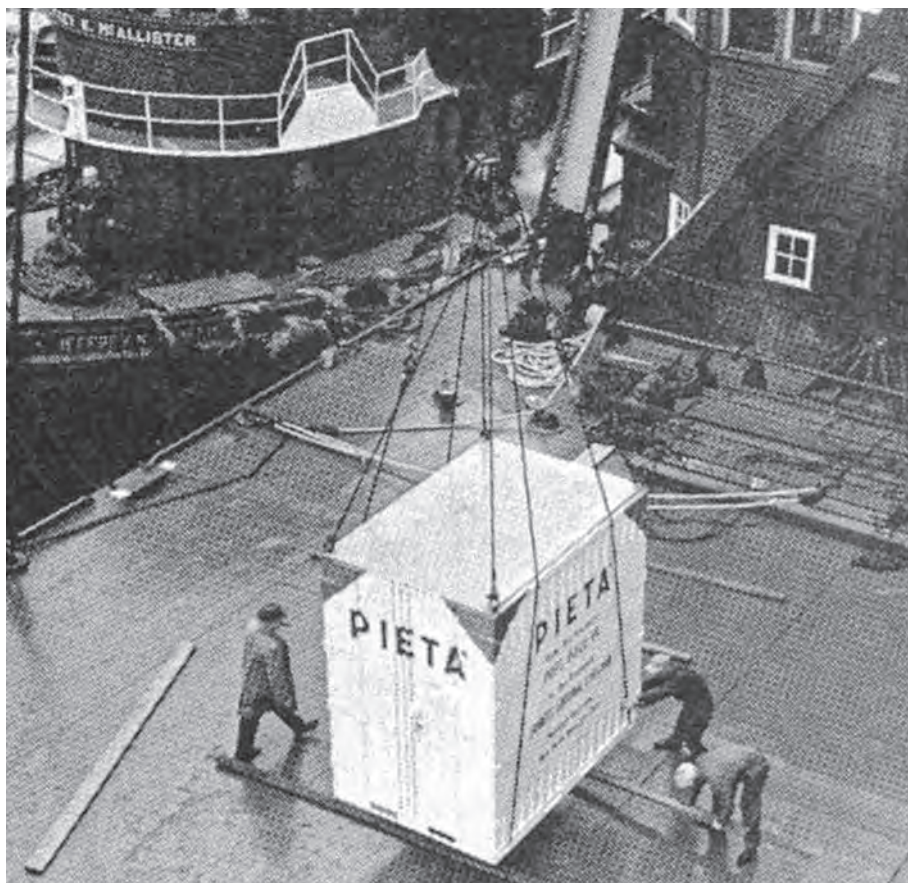


Fig. 5. Descarga de la Pietà en el muelle del río Hudson, Nueva York 1964. Fuente: *Official Guide Book Vatican Pavilion, New York World's Fair 1964-1965*. New York: Vatican Pavilion Incorporated, 1965.

3. Pabellón de la Santa Sede en la Bienal de Arquitectura de Venecia 2018

Aunque este pabellón es la primera participación vaticana en la Bienal de Arquitectura de Venecia, no es si no un paso adelante en una dinámica que se iniciaba cinco años antes en la Bienal de Arte de Venecia de 2013.

«Dobbiamo ricostruire il dialogo interrotto tra arte e fede»¹³.

¹³ MARTUSCIELLO, Barbara – Il Padiglione Vaticano alla Biennale di Venezia 2013. Tra vecchi scandali e nuove certezze. Accessible en: <https://www.artapartofculture.net/2013/05/24/il-padiglione-vaticano-alla-biennale-di-venezia-2013-tra-vecchi-scandali-e-nuove-certezze/>.

Con esta máxima presentaba en rueda de prensa el Cardenal Ravasi esta primera participación en la bienal veneciana. Se trataba de un pequeño pabellón inspirado en el Génesis bajo el lema «In Principio creazione, de-creazione, ri-creazione»¹⁴ y organizado en dos partes. Una primera parte con tres pinturas inspiradas en la Capilla Sixtina a cargo de Tano Festa y una segunda con una video instalación compuesta por 4 videos proyectados de forma simultánea en una sala oscura a cargo de Studio Azurro. En 2015 vuelve a participar con un pabellón dirigido por Michele Reginaldi bajo el lema «In Principio...la Parola si fece carne» que continuaba el camino iniciado dos años antes, haciendo la transición del viejo al nuevo testamento con el logos y la carne como puntos centrales.

Continuando con este proceso de reconstrucción del diálogo entre arte y fe, la Santa Sede plantea un singular y ambicioso pabellón para la Bienal de Arquitectura de Venecia de 2018. Singular por su emplazamiento físico y su relación con el resto de la muestra y ambicioso por la dimensión del proyecto y por las relevancia de las figuras implicadas.

La elección del emplazamiento no es casual. Se ubica en uno de los escasos espacios boscosos de Venecia: el jardín de la Fundación Cini en la isla de San Giorgio, proyectado por Luigi Vietti los años cincuenta. Este pequeño bosque se erige como un espacio asilado de la bulliciosa Venecia, perfecto para invitar a la peregrinación religiosa y laica que ofrece el pabellón. La nómina de los responsables del proyecto se aleja igualmente de lo casual. Se trata de un proyecto dirigido por Francesco Dal Co, compuesto por diez capillas que recogen las reflexiones arquitectónicas de diez equipos de relevancia mundial más una capilla homenaje a la Capilla del Bosque de Asplund, trabajando con la premisa del empleo de los materiales de construcción producidos por las empresas patrocinadoras y colaboradoras¹⁵.

Aunque Dal Co subraye la absoluta libertad de los proyectistas, esta libertad estaba limitada por la vinculación de uso de un determinado material fabricado o instalado por las empresas del sector de la construcción previamente designadas a cada equipo participante. Gracias a este sistema de mecenazgo fue posible garantizar la gratuidad del Pabellón tal y como requería el Vaticano. Estas empresas (Alpi, Barth Interni, Gruppofallani, Laboratorio Morselletto, Leucos, LignoAlp, Maeg, Moretti, Panariagroup, Piaggio Group, Sacaim, Saint-Gobain Iatlia, Secco Sistemi, Simeon, Tecno, Terna y Zintek) además de aportar los materiales y la tecnología, soportaran el coste de la construcción y colaboraron en el Proyecto de Ejecución. Su implicación en el proyecto, más allá del mero patrocinio, se

¹⁴ Conferenza stampa per illustrare la partecipazione della Santa Sede alla 55ª edizione della Biennale d'Arte di Venezia. *Bollettino sala stampa della Santa Sede*. 295 (14 de mayo de 2013). Accessible en: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2013/05/14/0295/00662.html>. Consultado en 2018.

¹⁵ DAL CO, Francesco – *Vatican chapels*. Milán: Mondadori Electa SPA, 2018.



Fig. 6. Ubicación del pabellón en la isla de San Jorge. Foto aérea google maps. Vista desde el campanario de San Giorgio Maggiore y esquema de planta de los autores.

reconoce en la señalética y en las publicaciones compartiendo los créditos con los arquitectos.

Se trata de una intervención, además de singular y ambiciosa, de alta exigencia para el visitante, que deberá destinar un esfuerzo considerable para dejar el recorrido oficial y dedicar algunas horas a visitar estas once capillas varadas en medio de la laguna.

De la cabaña al tótem

Es interesante analizar las reflexiones de los diferentes arquitectos invitados, de diferentes orígenes culturales e inmersos en la misma cultura global a la luz de los dos principales arquetipos de la arquitectura: la cabaña primitiva y el tótem.

La cabaña primitiva fue, durante muchos siglos, un arquetipo de la arquitectura tal y como la describió Vitruvio (alrededor de 80 a. C. – 15 a. C.) – en su *De Arquitectura* – y la representó Filarete en la primera mitad del siglo XV – en su *Tratado de Arquitectura*. Se trata de una estructura formada por cuatro troncos de árbol con extremos en forma de horquilla sobre los que descansa un techo de dos aguas.

También Marc-Antoine Laugier (1713-1769) postula que la primitiva cabaña – en *Essai sur l'architecture* –, compuesta de árboles y follaje, es el origen del templo clásico, ofreciendo el modelo que los arquitectos modernos siempre deben tener en cuenta. La pequeña cabaña rústica fue el arquetipo de la primera casa. Laugier describe la arquitectura de calidad sólo si está legitimada por la naturaleza y la razón.

Dos siglos más tarde, los mismos conceptos sin ornamentos fueron propuestos por Le Corbusier en su “cabanon”: un espacio interior irreductible (de 14 metros cuadrados). El Cabanon de Le Corbusier es un arquetipo de la casa “millennial” con mobiliario multifuncional: la cama esconde los cajones del armario, el soporte del lavabo sirve de elemento separador, un banco es también una escalera al almacén superior, etc.: se refiere, a un ideal de acogimiento, esencialidad y privacidad.

A partir de principios de los años ochenta, cuando ya se habla de una era posmoderna, el pensamiento estructuralista y semiológico es destronado por el pensamiento posestructuralista, planteado por Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, Gilles Deleuze y Jacques Derrida cuyas teorías conducen a nuevas interpretaciones científicas basadas en un universo en no-equilibrio, sin puntos fijos, que se expresa geométricamente en fractales, bajo la teoría del caos que justifican interpretaciones discontinuas, fragmentarias y provisionales, basadas en la transformación y la diferencia, un nuevo arquetipo comenzó a imponerse al de la cabaña: el tótem. En palabras de Norberg-Schulz:

«Las propiedades fundamentales del espacio humano son el símbolo del eje vertical y la zona de expansión del plano horizontal. En el pasado, el país era considerado el centro del mundo: un centro que a veces asumía una caracterización precisa como el Omphalos de Delfi para los griegos, o el Campidoglio, el *caput mundi* de los romanos. En otros casos podría ser una montaña sagrada, o incluso un poste totémico que simboliza el eje del mundo»¹⁶.

Algunas tribus nómadas llevaban consigo este poste, un elemento que era su referente de localización en el mundo, por lo que el centro del mundo está siempre donde ellos estén. Mircea Eliade cuenta la historia de una de esas tribus

¹⁶ NORBERG-SCHULZ, Christian – *Il mondo dell'architettura: saggi scelti*. Milán: Electa, 1986, p. 24.

nómadas cuyo referente de lugar en el mundo les viene dado por un palo que siempre llevan consigo:

«el más primitivo de los lugares constituía un microcosmos: un paisaje de piedras, agua y árboles»¹⁷.

Tales lugares no fueron elegidos sino encontrados, descubiertos por el hombre. Los lugares sagrados funcionan como centros, se convierten en puntos de orientación e identificación y constituyen una estructura espacial. La tribu Achilpa se movía con su poste sagrado, a través del cual su divinidad – Numbakula – había accedido a los cielos, eligiendo su destino por la inclinación del poste y erigiéndolo nuevamente tan pronto como se asentaban en otro lugar. El poste les permitía desplazar su mundo donde quiera que fueran.

«aunque se muevan continuamente, siempre están en su mundo y, al mismo tiempo, en comunicación con el cielo, donde Numbakula desapareció [...] una vez roto el poste sagrado, toda la tribu fue tomada por la angustia; sus miembros vagaron durante algún tiempo y finalmente se sentaron en el suelo y se dejaron morir»¹⁸.

El arquetipo del tótem se refiere a una arquitectura autónoma que construye sus lugares a través de la adición de un mínimo elemento al lugar, teniendo capacidad de modificar su significado.

Así, las once capillas pueden agruparse en tres grupos: las que siguen el arquetipo de la cabaña y delimitan un espacio interior, acogedor, cálido y introvertido; las que delimitan su espacio estableciendo una relación directa con el exterior y por último las que siguen el arquetipo del tótem, que transforman un lugar en un espacio exterior acogedor y introvertido de oración y meditación a través de la introducción de un elemento singular.

3.1. Introspección espacial

Francesco Magnani y Traudy Pelzel | Alpi

La primera de las capillas, construida íntegramente en madera laminada, es un espacio expositivo para dibujos y maquetas de la Capilla de lo Bosque del propio Asplund.

¹⁷ ELIADE, Mircea – *Patterns in comparative religion*. Cleveland: Sheed & Ward Ltd, 1963, p. 269.

¹⁸ ELIADE, Mircea – *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

La Capilla del Bosque, diseñada por Gunnar Asplund, inaugurada en 1920, es un pequeño edificio de madera con paredes blancas y tejas negras igualmente de madera. La capilla está compuesta de dos espacios con superficies equivalentes. El primero es un pórtico clásico de 12 columnas en el que, sobre la entrada, se encuentra la única decoración de la capilla, un pequeño ángel de la muerte de Carl Milles. El segundo espacio es un interior cuadrado cubierto por una cúpula por la que entra la luz indirectamente. El pórtico es un espacio de transición entre el bosque y este el interior introspectivo coronado por la cúpula hemisférica.

El proyecto de Francesco Magnani y Traudy Pelzel al contrario de la Capilla de lo Bosque de Asplund no tiene un espacio de transición entre el bosque y el interior, sino que se asemeja mucho más a una reinterpretación contemporánea de una *Stavkirken*¹⁹. Magnato ha trabajado con Alpi para desarrollar un material experimental a partir de las maderas de revestimiento. Los exteriores del edificio están hechos en su totalidad con 9.000 tejas de madera laminada. La rugosidad de la cubierta exterior marrón oscuro contrasta con la suavidad de la luz que baña las paredes de madera de fresno en el interior.

Esta capilla, además de ser el prelude del recorrido expositivo de las once capillas que componen el pabellón, es la primera de las capillas del arquetipo de la cabaña.

Terunobu Fujimori | LignoAlp Barth Interni

Los bocetos de Teronobu Fujimori para la Bienal de Venecia revelan una capilla en forma de cabaña tradicional con un techo sostenido por troncos de árboles y con elementos estructurales que pueden dar la idea de una obra sencilla y fácil de construir.

Como la capilla de Magnani y Pelzel, la capilla del japonés Fujimori también crea una ruptura clara entre el lugar y su espacio interior, reforzado por la extrema estrechez de la puerta principal, al mismo tiempo que establece un mínimo espacio de cobijo exterior para los fieles mediante un pórtico compuesto por seis troncos de pino parcialmente escuadrados que resaltan sobre el negro riguroso que envuelve el resto de la capilla. El acceso a la capilla se realiza a través de una apertura de tan solo 40 cm, obligando al visitante a un movimiento forzado que garantiza la liberación de las distracciones externas y la concentración en el espacio interior. En contraste con el exterior negro, el interior es un espacio luminoso y sencillo, compuesto por una única nave con cubierta a dos aguas soportada por una estructura de madera vista, que a su vez define la cruz del altar. Sobre el blanco de las paredes y la grava suelta del suelo destacan las laminas de pan de oro que resaltan la cruz gracias a la luz cenital y a la decoración del fondo

¹⁹ Iglesia medieval escandinava construida íntegramente en madera.

mediante trocos de carbón. Las ventanas laterales, sobre las que se extienden paneles de papel washi diseñados por el arquitecto, completan la decoración y complementan la iluminación natural del ambiente.

La vinculación con LignoAlp, obligaba a Fujimori a trabajar con la madera, material muy apropiado para un arquitecto japonés, por lo que aprovechó la ocasión para hacer un ejercicio de esterotomía, evitando el uso de colas y clavos.

Souto de Moura | Laboratorio Morsetto

Por su parte, Souto de Moura trabaja en colaboración con Laboratorio Morsetto “los sastres del mármol” por lo que su trabajo se realiza íntegramente en piedra de Vicenza. Configura la capilla como una reinterpretación contemporánea del dolmen. A base de grandes piezas de piedra, define un espacio mínimo e intimista con entrada en recodo y que culmina en el altar, único elemento cubierto – igualmente con dos grandes losas de piedra.

El recodo de la entrada define una especie de compás de entrada, quizá referencia al pórtico de la capilla de Asplund, mientras que en interior queda completamente definido por la geometría de los grandes bloques de piedra, dispuestos trapezoidalmente para enfatizar el altar. La propia geometría de los bloques conforma los bancos laterales.

El contraste entre el tacto áspero de la piedra al corte en el exterior con el toque sedoso del apomazado interior enfatizan la abstracción de este pequeño espacio de meditación en el que el altar es un bloque de piedra y la única referencia al rito cristiano es una cruz definida por dos cortes finos en la piedra.

Smiljan Radic | Moretti Sait-Gobain Italia

Según la tradición chilena, las animitas²⁰ son una trampa para el alma. Radic importa esta tradición planteando una capilla con la que busca la convivencia armoniosa entre la monumentalidad y la domesticidad.

Smiljan Radic propone un espacio formado por una única cáscara troncocónica de hormigón polimérico gris oscuro apoyado sobre una base de mejora tradicional de terreno veneciana a base de rollizos embreados. El empleo de pluriball en los encofrados, le confiere una textura de gran profundidad que focaliza al visitante en la apertura superior cubierta por un gran vidrio soportado, visualmente, por una viga de acero y un puntal de madera que conforman la cruz central.

La entrada a la capilla está señalada por una puerta de madera maciza, en clara referencia a las fincas chilenas. La puerta, plana, nunca acaba de encajar en

²⁰ Pequeñas capillas o túmulos de construcción popular que se ubican al pie de los caminos para recordar hechos trágicos o venerar a personas del entorno a las que se les atribuyen capacidades místicas.

la superficie de la capilla, ofreciendo amplias rendijas que invitan a entrar incluso cuando está cerrada. Se trata de una puerta que pivota sobre un eje inclinado, convirtiéndose por su propio peso en el resorte que acciona la trampa para el alma.

Andrew Berman | Moretti Terna

El arquitecto neoyorquino Andrew Berman el protagonismo del lugar debe estar por encima del de la obra. Por ello plantea una geoda de planta triangular inspirada en las formas geométricas encontradas en los distintos rincones de Venecia y sus basílicas.

Plantea una pieza con un revestimiento translúcido de policarbonato que contrasta con el interior negro que nos retira a nuestra propia interioridad con la ayuda del fortísimo contraste de lumínico. La pieza se abre en uno de sus



Fig. 7. Interiores de las capillas de Magnani (arriba) y Fujimori (abajo). Fotografías de los autores.

lados, habilitando un banco protegido por un potente alero. No se trata de un espacio previo al interior, por el contrario, se plantea como un segundo espacio de reflexión basado en la tranquilidad que emana de la inmensa lámina de agua de la laguna veneciana sobre la que se asoma.

3.2. Apertura al paisaje

Javier Corvalán | Simeon

La propuesta de Javier Corvalán se basa en el respeto a la naturaleza, casi sin tocarla, para convertir el bosque en el verdadero espacio para la meditación y el cielo lo único que nos cubre. Con esta premisa recupera el diámetro de la cúpula que cubre el interior de la capilla del bosque de Asplund para delimitar un espacio circular en el bosque, sin interrumpirlo, mediante una estructura cilíndrica suspendida diseñada para ser mecida por el viento – lamentablemente bloqueada por razones de seguridad.

Se trata de un tambor de madera laminada sobre una estructura de acero suspendida de un único mástil, sobre el que se apoya una gran cruz. Se plantea como una estructura que puede desmontarse y trasladarse a cualquier otro lugar, necesitando un único punto de apoyo.

Para este trabajo, donde la estructura cobra especial protagonismo, Corvalán contó con su colaborador habitual, el ingeniero Andrea Pedrazzini.

Francesco Cellini | Panariagroup

Francesco Cellini no aborda el proyecto como una capilla sino como una reflexión arquitectónica y abstracta sobre el significado de los espacios sagrados, sus proporciones y funcionalidades.

La propuesta de Cellini viene condicionada por su vinculación con Panariagroup y la premisa del empleo de placas de gres porcelánico de gran formato. Aprovechando las características del material, como revestimiento plano e uniforme, propone una estructura que levita sobre el suelo, con una textura mate oscura en el exterior que contrasta con el interior blanco extra-brillante que refleja el bosque en su interior.

A pesar de que los anteproyectos incluyen envolventes sustanciales que incluso crean una sala litúrgica, en el proyecto final Francesco Cellini opta por desmaterializar los muros. El resultado final se percibe, desde fuera como un marco para el paisaje boscoso. Sin embargo, una vez que el visitante se sitúa en su interior – un mero umbral en realidad –se convierte en un espacio atravesado por el bosque circundante, además de por su apertura por las reflexiones que se

producen sobre la superficie interior de los paramentos que reflejan el bosque, desdibujando los límites entre paisaje y arquitectura.

Como Fujimori, Cellini crea una división entre exterior e interior a través del contraste cromático del porcelánico blanco extra-brillo del interior con la textura ferrosa de los paneles exteriores.

Norman Foster | Tecno Terna Maeg

Foster crea una estructura principal formada por cables tensados y puntales, que actúa como soporte de una celosía de madera. La estructura está tensada a partir de tres cruces simbólicas, colocadas sobre una plataforma ligeramente inclinada. Alrededor de los brazos de las cruces, se desarrolla un sistema de cables y puntales para crear un sistema de tensión equilibrada. A esta estructura se suma un revestimiento de madera, que conecta la estructura tensada con el puente de apoyo, recubierto de madera. De esta manera se crean interesantes juegos de luces y sombras en el interior.

Cuando entramos en la capilla nos dirigimos hacia el bosque y al llegar al espacio principal se produce un cambio de dirección hacia la laguna. En esta última parte de la capilla, unos pocos asientos de madera permiten disfrutar de la vista. El resultado es un muelle que flota sobre el bosque cubierto de puntales y tensores que soportarán un túnel de vegetación que nos lleva hasta el altar de pinos mansos²¹ con la laguna al fondo.

Ricardo Flores y Eva Prats | Sait-Gobain Italia

Esta capilla proyectada por un chileno y una española fue inspirada y prácticamente calcada de una imagen del Proyecto di Ivan Leonidov para el complejo para jóvenes pioneros Bolšoj Artek²², en la costa sur de Crimea (1936-37). Ricardo Flores y Eva Prats probablemente eligieran esta referencia porque su forma recuerda a las capillas al aire libre de América Latina derivadas de los templos antiguos de los indígenas, donde el umbral bajo un arco se usaba como presbiterio y donde se establecía la comunión con el medio natural. En esta capilla el espacio exterior es complementario al proyecto.

La capilla quiere «transmitir alegría, sentido de comunidad y comunión con el cosmos»²³. Permite a unas pocas personas sentarse protegidas del sol y de la lluvia.

²¹ *Pinus piniae*.

²² DE MAGISTRIS, Alessandro; KOROB'INA, Irina – *Ivan Leonidov 1902-1959*. Milán: Electa architettura, 2009, p. 222-227.

²³ CARRAI, Rebecca – Entrevista a Ricardo Flores y Eva Prats. Accessible en: <https://www.area-arch.it/intervista-a-ricardo-flores-e-eva-prats>. Consultado en 2018.

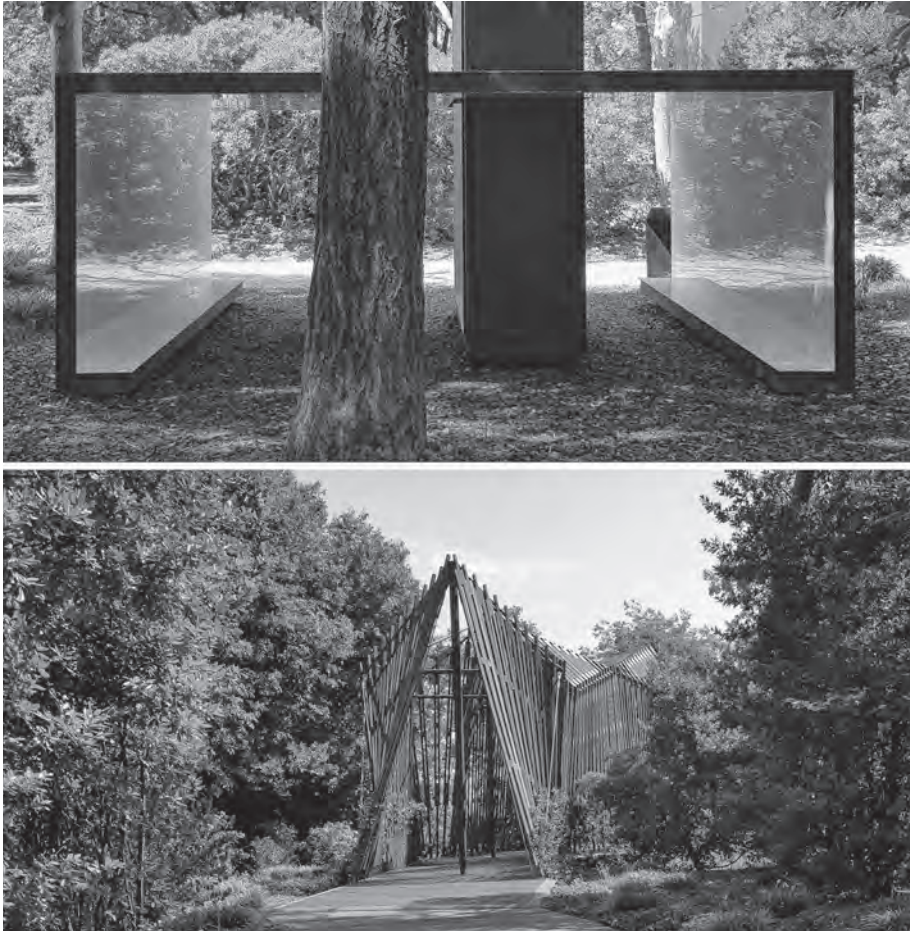


Fig. 8. Vistas de las capillas de Celini (arriba) y Foster (abajo). Fotografías de los autores.

La capilla aparece a un lado del camino, ofreciendo la posibilidad de atravesarla para entrar en el bosque. En el lado del bosque, hay un pequeño nicho con atril, abierto al bosque, a la naturaleza y a la laguna. Los métodos de construcción fueron los tradicionales de Venecia. Los cimientos están hechos con pilotes de madera venecianos, el banco está hecho de ladrillo rojo y las paredes recubiertas de *cocciopesto*²⁴.

²⁴ Mortero impermeable empleado a base de cal y ladrillo morturado con granulometría variada.

3.3. Sacralización del lugar

Las dos últimas capillas, las del australiano Sean Godsell y la brasileña Carla Juaçaba, pertenecen a una categoría de aproximación al proyecto basada en la introducción de un elemento singular y puntual en el paisaje, capaz de transformarlo en un lugar de oración y meditación por su sola presencia.

Sean Godsell | Maeg Zintek Nice

Sean Godsell propone una capilla-kiosco. Cerrada es un prisma metálico gris, un auténtico tótem, pero cuando abre sus alas para la oración, concentra un rayo dorado en el altar gracias a la terminación del interior del prisma en aluminio



Fig. 9. Vistas de las capillas de Juaçaba (arriba) y Godsell (abajo). Fotografías de los autores.

dorado. Este elemento vertical tiene la función de altar mientras que el espacio para los fieles es el prado circundante, que se organiza de forma espontánea, como en las capillas-autobús, bancos, sillas traídas por cada persona, de pie o sentados en la hierba.

Carla Juaçaba | Secco Sistemi

Carla Juaçaba va más allá de la marcación de un lugar por un elemento vertical. Propone una capilla invisible, una capilla hecha del lugar.

Simplemente ha marcado el lugar con una cruz – literalmente – de acero inoxidable pulido, de 8 metros de longitud, de sección cuadrada de 12 centímetros. Esta estructura conforma todo el conjunto: un banco y una cruz, invisibles de lejos que de cerca se entremezclan con el bosque a través de los reflejos del entorno. El conjunto se compone dos cruces, una que marca el altar y otra que sirve de banco definido por un espectacular voladizo.

Si imaginamos esta capilla situada en el Times Square de Nueva York, refleja cientos de rostros, el movimiento del tráfico mezclado con el de los cuerpos apresurados, las luces de los paneles publicitarios y sigue siendo la delimitación de un lugar de culto y meditación dentro y hecha de un lugar que es lo contrario a la idea que tenemos de un lugar sagrado.


4. Estrategias para el siglo XXI

En esta edición de 2018 de la Bienal de Venecia, la Santa Sede reconoce que las necesidades de meditación y aislamiento de las personas en el siglo XXI son muy diferentes a las de los siglos anteriores. Con un número decreciente de vocaciones, abre la puerta a un retiro espiritual instantáneo, que puede avenir en cualquier momento y lugar. Para ello plantea un ejercicio de experimentación arquitectónica a 11 arquitectos de renombre internacional y lleva la capilla hasta el movimiento del turismo de masas y hasta el mundo globalizado. Al mismo tiempo reinterpreta el lugar de culto en clave contemporánea y mediática, dejando surgir una tendencia arquitectónica que abdica de una espacialidad propia, para ser un ready-made de un lugar a través de la inserción de un elemento que genera un campo de confines imprecisos y construye un lugar.




PATRIMONIO CONTEMPORÁNEO EN ANDALUCÍA (ESPAÑA).
LA PROTECCIÓN DEL LEGADO RELIGIOSO DE RAFAEL DE LA-HOZ EN CÓRDOBA:
LECTURAS EN CLAVE URBANA


JUAN-ANDRÉS RODRÍGUEZ-LORA

 <https://orcid.org/0000-0003-2770-748X>


DANIEL NAVAS-CARRILLO

 <https://orcid.org/0000-0002-9704-3204>

ANA COSTA ROSADO

 <https://orcid.org/0000-0002-2653-6167>

TERESA PÉREZ-CANO

 <https://orcid.org/0000-0002-4470-0872>

Resumen: La presente investigación aborda el estudio de los edificios de carácter religioso que fueron realizados por el arquitecto español Rafael de La-Hoz Arderius (1924-2000) en la ciudad de Córdoba, urbe inserta en Andalucía (España).

Los edificios religiosos fueron objeto de renovación y adaptación a los nuevos conceptos nacidos a partir del Movimiento Moderno por parte de numerosos arquitectos del pasado siglo XX. La singularidad que habitualmente rodea a la concepción de estos edificios debido a su espacialidad, junto a la necesidad de crear una adecuada atmósfera para la meditación y la liturgia, posibilitaron la creación de arquitecturas con un considerable grado de experimentación.

La transferencia de conceptos desde edificios históricos junto a los conceptos ensayados en esta etapa, sumado al uso de nuevos materiales y técnicas constructivas, suponen un ingente patrimonio contemporáneo de carácter religioso. Dicho patrimonio que por ser de reciente construcción generalmente goza de menor protección jurídica que los de etapas anteriores.

Por tanto, se pretende avanzar en el conocimiento y reconocimiento del patrimonio religioso realizado por Rafael de La-Hoz, además de analizar el grado de protección patrimonial que en la actualidad tienen dichas arquitecturas del alma.

Palabras clave: Córdoba, Movimiento Moderno, Patrimonio contemporáneo, Patrimonio religioso, Rafael de La-Hoz.

CONTEMPORARY HERITAGE IN ANDALUSIA (SPAIN).
THE PROTECTION OF THE RELIGIOUS LEGACY OF RAFAEL DE LAHOZ IN
CÓRDOBA: READINGS IN *CLAVE URBANA*

Abstracts: The current research studies the religious buildings projected by Spanish architect Rafael de La-Hoz Arderius (1924-2000) in the city of Cordova in Andalusia, Spain. Religious buildings were object of renovation and adaptation following the new Modern Movement concepts, by several 20th century architects. The singularity perceived in these buildings due to its spatiality, added to the need of creating an environment prone to meditation and liturgy, have allowed for a high level of experimental architectonic conception.

The concepts transferred from previous historic edifices are added to new concepts developed in these modern buildings. Furthermore, these concepts are built with new material and construction techniques, which give these buildings their heritage importance inside the religious architecture context. Due to its recent construction, this heritage is, although, under lower juridical protection than older religious heritage buildings.

It is therefore intended to contribute to the knowledge and recognition of Rafael de La-Hoz religious architectonic works, including an analysis of the degree of heritage protection given today to these *soul architectures*.

Keywords: Córdoba, Contemporary heritage, Modern Movement, Religious heritage, Rafael de La-Hoz.

PATRIMONIO CONTEMPORÁNEO EN ANDALUCÍA (ESPAÑA).
LA PROTECCIÓN DEL LEGADO RELIGIOSO DE RAFAEL
DE LA-HOZ EN CÓRDOBA: LECTURAS EN CLAVE URBANA

JUAN-ANDRÉS RODRÍGUEZ-LORA*
DANIEL NAVAS-CARRILLO**
ANA COSTA ROSADO***
TERESA PÉREZ-CANO****

Rafael de La-Hoz, uno de los constructores de la modernidad en la Andalucía de mediados del siglo XX

Tras los avances realizados en la reformulación de la modernidad arquitectónica española por parte de arquitectos como José Antonio Coderch, Miguel Fisac, Francisco Javier Sáenz de Oíza o Alejandro de la Sota, Rafael de La-Hoz Arderius vendría a formar parte de una generación posterior que se erigiría como continuista de las revisiones llevadas a cabo sobre la mencionada modernidad. De este modo, junto a Rafael de La-Hoz sobresaldrían figuras como la de José Antonio Corrales, Ramón Vázquez Molezún, Manuel Barbero, José María García de Paredes – con quién llevará a cabo destacadas obras – o Javier Carvajal¹, entre otros.

Esta generación de arquitectos, salidos de la Escuela de Madrid a mediados del pasado siglo, comienza su actividad profesional en una etapa en que se avecinaban cambios de calado en la España de la década 1950-1960. Periodo marcado por el

* HUM700 Patrimonio y Desarrollo Urbano Territorial en Andalucía, Departamento de Urbanística y Ordenación del Territorio, Universidad de Sevilla, España. jrodriguez91@us.es.

** HUM700 Patrimonio y Desarrollo Urbano Territorial en Andalucía, Departamento de Arte y Arquitectura, Universidad de Málaga, España. danielnavas@uma.es.

*** HUM700 Patrimonio y Desarrollo Urbano Territorial en Andalucía, España; Centro de Estudos em Arqueologia, Artes e Ciências do Património, Universidade de Coimbra, Portugal. ana.costa.rosado@gmail.com.

**** HUM700 Patrimonio y Desarrollo Urbano Territorial en Andalucía, Departamento de Urbanística y Ordenación del Territorio, Universidad de Sevilla, España. tpcano@us.es.

¹ MOSQUERA ADELL, Eduardo – La arquitectura necesaria de Rafael de La-Hoz. In AMANN, Atxu; CÁNOVAS, Andrés, dir. – *Rafael de La-Hoz: medalla de oro de la arquitectura 2000*. Madrid: Consejo Superior de los Colegios de Arquitectos de España, 2003, p. 8-13.

paso de un Estado de carácter Autárquico al aperturismo al mundo y la evolución hacia una etapa de Desarrollismo, con los consecuentes avances socioeconómicos del país.

De La-Hoz, junto al antes mencionado García de Paredes, suponen una dupla destacada en el panorama arquitectónico, con edificios de notable reconocimiento como la Cámara de Comercio de Córdoba² y agentes clave en el desarrollo de la modernidad en Andalucía, con especial presencia en la ciudad de Córdoba para el caso de de La-Hoz. La evolución en torno al Movimiento Moderno, cuyo origen es situado en 1925 por autores como Carlos Flores López³ o la propia Fundación DOCOMOMO, se haría especialmente notable en la generación que saliera un cuarto de siglo después de las aulas, en este caso madrileñas, y a la que pertenecerían ambos arquitectos. Con una arquitectura diferenciada de las expresiones modernas iniciáticas, pero eminentemente moderna debido a la inserción de ambos en otro momento de la cultura arquitectónica, destacando, además, la sensibilidad y respetuosidad de García de Paredes en la búsqueda de valores expresivos renovados⁴.

Además de ello, destacarían las incursiones experimentadas entre su formación e interés por Madrid y su vínculo desde pequeño con Córdoba, ciudad en la que su padre, Rafael de La-Hoz Saldaña, trabajaría como Arquitecto Municipal de Córdoba y posteriormente pasaría a ser Arquitecto Provincial de la Diputación. Puesto profesional, este último, que ocuparía el propio Rafael de La-Hoz Arderius tras aprobar la oposición y conseguir en 1951 la plaza como arquitecto de la administración pública que desempeñara su propio padre⁵. Habría que añadir, además, los vínculos que los arquitectos de su promoción antes mencionados crearían entre sí en las nuevas propuestas modernas.

Pero Córdoba no sería la única ciudad andaluza donde llevaría a cabo edificios que en la actualidad se erigen como patrimonio contemporáneo. La multiplicidad de obras de este artífice del siglo XX – de la más diversa naturaleza – se localizan a lo largo de la geografía andaluza con presencia casi en la totalidad de las ocho provincias que componen la misma, exceptuando Cádiz y Almería⁶, además de en otras ciudades de España.

² MOSQUERA ADELL, Eduardo; PÉREZ CANO, María Teresa – *Cámara de Comercio e Industria, Córdoba, 1950-1954. Rafael de La-Hoz y José María García de Paredes*. Almería: Colegio de Arquitectos de Almería, 2001.

³ FLORES LÓPEZ, Carlos – *Arquitectura Española Contemporánea*. Madrid: Aguilar, 1989.

⁴ MOSQUERA ADELL, Eduardo; PÉREZ CANO, María Teresa – *La Vanguardia Imposible: quince visiones de arquitectura contemporánea*. Sevilla: Consejería de Obras Públicas y Transportes, 1990.

⁵ DAROCA BRUÑO, Francisco – *Córdoba 1950. Rafael de La-Hoz como motor de la modernidad*. Sevilla: Escuela Técnica Superior de Arquitectura de la Universidad de Sevilla, 2017 (Tesis Doctoral en Proyectos Arquitectónicos).

⁶ REDAELLI, Gaia – *Rafael de La-Hoz*. Córdoba: Fundación Arquitectura Contemporánea, 2005 (Itinerarios de Arquitectura; 02).

Centrando la atención en los edificios de carácter religioso, son tres las ciudades que cuentan con elementos construidos bajo directrices de este arquitecto. De este modo, Madrid alberga dos edificios: el Colegio Mayor Aquinas (1953-1957) y la Capilla del Colegio de San José (1970-1971). En Alicante se construiría el Colegio Las Teresianas (1969), propuesta que cuenta con reseñables similitudes al proyecto que con la misma denominación edificaría en Córdoba con anterioridad y que será objeto de análisis de la presente investigación.

Finalmente, destacan las propuestas para Córdoba, no solamente por la calidad arquitectónica de las mismas, sino por ser la ciudad donde son más numerosas. Se podrían destacar un total de diez proyectos de carácter religioso de la suma entre rehabilitaciones de edificios históricos, propuestas que no llegaron a ser construidas y otras, en cambio, que sí fueron llevadas a cabo mediante la construcción de edificios de nueva planta. Al disponer para el caso cordobés de una colección de mayor entidad, además de la calidad reconocida en estos proyectos, la investigación se centra en la producción para esta ciudad de estudio. De este modo, se toman de estos diez señalados los edificios construidos durante el siglo XX bajo conceptos propios de la modernidad que caracterizaba su obra, sumando en este caso cinco edificios del total señalado que son los que cumplirían con las premisas fijadas.

Atendiendo estrictamente al orden cronológico en que se llevan a cabo estas arquitecturas religiosas, el conjunto edificatorio previamente señalado como Colegio Mayor Aquinas, construido por Rafael de La-Hoz y José María García de Paredes Barreda en Madrid entre los años 1953 y 1957, sería el antecedente primigenio de la producción de espacios para el retiro y espiritualidad que se abordan en la presente investigación.

Este proyecto, que consiguió el Premio Nacional de Arquitectura del año 1956, se trata de un conjunto edificatorio asentado sobre una ladera, hecho por el cual se va adaptando a la pendiente mediante plataformas. El complejo se estructura en diversos pabellones que se relacionan entre sí y con los jardines. Los usos desarrollados serían: residencia universitaria y religiosa – acogiendo el convento de los dominicos–, una capilla, instalaciones deportivas y otros edificios de apoyo y servicio.

Dentro del conjunto destaca la capilla como espacio específico dedicado al culto. Ésta se sitúa en una posición central y desde ella se desarrolla el convento en torno a un claustro en tres lados, como sucede en la disposición de piezas edificadas en otros conventos históricos.

El interior de la capilla se configura en planta como una estructura dentada que enfoca la mirada hacia el altar. Se usa el ladrillo como material de revestimiento en los paramentos verticales tanto en el exterior del conjunto como en el interior de la capilla, cuyo techo revestido de madera está situado a una elevada altura de modo que le confiere monumentalidad al espacio. El uso de la madera en

el techo, además de en el retablo y los bancos, aportan calidez al interior del espacio de desarrollo de la liturgia religiosa. Mención especial merece el retablo indicado, prueba de la experimentación y manejo de la entrada de luz natural por parte del arquitecto, creando la ilusión de que el elemento flota en el aire, pieza homogénea estructurada en dos planos rectos en ángulo que bien podría simbolizar las sagradas escrituras abiertas a los fieles que se postran ante ellas.

Las experimentaciones iniciadas con este proyecto servirán al arquitecto como precedente de la diversidad de lenguaje, de materiales, de recursos espaciales e investigaciones con el tratamiento en la entrada de luz, que serían utilizados en obras posteriores. Cabe destacar que, al igual que sucede en el proyecto señalado, las edificaciones más centradas en la liturgia y el rezo son elementos concebidos como piezas de notable singularidad que se insertan en conjuntos edificados de mayor entidad. Dichos conjuntos serían residencias, colegios mayores o centros educativos, entre otros.

La etapa en que Rafael de La-Hoz desarrolla estas propuestas de índole religiosa se caracteriza por las numerosas aportaciones realizadas por arquitectos coetáneos a él, periodo en el que destaca el alto grado de experimentación espacial realizados en estos edificios. Miguel Fisac sería una de las figuras destacadas en este campo, contando con obras de manifiesta importancia como son el Colegio Apostólico de los Padres Dominicos (1952-1957) en Valladolid, el Convento, Teologado e Iglesia de San Pedro Mártir de los Padres Dominicos (1955-1960) en Madrid, la Iglesia para la Parroquia de la Coronación de Nuestra Señora (1958-1960) en Vitoria o la Iglesia Parroquial de Nuestra Señora del Pilar (1965-1969) en Canfranc, todas ellas formando parte de una lista más extensa, pero siendo éstas las que se encuentran incluidas y registradas en catálogo del Plan Nacional del Patrimonio de Siglo XX⁷. Otro ejemplo destacado podría ser la también incluida en dicho catálogo del mencionado Plan Nacional, la Basílica de Nuestra Señora de Aránzazu (1950-1955) de Francisco Javier Sáenz de Oíza en colaboración con artistas de reseñable actividad como los escultores Jorge Oteiza o Eduardo Chillida.

Acercamientos a la obra de Rafael de La-Hoz

Son diversas las investigaciones que se han acercado a la obra de Rafael de La-Hoz desde distintos enfoques. Autores como Jorge Roa Fernández⁸ o María

⁷ FUNDACIÓN DOCOMOMO IBÉRICO – 256 edificios de la arquitectura del siglo XX (1925-1965). Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2014.

⁸ ROA-FERNÁNDEZ, Jorge – *La arquitectura prefabricada de Rafael de La-Hoz en Córdoba. Entre el detalle constructivo y la generación del proyecto*. Sevilla: Escuela Técnica Superior de Arquitectura de la Universidad de Sevilla, 2016 (Tesis Doctoral en Construcciones Arquitectónicas I).

Teresa Blázquez de Pineda⁹ han realizado recientemente análisis desde el punto de vista de la materialidad y sus características. Por un lado, en el primer caso mencionado, la investigación estaría centrada en las incursiones del arquitecto con los elementos prefabricados y cómo lo constructivo conforma la acción proyectual. Por otro, la actualización de las condiciones de habitabilidad del parque de vivienda construido en el pasado siglo, conlleva a la actualización desde el punto de vista energético de dichos edificios, cuestión que afecta a las viviendas construidas por Rafael de La-Hoz y que se aborda en la segunda investigación señalada. Ambas centrarían la atención en elementos insertos en la ciudad de Córdoba.

Siendo Córdoba la ciudad donde de La-Hoz más construiría, Francisco Daroca Bruño¹⁰ abordaría toda su obra en conjunto dentro de la urbe andaluza, incluidos los cinco edificios religiosos objeto del presente trabajo como parte de una amalgama de la más diversa naturaleza. Cabría señalar que en este caso se hacen algunos acercamientos desde el punto de vista del reconocimiento patrimonial.

Centrando la atención en la obra religiosa, destacan las investigaciones realizadas por Inés Tabar Rodríguez¹¹ en torno a la escuela al aire libre de las Teresianas, como eco de la realizada en Córdoba, pero en este caso en Alicante. Lugar donde, tras la buena experiencia de la institución con de La-Hoz, se le encargaría un segundo edificio educativo-religioso.

Otras fuentes e investigaciones realizadas en torno a la figura del arquitecto, muchas de ellas de mayor recorrido temporal que las de mayor actualidad y mencionadas previamente, abordan la obra arquitectónica desde enfoques analíticos y/o historiográficos, así como, a modo de compendio de la obra en su conjunto. Es por ello que se evidencia una merma de investigaciones fundamentadas desde perspectivas patrimoniales o de lo oportuno de las herramientas urbanísticas en este cometido.

En este contexto, la presente investigación propone una revisión exclusiva de los edificios religiosos cordobeses desde su consideración como patrimonio contemporáneo, desde lecturas urbanas, de la protección que tienen los mismos y, sobre todo, evidenciando el papel clave de las figuras de planeamiento urbanístico como herramientas de protección.

⁹ BLÁZQUEZ DE PINEDA, María Teresa – *Caracterización energética y condiciones de habitabilidad de las viviendas sociales del arquitecto Rafael de La-Hoz en la ciudad de Córdoba. Escenarios de mejora*. Sevilla: Escuela Técnica Superior de Arquitectura de la Universidad de Sevilla, 2019 (Tesis Doctoral en Construcciones Arquitectónicas I).

¹⁰ DAROCA BRUÑO, Francisco – Rafael de La-Hoz y la década prodigiosa. In AMANN, Atxu; CÁNOVAS, Andrés, dir. – *Rafael de La-Hoz: medalla de oro de la arquitectura 2000*. Madrid: Consejo Superior de los Colegios de Arquitectos de España, 2003, p. 85-91.

¹¹ TABAR RODRÍGUEZ, Inés – *Orden y naturaleza en la escuela al aire libre: el colegio para la Institución Teresiana en Alicante de Rafael de la Hoz y Gerardo Olivares*. Madrid: Escuela Técnica Superior de Arquitectura de la Universidad Politécnica de Madrid, 2015 (Tesis Doctoral en Proyectos Arquitectónicos).

La huella de Rafael de La-Hoz a través de los edificios religiosos construidos en Córdoba

La ciudad de Córdoba, situada en Andalucía (España), será el escenario en el que Rafael de La-Hoz desarrollará la mayor parte de su obra arquitectónica. Ciudad con largo recorrido histórico e ingente legado patrimonial que acogerá las propuestas modernas de este arquitecto nacidas de la actividad arquitectónica del siglo XX.

Como se ha mencionado con anterioridad, cinco son los proyectos construidos de índole religiosa que serán objeto de la investigación y que se desarrollan a continuación. El recorrido propuesto es en orden cronológico, para de algún modo evidenciar la evolución del lenguaje que va experimentando la propuesta del arquitecto a lo largo del tiempo.

De este modo, el primer edificio que aparece entre 1958 y 1961, cuando recién concluye la construcción del antecedente madrileño, sería la Residencia de las Hijas de María Inmaculada (Figuras 1 y 2).

Se trata de una pieza estructurada linealmente y de tres plantas que le confiere rotundidad al edificio. A dicha pieza rectilínea se le adosa la iglesia del conjunto, situándose en una posición central respecto de la de mayor longitud. De este modo, se retranquea del límite de la parcela alejándose del punto de acceso desde la calle, generando un espacio previo de paseo al atravesar el jardín que la rodea.



Fig. 1. Edificio 01. Residencia de las Hijas de María Inmaculada. Zona de acceso a la capilla.
Fuente: Fotografía de los autores, 2019.



Fig. 2. Edificio 01. Residencia de las Hijas de María Inmaculada. Fuente: Fotografía de los autores, 2019.

Mientras en esta zona central se localizan las piezas de mayor entidad, hacia los extremos y en forma de alas laterales se colocan las piezas con las habitaciones y celdas a las que se accede mediante un corredor central que se asoma al exterior a través de un hueco al final del mismo.

El interior de la capilla, a diferencia de lo que ocurre en el precedente inmediato del Colegio Mayor Aquinas, se caracteriza por el uso de planos rectos y completos de suelo a techo con el uso de un mismo material, opta por una configuración en planta rectangular con algunas incursiones que rompen con la homogeneidad total. Así, en la parte opaca de los paramentos verticales se hace uso de la fábrica de ladrillo caravista y sobre el mismo se coloca un techo de madera al igual que sucedía con el proyecto de Madrid. En esta ocasión, se opta por la asimetría tanto en planta como material al dotar de especial protagonismo a un muro completo a modo de vidriera dedicada a la Letanía Lauretana. Este muro translúcido y lumínico contrasta con el aspecto que da hacia el exterior que, con una celosía de hormigón, genera una imagen austera y homogénea que no desvela el protagonismo y la iluminación natural filtrada a través de la vidriera que se aprecia en el interior.

La homogeneidad impera en la imagen exterior del resto del conjunto, con el uso de carpintería seriada y el protagonismo de la cuadrícula que no evidencia la estancia que se encuentra tras la fachada. De este modo, presenta una continuidad de huecos y seriación que evoca a la repetición en fachada de edificios históricos

de esta naturaleza, pero sin abandonar el lenguaje moderno que lo vincula a otras propuestas que se pueden encontrar en otras producciones que se estarían llevando a cabo en Europa. En este caso, los muros de ladrillos quedan relegados a los testeros de las piezas longitudinales, dándole mayor solidez en estas zonas. Será la mencionada celosía cerámica de la capilla la que rompa con la homogeneidad señalada, diferenciándose no solo materialmente sino al configurarse como paños completos que protegen las tres plantas de altura.

El segundo de los ejemplos de la muestra estudiada se trata de un complejo escolar y residencial de tipo religioso denominado Colegio de Las Teresianas (Figura 3) – actualmente Colegio Bética Mudarra –, construido entre 1959 y 1969. Se trata del único conjunto edificatorio de los cinco de la muestra que se encuentra incluido en el Catálogo del Plan Nacional del Patrimonio del Siglo XX¹².



Fig. 3. Edificio 02. Colegio de las Teresianas, actual Bética Mudarra.
Fuente: Fotografía de los autores, 2019.

A un lado, y en un terreno con pendiente, se desarrolla el programa de aulas mediante la adaptación de los edificios a la pendiente. Cada una de ellas vinculada a un patio interior de esparcimiento de los escolares. En cuanto a la materialidad exterior del conjunto de aulas, se vuelve nuevamente al uso del ladrillo caravista y la singularidad de los forjados de hormigón. La disposición en que se estructura

¹² MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CULTURA Y DEPORTE – *Plan Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural del siglo XX*. Madrid: Secretaría General Técnica; Subdirección General de Documentación y Publicaciones, 2015.

dicho conjunto encuentran un vínculo directo con algunas de las propuestas que se están desarrollando en otros puntos del continente europeo. En especial sintonía con la escuela Munkegards de Arne Jacobsen y la obra en general que estaba llevando a cabo este arquitecto danés¹³ que, junto a una configuración del conjunto similar, ya utilizaba una cubierta inclinada como forma de introducir luz desde arriba al interior de las estancias.

Por otro lado, se encontraría la zona residencial que se desarrolla en un edificio en altura siguiendo el esquema ensayado en el anterior proyecto, con celdas dando a fachada y un pasillo interior central.

Este complejo cuenta con dos elementos dedicados al culto religioso. De una parte, la capilla perteneciente a la zona de residencia, en cuyo interior se vuelven a dar nuevamente los conceptos previamente experimentado en otros proyectos, se configurará con muros continuos del mismo material y concebidos como planos rectos. Se vuelve a usar como revestimiento principal el ladrillo caravista, sobre el que, en este caso, se apoya un techo continuo blanco, con uno de los paramentos a modo de celosía para dejar pasar una luz indirecta y difusa, generando una atmósfera de recogimiento en torno a este espacio para el rezo.

El otro elemento destacado sería la capilla situada dentro de la zona escolar. El espacio interior es similar al de las aulas, pero de tamaño doble al ocupar el espacio de dos de éstas. A diferencia de los grandes ventanales que caracterizan a los espacios docentes, éstos serán sustituidos por unas vidrieras coloreadas – obra de Antonio Povedano¹⁴ – que tamizan la luz, aportando el misticismo propio de un espacio para la liturgia. En esta ocasión, la cubierta muestra una inclinación que deja pasar la luz por encima de uno de los muros de ladrillo generando de este modo un espacio asimétrico.

Aproximadamente en las mismas fechas manejadas para el Colegio de las Teresianas, se realiza el proyecto del Monasterio de las Salesas (Figura 4), construido entre 1959 y 1969. A diferencia de los proyectos anteriormente indicados, en esta ocasión al tratarse de un monasterio se organiza en torno a un claustro. El uso de esta tipología edificatoria lo vincula a la estructura tradicional de organización espacial de esta arquitectura religiosa. De modo que, el elevado grado de abstracción utilizado en la composición de las fachadas, lenguaje que se ancla al momento en que se concibe el edificio, no menoscaba los recursos y conceptos enraizados en la historia y en el lugar.

¹³ DAROCA BRUÑO, Francisco – Rafael de La-Hoz y la década prodigiosa. In AMANN, Atxu; CÁNOVAS, Andrés, dir. – *Rafael de La-Hoz: medalla de oro de la arquitectura 2000*. Madrid: Consejo Superior de los Colegios de Arquitectos de España, 2003, p. 85-91.

¹⁴ INSTITUTO ANDALUZ DEL PATRIMONIO HISTÓRICO – Colegio Las Teresianas. *Guía Digital [En línea]*. Acedido en: <https://guiadigital.iaph.es/bien/inmueble/21760/cordoba/cordoba/colegio-las-teresianas> Consultado a 28/02/2019.

En este sentido, la propuesta arquitectónica de Rafael de La-Hoz sirve como ejemplo de revisión y reformulación llevada a cabo sobre la modernidad, superando la habitual consideración que en repetidas ocasiones vincula al Movimiento Moderno con la negación del valor histórico, de ruptura con la tradición. Modernidad y tradición se entenderían como un dúo íntimamente ligados en la producción de este arquitecto.

Es por ello que las dependencias y celdas de clausura se disponen en torno a un patio rectangular sobre el que gira el edificio, además de hacia la sierra que rodea al mismo. La importancia de la observación y vinculación con la vegetación circundante exterior se lleva a cabo a través de unas profundas ventanas que, mediante una lectura contemporánea de los habituales muros espesos utilizados históricamente, se colocan en un segundo plano retranqueadas de la fachada, posibilitando la intimidad adecuada para el uso al que va destinado.

Al edificio cuadrangular de perfil aplanado se le adosa la iglesia de planta rectangular, concebida con una espacialidad alargada y unidireccional. El retranqueo de esta pieza destinada al culto religioso servirá para generar una plaza previa, singularizando este punto del edificio de imagen unitaria, de modo que marca la zona de entrada a ambos recintos – Iglesia y monasterio – íntimamente vinculados.



Fig. 4. Edificio 03. Monasterio de Las Salesas. Zona de acceso principal al edificio.

Fuente: Fotografía de los autores, 2019.

La mencionada uniformidad exterior del conjunto se realiza a través de la composición de fachada, compuesta por una serie de planos estrechos y verticales retranqueados unos respecto a otros. Mientras las zonas de aulas, estancias y retiro vinculadas al patio se disponen en dos plantas, la iglesia que se configura a doble altura se singulariza dentro del conjunto prescindiendo del recurso de emerger sobre el mismo. Es por ello, que los planos verticales de fachada del espacio destinado a la liturgia religiosa ocupen las dos alturas, de modo que se singulariza al mismo tiempo que el edificio mantiene su perfil de carácter bajo.

La iglesia se abre hacia el exterior con toda la anchura de la nave única, creando un umbráculo previo al acceso que comprime la altura antes de acceder al interior, simbolizando con esta elevación del interior la mayor cercanía al cielo. Destaca la limpieza de formas y abstracción del frontispicio de este elemento como portada de entrada. En el interior se lleva a cabo una espacialidad que contrasta con los casos vistos hasta ahora. Predomina el color blanco de los muros y techos, prescindiendo de la colocación de un muro longitudinal acristalado. En lugar de ello, y como reflejo de la composición exterior, las vidrieras son elementos verticales y alargados.

Centrando la atención en el revestimiento exterior, se sigue utilizando el ladrillo caravista como elemento principal. Para las partes del edificio estratificado en dos plantas, se coloca en planta baja el ladrillo en el propio color cerámico, optando por el mismo material, pero de color blanco en la parte superior donde se encuentran las celdas. Sin embargo, para el caso de la iglesia, al concebirse con doble altura, los paños de fachada son completamente en ladrillo de color blanco, marcando de este modo la longitudinalidad y verticalidad de los mismos.

La siguiente de las piezas destinadas a la actividad espiritual que construye el arquitecto junto a Daniel Sánchez Puch – se encuentra inmersa dentro del complejo de edificios conocido como Casa de Cursillos San Pablo (Figura 5)¹⁵. Conjunto construido entre los años 1962 y 1965 que, como sucede con el Monasterio de Las Salesas localizado en la cercanía de la Casa de Cursillos, encuentra vinculaciones con la sierra cordobesa.

Las características del terreno propiciarán que los edificios se desplieguen por el mismo y dialoguen con la vegetación existente. Atendiendo a la configuración en planta planteada por los arquitectos, las estancias se configuran en torno a pequeños patios generando espacios acotados de contemplación. De este modo, todos los espacios interiores miran hacia dichos patios o hacia el paisaje, destacando algunos de los muros que delimitan estas habitaciones al desmarcarse

¹⁵ FUNDACIÓN ARQUITECTURA CONTEMPORÁNEA – Casa de cursillos San Pablo. In *Repositorio de Arquitectura en Córdoba [En línea]*. Córdoba: Fundación Arquitectura Contemporánea. Consultado en: <https://www.arquitecturacontemporanea.org/cordoba/portfolio/casa-de-cursillos-san-pablo/>. Consultado a 28/02/2019.



Fig. 5. Edificio 04. Casa de Cursillos San Pablo. Volumen exterior de la Capilla.
Fuente: Fotografía de los autores, 2019.

y focalizar las miradas de manera selectiva, evidenciando las influencias de los conceptos desarrollados por Mies van der Rohe en la configuración de muros y conformación de estancias en base a planos.

El volumen que contiene la capilla se singulariza del resto del conjunto, a diferencia de lo que sucede en Las Salesas, emergiendo sobre el mismo. El espacio interior se configura mediante un elemento de madera trapezoidal que conforma muros y techos. Este elemento que dota de calidez al espacio se entiende como una revisión del retablo llevado a cabo en el caso del Colegio Mayor Aquinas, extendiéndose en este caso a toda la estancia dedicada al culto religioso.

Igualmente, el uso del ladrillo caravista para los paramentos verticales sigue patente en este proyecto, pero son configurados con una menor altura – de unos dos metros aproximadamente –, de modo que el elemento de madera previamente mencionado conformaría el techo de madera en continuidad con los muros laterales que, a su vez, se desplazan respecto a los de ladrillo, permitiendo con este movimiento la entrada de luz. Dicha luz, a diferencia de lo habitual en este tipo de espacios, va desde abajo hacia arriba, dando la sensación de flotabilidad y ligereza de la pieza de madera respecto a los muros cerámicos de aspecto más robusto y vinculados al suelo.

Hacia el exterior, el edificio se presenta acabado con paredes encaladas en color blanco y coronado por cubiertas inclinadas de teja. Lenguaje moderno y tradición se sintetizan en esta propuesta, evidenciando la vinculación con la arquitectura



Fig. 6. Edificio 05. Iglesia de Nuestra Señora de la Asunción en Parque Figueroa. Espacio interior.
Fuente: Fotografía de los autores, 2019.



Fig. 7. Edificio 05. Iglesia de Nuestra Señora de la Asunción en Parque Figueroa.
Fuente: Fotografía de los autores, 2019.

vernácula local. Así, se puede encontrar en cierta medida paralelismos con la que será una práctica habitual en la arquitectura contemporánea portuguesa como sucede con Álvaro Siza. El uso de cubiertas a dos aguas con tejas se extiende a todo el edificio excepto a la capilla, donde apuesta por su singularidad volumétrica.

Finalmente, la última de las aportaciones estudiadas en la muestra para esta arquitectura del alma sería la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción (Figuras 6 y 7) que se construye entre los años 1968 y 1970 en el Complejo conocido como Parque Figueroa.

Los conceptos manejados en este proyecto, que distan de los aplicados con anterioridad, cristalizan en un edificio con un alto grado de experimentación espacial. Uno de los hechos destacados por el que se hace este planteamiento posible es debido a que esta arquitectura se construye cuando acaba de entrar en vigor el Concilio Vaticano II, posibilitando cambios en la ceremonia religiosa.

De este modo, encontramos un edificio de planta octogonal situando la posición del altar en un punto central del espacio, disponiendo a los fieles de forma concéntrica. Desprendiéndose de la distribución tradicionalmente lineal que se ha venido llevando a cabo en los casos anteriores. La diferenciación de material entre el techo de madera y los muros blancos dotan al mismo de cierta ingravidez y flotabilidad, dándole un nuevo significado a lo experimentado en la capilla de la Casa de Cursillos San Pablo.

Hacia el espacio urbano, el edificio muestra en cierta medida lo que sucede dentro. La visión pretendida de una cubierta que parece flotar se traduce en el exterior como un elemento que se desmarca y sobrevuela los muros con la intencionalidad de singularizarse en el corazón del espacio libre del conjunto. Por su parte, el campanario se desvincula del templo, situándose exento al mismo, y se erige como un hito visible desde todo el barrio. El pensamiento moderno de reinterpretar bajo un lenguaje contemporáneo la tradicionalidad se encuentra en esta pieza. Este elemento formado por dos láminas de hormigón emerge como una abstracción de las tablas sagradas de los diez mandamientos que rigen la ética cristiana¹⁶. Abstracción y modernidad sintetizada, enraizada en los conceptos básicos y tradicionales del cristianismo.

Los cinco conjuntos edificatorios de la muestra de estudio se sitúan fuera de la ciudad histórica delimitada por el Conjunto Histórico (Figura 8) – declarado Patrimonio Mundial por la UNESCO mediante extensión en 1994 –, de modo que se localizan dentro de los diferentes crecimientos de la ciudad que se produjeron a lo largo del pasado siglo XX.

¹⁶ INSTITUTO ANDALUZ DEL PATRIMONIO HISTÓRICO – Complejo Parque Figueroa. *Guía Digital [En línea]*. Acedido en: <https://guiadigital.iaph.es/bien/inmueble/22252/cordoba/cordoba/complejo-parque-figueroa>. Consultado a 28/02/2019.

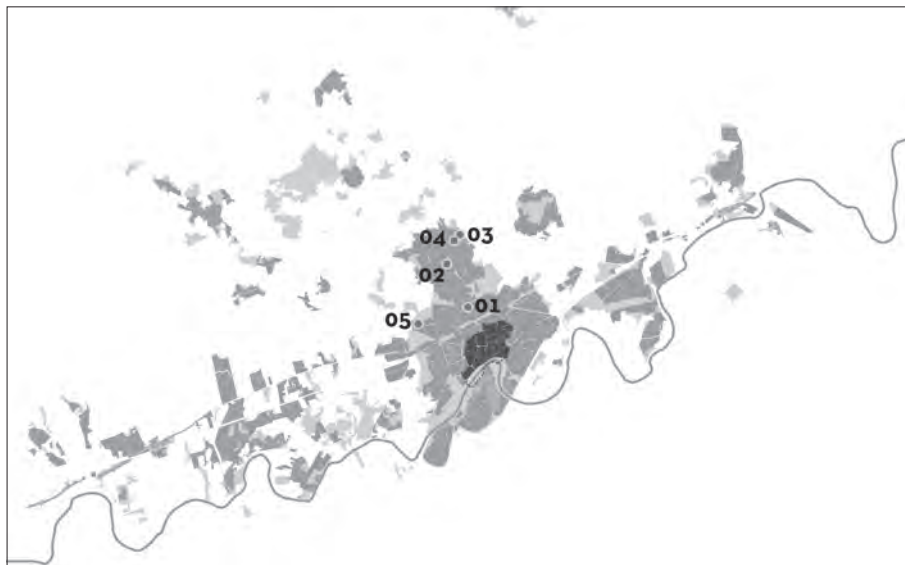


Fig. 8. Edificios de la muestra localizados en la ciudad de Córdoba. Fuente: Elaboración propia.

En algunos de los casos, más que por servir de equipamiento a los nuevos barrios nacidos de la expansión de la ciudad contemporánea, se debe a la búsqueda de un lugar de retiro y desvinculación del trasiego de la urbe consolidada para posibilitar la meditación de los religiosos.

Reconocimiento y protección patrimonial de la arquitectura del alma de Rafael de La-Hoz en Córdoba.

Cuando se cumple medio siglo de la publicación de la Declaración de Praga¹⁷, que abogaba por la protección del patrimonio del siglo XIX y XX, el reconocimiento y protección del patrimonio contemporáneo sigue siendo un tema recurrente al no haber sido aún abordado en toda su dimensión.

La importancia que tiene este legado como expresión y parte de la historia de las ciudades, así como, la fragilidad que rodea a este patrimonio, ha sido puesto de manifiesto por diversos autores que han expresado la necesidad de atender a esta cuestión, entendiendo que «el siglo XX forma parte de esa herencia, que nos corresponde preservar y ampliar»¹⁸.

¹⁷ Declaración de Praga. Resolución para la protección de los monumentos culturales de los siglos XIX y XX, de 8 de octubre de 1971. Praga: Comisión de Resolución, 1971.

¹⁸ ROSETA, Helena – En Búsqueda de la Arquitectura Portuguesa del Siglo XX. In *Inquérito à Arquitectura do Século XX em Portugal: IAPXX*. Lisboa: Ordem dos Arquitectos /Fundació Mies van der Rohe, 2006, p. 11-15.

Otro hito a mencionar en cuanto al reconocimiento de estas arquitecturas del siglo XX sería la creación de la Fundación DOCOMOMO en el año 1990, cuya filial Ibérica aparecería en 1993 centrada en la producción arquitectónica de España y Portugal, siendo ésta de especial incidencia en el caso de estudio en la ciudad de Córdoba. La aparición de este organismo se ve favorecido por la pérdida progresiva que se está dando dentro de los edificios construidos durante la pasada centuria. Algo que sucede paradójicamente antes de que la misma termine, principalmente entre los que responden a conceptos nacidos a partir del Movimiento Moderno.

Cabría destacar que una característica propia de la labor de esta organización sería la limitación temporal con la que se define el marco de estudio, situando el periodo entre 1925 y 1965. Etapa que en algunos casos particulares se ha aumentado hasta llegar al año 1975, hecho que progresivamente se va extendiendo por las regiones en las que se organiza el territorio español.

Paralelamente, también en la década de 1990, el Comité de Ministros de la Unión Europea publica la Recomendación R (91) 13 en la que instan a los estados miembros a velar por la protección y conservación del patrimonio del siglo XX por ser la arquitectura característica y común cuando empieza a germinar la Unión Europea por la vocación de erigirse como el lenguaje internacional de la arquitectura del momento, entre otras características intrínsecas a la misma.

Una vez se ha recorrido los primeros pasos dados en la consideración patrimonial de los edificios construidos en el siglo XX, de manera más cercana a la actualidad mediante la conformación del Comité Científico Internacional del Patrimonio del Siglo XX de ICOMOS se publica en 2011 el *Documento de Madrid*¹⁹. Documento centrado en definir criterios de conservación del patrimonio del siglo XX y que seis años después será sometido a una revisión con las consideraciones recogidas entre 2014 y 2017, finalmente presentado y publicado durante la 19th *General Assembly of ICOMOS* celebrado en Delhi en diciembre de 2017²⁰.

En el caso particular español, destacaría el *Plan Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural del Siglo XX*²¹ donde no sólo se aboga por la conservación del patrimonio del siglo XX de carácter más habitual entendido como la arquitectura, el urbanismo y la ingeniería civil, sino que incluye otras expresiones propias del siglo de estudio como son las artes plásticas y los registros fotográficos, audiovisuales y

¹⁹ ISC20C – *Documento de Madrid. Criterios de conservación del patrimonio arquitectónico del siglo XX*. Madrid: Comité Científico Internacional del Patrimonio del Siglo XX de ICOMOS, 2011.

²⁰ ISC20C – *Madrid-New Delhi Document. Approaches to the Conservation of Twentieth-Century Cultural Heritage*. Delhi: ICOMOS International Committee on Twentieth Century Heritage, 2017.

²¹ MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CULTURA Y DEPORTE – *Plan Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural del siglo XX*. Madrid: Secretaría General Técnica. Subdirección General de Documentación y Publicaciones, 2015.

sonoros. Englobando, de este modo, bienes materiales – inmuebles y muebles – e inmateriales.

Con un objeto similar a lo que planteado por DOCOMOMO – registrar y documentar la arquitectura del siglo XX –, pero circunscrito a Andalucía y abordando el siglo en su conjunto desde 1900 hasta 2000, surge el *Registro Andaluz de Arquitectura Contemporánea* en adelante RAAC. Dicho registro, que a día de hoy se encuentra integrado en la *Guía Digital del Patrimonio Cultural de Andalucía*, tiene su origen en la publicación *Cien Años de Arquitectura en Andalucía*²², que a su vez aparece como ampliación de una publicación previa denominada *50 años de Arquitectura en Andalucía*²³.

Pero a pesar de la trascendencia a nivel de reconocimiento por parte de organismos regionales, nacionales e internacionales, estos documentos no suponen una protección legal del patrimonio contemporáneo. Esta labor queda relegada a las administraciones públicas competentes en materia de protección patrimonial, que para el caso español se lleva a cabo mediante dos vertientes o a dos niveles institucionales: Estatal o autonómico y municipal.

Actualmente, a nivel estatal se encuentra vigente la Ley 16/1985 del Patrimonio Histórico Español²⁴ aprobada en el año 1985 y que es de aplicación a todo el territorio de España. A pesar de ello, con la posibilidad de la transferencia de competencias en materia de Patrimonio a las Comunidades Autónomas abierta en 1984, en el caso andaluz es la Junta de Andalucía quien sustenta dicha competencia.

En el año 1991 aparece la primera *Ley del Patrimonio Histórico Andaluz*²⁵, siendo la Ley 14/2007²⁶ la que es de aplicación en la actualidad. De este modo, la Junta de Andalucía a través de la Consejería de Cultura tiene competencia para declarar los bienes patrimoniales como Bien de Interés Cultural (BIC) o bien incluirlo en su *Catálogo General del Patrimonio Histórico Andaluz* (CGPHA). En la propia ley se hace mención expresa al papel fundamental en cuanto a protección que tiene el Planeamiento Urbanístico dependiente de las administraciones municipales. A través de la misma, se insta a las administraciones locales de núcleos urbanos con Conjunto Histórico declarado a disponer de Plan Especial de

²² FERNÁNDEZ-BACA CASARES, Román; PÉREZ ESCOLANO, Víctor, coord. – *Cien años de arquitectura en Andalucía. El registro andaluz de arquitectura contemporánea, 1900-2000*. Sevilla: Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, 2012.

²³ PÉREZ ESCOLANO, Víctor; PÉREZ CANO, María Teresa; MOSQUERA ADELL, Eduardo; MORENO PÉREZ, José Ramón – *50 años de arquitectura en Andalucía: 1936-1986*. Sevilla: Consejería de Obras Públicas y Transportes, 1986.

²⁴ JEFATURA DEL ESTADO – Ley 16/1985, de 25 de junio, del Patrimonio Histórico Español. *Boletín Oficial del Estado*. 155 (29 de junio de 1985) 20342-20352.

²⁵ JUNTA DE ANDALUCÍA – Ley 1/1991, de 3 de julio, de Patrimonio Histórico de Andalucía. *Boletín Oficial de la Junta de Andalucía*. 59 (13 de julio de 1991) 5573-5586.

²⁶ JUNTA DE ANDALUCÍA – Ley 14/2007, de 26 de noviembre, del Patrimonio Histórico de Andalucía. *Boletín Oficial de la Junta de Andalucía*. 248 (19 de noviembre de 2007) 6-28.

Protección en el que deben incluir un Catálogo de bienes patrimoniales insertos en el territorio municipal.

A nivel local, como ya se ha ido dilucidando previamente, las administraciones públicas locales a través del Planeamiento protegen los bienes inmuebles de los respectivos núcleos urbanos. Los edificios se incluyen en los Catálogos de Protección, siendo éstos una de las partes de las que constan los Planes Generales y/o los Planes Especiales de Protección.

Para el caso de Córdoba, se puede encontrar un Catálogo de Bienes Protegidos tanto en el Plan Especial de Protección del Conjunto Histórico de Córdoba²⁷, centrado únicamente en la delimitación del mismo, como en el Plan General de Ordenación Urbanística, aprobado en el año 2001²⁸, dentro y fuera de dicha delimitación.

En primer lugar, volviendo al reconocimiento del patrimonio contemporáneo, pero aplicándolo a la muestra de análisis compuesta por los cinco edificios religiosos construidos por Rafael de La-Hoz, se evidencia el amplio reconocimiento con el que cuentan estas arquitecturas (Tabla 1).

De manera pormenorizada, y a nivel andaluz, los cinco inmuebles se encuentran registrados en el RAAC. No se limita a la pieza singular dedicada al culto de cada conjunto, de modo que las agrupaciones edificatorias de residencia, monasterio, colegio o casa de cursillos tienen valor patrimonial como un todo, llegando incluso al caso de la Iglesia de Nuestra Señora de la Asunción que se encuentra inventariada junto al barrio en que se encuentra inserto y con el que se proyectó, el Parque Figueroa. Domesticidad, retiro y liturgia se entremezclan, se entienden como una experiencia religiosa completa para estos casos.

Atendiendo al registro elaborado por DOCOMOMO Ibérico, teniendo en cuenta la reciente ampliación de 1965 a 1975, los cinco edificios construidos en el periodo considerado por el mismo – entre 1925 y 1975 – quedan insertos. Es por ello que, tras la mencionada ampliación, la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción – construida entre 1968 y 1970 y como parte del conjunto conformado en el barrio del Parque Figueroa – quedaría incluida en el registro DOCOMOMO Ibérico. Los cinco edificios tienen, por tanto, reconocimiento generalizado de la fundación ibérica y de la institución pública andaluza.

Sin embargo, en el ámbito de la protección que asignan las administraciones competentes a los bienes inmuebles no se encuentra ninguno de los edificios de la muestra.

²⁷ GERENCIA MUNICIPAL DE URBANISMO DEL AYUNTAMIENTO DE CÓRDOBA – *Plan Especial de Protección del Casco Histórico (PEPCH)*. Córdoba: Ayuntamiento de Córdoba, 2001.

²⁸ GERENCIA MUNICIPAL DE URBANISMO DEL AYUNTAMIENTO DE CÓRDOBA – *Plan General de Ordenación Urbana de Córdoba (PGOU)*. Córdoba: Ayuntamiento de Córdoba, 2001.

Tabla 1. Reconocimiento y protección de los edificios de la muestra.
Fuente: Elaboración propia.

	Reconocimiento patrimonial		Protección legal	
	DOCOMOMO Ibérico [1923-1975]	RAAC [1900-2000]	Junta de Andalucía	Planeamiento Urbanístico [PGOU 2001]
01 Residencia Hijas de María Inmaculada [1958-1961]	○	○	✗	✗
02 Colegio de las Teresianas [1959-1969]	○	○	✗	✗
03 Monasterio de las Salesas [1959-1969]	○	○	✗	✗
04 Casa de Cursillos San Pablo [1962-1965]	○	○	✗	✗
05 Iglesia de Nuestra Señora de la Asunción [1968-1970]	○	○	✗	✗

Leyenda_ O: reconocido/protegido. X: No reconocido/no protegido

Por parte de la Junta de Andalucía, no se declara BIC a ningún bien contemporáneo del estudio ni tampoco se inscriben en el CGPHA. A nivel local, el Ayuntamiento de Córdoba, a través de la Gerencia de Urbanismo, tampoco protege con el planeamiento urbanístico estos inmuebles, de modo que el mencionado Plan Especial de Protección y su Catálogo de Bienes Patrimoniales se centra sólo en los edificios que se encuentran dentro de los límites del Conjunto Histórico declarado. Por otro lado, y como se señalaba previamente, en el Plan General de Ordenación de Córdoba se protegen una serie de edificios que se localizan fuera de los límites del Conjunto Histórico. Sin embargo, ninguno de los edificios objeto de estudio se encuentra en el listado de los protegidos.

La desprotección del legado religioso de Rafael de La-Hoz

Las diversas monografías centradas en el arquitecto, así como, la ingente producción arquitectónica del mismo a partir de la mitad del pasado siglo XX objeto de numerosas publicaciones e investigaciones, muestran la dimensión que

la figura de Rafael de La-Hoz supone para el panorama arquitectónico español en general y para la modernidad andaluza en particular.

La evolución en el pensamiento y conceptualización de las posturas revisionistas y reformuladoras del Movimiento Moderno llevada a cabo por arquitectos contemporáneos a La-Hoz, y por él mismo, se expresan en los propios edificios de la muestra. De este modo, en los sucesivos análisis de los proyectos objeto de estudio se dilucidan los recursos y lenguajes utilizados en clave moderna, sin que suponga una renuncia a conceptos tradicionales que se encuentran enraizados en los enclaves en los que se insertan los edificios. Esto se desprende particularmente en el caso de Córdoba, incluyendo ejemplos más experimentales y novedosos como la incorporación de las actualizaciones introducidas en el caso de la Iglesia en Parque Figueroa tras el Concilio Vaticano II.

Tradición y modernidad se torna como una dupla inseparable en la conceptualización y proyectación de los edificios singulares que están destinados al culto religioso dentro de los conjuntos de la investigación. El misticismo, la necesidad de espacios con iluminación difusa y los grados de intimidad imbricados en la práctica contemplativa y espiritual permiten la búsqueda y experimentación en la configuración espacial de estos lugares y en los modos de introducir la luz natural en los mismos, desprendiéndose en cierta medida de fórmulas históricas, pero orientadas a generar una atmósfera similar.

El mencionado grado de experimentación, principalmente espacial, que se desprende de la multiplicidad de edificios religiosos que han llegado hasta la actualidad conforman un legado patrimonial arquitectónico que dota de valores a estas arquitecturas. Se podrían reconocer otros tantos valores de los que el Plan Nacional²⁹ considera propios a la producción arquitectónica de esta etapa como técnicos, singulares, simbólicos, sociales, etc.

Es por ello que destacaría – tanto por calidad como por número – el legado arquitectónico religioso que Rafael de La-Hoz construyó en la ciudad de Córdoba y que a día de hoy forma parte del patrimonio que compone la ciudad.

Al tratarse de unos edificios construidos en el siglo XX sería un patrimonio contemporáneo que como se ha mostrado – tras casi medio siglo de los primeros pasos en el reconocimiento – cuenta con un amplio respaldo institucional al encontrarse incluidos en los registros e inventarios especializados en estos bienes culturales. Sin embargo, estos registros no suponen una protección legal de estas arquitecturas, limitando su labor a tan solo mostrar que se tratan de elementos singulares, significativos dentro de lo construido en su época y que podrían ser susceptibles de componer el legado para generaciones futuras.

²⁹ MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CULTURA Y DEPORTE – *Plan Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural del siglo XX*. Madrid: Secretaría General Técnica. Subdirección General de Documentación y Publicaciones, 2015.

A pesar del reconocimiento señalado, son unos edificios que no cuentan con protección patrimonial por parte de las administraciones competentes en esta materia. La desprotección de la que adolecen estos conjuntos suponen una reseñable amenaza al patrimonio contemporáneo religioso cordobés.

Entre dichas contingencias estaría, por un lado, la posibilidad de llevar a cabo sobre estas arquitecturas una serie de modificaciones y adaptaciones sin criterios patrimoniales que abundarían en una merma de los valores propios de este legado, pudiendo llegar a transformaciones que dieran lugar a pérdidas irreversibles de este patrimonio. Más aún cuando ya existen precedentes de esta naturaleza. El chalet Cannals³⁰ construido en Córdoba en 1956, y proyectado por el propio Rafael de La-Hoz, ha sido objeto de ingentes modificaciones hasta llegar a un estado en que se evidencian notables diferencias respecto al proyecto realizado en origen.

La mencionada desprotección no solo posibilita las modificaciones, sino que suponen la permisividad de demolición parcial o total de este patrimonio. La desaparición de estos edificios motivó la creación de fundaciones y organismos sensibilizadas con la salvaguarda de los mismos. A pesar de todo el recorrido llevado a cabo en las últimas décadas aún siguen dándose casos de demoliciones. Destacando como ejemplo de alcance internacional la reciente demolición llevada a cabo sobre el edificio residencial conocido como Robin Hood Gardens y construido en 1972 en Londres, obra de Alison y Peter Smithson.

Es por ello, que una adecuada protección por parte de las administraciones autonómicas y locales se torna como elemento fundamental en esta labor. Los Ayuntamientos y Gerencias Municipales a través de las diversas figuras del planeamiento tienen la capacidad de proteger el patrimonio que se encuentra dentro de sus límites administrativos. De este modo, en los diversos planes urbanísticos podrían incluirse un apartado, al menos a modo de inventario, de los edificios que se consideran patrimoniales y asignarles un nivel de protección acorde al que se estime adecuado.

Para el caso de la zona urbana histórica de Córdoba, el Plan Especial de Protección del Conjunto Histórico de Córdoba y Catálogo vigente, aprobado en el año 2001, aborda la protección de los edificios insertos en las zonas de la delimitación del Conjunto Histórico declarado.

Por otro lado, fuera de dichos límites no existen estos Planes Especiales de Protección. En su lugar, los Planes Generales, a través de los Catálogos, vendrían a suplir esta ausencia de Planeamiento Especial. Tal como indica Francisco

³⁰ FUNDACIÓN ARQUITECTURA CONTEMPORÁNEA – Chalet Cannals. *Repositorio de Arquitectura en Córdoba. [En línea]*. Consultado en: <https://www.arquitecturacontemporanea.org/cordoba/portfolio/chalet-cannals/>. Consultado a 28/02/2019.

Daroca³¹ en el Catálogo Municipal de Córdoba se prevé la inclusión de estas cinco arquitecturas objeto de análisis, pero que, al no tener a día de hoy aprobación definitiva, no encuentran protección alguna.

Como se ha evidenciado, se pueden encontrar las arquitecturas de mayor recorrido histórico protegidas en el Plan General de Ordenación Urbana de Córdoba vigente. Sin embargo, no sucederá lo mismo con edificios de construcción más reciente, como es el caso de los edificios de estudio. Los cuales, al encontrarse fuera de dicha zona histórica, no tienen asignados ninguna protección legal – a pesar de que otros de mayor antigüedad, situados fuera del Conjunto Histórico declarado, sí lo tienen –, con las amenazas de demolición o modificación que ello supone.

En este sentido, las lecturas en clave urbana, además de como conjunto de edificios religiosos que servirían al arquitecto para experimentar nuevos espacios para el culto, podría reforzar la idea de protección global de la muestra estudiada.

La ampliación de los catálogos de protección a edificios que tienen un menor recorrido histórico, además de una renovación de los criterios de protección de las herramientas de planeamiento acordes con la evolución del concepto de patrimonio, se erigen como los retos actuales en la protección del patrimonio contemporáneo de nuestras ciudades.


Las propuestas realizadas por Rafael de La-Hoz muestran cómo la arquitectura de la segunda mitad del siglo XX buscaba dar respuestas a la actividad religiosa y litúrgica contemporánea. Unas arquitecturas del alma que en la actualidad constituyen un patrimonio singular a la espera de ser protegido y legado a generaciones venideras.

³¹ DAROCA BRUÑO, Francisco – *Córdoba 1950. Rafael de la Hoz como motor de la modernidad*. Sevilla: Escuela Técnica Superior de Arquitectura de la Universidad de Sevilla, 2017 (Tesis Doctoral en Proyectos Arquitectónicos).




MONASTIC HERITAGE PROTECTION THROUGH THE URBAN PLANNING USE
AS A TOOL OF TUTELAGE AND CONSERVATION.
ÉCIJA AS A MONASTIC CITY IN ANDALUSIA


F. JAVIER OSTOS PRIETO

 <https://orcid.org/0000-0002-9551-3946>

JOSÉ MANUEL ALADRO PRIETO

 <https://orcid.org/0000-0003-0822-1644>

MARÍA TERESA PÉREZ CANO

 <https://orcid.org/0000-0002-4470-0872>

Abstract: Located in Andalusia, Écija is known for its wide and rich monastic architectural heritage. It was one of the cities with the largest number of monasteries and convents belonging to the Kingdom of Seville in the 16th century. The convents were the 11% of the urban scene. Due to its position on the border with the Kingdom of Granada, the convents generated transformations in the city, especially between the 16th and 18th centuries. Nowadays this situation is undeniable, occupying full urban blocks and making the characteristic urban landscape of Écija.

When the city was declared Historical Complex in 1966, the monastic urban structure required specific protection measures through the urban planning and protection plans. At present, the catalogues are the most common resources used as a way of materialising this protection in urban planning, added to the protection figures of the Andalusian heritage law. Both instruments are not effective, as they do not guarantee a correct conservation, do not provide measures for their reuse, and do not integrate the decisive urban role of the conventual structures.

The understanding and protection of the Ecijan convent heritage requires that the urban condition of the convents must be addressed from the urban planning.

Keywords: Monastic heritage, Écija, Urban planning.

MONASTIC HERITAGE PROTECTION THROUGH THE URBAN PLANNING USE AS A TOOL OF TUTELAGE AND CONSERVATION. ÉCIJA AS A MONASTIC CITY IN ANDALUSIA

F. JAVIER OSTOS PRIETO*
JOSÉ MANUEL ALADRO PRIETO**
MARÍA TERESA PÉREZ CANO***

1. Introduction: The city of Écija

The first conventual settlements began to appear in Andalusia, after the first conquests by Fernando III in the 13th century along the Guadalquivir valley. The kings of Castile used the monastic foundations as the backbone of the occupation process in the ancient Muslim territories¹. From 13th until the 17th century, it was a deep conventual development focused on the medium-sized cities, where Écija stands out for being one of the greatest cities underlining the importance of its monastic buildings.

Écija is situated in the south of the Iberian Peninsula, in a central position in Andalusia. Currently, the Astigitan city² belongs to the province of Seville, reaching a population of 39,882 inhabitants by 2018³. Although today it is a not well known city, during the late Middle Ages and its development in the Modern Age, the city was an attractive focus for many travellers from all over the European continent. A sample of the reputation, which was acquired in the history by the Ecijans, is observed in the diverse iconography, texts, etc. The mainly iconography were carried out between 16th and 19th centuries. Nowadays the ancient draws have been changed by the use of the photography. The first graphic representation

* Department of Urbanism and Regional Planning Higher Technical School of Architecture, University of Seville, Spain. fostosl@us.es.

** Department of Architectural History, Theory and Composition, Higher Technical School of Architecture, University of Seville, Spain. aladroprieto@us.es.

*** Department of Urbanism and Regional Planning, Higher Technical School of Architecture, University of Seville, Spain. tpcano@us.es.

¹ MIURA ANDRADES, José María – *Fundaciones religiosas y milagros en la Écija de fines de la Edad Media*. Écija: Gráficas Sol, 1992, p. 16.

² DILS DE LA VEGA, Sergio García – *Colonia Augusta Firma Astigi: el urbanismo de la Écija romana y tardoantigua*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2015.

³ *Andalucía pueblo a pueblo – Fichas Municipales: Écija*. Available at: <https://www.juntadeandalucia.es/institutodeestadisticaycartografia/sima/ficha.htm?mun=41039>. Accessed on 28/03/2019.

(Figure 1) was made by Joris Hoefnagel in 1567⁴. This Flemish artist drew Écija cause his journey through Europe. He was in a search of the most important cities at that time. He could see in the city its excellent geographical location in the Genil river valley and its outstanding ecclesiastical heritage. These elements created a particular urban landscape made up of towers and belfries.



Fig. 1. View from Écija drawn by Joris Hoefnagel in 1567. From the book *Theatrum in quo visuntur Illustriores Hispaniae Urbes*, located in the National Library of Spain.

As a convent city, Écija became one of the main monastic centres. It highlighted between cities of raised importance and monastic presence such as Seville or Cordoba. Furthermore, it should be added the words of López Martínez, where «the first foundations would take place in the big cities, [...] Seville, Jerez, Écija and Alcalá de Guadaira were the towns where the first convents were founded in the 13th century»⁵. After the city of Seville, Écija appeared in a second place situated on the border of the Sevillian territory. First it was located on the border with the Muslim Kingdom of Granada, but later with the Christian Kingdom of Cordoba. The city was an urban centre standing out for its number of convents. They were the 11% of the Ecijan urban scene. The city became an important centre of the Christian religion spreading, due to its strategic position in the physical and political map in the centre of the current Andalusia.

2. The Conquer of Al-Ándalus through conventual foundations

It is not possible to understand Écija without a previous socio-political context, before the appearance of monasteries and convents in the city. After the conquest

⁴ FRANZ HOGENBERG – *Theatrum in quo visuntur Illustriores Hispaniae Urbes, Aliaeque Ad Orientem & Austrum Civitates celebriores*. Amsterdam: Officina Joannis Janssonii, 1657.

⁵ LÓPEZ MARTÍNEZ, Antonio Luis – *La economía de las órdenes religiosas en el antiguo régimen: sus propiedades y rentas en el Reino de Sevilla*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1992, p. 35-36.

of the Iberian Peninsula by the Muslims in 711, the new occupied territory was renamed Al-Andalus⁶. The Muslim presence in the peninsula lasted more than 700 years. Because of monasticism was linked to the Christian religion, the presence of the Islam avoided its development in the cities (Figure 2). The conquest of the Muslim territories by the Christian kingdoms was not a one-time fact. It was a conquest based on stages, as a result of many wars, treaties and conflicts through centuries. Linked to the expansion of the northern Christian kingdoms, the monastic foundations appeared little by little towards the south of the Iberian Peninsula.

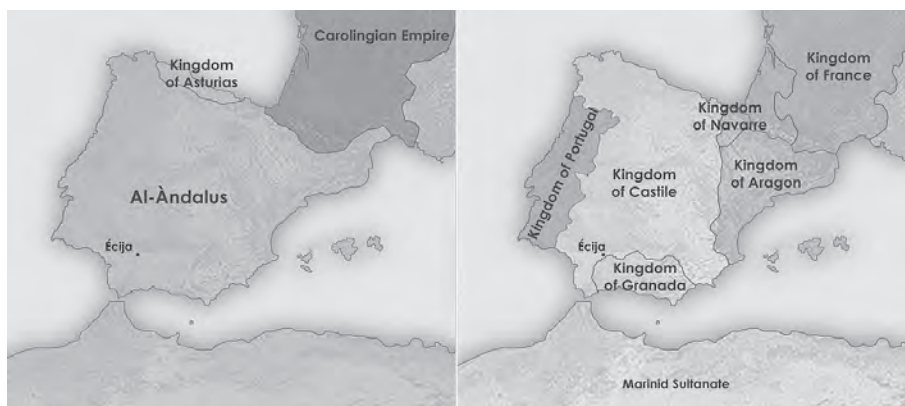


Fig. 2. Evolution of the Iberian Peninsula through Middle Ages. Left: 8th century; Right: 14th century. The city of Écija is marked with a red point in the South. Own elaboration. Data from *Gran Atlas Histórico Planeta*. Barcelona: Planeta, 2004.

In the battle of Navas de Tolosa, in 1212, fought the kings of Castile, Aragon and Navarre against the Almohad caliph Muhammad an-Nasir, which was defeated. After this fight, it began the conquest of the inner Bética. In this process of conquest, Écija became Christian in 1240⁷. The Guadalquivir valley quickly was under the control of the king Fernando III. It ended with the siege of Seville in 1248. Although the Christians occupied a large part of the current Andalusia, the Kingdom of Granada was the last place of Muslim presence until 1492. On 2 January 1492, the Catholic Kings went into the city of Granada and finished the almost eight centuries of Islamic rule in the Iberian Peninsula⁸.

During this war, the Christian armies were not only composed with soldiers. They were joined all time by friars and priests, which belonged to religious

⁶ FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, Francisco – *Historias de Al-Ándalus: por Aben-Adhari de Marruecos*. Granada: Ventura y Sabatel, 1860.

⁷ FERNÁNDEZ GRAJERA, Alonso – *Historia de la ciudad de Écija*. Sevilla: Fundación el Monte, 1995.

⁸ COFFIN, Judith G.; STACEY, Robert C. – *Western Civilizations: their history & their culture*. New York: W. W. Norton & Company, 2012, p. 219-223.

communities. These orders came mainly from other European Christian kingdoms. In addition, thanks to their help they received the «accommodation for those that collaborated in the war and religious orders that had accompanied the Fernandine hosts in the conquest of the city»⁹. Therefore, it started in Seville the foundation process, over the occupied territories by the Muslims, of the ancient Al-Andalus.

As a result of the religious conflicts, the high conventual production in the Andalusian region was between the 13th and 17th centuries. Although Seville had the largest number of monasteries and convents, Écija was behind the capital city. While Seville had 29 in the 15th century¹⁰, there were 7 in Écija. Its importance is not only caused by the number of monastic buildings in relation to the city, but also due to the ratio of population and number of convents (Figure 3). As it can be seen in the table, the resulting data in Écija is quite high, when is compared the number of convents with the number of inhabitants¹¹. The percentage is quite similar between the two cities, despite the fact that Seville doubles the population and quadruples the monasteries and convents with Écija.

15 th century	Convents (co)	Inhabitants (in)	Ratio co/in *1000
Seville	29	40.000	0,725
Écija	7	15.000	0,466

Fig. 3. Table which represents the relationship between the number of convents and inhabitants in Seville and Écija in the 15th century. Own elaboration.

Data from sources referenced in the own table.

In the 18th century, the city of Écija housed a total number of 21 conventual buildings¹². Likewise, they were organized into religious communities, which were subdivided into masculine and feminine gender. Among the male orders there were 13 monastic spaces, while there were 8 for the nun orders. The phenomenon of the conventual urban implantation was similar to other cities. At the early years, this kind of building were found inside the walled enclosure of the town. The

⁹ PÉREZ CANO, María Teresa – *Patrimonio y ciudad: el sistema de los conventos de clausura en el centro histórico de Sevilla: génesis, diagnóstico y propuesta de intervención para su recuperación urbanística*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1993, p. 64-66 (Thesis Doctoral in Urban and Management of the Territory).

¹⁰ MOSQUERA ADELL, Eduardo; PÉREZ CANO, María Teresa – *Arquitectura en los Conventos de Sevilla: una aproximación patrimonial a las clausuras*. Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1991.

¹¹ LADERO QUESADA, Miguel Ángel – Las ciudades de Andalucía occidental en la Baja Edad Media: sociedad, morfología y funciones urbanas. *En la España Medieval*. 10 (1987) 69-108. Dossiè «La Ciudad Hispánica siglos XIII al XVI».

¹² DE ROA, Martín – *Écija, sus Santos y su antigüedad eclesiástica y seglar*. Sevilla: Extramuros, 2009, p. 140-147; CALDERO BERMUDO, José Enrique – *Guía de los conventos ecijanos*. Écija: Asociación de amigos de Écija, 1984; HERNÁNDEZ DÍAZ, José; SANCHO CORBACHO, Antonio; COLLANTES DE TERÁN, Fernando – *Catálogo arqueológico y artístico de la Provincia de Sevilla*. Vol. 3. Sevilla: Servicio de Defensa el Patrimonio Nacional, 1951.

monastic pieces that appeared outside the Ecijan walls were located in relation to 4 roads, which are in the same position of the four cardinal points: north, south, east and west. The orders mainly looked for the most important entrances and they fled from the closeness to the river or the streams. The continuous floods were a serious problem for monasteries and the other surrounding buildings.

Among many Ecijan monastic buildings, it stands out the church belonging to the first convent, called San Pablo y Santo Domingo, which was founded by the Dominican order¹³. «The Dominican presence responds to the new expectations that have appeared in the bosom of the Church. We need orators, preachers who proclaim the word of God in every corner of Christianity»¹⁴. Despite the fact that the temple has persisted in the time, the situation of the tower has worsened over the years. The tower project was never completed and now suffers a high deterioration. For more than 20 years, the choice of an auxiliary structure has become almost definitive. Its current state reflect the inaction to aim for an appropriate alternative. Specifically, the building not only stands out for being the first monastic temple in the city. Also the importance of the temple come of



Fig. 4. Convent of San Pablo y Santo Domingo of Écija. Left: tower of the church; Right: the Virgen del Rosario chapel. Photographs taken by F. Javier Ostos Prieto in 2018.

¹³ AGUILAR DÍAZ, Juan Jesús – *El convento de San Pablo y Santo Domingo de Écija: siglos XIV-XX: estudio histórico-artístico*. Écija: Ayuntamiento de Écija, 2006, p. 25-35.

¹⁴ GARCÍA TORRALBO, María Cruz – *Baeza Conventual, el espacio conventual en el contexto urbano de Baeza en los siglos XVI-XVII*. Ubeda: Gráficas Minerva, 1998, p. 32.

holding its own Baroque style, called Ecijan Baroque. It is well shown to a large extent in the Virgen del Rosario chapel, built in 1761 (Figure 4)¹⁵.

Inserted in the city of Écija, the conventual spaces have a huge degree of importance and significance for the urban level. The monastic structure is analysed and studied in depth, causing the possibility to acquire a fairly high level of understanding. This allows us to research the aspects related to the protection of these buildings. The lack of an appropriate recognition means that this architectural group should be considered in a special way. These elements form part of our heritage not only individually but as an urban whole. Therefore, the protection and tutelage through tools such as historical heritage laws or urban planning are essential.

3. Protection of ecclesiastical heritage

For a study of the current heritage state related to its protection and tutelage, it is necessary going through different scales under the current laws. In first place, it appears from a general area the Spanish Historical Heritage Law¹⁶ followed by the Autonomous Community of Andalusia, with the Historical Heritage Law of Andalusia¹⁷. Secondly, it finds the urban planning named General Urban Development Plan (PGOU)¹⁸ together with the special protection urban plan, called Special Plan for the Protection, Interior Reform and Catalogue of the Historic City (PEPRICCHA)¹⁹. Finally, they provide the necessary tools for safeguard the Ecijan heritage. The presence of these instruments does not mean that are produced the appropriate measures or applications. Currently, the most common way to materialize the protection in urban planning is through the catalogue cards, which often add the regional and state protection. These elements are not effective because they do not guarantee an accuracy conservation, measures for reusing, or a suitable integration for the urban role played by conventual structures.

¹⁵ GONZÁLEZ GÓMEZ, Juan Miguel; AGUILAR DÍAZ, Jesús, ed. – *Écija Barroca*. Écija: Ayuntamiento de Écija, 2011.

¹⁶ JEFATURA DEL ESTADO – Ley 16/1985, de 25 de junio, del Patrimonio Histórico Español. *Boletín Oficial del Estado*. 155 (29 of June 1985) 20342-20352.

¹⁷ JUNTA DE ANDALUCÍA – Ley 14/2007, de 26 de noviembre, del Patrimonio Histórico de Andalucía. *Boletín Oficial de la Junta de Andalucía*. 248 (19 of December 2007) 6-28; COMUNIDAD AUTÓNOMA DE ANDALUCÍA – Ley 14/2007, de 26 de noviembre, del Patrimonio Histórico de Andalucía. *Boletín Oficial del Estado*. 38 (13 of February 2008) 7785-7809.

¹⁸ AYUNTAMIENTO DE ÉCIJA. CONSEJERÍA DE VIVIENDA Y ORDENACIÓN DEL TERRITORIO. OFICINA MUNICIPAL DEL PLAN GENERAL DE ORDENACIÓN URBANÍSTICA – *Plan General de Ordenación Urbana (PGOU) de la ciudad de Écija de 2010*. Écija: Ayuntamiento de Écija y Consejería de vivienda y ordenación del territorio de la Junta de Andalucía, 2010.

¹⁹ BEVIÁ GONZÁLEZ, Fernando J.; SANJUÁN MARTÍNEZ, Desiderio – *Plan Especial de Protección, Reforma Interior y Catálogo del Conjunto Histórico Artístico (PEPRICCHA): Écija (Sevilla)*. Écija: Ayuntamiento de Écija y Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 2014

4. Cultural Interest Assets

Due to its current situation, it is necessary the protection of the monastic heritage. The laws, which belongs to the Spanish State and the Andalusian Community, offer the appropriate guidelines for its conservation, whose norms must be used to preserve our heritage.

According to the Spanish Historical Heritage Law, the highest Spanish protection is the Bien de Interés Cultural (BIC)²⁰, translated as Cultural Interest Asset. In chronological order, the table (Figure 5) shows the different elements declared BIC of the city, as well as its declaration year. There are 12 elements declared throughout the 20th century and 4 at the beginning of the 21st century²¹. It is striking the high considerations and concern for heritage until 2009. Since then, no more buildings have been declared like BIC for the last 10 years. According to the graph, the elements in the table are shown in a numerical way. They show their quantity with percentages that allow a quick visualization of the data. It is important to point out that the conventual heritage is next to the palatine equalled in number, both with a 17%. With 34%, defensive architecture stands out against other architecture, although is not chance. In 1949²² the Spanish government approved the whole protection of all the walled elements, castles, fortresses and all the defensive architecture in a national scale. This is the main reason why it appears a large number of walls or fortifications in the BIC list.



Fig. 5. Table of declared BIC in Écija. Right: graphic with the percentage and architecture about the different protected buildings. Own elaboration.

²⁰ JEFATURA DEL ESTADO – Ley 16/1985, p. 20344, art. 14, point 2.

²¹ COMUNIDAD AUTÓNOMA DE ANDALUCÍA – Ley 14/2007, p. 7787, art. 6.

²² MINISTERIO DE EDUCACIÓN NACIONAL – Decreto de 22 de abril de 1949 sobre protección de los castillos españoles. *Boletín Oficial del Estado*. 125 (5 of May 1949) 2058-2059.

On the one hand, it is so interesting to observe that the first BIC of the city was the convent of San José. The building was declared in 1931²³. It was considered an outstanding example of architecture, because the building was firstly in the 14th century a Mudejar palace and later was turned into a convent. This process took place with the arrival of the religious order of the Discalced Carmelites in 1634. On the other hand, the next monastic protection would not be carried out until 2008. In this year, not one but two religious buildings were declared: the Convent of the Santísima Trinidad y Concepción de Nuestra Señora²⁴ (with order of Franciscan Conceptionists) and the Monastery of Limpia Concepción de Nuestra Señora²⁵ (with order of Barefooted Carmelites) (Figure 6). About this last building, only the temple and the facade of the ancient convent still live. The other two are the convent buildings, which have less architectural alterations. Finally, in the Ecijan urban scene, there are only 3 buildings with BIC category between the



Fig. 6. Photographs of Ecijan convents. Left: Convent of San José; Middle: Convent of Las Marroquies; Right: Monastery of Los Descalzos. Photographs taken by F. Javier Ostos Prieto in 2018.

²³ MINISTERIO DE INSTRUCCIÓN PÚBLICA Y BELLAS ARTES – Decreto de 3 de junio de 1931, declarando monumentos Históricos-Artísticos, pertenecientes al Tesoro Artístico Nacional, los que se indican. *Gaceta de Madrid*. 155 (4 of June 1931) 1181-1185.

²⁴ CONSEJERÍA DE CULTURA – Resolución de 21 de julio de 2008, de la Dirección General de Bienes Culturales, por la que se incoa el procedimiento para la inscripción en el Catálogo General del Patrimonio Histórico Andaluz, como Bien de Interés Cultural, con la tipología de Monumento, del Convento de la Santísima Trinidad y Purísima Concepción, «Las Marroquies», de Écija (Sevilla). *Boletín Oficial de la Junta de Andalucía*. 155 (5 of August 2008) 55-65.

²⁵ CONSEJERÍA DE CULTURA – Decreto 497/2008, de 11 de noviembre, por el que se inscribe en el Catálogo General del Patrimonio Histórico Andaluz, como Bien de Interés Cultural, con la tipología de Monumento, la iglesia de la Limpia Concepción de Nuestra Señora y la portada del antiguo convento de los Carmelitas Descalzos, en Écija (Sevilla). *Boletín Oficial de la Junta de Andalucía*. 233 (24 of November 2008) 56-60.

total of 16 at present. In addition, they are practically so next to each other and could shape a type of protected complex due to their proximity to each other, but they are not.

About the three BIC building protected, two of them have been occupied by closure orders since their foundation. These communities help to maintain and conserve the buildings. This is the main reason that we still have entire buildings in the city, thanks to those women and men who have inhabit in these convents. However, the years of 2014 and 2015²⁶ were decisive. Two religious communities left the conventual dependencies putting at risk the monastic spaces. After their departure, the two buildings lost their use without being changed and adapted to new uses. They were totally abandoned. Joined with this abandonment, it should be pointed out that these two buildings are two of the three that have the highest heritage protection. Despite this importance degree, the municipality has not taken any measures in this respect. In order to understand this fact it would be necessary to refer what is determined by the BIC Law, where point 2 of article 13 stipulates this way:

«2. Likewise, the owners and, where appropriate, the holders of rights in rem in such property, or those who own them by any title, are obliged to allow and facilitate their inspection by the competent institution, their study by researchers, upon their reasoned request, and their public visit, under conditions of free of charge to be determined by regulation, at least four days a month, on days and at times previously indicated. This last obligation may be totally or partially exempted by the competent Administration when there is a justified cause»²⁷.

It is possible to read in the legislative text about the requirement in the conservation for the declared conventual buildings. As well as to be able to guarantee a public visit, if there is not a justified cause which it cannot be possible. In this sense, although the law is mandatory, it does not guarantee the effectiveness in the protection of heritage without a participation of the local administration and the citizens. It is very important to disseminate and raise awareness of conventual spaces between people. Monasteries and convents must be understood and valued by all as an inherent part of the heritage. This is necessary to avoid their loss. With the same guidelines, in the autonomous area, the Andalusian law directly absorbs the figure of BIC as a higher protection. The Andalusian Institute of Historical Heritage has created the General Catalogue of Andalusian Historical Heritage as

²⁶ LORA, Ángela – *El incierto futuro de los conventos de Écija tras la marcha de tres órdenes religiosas*. [Online]: ABCdesevilla. (13 of March 2015). Available at: <https://sevilla.abc.es/provincia/20150313/sevi-hacemos-conventos-201503121730.html>. Accessed on 29/03/2019.

²⁷ Translated from the original. JEFATURA DEL ESTADO – Ley 16/1985, p. 20344, art. 13, point 12.

an instrument for the protection of assets divided into: Assets of Cultural Interest, General Catalogue and those of the General Inventory of Movable Assets of the Spanish Historical Heritage. For this reason, the Cultural Interest Assets are included in the Andalusian legislation. The Andalusian law also tries to guarantee the correct safeguard by means of particular instructions appearing in point 1 of article 14, as follows:

«1. The owners, holders of rights or simple holders of assets that make up Andalusian Historical Heritage, whether or not they are catalogued, have the duty to conserve them, maintain them and guard them in such a way as to guarantee the safeguarding of their values. To this end, the competent Department in matters of historical heritage may advise on those works and actions necessary for compliance with the duty of conservation»²⁸.

As it has appeared in the Spanish Law, in Andalusia there is a search for a necessary conservation of heritage. Also there is the obligation to make public and free visits to the building, as mentioned in point 3 of article 11:

«3. In the case of Goods of BIC, a free public visit will also be permitted, at least four days a month, on days and at times previously indicated, and this information will be made public and accessible to citizens in an appropriate place of the Goods of BIC. Compliance with this obligation may be waived in whole or in part by the competent Department in matters of historical heritage when there is a justified cause»²⁹.

After a sample of the legislative texts relating to heritage, it is shown how the law can protect heritage without being in many cases effectively or adequately. As previously mentioned, 3 of the total number of convents declared BIC show symptoms of deterioration in architectural terms. A necessary review is needed on the protection of the conventual heritage over the city of Écija to ensure, as stipulated by law: its protection, conservation, safeguard and enjoyment by the society.

5. Declaration of Écija as Historical Complex

The Cultural Interest Assets have different groups or categories where appear the Historical Complex. This kind of protection represents a physical structure relative to an urban area, including a delimitation of the same one. A city declared

²⁸ Translated from the original. JUNTA DE ANDALUCÍA – Ley 14/2007, p. 11, art. 14, point 1.

²⁹ Translated from the original. JUNTA DE ANDALUCÍA – Ley 14/2007, p. 11, art. 14, point 3.

Historical Complex proposes an area that guarantees special protection for those buildings which are within its limits. In this sense, the city of Écija was declared Historic Complex in 1966 (Figure 7) by Decreto 1802/1966 of 16th June published in BOE: 22 de Julio de 1966³⁰. Its particular geography, history and rich heritage make that the city grants a special regime of protection at an urban level.



Fig. 7. Area from the Historic Complex of Écija. Own elaboration.
Data from the special protection plan – PEPRICCHA.

³⁰ CENTROS DE ENSEÑANZA MEDIA. CLASIFICACIONES – Decreto 1802/1966, de 16 de junio, por el que se declara Conjunto Histórico Artístico la ciudad de Écija (Sevilla). *Boletín Oficial del Estado*. 174 (22 of July 1966) 9324-9325.

The monastic spaces have a high degree of importance and significance for the urban area of the city. These buildings, together with their goods, make up an unparalleled religious heritage. The majority of this heritage is located in Écija within the area delimited by the Historic Complex. There are some exceptions for convents which have disappeared, such as the Monastery of Nuestra Señora del Valle and the Monastery of San Agustín. In both cases, it is not necessary to consider them in relation to the Historic Complex because there are no apparent remains over them. The importance of the heritage declaration of the city «will determine the obligation for the Municipality or Municipalities in which they are to draw up a Special Protection Plan for the area affected by the declaration or other planning instrument provided for in urban legislation that meets in any case the requirements of this Law established».³¹ In addition to the general conditions previously indicated from the figure of BIC, at an urban level there are differences. The general urban planning (PGOU) in Écija requires, due to the Historic Complex, the development of a special protection urban plan. In this case, this plan is called with the acronym PEPRICCHA. It was elaborated in 2002 with the last modification developed in 2014.

The consequences of both plans are related between each other, as they are too two similar urban tools. While the PGOU analyses the urban area in general terms and organises the territory, the PEPRICCHA focuses on guidelines with a strong heritage character and conservation of the entire urban complex. Therefore, the BIC declaration in the city affects the urban structure and each of the buildings, also including the different conventual spaces in Écija.

6. Analysis of the current urban planning

With the state and autonomous heritage laws is deeply related the urban planning in each city. In the urban planning the different protection levels are designated to the buildings of the city. They appear granting a series of measures for their conservation. The PGOU in Écija includes a protection applied to a more general scope, while the PEPRICCHA establishes in more detail the level of each building. The categories are Comprehensive Protection, Structural Protection and Protection of Singular Buildings in Rural Areas. The section dedicated to Level I of Integral Protection has been extracted from all of them. Here it is stipulated what type of protection is applied to these buildings. As established by the PGOU:

«Level I. Integral Protection

Included in this level are the elements, buildings and complexes declared to be BIC, as well as the buildings worthy of Specific Inscription in the General

³¹ JEFATURA DEL ESTADO – Ley 16/1985, p. 20344, art. 20, point 1.

Catalogue of Andalusian Heritage. These are buildings, in general public, or the heritage of the Church, many of which are under the direct protection of the Cultural Administration, which must authorize any action on them. Its regulation will enable a wide range of interventions given the uniqueness of the buildings and that the authorization of them is discretionary. The regulations established for them in the Plan allow for actions aimed at restoration and rehabilitation, demolition of added bodies and, in general, the recovery of their values. Thus, the BIC declared both in the urban area (protected in the PEPRICCHA) and in the territory, and those proposed in the PEPRICCHA, as well as the Street Altarpieces, the chimney of the old oil factory of Ruíz – Canela and the elements of interest in the rural and urban environment belong to this Level».³²

Once again, the protection overlaps between different legislation areas. Those elements declared BIC are also protected by the urban planning with the highest protection level. Among these are the ecclesiastical buildings that continue under the urban planning supervision. In addition, the urban planning scale addresses aspects relating to interventions on buildings. Although it is not mentioned the mandatory of maintenance, previously designated in the law. It is in the special urban plan where the classification of protected buildings appears in detail. Point 5 of the PEPRICCHA stipulates:

- A | Monumental Protection
- B | Integral Protection
- C | Global Protection
- D | Typological Protection
- E | Partial Protection
- F | Environmental Protection
- G | Composition Protection

In the plan is specified the relation between what means each letter with each protection. It is also included not only the element protections, but also the type of intervention that can be carried out on them. All of them are referenced in points: 5 (Classification of Protected Properties) and 6 (Protection rules). Finally, there is in Écija a division of seven protection types that affect directly the heritage. The conventual spaces not included in the BIC declarations are not exempt from protection. They are included among the different levels of in the Ecijan planning, located between letters A and C (Figure 8). Luckily, they are among the three highest protections, which guarantees a good defence of the conventual ecclesiastical heritage.

³² Translated from the original. BEVIÁ GONZÁLEZ; SANJUÁN MARTÍNEZ – *Plan Especial de Protección*, p. 4.

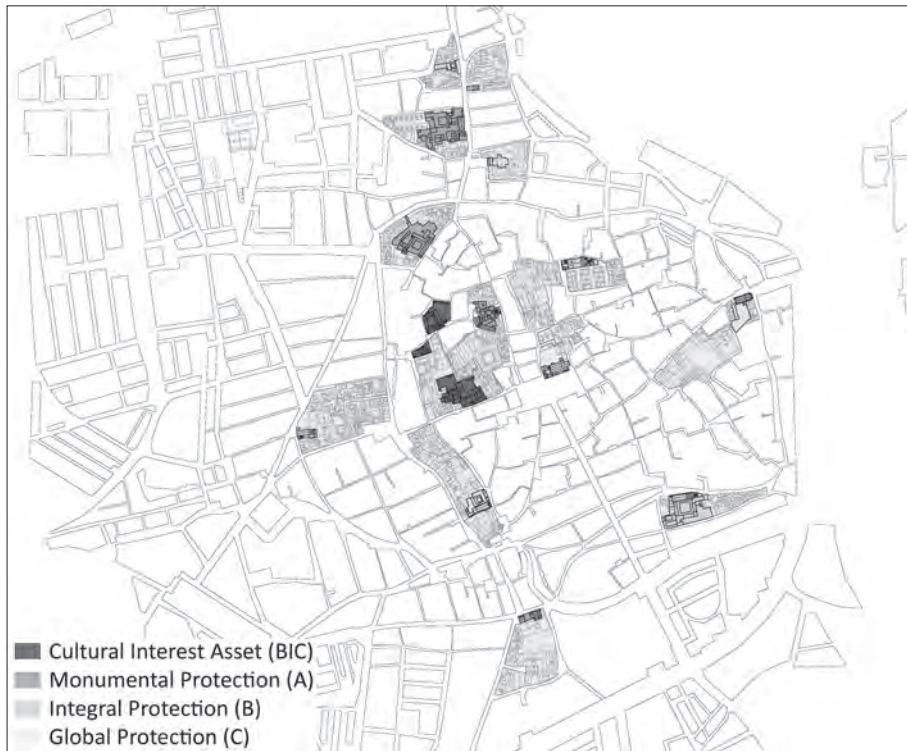


Fig. 8. Convent plans from Écija, which represents the protection level according to the urban planning in 2018. Own elaboration. Data from the special protection plan – PEPRICCHA.

As can be seen in the table, there are three conventual spaces declared BIC opposed to five with A protection. There are another five more with letter B. Leaving in C letter there are only three and part of the old conventual structures related to the monastery of Santa Ana. This peculiar case consider the temple in a A type protection while its dependencies are in a smaller one, C type. Based on the table, the graph shows the percentages related to the number of protections according to their letter. If those elements that have disappeared are not considered, the balance between BIC and A protection against B and C protection, grouped respectively, are 50% (Figure 9). Although the protection levels are high, the half of the monastic spaces have a really low degree in relation to their architecture and importance. An example of this fact is the first convent building in the city. It is the monastery of San Pablo and Santo Domingo which only has a B protection. This implies the need for a revision of the feature established for each of the current buildings.

In addition to the protection figures, the use of cataloguing cards as a tool for urban planning has been mentioned. Within the catalogue of protected buildings,

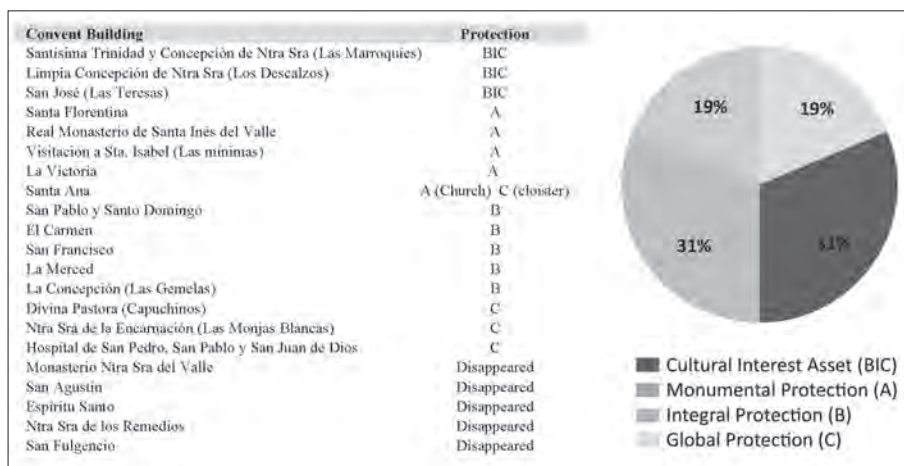


Fig. 9. Table of the Ecijan convents and monasteries with their level protection according to the urban planning in 2018. Right: graphic with the percentage and architecture about the different protected buildings. Own elaboration. Data from the special protection plan – PEPRICCHA.

these cards are divided into several sections. On the one hand, it is usually found: a brief numerical description, a plan of the location of the building, photos, perhaps planimetry and a brief historical review. On the other hand, they are standard models whose function do not guarantee a correct valuation of the building, as well as a real protection. Only current architectural or artistic values are taken into account. Another heritage values are being forgotten and they could elevate the conventual heritage above many aspects. In this case, only the current building is taken into consideration, without thinking about the historical plot of the convent or other buildings that may have ancient remains. A photographic or planimetric collection is included as part of the complete document, although this is quite lacking. The photographs taken do not include the complexity and totality of the building. The planimetry is produced from other documentation without making any reference to its source or environment. In addition, it is found a description made basically in historical terms with some contributions on the construction phases throughout the development of the building. Definitely, an instrument that has nothing to do with the current state of the convents, which is focuses so much on historiographic aspects instead of defining or highlighting a heritage evaluation. During the ecclesiastical disentanglements carried out in Spain, a large part of the religious buildings were affected. Most of them disappeared forever or in such as cases they lost their conventual dependencies, holding only the church³³. This last situation is quite normal, when the temple preserve its religious

³³ LAZO DÍAZ, Alfonso – *La desamortización de las tierras de la Iglesia en la provincia de Sevilla (1835-1845)*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla/ Instituto de Estudios Sevillanos, 1970.

use. In this way, the ancient conventual properties, which belong to cloisters, courtyards, suffered transformations into residential building. However, there are some exceptions in many cases, where the use has changed into educational or commercial purposes. Sadly, the majority of the old monasteries and convents have been occupied by new dwellings or they are in a current state of abandonment. In spite of this situation of changes, Écija has got to maintain the religious use in the main conventual churches, avoiding a total disappearance.

7. Conclusions

It is impossible to make references to Écija without knowing and understanding its high heritage relevance in the conventual field. With a large number of 21 convents and monasteries, the city stands out in the ancient and current Andalucía. Related to a specific protection of its heritage, it is necessary looking out about the tools of protection, tutelage and safeguard. It is important to point out the existence of two laws, one national and the other autonomous, which are complemented between each other. Both reflect the protection of Cultural Interest Asset (BIC), as the maximum Spanish level of protection that guarantees the conservation of the BIC buildings. In Écija, there are three convents under this high protection although its correct defence is not carried out. Among these buildings only one has been rehabilitated and has taken into a great consideration leaving the other two in a present state of abandonment and progressive deterioration.


The declaration of Écija as a Historic Complex was positive for the development of the Special Plan for the Protection of the Historic Complex. Joined with the General City Plan, they made up a fairly efficient legislative system. It has been established multiple categories in levels of protection, from letters A to G. Although a large part of the monastic heritage is not taken care with a suitable esteem. The catalogue files try to reflect a taking data of all the different buildings but, again, unsatisfactorily. Most cases only show historical or numerical guidelines that are not taken into account. Often they leave the real heritage values in a second or almost zero place.

Finally, the study carried out on the application of urban planning in the city shows results that do not guarantee a correct safeguarding of the monastic heritage in Écija. The taken data are key to think that the legislation fails. Although it is quite good in content, it is not good in application since it requires public administrations and governments to act. If there could be a perfect law on heritage, it would not be necessary such as protection as now. The Ecijans and the institutions must become aware of the valuation of the convent buildings. The value given to them does not come from something imposed or inherent in a building. It is given by the people and those who turn it into heritage. A conventual heritage, builder and symbol of the city of Écija.




LA EDILICIA RUPESTRE EN LA ALCARRIA CONQUENSE (ESPAÑA):
PLANTEAMIENTOS METODOLÓGICOS

MIGUEL ÁNGEL VALERO TÉVAR

 <https://orcid.org/0000-0002-8272-3012>

NURIA HUETE ALCOCER

 <https://orcid.org/0000-0002-2683-4201>

Resumen: No se puede proteger lo que no se conoce, por lo que, si no se sabe el significado de las cosas, resulta difícil valorarlas y protegerlas. Estas frases cobran mayor sentido en el caso de la arquitectura rupestre de la provincia de Cuenca, ya que esta área se encuentra salpicada de eremitorios que en muchos casos han sido reutilizados con diversas finalidades, incluso como vertederos. El proyecto de investigación *La edilicia rupestre en la Alcarria conquense: hábitat y eremitismo en la Antigüedad tardía* permitió comprobar la existencia de una gran cantidad de las cuevas artificiales localizadas en la zona. Por ello, tras la realización del catálogo de los elementos componentes de este patrimonio, se abordará una segunda fase orientada a la divulgación de los resultados, pero no solo orientada al mundo científico, sino también al público en general.

Palabras clave: Alcarria *conquense*, Arquitectura rupestre, Eremitorio, Antigüedad tardía.

THE RUPESTRAN BUILDING IN LA ALCARRIA CONQUENSE (SPAIN):
METHODOLOGICAL APPROACHES

Abstract: One can not protect what is not known, so if one doesn't know the meaning of things, it results difficult to assess and protect. This assumption makes particular sense in the case of the cave architecture of the province of Cuenca, since this area is dotted with hermitages that have been frequently reused for several purposes, including as landfills. The research project "The construction of cave hermitages in the Alcarria conquense: habitat and eremitism in late antiquity" allowed to verify the existence of a large number of artificial caves located in the area. Therefore, after completing the catalog of the components of this heritage, a second phase aimed at disseminating the results will be addressed, but not only oriented to the scientific world, but also to the general public.

Keywords: Alcarria *conquense*, Cave architecture, Hermitage, Late Antiquity.

LA EDILICIA RUPESTRE EN LA ALCARRIA CONQUENSE (ESPAÑA): PLANTEAMIENTOS METODOLÓGICOS¹

MIGUEL ÁNGEL VALERO TÉVAR*
NURIA HUETE ALCOCER**

Introducción

La riqueza arqueológica del norte de la comarca de la Alcarria Conquense es un hecho demostrado, con evidencias antrópicas en prácticamente todas las etapas cronoculturales. De este modo, el Abrigo de Buendía con diversas ocupaciones en el Paleolítico Superior, supone la primera prueba documentada hasta el momento de hábitat en la zona². Mayor información se tiene de la Edad del Bronce en la mayoría de los casos basado en análisis territoriales³. Por el contrario, resultan más escuetos los datos acerca de la Edad del Hierro, si bien los avances de los últimos años ya comienzan a dar sus frutos, permitiendo conocer mejor el

* Departamento de Historia, Facultad de Ciencias de la Educación y Humanidades de Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, España. miguelangel.valero@uclm.es.

** Departamento Economía Española e Internacional, Econometría e Historia Económica e Instituciones Económicas, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, Albacete, Universidad de Castilla-La Mancha, España. nuria.huete@uclm.es.

¹ Este trabajo se ha elaborado en el marco del proyecto de investigación *La edilicia rupestre en la Alcarria Conquense: hábitat y eremitismo en la Antigüedad tardía* SBPLY190550, financiado por la Excm. Diputación Provincial de Cuenca.

² DE LA TORRE; Ignacio; GONZÁLEZ DE LA ALEJA, Elías López-Romero; MORÁN, Noemí; BENITO, Alfonso; MARTÍNEZ MORENO, Jorge; GOWLETT, John; VICENT GARCÍA, Juan Manuel – Primeras intervenciones arqueológicas en el Abrigo de Buendía (Castejón, Cuenca). In RODRÍGUEZ RUZA, Concepción; MILLÁN MARTÍNEZ, Juan Manuel, coord. – *Actas de las 1ª JORNADAS DE ARQUEOLOGÍA EN CASTILLA-LA MANCHA*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2007, p. 531-539.

³ MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Jesús María – Cerámicas campaniformes de la provincia de Cuenca. *Trabajos de Prehistoria*. 45 (1988) 123-142; MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Jesús María; MARTÍNEZ NAVARRETE, María Isabel – La primera ocupación del Castillo de Huete (Cuenca). In RODRÍGUEZ RUZA, Concepción; MILLÁN MARTÍNEZ, Juan Manuel, coord. – *Actas de las 1ª JORNADAS DE ARQUEOLOGÍA EN CASTILLA-LA MANCHA*. Vol. 3. Ciudad Real: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1988, p. 217-227; MARTÍNEZ NAVARRETE, María Isabel – *La Edad del Bronce en la Submeseta Suboriental: una revisión crítica*. 3 vol. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1988 (Tesis Doctoral en Prehistoria); DÍAZ-ANDREU GARCÍA, Margarita – *La Edad del Bronce en la provincia de Cuenca*. Cuenca: Exma. Diputación Provincial de Cuenca, 1994; VALERO TÉVAR, Miguel Ángel – La Protohistoria en el Área Nororiental de la Submeseta Sur. *Studia Académica*. 17 (2012) 268-323.

poblamiento y otros aspectos de esta etapa⁴. Pero sin duda, será el estudio sobre la época romana el que ha cobrado mayor intensidad⁵ condicionado en gran medida por la relevancia de la ciudad de Ercávica donde tras los primeros estudios⁶, en la actualidad ha primado el análisis del fenómeno urbano⁷. Además, en los últimos

⁴ DÍAZ-ANDREU GARCÍA, Margarita; SANDOVAL LEÓN, María Dolores – El poblamiento en la Cuenca del río Guadamejud (Cuenca) durante la II Edad del Hierro. *Zephyrus*. 49-50 (1991/1992) 331-371; VALERO TÉVAR, Miguel Ángel – El Mundo Celtibérico en la Meseta Sur. Estado de la Cuestión. *Ikalesken*. 3 (1999) 9-40; VALERO TÉVAR, Miguel Ángel – El Origen del Mundo Celtibérico en la Meseta Sur. In ARENA ESTEBAN, Jesús Alberto; PALACIOS TAMAYO, Ma Victoria, ed. – *El origen del mundo celtibérico: actas de los ENCUENTROS SOBRE EL ORIGEN DEL MUNDO CELTIBÉRICO, (Molina de Aragón, 1-3 de octubre de 1998)*. Guadalajara: Centro de Estudios Molinenses, 1999, p. 300-319; VALERO TÉVAR, Miguel Ángel – *El yacimiento ibérico de Los Canónigos (Arcas del Villar-Cuenca) y su aportación al proceso de iberización de la Submeseta Sur*. Madrid: Adif, 2012; DOMINGO PUERTAS, Luis Alberto; MAX-MAGARIÑOS SÁNCHEZ, Jaime; ALDECOA QUINTANA, María Antonia – Nuevos datos sobre el poblamiento en la Carpetania meridional: el valle medio del Cigüela. In ABASCAL PALAZÓN, Juan Manuel, ed. – *Estudios sobre la Edad del Hierro en la Carpetania: registro arqueológico, secuencia y territorio*. Vol. 1. Alcalá de Henares: Comunidad de Madrid / Consejería de Cultura / Turismo, Museo Arqueológico Regional, 2007, p. 218-235.

⁵ PALOMERO PLAZA, Santiago – *Las vías romanas de la provincia de Cuenca*. Cuenca: Excm. Diputación Provincial, 1987 (Arqueología conquense); ZARZALEJOS PRIETO, Mar; MORILLO CERDÁN, Ángel – *Terra Sigillata* procedente de la «Cueva de Cavañiles» (Huete, Cuenca). *CuPAUAM*. 21 (1994) 159-182; SOLÍAS ARIS, José María – *Territorium* y topografía de Ercávica. In SUAY MARTINEZ, Francisco, ed. – *Ciudades romanas en la provincia de Cuenca: homenaje a Francisco Suay*. Cuenca: Diputación Provincial de Cuenca, 1997, p. 209-238; CASTELO RUANO, Raquel; TORRECILLA, Ana; AGUADO, María; BANGO, Carlos; ARRIBAS, Raul; SIERRA, Cristina – Arqueología en la comarca de la Alcarria conquense. Avance de las investigaciones sobre el yacimiento del cerro de Alvar Fáñez (Huete-Cuenca). *CuPAUAM*. 26 (2000) 95-149; GUIASADO DI MONTE, Juan Carlos; BERNÁRDEZ GÓMEZ, María José – 2002: Las Explotaciones Míneras de *Lapis Specularis* en Hispania. In ARTIFEX, *Ingeniería Romana en España*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte/ Ministerio de Fomento/ Fundación Juanelo Turriano, 2002, p. 273-298; GUIASADO DI MONTE, Juan Carlos; BERNÁRDEZ GÓMEZ, María José – La minería romana del *lapis specularis*. Una minería de interior. In ABAD CASAL, Lorenzo, ed. – *Investigaciones arqueológicas de Castilla-La Mancha (1996-2002)*. Toledo: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 2004, p. 245-256 (Patrimonio Histórico. Arqueología; 18).

⁶ OSUNA RUIZ, Manuel – *Ercávica I: aportación al estudio de la romanización de la meseta*. Cuenca: Diputación Provincial de Cuenca, 1976 (Arqueología conquense; 1); OSUNA RUIZ, Manuel – Ercávica. In SUAY MARTINEZ, Francisco, ed. – *Ciudades romanas en la provincia de Cuenca: homenaje a Francisco Suay*. Cuenca: Diputación Provincial de Cuenca, 1997, p. 169-207; LORRIO ALVARADO, Alberto José – *Ercávica: la muralla y la topografía de la ciudad*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2001.

⁷ RUBIO RIVERA, Rebeca – La ciudad romana de Ercávica. In ABAD CASAL, Lorenzo, ed. – *Investigaciones arqueológicas de Castilla-La Mancha (1996-2002)*. Toledo: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 2004, p. 215-228 (Patrimonio Histórico. Arqueología; 18); RUBIO RIVERA, Rebeca – Puertas y torres de la ciudad romana de Ercávica. In SCHATTNER, Thomas G; VALDÉS FERNÁNDEZ, Fernando, ed. – *Stadt- und Kulturbau: akten der TAGUNG in Toledo vom 25. bis 27. September 2003 / Puertas de ciudades: tipo arquitectónico y forma artística: actas del COLOQUIO en Toledo del 25 al 27 de septiembre 2003*. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 2006, p. 185-197 (Iberia archaeologica; 8); RUBIO RIVERA, Rebeca – Continuidad y cambio en el proceso de Romanización del ámbito celtibérico meridional y carpetano. In *Iberia e Italia: modelos romanos de integración territorial. Actas del IV CONGRESO INTERNACIONAL HISPANO-ITALIANO HISTÓRICO-ARQUEOLÓGICO celebrado en el Centro Cultural de Caja Mediterráneo en Murcia del 26 al 29 de abril de 2006*. Alicante: Universidad de Alicante, 2008, p. 127-142; RUBIO RIVERA, Rebeca – La muralla de Ercávica. In FORNIS, César;

años se han iniciado algunas investigaciones que abordan de manera diacrónica la ocupación de este territorio⁸, lo que ayuda a comprender mejor los procesos de adaptación antrópica al medio físico, así como la capacidad de transformación de éste, en busca de una mayor rentabilidad económica.

La Antigüedad tardía ha sido abordada fundamentalmente mediante el estudio de la excepcional *villa* de Noheda, en la que en fechar recientes se descubrió uno de los mosaicos más espectaculares del Imperio romano⁹. Pero también se ha

PLÁCIDO SUÁREZ, Domingo – *Dialéctica histórica y compromiso social*. 2 (2010) 1029-1044; RUBIO RIVERA, Rebeca – Los orígenes de Ercávica y su municipalización en el contexto de la Romanización de la Celtiberia meridional. *Vínculos de Historia*. 2 (2013) 169-183; RUBIO RIVERA, Rebeca; VALERO TÉVAR, Miguel Ángel – Intervenciones arqueológicas en Ercávica: campañas 2003-2005. In RODRÍGUEZ RUZA, Concepción; MILLÁN MARTÍNEZ, Juan Manuel, coord. – *Arqueología en Castilla-La Mancha*. 1ª JORNADAS. *Cuenca, 13-17 de diciembre de 2005*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2007, p. 431-444.

⁸ VALERO TÉVAR, Miguel Ángel – El cambio de patrón poblacional en el *territorium* de Ercávica: avance sobre un proyecto de evolución del paisaje en La Alcarria. In CERDEÑO, María Luis; GAMO, Emilio; SAGARDOY, Teresa, ed. – *La romanización de Guadalajara. Arqueología e historia*. Madrid: La Ergástula, 2013, p. 211-236.

⁹ VALERO TÉVAR, Miguel Ángel – La *Villa* de Noheda: esplendor tardoimperial. *Revista Memorias*. 15 (2009) 53-58; VALERO TÉVAR, Miguel Ángel – La *Villa* romana de Noheda: Avance de los primeros resultados. *Informes sobre Patrimonio*. 1 (2010) 12-17; VALERO TÉVAR, Miguel Ángel – Les images de *ludi* de la mosaïque romaine de Noheda (Villar de Domingo García, Cuenca). *Nikephoros*. 24 (2011) 97-114; VALERO TÉVAR, Miguel Ángel – The late-antique *villa* at Noheda (Villar de Domingo García) near Cuenca and its mosaics. *Journal of Roman Archaeology*. 26 (2013) 313-325; VALERO TÉVAR, Miguel Ángel – Estudio arqueométrico de las muestras procedentes del mosaico de la *villa* romana de Noheda (Cuenca): primeros resultados. In PÉREZ GARCÍA, Carmen; ROLDÁN, Clodoaldo; JUANES BARBER, David; MARTÍNEZ VALLE, Rafael; MURCIA MASCARÓS, Sónia; DIAS, M^a Isabel Marques, coord. – *Actas del X CONGRESO IBÉRICO DE ARQUEOMETRÍA*. Castellón: Instituto de Conservación y Restauración Valenciano, 2014, p. 56-66; VALERO TÉVAR, Miguel Ángel – La representación de instrumentos musicales en el mosaico de la *villa* romana de Noheda. In *Libro de la 53 SMR de Cuenca*. Cuenca: Fundación Patronato Semana de Música Religiosa de Cuenca, 2014, p. 81-104; VALERO TÉVAR, Miguel Ángel – *La villa romana de Noheda: la sala triclinar y sus mosaicos*. Toledo: Facultad de Humanidades de História de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2015 (Tesis Doctoral en Historia); VALERO TÉVAR, Miguel Ángel – Los mosaicos del *triclinium* de la villa romana de Noheda (Villar de Domingo García, Cuenca). In ÁLVAREZ MARTÍNEZ, José María; NOGALES BASARRATE, Trinidad; RODÀ, Isabel, coord. – *Centro y periferia en el mundo clásico: XVIII CONGRESO INTERNACIONAL ARQUEOLOGÍA CLÁSICA / Centre and periphery in the ancient world: XVIIITH INTERNATIONAL CONGRESS OF CLASSICAL ARCHAEOLOGY*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2014, p. 1347-1351; VALERO TÉVAR, Miguel Ángel – Los mosaicos de la *villa* romana de Noheda (Villar de Domingo García, Cuenca)”. In TROVABENE, Giordana; BERTONI, Alessandro, ed. – *Il mosaico parietale dalle origini al secolo XII: atti del XII COLLOQUIO AIEMA: Venezia, 11-15 settembre 2012*. Verona: Scripta Edizioni, 2015, p. 439-444; VALERO TÉVAR, Miguel Ángel – La iconografía del mito de Pénelope e Hipodamia en la musivaria romana. Nuevas aportaciones a partir del mosaico de Noheda. *Anales de Arqueología Cordobesa*. 27 (2016) 125-160; VALERO TÉVAR, Miguel Ángel – La representación del circo en el mosaico de Noheda. In LÓPEZ VILAR, Jordi, ed. – *Tarraco Biennial. La glòria del circ. Curses de carros i competicions circenses*. Tarragona: Fundació Privada Mutua Catalana, 2017, p. 75-82; VALERO TÉVAR, Miguel Ángel – New representations of the myth of Pelops and Hippodamia in roman mosaic art. *Journal of Mosaics Research*. 11 (2018) 297-313; VALERO TÉVAR, Miguel Ángel; GÓMEZ PALLARÉS, Joan – El mimo del celoso adinerado: literatura y espectáculo en la *villa* de Noheda (Cuenca). *Quaderni Urbitali di Cultura Classica*. 102 (2013) 87-106.

avanzado sobre el fenómeno cenobítico con el análisis del Monasterio Servitano localizado en las proximidades de la ciudad latina anteriormente mencionada, así como a diversas acciones atribuidas al fundador del edificio, el abad San Donato¹⁰. Solamente de manera puntual ha sido tratada una de las características principales del monje norteafricano ya mencionada por San Ildefonso, su formación eremítica¹¹ *Cuiusdam eremitae fertur in Africa extitisse discipulus*¹².

Efectivamente la llegada a *Hispania* de diversas comunidades monásticas procedentes del norte de África huyendo de la persecución de los vándalos, son hechos bien conocidos. Entre estos grupos destacan el encabezado por el abad Nacto que arriba a tierras emeritenses y el del abad Donato que acompañado de sesenta y nueve monjes y portando un importante cargamento de libros y códices, pocos años después -en 571- levantará el famoso monasterio Servitano ayudado por Minicea, una noble hispana.

Son varios los estudios¹³ que reconocen la ubicación del citado cenobio en el paraje denominado Vallejo del Obispo, en las proximidades de Ercávica

¹⁰ BARROSO CABRERA, Rafael; MORÍN DE PABLOS, Jorge – La ciudad romana de Arcávica y la fundación del monasterio Servitano. *Hispania Sacra*. 48 (1996) 149-196; BARROSO CABRERA, Rafael; MORÍN DE PABLOS, Jorge – Las ciudades de Arcávica y Recópolis y la fundación del monasterio Servitano. Organización territorial de un asentamiento monástico en la España visigoda. In LÓPEZ QUIROGA, Jorge; MARTÍNEZ TEJEDA, Artemio; MORÍN DE PABLOS, Jorge, ed. – *Monasteria et territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*. Oxford: J. and E. Hedges, 2007, p. 233-258 (BAR International Series; S 1720); BARROSO CABRERA, Rafael; CARROBLES SANTOS, Jesús; MORÍN DE PABLOS, Jorge – *Petrus "Arcavicensis" Celtiberiae Ecclesiae Episcopus*. ¿Un obispo en Recópolis visigoda? In LÓPEZ QUIROGA, Jorge; MARTÍNEZ TEJEDA, Artemio; GARCÍA PÉREZ, Laura; DAZA PARDO, Enrique, ed. – *Libro de Pre-Actas del XV CONGRESO INTERNACIONAL DE ARQUEOLOGÍA CRISTIANA: EPISCOPUS, CIUITAS, TERRITORIUM. Toledo del 8 a 12 de septiembre del 2008*. Madrid: La Ergástula, 2008, p. 1081-1108; MORÍN DE PABLOS, Jorge; BARROSO CABRERA, Rafael – El monasterio servitano: auge y caída de un cenobio visigodo. *Codex aquilarensis: Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real*. 19 (2003) 9-25.

¹¹ MONCÓ GARCIA, Carlos – El eremitorio y la necrópolis hispano-visigoda de Ercávica. In *Actas del CONGRESO DE ARQUEOLOGÍA MEDIEVAL ESPAÑOLA, celebrado en Huesca del 17 al 19 de abril de 1985*. Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1986, p. 241-257; MONCÓ GARCIA, Carlos – El eremitorio y la necrópolis alto-medieval de Ercávica. Cañaveruelas, Cuenca. *Centro de Estudios de la Plana*. 6 (1986).

¹² CONDOÑER MERINO, Carmen – *El "De Viris Illustribus" de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*. Salamanca: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Antonio de Nebrija, 1972, p. 120-123 (Acta salmanticensis. Filosofía y letras; 65).

¹³ BARROSO CABRERA, Rafael; MORÍN DE PABLOS, Jorge – La ciudad romana de Arcávica y la fundación del monasterio servitano. *Hispania Sacra*. 48 (1996) 149-196; BARROSO CABRERA, Rafael; MORÍN DE PABLOS, Jorge – Las ciudades de Arcávica y Recópolis, p. 233-258; BARROSO CABRERA; CARROBLES SANTOS; MORÍN DE PABLOS – *Petrus "Arcavicensis" Celtiberiae Ecclesiae Episcopus*, p. 1081-1108; MORÍN DE PABLOS; BARROSO CABRERA – El monasterio servitano: auge, p. 9-25; BARROSO CABRERA, Rafael; CARROBLES SANTOS, Jesús; DIARTE BLASCO, Pilar; MORÍN DE PABLOS, Jorge – La evolución del suburbio y territorio ercavicense desde la tardía-antigüedad a la época hispano-visigoda. El monasterio servitano y Recópolis. In LÓPEZ QUIROGA, Jorge; MARTÍNEZ TEJEDA, Artemio Manuel; MORÍN DE PABLOS, Jorge, ed. – *Monasteria et territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*. Oxford: J. and E. Hedges, 2007, p. 257-298 (BAR International Series; S 1720).

(Cañaveruelas, Cuenca). Pero pese a la relevancia que supone la mencionada formación eremítica del abad Donato, hasta el momento no se habían abordado estudios que analizaran este fenómeno, como sí ha ocurrido en otras zonas geográficas del Mediterráneo¹⁴, o incluso en diversas áreas de la Península Ibérica¹⁵.

¹⁴ EGEA VIVANCOS, Alejandro – Monacato cristiano rupestre en el Éufrates. *Antigüedad y Cristianismo*. 22 (2005) 623-689. Dossier «Eufратense et Osrhoense: Poblamiento romano en el alto Éufrates sirio».

¹⁵ RIU, Manuel – Cuevas-eremitorios y centros cenobíticos rupestres en Andalucía Oriental. In *Actas del VIII CONGRESO INTERNACIONAL DE ARQUEOLOGÍA CRISTIANA. Barcelona 5-11 de octubre 1969*. Città del Vaticano /Barcelona: CSIC, 1972, p. 431-443 más láminas 189-193; LATXAGA SAN SEBASTIÁN, José María – *Iglesias rupestres visigóticas en Álava: la Capadocia del País Vasco o el complejo rupestre más importante de Europa*. Bilbao: Editorial La Gran Enciclopedia Vasca, 1976; BOHIGAS ROLDÁN, Ramón – *Las iglesias rupestres de Valderredible. Cuadernos de Campoo*. 7 (1977) 9-16; BOHIGAS ROLDÁN, Ramón – Aproximación al fenómeno rupestre del alto valle del Ebro (Cantabria, Palencia, Burgos). In LÓPEZ QUIROGA, Jorge; MARTÍNEZ TEJEDA, Artemio Manuel, ed. – *In concavis petrarum habitaverunt. El fenómeno rupestre en el mediterráneo medieval. De la investigación a la puesta en valor*. Oxford: Archaeopress, 2014, p. 152-196 (BAR International Series; 2591; Conference Proceedings; 4); GONZÁLEZ BLANCO, Antonino – Epigrafía cristiana en una iglesia rupestre de época visigoda en Arnedo (Logroño). In XV CONGRESO NACIONAL DE ARQUEOLOGÍA (Lugo, 1977). Zaragoza: Universidad, Secretaría General de los Congresos Arqueológicos Nacionales, 1979, p. 1129-1142; GONZÁLEZ BLANCO, Antonino – La investigación sobre las cuevas. *Antigüedad y Cristianismo*. 10 (1993) 15-40. Dossier «La cueva de la Camareta (Agramón, Hellín-Albacete)»; GONZÁLEZ BLANCO, Antonino – Realidad, importancia y función de lo rupestre en la arquitectura funeraria y monacal tardorromana desde el Éufrates hasta el Atlántico. El problema de la Arqueología de los Hipogeos. In CUNCHILLOS, José Luis; GALÁN, José María; ZAMORA, José Antonio; VILLANUEVA DE AZCONA, Luis, ed. – *Actas del I CONGRESO ESPAÑOL DE ANTIGUO ORIENTE PRÓXIMO: El Mediterráneo en la Antigüedad. Oriente y Occidente [en línea]*. Sapanu: Publicaciones en Internet II, 1998; GONZÁLEZ BLANCO, Antonino – La cronología de las cuevas artificiales. *Antigüedad y Cristianismo*. 28 (2011) 281-299; PUERTAS TRICAS, Rafael – La iglesia rupestre de las Mesas de Villaverde (Ardales, Málaga). *Mainake*. 1 (1979) 179-216; PUERTAS TRICAS, Rafael – Iglesias rupestres de Málaga. In *Actas del II CONGRESO DE ARQUEOLOGÍA MEDIEVAL ESPAÑOLA, Madrid 19-24 enero 1987*. Vol. 1. Madrid: CSIC, 1987, p. 99-152; PUERTAS TRICAS, Rafael – *Exploraciones en iglesias rupestres de Ronda*. Málaga: Caja de Ahorros de Ronda, 1988; MONREAL JIMENO, Luis Alberto – *Eremitorios rupestres Altomedievales (El alto valle del Ebro)*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1989; ALCALDE CRESPO, Gonzalo – *Eremitas rupestres de la provincia de Palencia*. Palencia: Diputación Provincial de Palencia, 1990; GRANDE DEL BRÍO, Ramón – *Eremitorios altomedievales en las provincias de Salamanca y Zamora: los monjes solitarios*. Salamanca: Librería Cervantes, 1997; ALFAYÉ VILLA, Silvia – Las primeras investigaciones sobre el santuario celtibérico de Peñalba de Villastar (Teruel). *Archäia: Revista de la Sociedad Española de Historia de la Arqueología*. 3-5 (2003-2005) 215-224; BERZOSA GUERRERO, Julio – *Iglesias rupestres, cuevas artificiales, necrópolis rupestres y otros horadados rupestres de Valderredible (Cantabria)*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005; MARTÍNEZ TEJERA, Artemio Manuel – La realidad material de los monasterios y cenobios rupestres hispanos (siglos V-X). In GARCÍA DE CORTÁZAR, José Angel; TEJA, Ramón, ed. – *Actas del XIX SEMINARIO DE HISTORIA DEL MONACATO "Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media" (Aguilar de Campoo 2005)*. Aguilar de Campoo (Palencia): Fundación Santa María la Real-CER, 2006, p. 59-98; DAZA PARDO, Enrique – La edificación rupestre en el norte de Guadalajara: Hábitat y eremitismo en la transición de la Antigüedad a la Edad Media. *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*. 23 (2007) 6-27; PADILLA LAPUENTE, José Ignacio; ÁLVARO RUEDA, Karen – Asentamientos altomedievales y otras manifestaciones rupestres del alto Arlanza. In LÓPEZ QUIROGA, Jorge; MARTÍNEZ TEJEDA, Artemio Manuel, ed. – *In concavis petrarum habitaverunt. El fenómeno rupestre en el mediterráneo medieval. De la investigación a la puesta en valor*. Oxford: Archaeopress, 2014, p. 224-247 (BAR International Series; 2591; Conference Proceedings; 4); LÓPEZ QUIROGA, Jorge – Late Antique and Early Medieval Rupestrian

Para paliar esta situación, en recientes fechas se ha planteado un proyecto de investigación denominado *La edificación rupestre en la Alcarria Conquense: hábitat y eremitismo en la Antigüedad tardía*, (aún en desarrollo) que está siendo financiado por la Excm. Diputación provincial de Cuenca y efectuado con el soporte científico de la Universidad de Castilla-la Mancha.

El objetivo principal de este trabajo es realizar un catálogo o inventario de todas las manifestaciones rupestres de la Alcarria Conquense, independientemente de su carácter o cronología aproximada, para de este modo tener un conocimiento exhaustivo de este tipo de arquitectura, de cara a planificar – si se da el caso – ulteriores acciones investigadoras o de otra índole. A modo de síntesis, se plantea su descripción pormenorizada, su completa documentación gráfica, la realización de las planimetrías en aquellos casos que sean de interés, e incluso en escaneado tridimensional de los puntos de mayor relevancia. Con ello se pretende continuar avanzando en el estudio territorial de esta comarca, ya iniciado para otras etapas cronológicas¹⁶.

El punto de partida para conocer de manera primigenia de estas estructuras rupestres fue la realización de las Cartas Arqueológicas de varios de los municipios



Fig. 1. Mapa de localización del área de estudio.

Monasticism in the Iberian Peninsula. *Hortus Artium Medievalium*. 23:1 (2017) 77-93. Dossier «Landscapes and material contexts of the rupestrian settlements».

¹⁶ VALERO TÉVAR – El cambio de patrón poblacional, p. 211-236.

integrados en la Alcarria Conquense, si bien, aún resta efectuar los trabajos de prospección en varias localidades encuadradas en esta comarca natural. Este dato supone un elemento crucial, ya que lo expuesto ahora no es sino un avance de las investigaciones en curso, cuyas hipótesis están aún sometidas a discusión, debido a que solo se dispone de una parte de los datos que conforman las variables del posible modelo de aprovechamiento de los afloramientos rocosos como arquitecturas rupestres.

Para la realización de este trabajo, nos hemos basado en la prospección superficial para la localización de elementos excavados en la roca de cualquier época, ya que consideramos que todos los elementos recogen huellas de actividad humana, lo que creemos primordial para el conocimiento de su historia.

Dentro de la metodología aplicada se ha considerado fundamental utilizar las directrices de la Arqueología del Paisaje, que otorga especial interés a éste, considerándolo no solamente un espacio físico, si no que en su conjunto forma un marco ambiental en el que el hombre vive, incidiendo en mayor o menor medida sobre él¹⁷. De este modo, estudiando el paisaje se puede comprender cómo una sociedad determinada se asienta en él, adaptándose al mismo, y/o modelándolo en distinto grado¹⁸.

En síntesis los objetivos de este trabajo, han sido dobles: por un lado, ser una herramienta para la localización y protección de los yacimientos arqueológicos dentro de la normativa regional; y por otro, empezar a intentar definir el tipo de poblamiento de las diferentes sociedades allí establecidas de manera sucesiva, determinando las influencias del medio físico sobre el hombre, al tiempo que éste sobre aquel, y llevando a cabo un análisis diacrónico desde el punto de vista histórico y cultural, valorando las transformaciones acaecidas.

Es conveniente insistir en el propio carácter de avance que tiene este trabajo, que supone que se discutan aquí más los problemas que un análisis de este tipo plantea, que la obtención de conclusiones respecto a modelos concretos de organización territorial para la ubicación de arquitecturas rupestres. El nivel de prospección efectuado hasta ahora, unido a la inexistencia de excavaciones en puntos clave, capaces de resolver determinados problemas como la evolución cronológica o la funcionalidad de determinados elementos rupestres, hace que los resultados que a continuación se exponen no deban considerarse más que

¹⁷ CRIADO BOADO, Felipe; BONILLA RODRÍGUEZ, Andrés; CERQUEIRO LANDÍN, Dolores; DÍAZ VÁZQUEZ, Manuel; GONZÁLEZ MÉNDEZ, Matilde; INFANTE ROURA, Faustino; MÉNDEZ FERNÁNDEZ, Fidel; PENEDO ROMERO, Rafael; RODRÍGUEZ PUENTES, Eugenio; VAQUERO LASTRA, Jacobo - Arqueología del paisaje: el área Bocelo-Furelos entre los tiempos paleolíticos y medievales (Campanas de 1987, 1988 y 1989). *Arqueoloxía/Investigación*. 6 (1991) 27-43.

¹⁸ GÓMEZ BELLARD, Carlos; MARÍ I COSTA, Vivent; PUIG MORAGÓN, Rosa María - Evolución del poblamiento rural en el NE de Ibiza en época Púnica y Romana. (Prospecciones sistemáticas 2001-2003). *Saguntum*. 37 (2005) 27-43.

la exposición del método de trabajo aplicado y la divulgación del mismo. Con ello se cumplirá con uno de los principios fundamentales de la arqueología, que debe revertir a la sociedad la inversión efectuada en ella mediante la publicación, difusión, la exposición y la divulgación amena de los resultados¹⁹. Sin esta premisa, se rompería el compromiso ético que esta profesión estableció en sus orígenes con la sociedad²⁰.

Lo anterior cobra mayor importancia si se contextualiza la realidad demográfica y económica de la Alcarria Conquense, que recientemente ha sido bautizada como “La Laponia española”²¹, debido a su escaso índice de habitantes por km² y a la constante pérdida de población efectiva que emigra a las grandes ciudades, condenando a los pueblos a su desaparición.

Con estas negativas circunstancias, la aparición de las llamativas estructuras de edificación rupestre, unido a la existencia de otros yacimientos cercanos que ya se encuentran musealizados como Ercávica, Valeria y Segóbriga²², hacen de esta zona, una comarca en la que comienza a desarrollarse el turismo cultural con especial incidencia en el turismo arqueológico²³.

Efectivamente todo recurso turístico está destinado a revitalizar la actividad turística local. Obviamente, cualquier análisis de los recursos turísticos potenciales debe realizarse con el fin de crear un producto turístico capaz de atraer a un número creciente de visitantes y, por lo tanto, contribuir al desarrollo socioeconómico del área. Sin embargo, para publicitar, apreciar y exhibir adecuadamente el sitio, es de suma importancia aplicar una metodología arqueológica adecuada para ayudar a documentar, investigar e interpretar con precisión. Por lo tanto, para gestionar adecuadamente los recursos arqueológicos se requiere tener en cuenta las características específicas de cada lugar.

¹⁹ ZURINAGA FERNÁNDEZ-TORIBIO, Salomé – Del romanticismo del pincel a la flor de la patata: hacia una arqueología socializada. In ALMANSA SANCHÉZ, Jaime, ed. – *El futuro de la Arqueología en España*. San Fernando de Henares: JAS Arqueología, 2011, p. 223-226.

²⁰ ÁLVAREZ MARTÍNEZ, Valentín – Agotados de esperar el futuro. Una opinión sobre el futuro de la arqueología profesional en Asturias. In ALMANSA SANCHÉZ, Jaime, ed. – *El futuro de la Arqueología en España*. San Fernando de Henares: JAS Arqueología, 2011, p. 1-6.

²¹ CARRETERO, Ignacio – La Laponia española. *El País*. (11 mar. 2017). Acedido en: https://elpais.com/politica/2017/03/10/actualidad/1489158510_848981.html. Consultado el 22/2/2019.

²² VALERO TÉVAR, Miguel Ángel – La musealización de las tres ciudades romanas de la provincia de Cuenca. *Revista de Museología*. 73 (2018) 13-30.

²³ HUETE ALCOCER, Nuria; MARTÍNEZ RUIZ, María Pilar; LÓPEZ RUIZ, Victor Raúl; IZQUIERDO YUSTA, Alicia – Assessing the use of archaeological sites as cultural tourism resources: The case of Segóbriga (Spain). In RODRIGUES, João M. F.; RAMOS, Célia M.; CARDOSO, Pedro J. S.; HENRIQUES, Cláudia, coord. – *Handbook of research on technological developments for cultural heritage and eTourism applications*. Hershey: IGI Global, 2018, p. 173-190; HUETE ALCOCER, Nuria; MARTÍNEZ RUIZ, María Pilar; LÓPEZ RUIZ, Victor Raúl – The management of archeological sites as tourism resources: The role of information sources. *International Journal of Computational Methods in Heritage Science*. 2:2 (2018) 97-111.

Debe entenderse que los sitios arqueológicos solo existen debido a los esfuerzos de conservación; por lo tanto, para maximizar su valor, deben ser cuidadosamente preservados, gestionados, interpretados y difundidos en paralelo con los esfuerzos relacionados con el turismo.

Así, teniendo en cuenta estas premisas, la presente contribución supone la presentación sintética de algunos de los métodos de documentación realizados en el proyecto de investigación, con el objetivo de que en un futuro se pueda llevar a cabo una propuesta para la conversión de los eremitorios visigodos en recursos turísticos de calidad que ayuden a mejorar la vida de los habitantes de la zona.

2. Ámbito de desarrollo

A la hora de establecer el ámbito de desarrollo del proyecto, se buscó desde un primer momento trascender las barreras de los términos municipales actuales que no conforman una unidad territorial coherente. Por el contrario, se ha atendido a una delimitación espacial basada fundamentalmente en factores geográficos y culturales²⁴, lo que en ocasiones implica dificultades nominales, además de otras de orden práctico.

Otra cuestión a destacar es, que al estudiar la comarca de la Alcarria no es seguro que estemos analizando una unidad política de la Antigüedad tardía o



Fig. 2. Vista general del paisaje predominante en la Alcarria Conquense.

²⁴ MEE, Christopher; FORBES, Hamish Alexander, ed. – *A rough and rocky place: the landscape and settlement history of the Methana Peninsula Greece*. Liverpool: Liverpool University Press, 1997 (Liverpool Monographs in Archaeology and Oriental Studies).

de la alta Edad Media. Por ello se ha preferido trabajar en un área delimitada por la sierra de Altomira al oeste, la sierra de La Solana y sierra Umbría en su franja septentrional, la Serranía conquense en el sector oriental, mientras que la Sierra de Cabrejas cierra al sur este amplio territorio de 2.600 km.² Es decir una extensa llanura con presencia de altos y apuntados cerros, aplanados páramos, extensas campiñas y profundos valles²⁵. La zona está articulada por las cuencas hidrográficas de los ríos Tajo, Guadiela, Guadamejud y Mayor, con sus respectivos cursos fluviales tributarios.

De la superficie total de territorio, por ahora solamente se han realizado prospecciones intensivas en una pequeña parte, evidenciándose un importante contraste de número de yacimientos documentados entre unas zonas donde el estudio ya ha sido intensivo y otras donde aún no se ha efectuado. De manera que, los vacíos observados, se consideran que no se deben a falta de arquitectura rupestre en esa zona concreta, sino a la falta de prospecciones.

3. Metodología

De cara a un mejor abordaje del trabajo de campo, en una fase preliminar se efectuaron toda una serie de labores previas, cuya finalidad era recopilar la mayor información posible acerca del área a estudiar. Como primer paso se consultó la Carta Arqueológica Regional realizada en 1992, que constituía la única documentación existente de la zona. Fue utilizada para corroborar la existencia o no de un yacimiento, pero únicamente como punto de partida, ya que llegados al enclave se documentaba completamente como si fuese inédito. Así hemos podido comprobar cómo alguno de ellos, contaban con algún error de localización, o que los correspondientes a pequeñas concentraciones cerámicas han desaparecido con el paso de los años.

Por otro lado, aparte de la necesaria referencia bibliográfica, se prestó especial atención a fuentes históricas de cada uno de los municipios mediante la consulta de las Relaciones Topográficas de Felipe II²⁶, el Catastro del Marqués de la Ensenada (1753), las Respuestas de Tomás López (1786) o el diccionario Madoz de 1845-1850²⁷.

²⁵ GONZÁLEZ MARTÍN, Juan Antonio; VÁZQUEZ GONZÁLEZ, Alfonso; ASENSIO, Ignacio – Los páramos y campiñas de la Alcarria. In GONZÁLEZ MARTÍN, Juan Antonio; VÁZQUEZ GONZÁLEZ, Alfonso, ed. – *Guía de los Espacios Naturales de Castilla-La Mancha*. Toledo: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1992, p. 223-240.

²⁶ ZARCO CUEVAS, Julián – *Relaciones de pueblos del Obispado de Cuenca*. Cuenca: Diputación Provincial, 1983.

²⁷ MADDOZ, Pascual – *Diccionario Geográfico-Estadístico de España y sus posesiones de ultramar, Castilla-La Mancha*. Vol. 1/2. Madrid: Ámbito Ediciones, 1987.

También se han utilizado los Mapas Topográficos del Servicio Geográfico del Ejército y del Instituto Geográfico Nacional de escala 1:50.000 y 1:25.000, tanto moderna como antigua, así como los catastros actuales a escala 1:5.000 y los denominados “catastrones” de escala 1:10.000 fechados en 1908, donde la obtención de datos acerca de microtopónimos, o de estructuras susceptibles de ser elementos inventariables resulta patente. Puesto que la zona ha cambiado su aspecto sobre todo tras las construcciones en 1958 de los embalses de Entrepeñas y Buendía, se ha trabajado con las imágenes disponibles gracias al Plan Nacional de Ortofotografía Aérea (PNOA), así como con las fotografías del denominado “vuelo americano”. Todas estas herramientas han sido intensamente analizadas, georreferenciadas y volcando los datos extraídos en el plano matriz.

La última actividad dentro de esta fase de documentación previa fue la realización de entrevistas a varios habitantes de los distintos pueblos. Esta técnica está basada en la obtención de datos procedentes de la sabiduría popular, ya que consideramos que el mejor conocedor del lugar es la persona que lo habita y lo trabaja, pues es quién percibe cualquier anomalía en el terreno.

Tras la preparación previa se pasó al trabajo de campo, la primera cuestión a resolver fue el planteamiento de la prospección, es decir, cómo llevarla a cabo.

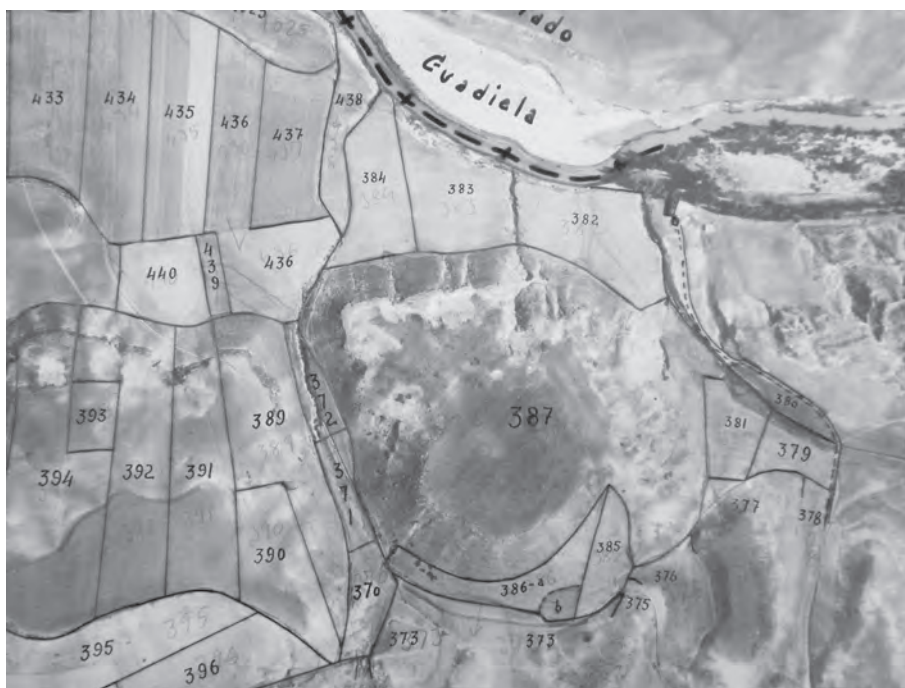


Fig. 3. Fotografía aérea del denominado “vuelo americano” donde se aprecia un yacimiento que en la actualidad está cubierto bajo las aguas del pantano de Buendía.

En este sentido hay que indicar que las técnicas de prospección se adecuaron al terreno a estudiar y no viceversa. Esto cobra especial importancia en el caso que nos ocupa. La Alcarria, se caracteriza por la alternancia entre paisajes llanos, pequeñas y medianas lomas, y presencia de algunas áreas montañosas. Por ello es indispensable partir de unos criterios geográficos, aplicando la sistemática de *transects* -o de la división agrícola del terreno-, en las zonas más o menos llanas, mientras que en las superficies montañosas se empleó el sistema usado y de demostrada eficacia²⁸, que es la división por terrazas o cotas. Esto permite una mayor rentabilización de resultados.

El espacio analizado está compuesto a parte iguales por zonas llanas donde se ha desarrollado una agricultura extensiva y por tanto la visibilidad de terreno es óptima, y topografía abrupta donde la vegetación existente en la actualidad se compone de monte bajo o pinares, con la consecuente dificultad en visionar los afloramientos rocosos.

El rastreo se efectúa con una interdivisión de los miembros del equipo de 25 o 50 m en las zonas bajas, pero se intensifica a 5 m en áreas de denso bosque, siguiendo las más novedosas metodologías, que han demostrado su eficiencia²⁹.



Fig. 4. Proceso de prospección intensiva amoldándose a la topografía del terreno.

²⁸ GÓMEZ BELLARD, Carlos; DÍEZ CUSÍ, Enrique; MARÍ I COSTA, Vivent – *Tres paisajes ibicencos: un estudio arqueológico*. València: Departament de Prehistoria i Arqueologia / Universitat de València, 2011.

²⁹ STEK, Tesse – Motivazioni e forme alternative dell'espansionismo romano repubblicano. Il caso delle colonie latine nelle aree interne appenniniche. In MASTROCINQUE, Gianluca, ed. – *Paesaggi mediterranei di Etá Romana. Archeologia, tutela, comunicazione*. Bari: Edipuglia, 2017, p. 135-148.

En el caso ahora estudiado (arquitectura rupestre), en todos los yacimientos se detectan estructuras emergentes, en concreto, estancias u otros elementos artificiales excavados en la roca. Pero el enclave no se analiza solo en la edilia, sino que también se examinan su entorno ya que no se debe perder de vista que la delimitación apreciable en superficie no tiene por qué coincidir con los límites reales del bien.

A continuación, se recogía el material que ayudase a identificar el origen y la datación, dejando el resto *in situ*, para no esquilmar el enclave. Evidentemente los elementos vinculados a la cultura material brillan por su ausencia. Por ello es necesario señalar que los datos de prospección plantean en ciertos casos problemas de identificación cronológica. Así algunos restos sin una forma de clara adscripción cronológica no permiten determinar a qué momento concreto de la periodización corresponden, al tiempo que la escasez de importaciones supone una dificultad añadida. De hecho, un problema fundamental que se aprecia en todo análisis espacial es la sincronía/diacronía entre las oquedades, sin cuya resolución difícilmente podrán abordarse el resto de las cuestiones relativas al análisis del territorio.

La gestión del volumen de información se ha articulado mediante el desarrollo de un Sistema de Información Geográfica, herramienta de reconocida eficiencia³⁰. Con ello se han marcado unos protocolos de trabajo de prospección que permiten la recogida de información en campo, así como su volcado en la base de datos para su integración en un S.I.G., directamente en el yacimiento. Se considera fundamental la plasmación de la documentación exacta *in situ*, de tal modo que se evita así la degradación de la información desde su adquisición en el propio yacimiento hasta volcado en el Sistema. De este modo, se ha desarrollado un procedimiento que permite la toma de datos en campo directamente en un ordenador de mano dotado de G.P.S. al cual se le ha insertado el pertinente software cartográfico con los planos matrices. Como en otros estudios³¹, con esta metodología se ha sustituido el procedimiento tradicional, consistente en la testimoniación en el terreno sobre la cartografía en papel y rellenando las fichas correspondientes, sistema sujeto a errores o carencias en cuanto a la calidad de la información.

³⁰ SÁEZ FERNÁNDEZ, Pedro; ORDOÑEZ AGULLA, Salvador; GARCÍA VARGAS, Enrique; GARCÍA-DILS DE LA VEGA, Sergio – Aplicaciones de los S.I.G. al territorio y casco urbano de Écija (Sevilla) (Proyecto AstiGIS). *Sistemas de Informação Arqueológica: SIG's aplicados à arqueologia da Peninsula Ibérica [Utad, Vila Real, Portugal, setembro de 1999]*. Porto: Adecap, 2000, p. 15-31.

³¹ SÁEZ FERNÁNDEZ, Pedro; ORDOÑEZ AGULLA, Salvador; GARCÍA VARGAS, Enrique; GARCÍA-DILS DE LA VEGA, Sergio – Le territoire d' Astigi (Écija). La centuriation. In SACO DEL VALLE, Almudena Orejas; CLAVEL-LÉVÊQUE, Monique, ed. – *Atlas historique des cadastres d'Europe II*. Luxembourg: Office des publications officielles des Communautés Européennes, 2002, p. 1-14.

Ello permite que los datos de delimitación de yacimientos se introduzcan a tiempo real, visualizando en la pantalla sobre el mapa *ráster* y las ortofotografías, la ubicación en la que nos encontramos en cada momento. Asimismo, las anotaciones de campo y la cumplimentación de fichas también se llevan a cabo en el ordenador de mano. La realización de todo el proceso directamente en el elemento rupestre implica una mayor precisión, además de la posibilidad de un primer análisis todavía en campo, por lo que se puede profundizar sobre algunas cuestiones como la intervisibilidad con otros enclaves o la caracterización fisiográfica y paleogeográfica del terreno circundante.

4. El paisaje y su evolución

El catálogo de los elementos vinculados a la arquitectura rupestre en la Alcarria Conquense no se puede interpretar adecuadamente sin intentar conocer y comprender los cambios y la evolución que el paisaje de esta zona en concreto -conjunción entre espacio físico y actividad humana-, ha tenido en el transcurso de los siglos.

Para conocerlo recurriremos a las fuentes históricas que indican el desenvolvimiento agrícola, ganadero, minero y sobre todo del tipo de vegetación existente desde el siglo XV³², hasta nuestros días, haciendo especial hincapié en los siglos XVIII y XIX. A partir de estas últimas fechas, la zona analizada empieza a reflejar una mayor ocupación del terreno para el desarrollo de los cultivos, ya no ciñéndose solamente a los valles donde la afluencia de agua está garantizada, sino a la totalidad del espacio que orográficamente es susceptible de ser aprovechado.

Los ríos que circundan el territorio, así como alguno de sus principales afluentes, constituyen a lo largo de la historia el aporte fundamental de agua para la población. Pero no se puede obviar las diversas fuentes y surgencias que salpican la geografía alcarreña y que son citadas en todas las referencias bibliográficas, por su salubridad o incluso por su ancestral fábrica como es el caso del denominado Pocillo del Castro en Cañaveruelas³³.

La cubierta vegetal en épocas pretéritas se adaptaría al bosque mediterráneo compuesto por pinos, encinas, robles y algún arbusto como las sabinas y enebros. Los herbáceos son fundamentalmente tomillos, romeros, aliagas y esparto³⁴. La agricultura ha alterado este tipo de cubierta, pero incluso ésta ha cambiado a lo largo

³² ZARCO CUEVAS – *Relaciones de pueblos*, p. 141-145 y 192-199.

³³ MADDOZ – *Diccionario geográfico-estadístico de España*, p. 271.

³⁴ VALERO TÉVAR, Miguel Ángel – Anthropoc dynamics and vegetation landscape in the inland area of the Iberian Peninsula: new perspectives drawn from palynological studies at the villa of Noheda (Cuenca, Spain). *European Journal of Pos-classical Archaeologies*. 8 (2018) 219-238; VALERO TÉVAR, Miguel Ángel – Análisis palinológico de la villa de Noheda (Cuenca). Evolución del paisaje vegetal e interacción antrópica en la Submeseta Sur desde época romana. *Anales de Arqueología Cordobesa*. 29 (2018) 177-198.

de los años, transformando el paisaje agrario de época moderna, probablemente heredado de las etapas precedentes. De este modo, en el siglo XV resultaban muy abundantes los viñedos³⁵, cultivo que en el siglo XVIII (AHPC legajo 959/7) aún se mantenía, llegando hasta mediados de la centuria siguiente³⁶. Éstos ocupaban las zonas llanas de las campiñas alcarreñas, esparcidas en pequeñas parcelas. Hoy en día solamente quedan algunos testigos de este tipo de explotación, concentrado en el entorno de Sacedón (Guadalajara). Hecho que no ocurre con el laboreo de legumbres, antaño frecuente pero no mayoritario en esta zona y ahora extinto.

Sí que se han mantenido inalterables a lo largo del tiempo, los campos dedicados al cereal y los olivos, si bien han cambiado los porcentajes y su distribución. El cereal ha ganado espacio a costa de las mencionadas viñas. Por otro lado, los olivares, en origen se encontraban distribuidos en reducidas propiedades que ocupaban las empinadas laderas de los cerros. Pero con la llegada de la mecanización al campo, fueron trasladados a las partes bajas, formando amplias parcelas dedicadas a esta labor.

Las vegas de los cursos fluviales estaban densamente ocupadas por cultivos de árboles frutales, como manzanos y perales, que alternaban entre frondosas choperas, junto a pequeñas pero fértiles huertas donde las hortalizas estaban patentes.

Consideramos que tanto en época analizada en este trabajo, tanto la cubierta vegetal como el aprovechamiento campesino no fuera muy diferente al descrito por los textos históricos.

Pero desde mediados del siglo XX hasta nuestros días la evolución del paisaje ha sido vertiginosa, con una aceleración constante cuyo punto de origen fue la mecanización del campo y sobre todo la construcción de los Pantanos de Entrepeñas y Buendía en 1958, que tranfiguraron drásticamente el paisaje, ocultando yacimientos o transformando el parcelario, aglutinando las pequeñas explotaciones en grandes fincas, con la consiguiente pérdida de información histórica sobre la repartición de las tierras en la antigüedad.

Las transformaciones agrícolas han sido especialmente intensas en los cultivos de secano. Así a la comentada práctica eliminación de la masa de viñedos, se le suma la introducción de cultivos como el girasol que ocupa el mismo espacio que los cereales, alternando las parcelas junto con los barbechos para obtener un mayor rendimiento. También fueron comunes en los años 90 del siglo pasado las fincas de lino que en la actualidad han sido sustituidas por lavanda.

Las laderas de los cerros fueron completamente abandonadas, dejando solo despobladas terrazas como testigos de la ocupación oleícola que tuvieron antaño.

³⁵ ZARCO CUEVAS – *Relaciones de pueblos*, p. 196.

³⁶ MADDOZ – *Diccionario Geográfico-Estadístico de España*, p. 243.

Frutales y hortalizas resultan en la actualidad poco significativos, más bien excepcionales.

Los dos primeros tercios del siglo XX supusieron la degradación del bosque, sobre todo por talas masivas en las que la madera era empleada como carburante para producción de cal. Testimonio de ello son las abundantísimas caleras que se concentran en zonas donde hasta hace 60 años eran los límites de los bosques. También se localizan varias canteras -algunas centenarias-, dedicadas a la extracción de sillares, junto a otras de grava o arena.

Las grandes obras, carreteras, redes de abastecimiento, regadíos y sobre todo los mencionados embalses han transformado de sobremanera el territorio alcarreño. La lámina de agua de los pantanos ha anegado una gran cantidad de hectáreas que formaban parte del valle del Guadiela y que seguro contendrían un buen número de yacimientos, así como localidades enteras como es el caso de El Real Sitio de la Isabela, cuyos baños tenían propiedades medicinales siendo utilizados desde época romana, pero sobre todo explotados en la esta andalusí conformando el origen de la localidad de Sacedón.

En definitiva, en la Alcarria son más que patentes los cambios en el paisaje derivados de por el llamado progreso. Estas transformaciones afectan al



Fig. 5. Vista aérea del balneario de La Isabela en fotografía tomada por el denominado "vuelo americano".

reconocimiento del poblamiento antiguo a través de la prospección. Los porcentajes de posibles yacimientos en distintas áreas del territorio están directamente relacionados con la conservación o el deterioro del paisaje³⁷.

5. La documentación de las estructuras rupestres

Tal y como se ha apuntado, uno de los objetivos del proyecto es realizar un catálogo o inventario de todos los vestigios patrimoniales vinculados al hábitat o al culto religioso, que están horadados en la roca. En cada uno de ellos se está realizando un trabajo exhaustivo de descripción y documentación mediante levantamientos planimétricos, acompañados de un completo repertorio fotográfico. Pero además en los más relevantes se está realizando un registro exhaustivo con la aplicación de las nuevas tecnologías³⁸ (fundamentalmente fotogrametría). Por último, se intentará discernir pautas edilicias que ayuden a seriar cronológicamente los elementos.

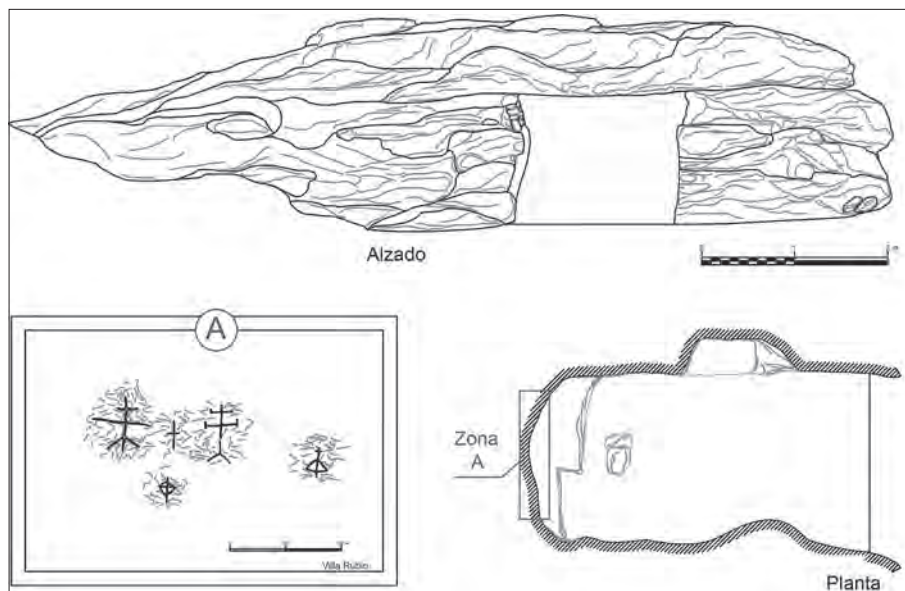


Fig. 6. Planimetría del eremitorio denominado Villa Rubio (Canalejas del Arroyo), con indicación de los grabados rupestres hallados en él.

³⁷ PÉREZ BALLESTER, José; BORREDA MEJÍAS, Reyes – El poblamiento ibérico del Valle del Canyoles. Avance sobre un proyecto de evolución del paisaje en la comarca de la Costera (Valencia). *Saguntum*. 31 (1998) 133-152.

³⁸ MAYORAL HERRERA, Victorino; CELESTINO PÉREZ, Sebastian, ed. – *Tecnologías de información geográfica y análisis arqueológico del territorio*. Actas del V SIMPOSIO INTERNACIONAL DE ARQUEOLOGÍA DE MÉRIDA. Mérida: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2011.

De la misma manera se está efectuando una investigación de archivo en busca de evidencias documentales sobre ellos, y se están planificando ensayos y análisis de morteros de fábricas históricas asociadas en algunos casos a estas oquedades.

Durante estos trabajos de campo, se rellena una ficha tipo (que como se ha apuntado se encuentra en la digitalizada en el soporte informático portátil), donde se plasman los datos más significativos de cada uno de los elementos inventariados, como puede ser: situación, estado de conservación, elementos singulares, documentación cartográfica, documentación fotográfica, muestras y ensayos realizados, etc.). Los datos de esta catalogación de los ejemplos de edificación rupestre están siendo vertidos en cartografía actual de cara a una mejor comprensión espacial dentro del conjunto de la Alcarria conquense, lo que ha de permitir la futura realización de experiencias de difusión y puesta en valor de este patrimonio.

A parte del proceso de documentación tradicional, anteriormente esgrimido, en aquellos casos en los que la arquitectura rupestre es especialmente relevante y/o existen claras evidencias de uso eremítico de la estructura, se emplean diversas herramientas vinculadas a las nuevas tecnologías como parte fundamental de la documentación.

Así los recientes avances tecnológicos han motivado que algunas de las técnicas empleadas en la arqueología hayan evolucionado de manera exponencial. De entre ellas, la fotografía y la topografía son dos de las más destacadas, gracias a los nuevos métodos y herramientas desarrolladas para otras ciencias, pero con posibilidad de aplicación en la arqueología³⁹.

Los últimos años ha supuesto un salto cualitativo en las técnicas informáticas⁴⁰, como por ejemplo topográficas con la llegada de estaciones totales robotizadas, GPS diferenciales, láser escáner, etc. Además, la evolución de la fotografía ha tenido un crecimiento fulgurante, permitiendo tanto el aumento de la calidad de las imágenes, así como las posibilidades de edición y presentación de resultados. La fusión de ambas vertientes es la fotogrametría, que adquiere unas destacadas posibilidades para la documentación del registro arqueológico.

De este modo, la fotogrametría es una disciplina que une las matemáticas, la fotografía y la óptica, para determinar las propiedades geométricas de los objetos fotografiados a través de solapamiento de fotografías basadas en principios trigonométricos. Este enfoque topográfico crea un complejo sistema de coordenadas ortogonales mediante el uso de dispositivos de medición de alta

³⁹ VALERO TÉVAR, Miguel Ángel; HUETE ALCOCER, Nuria – Scientific cooperation and implementation of new technologies for the development of archaeological heritage: A case study of the roman *Villa* of Noheda (Cuenca, Spain). *International Journal of Computational Methods in Heritage Science*. 2:2 (2018) 18-35.

⁴⁰ MAYORAL HERRERA; CELESTINO PÉREZ – *Tecnologías de información geográfica*.

precisión⁴¹. Además, la evolución de la fotografía ha sido exponencial, permitiendo una mejor calidad de imagen y una gama más amplia de posibilidades con respecto al potencial de edición y presentación. De hecho, algunos autores argumentan que la fotogrametría es apreciada tanto por la información que proporciona acerca de las medidas precisas de los elementos como por la nitidez del color, lo que facilita la interpretación de los datos tridimensionales⁴², aumentando día a día y con cada avance, el ya amplio espectro de posibilidades.

Las fotos digitales se pueden usar para mediciones que pueden ser tan precisas como las obtenidas a través de métodos topográficos. Las coordenadas 2D y 3D se pueden deducir aplicando la fotogrametría digital junto a procesos de orientación sencillos. Este método es muy fiable y puede implementarse en programas especializados de dibujo como es el caso del AutoCAD⁴³.

Atrás quedaron los costosos programas y los potentes ordenadores necesarios para generar los cálculos matemáticos aplicados para obtener la orientación del modelo. En la actualidad diversos programas – muy asequibles, incluso gratuitos – se encargan de manera casi automática de todo el procesado y sin necesidad de contar con computadores específicas, solo con una cámara de fotos de buena calidad y un ordenador de cierta capacidad⁴⁴.

En la documentación de los elementos de edificación rupestre de la Alcarria Conquense se han empleado aplicaciones de software libre, concretamente *Visual Sfm* que cuenta con reconocida eficiencia de cara a la obtención de modelos fotogramétricos aplicables a 3D⁴⁵, así como versiones libres de *Agisoft*.

La calidad obtenida en los modelos 3D producidos cumplen con los requisitos de una amplia gama de proyectos de digitalización tal y como se había demostrado

⁴¹ PAVLIDIS, George; KOUTSOUDIS, Anestis; ARNAOUTOGLU, Fotis; TSIUKAS, Vassilios; CHAMZAS, Christodoulos – Methods for 3D digitization of cultural heritage. *Journal of Cultural Heritage*. 8:1 (2007) 93-98.

⁴² AGOSTO, Eros; BORNAZ, Leandro – 3D models in cultural heritage: Approaches for their creation and use. *International Journal of Computational Methods in Heritage Science*. 1:1 (2017) 1-9.

⁴³ PAVLIDIS; KOUTSOUDIS; ARNAOUTOGLU; TSIUKAS; CHAMZAS – Methods for 3D digitization, p. 96.

⁴⁴ WESTOBY, Mattheu; BRASINGTON, James; CLASSER, Neil; HAMBREY, Michael; REYNOLDS, John – Structure-from-Motion photogrammetry: A low-cost, effective tool for geoscience applications. *Geomorphology*. 179 (2012) 300-314.

⁴⁵ WU, Changchang – Towards linear-time incremental structure from motion. 2013 INTERNATIONAL CONFERENCE ON 3D VISION (3DV) (WA USA Seattle 2013 June 29 – 2013 July 1). Los Alamitos: IEEE Computer Society, 2013, p. 127-134; SHAN, Qi; WU, Changchang; CURLESS, Brian; FURUKAWA, Yasutaka; HERNÁNDEZ, Carlos; SEITZ, Steven M. – Accurate geo-registration by ground-to-aerial image matching. In 2014 2nd INTERNATIONAL CONFERENCE ON 3D VISION (3DV) (Japan Tokyo 8 December 2014 – 11 December 2014). Los Alamitos: IEEE Computer Society, 2014, p. 525-532; IOANNAKIS, George; KOUTSOUDIS, Anestis; ARNAOUTOGLU, Fotis; KIOURT, Chairi; CHAMZAS, Christodoulos – On structure-from-motion application challenges: Good practices. *International Journal of Computational Methods in Heritage Science*. 1:2 (2017) 47-57.

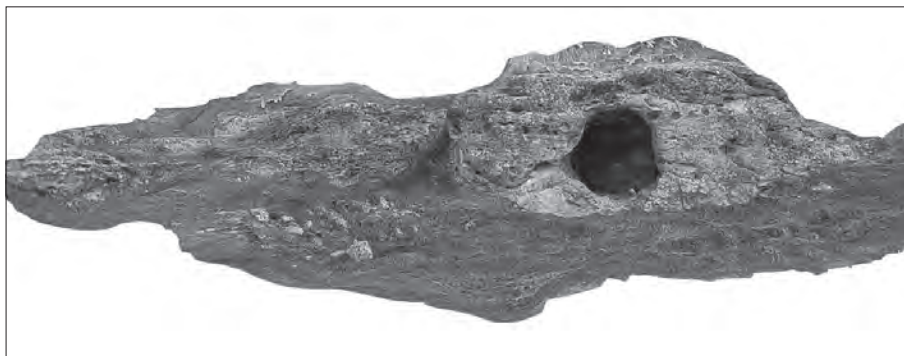


Fig. 7. Imagen ortofotogramétrica del eremitorio denominado La Llanada (Castejón).

anteriormente⁴⁶. El encuadre y montaje de las ortoimágenes se efectúa mediante la detección y correspondencia de los puntos coincidentes entre diferentes imágenes en áreas superpuestas⁴⁷. Además, para minimizar el error de proyección y error acumulado en el seguimiento de una cámara, el sistema usado en los elementos rupestres ajusta automáticamente el cálculo de la trayectoria de la misma con programas muy sencillos⁴⁸. En nuestro caso las ortoimágenes se han tratado con un programa específico de reconocida eficiencia en otros proyectos⁴⁹. De este modo, los resultados obtenidos han tenido gran éxito sumándose a un grupo de yacimientos que los emplean de manera satisfactoria⁵⁰.

⁴⁶ KOUTSOUDIS, Anestis; VIDMAR, Blaž; IOANNAKIS, George; ARNAOUTOGLU, Fotis; PAVLIDIS, George; CHAMZAS, Christodoulos – Multi-image 3D reconstruction data evaluation. *Journal of Cultural Heritage*. 15:1 (2014) 73-79.

⁴⁷ VERHOEVEN, Geert Julien; DONEUS, Michael; BRIESE, Christian; VERMEULEN, Frank – Mapping by matching: a computer vision-based approach to fast and accurate georeferencing of archaeological aerial photographs. *Journal of Archaeological Science*. 39 (2012) 2060-2070.

⁴⁸ IOANNAKIS; KOUTSOUDIS; ARNAOUTOGLU; KIOURT; CHAMZAS – On structure-from-motion. Application challenges.

⁴⁹ JANCOSSEK, Michael; PAJDLA, Tomas – Multi-view reconstruction preserving weakly-supported surfaces. In *2011 IEEE CONFERENCE ON COMPUTER VISION AND PATTERN RECOGNITION (CVPR 2011): Colorado Springs, Colorado, USA, 20-25 June 2011*. Piscataway: IEEE, 2011, p. 3121-3128.

⁵⁰ VERHOEVEN, Geert Julien; DONEUS, Michael; FERA, Martin; BRIESE, Christian; KUCERA, Matthias; NEUBAUER, Wolfgang – From deposit to point cloud e a study of low-cost computer vision approaches for the straightforward documentation of archaeological excavations. In ČEPEK, Aleš, ed. – XXIII INTERNATIONAL CIPA SYMPOSIUM, *Prague, 12-16 September 2011*. Vol. 6: *Geoinformatics*. Prague: Faculty of Civil Engineering, Czech Technical University, 2011, p. 81-88; DE REU, Jeroen; PLETS, Gertjan; VERHOEVEN, Geert; DE SMEDT, Philippe; BATS, Machteld; CHERRETÉ, Bart; DE MAEYER, Wouter; DECONYNCK, Jasper; HERREMANS, Davy; LALOO, Pieter; MEIVENNE, Marc Van; DE CLERCQ, Wim – Towards a three-dimensional cost-effective registration of the archaeological heritage. *Journal of Archaeological Science*. 40 (2013) 1108-1121; MCCARTHY, John – Multi-image photogrammetry as a practical tool for cultural heritage survey and community engagement. *Journal of Archaeological Science*. 43 (2014) 175-185.

De esta manera, se han documentado con gran precisión todos los restos arqueológicos permitiendo que la ingente cantidad de datos obtenidos sea convenientemente tratada con un bajo coste y grandes posibilidades de gestión digital de los resultados. Esto facilita ulteriores acciones que van desde la integración en un GIS, hasta la generación de archivos básicos encaminados a la reconstrucción completa del yacimiento⁵¹, que será aplicada en la última fase de musealización, tal y como se ha desarrollado con gran éxito en otros yacimientos⁵².

De forma paralela al desarrollo fotogramétrico aplicado, se ha optado por la combinación de esta técnica con otra de reconocida eficiencia en yacimientos de grandes dimensiones, como es fotografía por drone⁵³.

Esta tecnología aérea también ha experimentado una evolución importante en los últimos años, dejando atrás los caros y pesados drones dotados con motores de gasolina. En la actualidad se ha pasado a modelos eléctricos dotados de estabilizadores, brújula digital, GPS, control remoto por ordenador y planificación de rutas y lo más importante, precios muy competitivos que ha permitido su empleo en proyectos como el que nos ocupa.

Para el desarrollo del trabajo, en primer lugar, se fijaron los puntos de referencia para la triangulación de la parcela objeto de estudio, en nuestro caso los vértices geodésicos más cercanos al yacimiento. Posteriormente, a la hora de programar el vuelo aerofotogramétrico, el itinerario a realizar por el drone para la obtención de las tomas generales georreferenciadas de la excavación no se ejecutó de manera manual, ya que podría dar lugar a cierta subjetividad a la hora de incidir en la documentación de determinadas zonas en detrimento de otras. Para ello, de acuerdo a la meticulosa metodología aplicada, se planificó previamente la ruta del cuatrocopter en el ordenador con un programa específico. De este modo,

⁵¹ BEZZI, Alessandro – Caldonazzo castle: from ruins to archaeological 3D reconstruction. Acedido en: <http://arc-team-open-research.blogspot.com.es/2013/12/caldonazzo-castle-from-ruins-to.html>. Consultado en 23/12/2018.

⁵² VALERO TÉVAR, Miguel Ángel; HUETE ALCOCER, Nuria – La aplicación de nuevas tecnologías en la documentación arqueológica de la villa romana de Noheda y su proyección turística digital. *Actas del 8 CONGRESO INTERNACIONAL ARQUEOLÓGICA 2.0*. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 2016, p. 220-230.

⁵³ POIRIER, Nicolas; HAUTEFEUILLE, Florent; CALASTRENC, Carine – Utilisation des micro-drônes pour la prospection archéologique à basse altitude. In COLLOQUE SCIENTIFIQUE FRANCOPHONE. DRONES ET MOYENS LÉGERS AÉROPORTÉS D'OBSERVATION. *Montpellier, 24-26 Juin 2014*. Acedido en: <http://drone.teledetection.fr/restitue.php>. Consulta en 29/12/2018; GALIZIA, Mariateresa; LO FARO, Alessandro; SANTAGATI, Cettina – Understanding and conserving fortified and difficult to access architectures through digital survey: a case history in southern Sicily. In RODRIGUES, João M. F.; RAMOS, Célia M.; CARDOSO, Pedro J. S.; HENRIQUES, Cláudia, coord. – *Handbook of research on emerging digital tools for architectural surveying, modeling, and representation*. Hershey: IGI Global, 2015, p. 654-685; ANTONIO MURES, Omar; JASPE, Alberto; PADRÓN, Emilio José; RAMÓN RABUÑAL, Juan – Virtual reality and point-based rendering in architecture and heritage. In RODRIGUES, João M. F.; RAMOS, Célia M.; CARDOSO, Pedro J. S.; HENRIQUES, Cláudia, coord. – *Handbook of research on visual computing and emerging geometrical design tools*. Hershey: IGI Global, 2016, p. 78-95.

la velocidad y la altura del aparato son siempre las mismas, permitiendo efectuar las fotografías con la misma secuencia temporal y de cota.

Las imágenes tomadas en el vuelo se efectuaron con la cámara del dron que utiliza una lente equivalente de $f / 2.8$ 50 mm y 24.1 megapíxeles. Ésta cuenta con un rango focal $f2-5.9$, una velocidad máxima de obturación de $1/2000$ y una distancia focal de 24 mm. Se instaló un programa adicional (CHDK) para actualizar el firmware de cara a la generación de fotografías a intervalos. Del mismo modo, también se han efectuado fotos con una cámara Olympus PEN dotada de GPS integrado, con sensor de imagen CMOS de formato DX y 24.1 megapíxeles, con un rango focal 24 mm. Éstas últimas empleando una pértiga. Las imágenes fueron realizadas tanto en JPG como en RAW para aprovechar más los datos fotográficos.

De este modo se consigue que las imágenes obtenidas se solapen al menos en un 60%, por lo que si alguna fotografía está defectuosa podría ser eliminada con total tranquilidad, sin afectar al conjunto del proyecto.

6. Discursión

En las páginas anteriores se ha detallado los planteamientos metodológicos que se están llevando a cabo en un proyecto que pretende avanzar el conocimiento de hábitat rupestre y el fenómeno eremítico en un área de gran relevancia histórica como es la Alcarria Conquense.

Esta metodología basada en la prospección arqueológica, apoyada a su vez en otras técnicas más actuales como la fotogrametría, etc., está permitiendo obtener grandes resultados, al tiempo que optimiza los recursos en un momento en que la falta de financiación es uno de los principales problemas que afronta el patrimonio arqueológico.

Una vez que finalicen los trabajos y se hayan obtenido los resultados de este catálogo de elementos rupestres, cobrará mayor fuerza la carencia que existe en investigaciones que arrojen luz sobre la relevancia de estos tipos de recursos en el turismo cultural. Practicar el turismo cultural es una manera de aprender sobre la forma de vida de un destino y su historia. Por ello este trabajo se ocupará de dar a conocer la importancia de estos los recursos culturales, ya que esta área está salpicada de ermitas y otras construcciones que se han reutilizado con frecuencia para varios propósitos, incluso como vertederos. Esto explica por qué este tipo de arquitectura se ha asociado tradicionalmente con la pobreza y la marginalidad. Por lo tanto, estos elementos fueron infravalorados, despreciados e incluso destruidos sin ningún tipo de pesar.

El proyecto de investigación “La edificación rupestre en Alcarria Conquense” nos ha permitido confirmar que gran parte de las cuevas artificiales ubicadas en la zona podrían estar fechadas en la Antigüedad tardía, y que muchas de ellas, a pesar de haber acumulado basura, aún mantienen un muy buen estado de conservación.

Por lo tanto, después de la elaboración del catálogo, se efectuará una segunda fase del proyecto de investigación, dedicada a la difusión de los resultados, no solo orientados al mundo científico, sino también al público en general y, en particular, a los habitantes de la zona donde se encuentran.

En resumen, este primer trabajo con el catálogo de futuros recursos turísticos, gracias a la metodología de prospección arqueológica, junto a una buena difusión de los resultados con las nuevas tecnologías (objetivo de la segunda fase del proyecto mencionado) y unido a una buena gestión, tendrían consecuencias positivas tanto para el patrimonio arqueológico como para la población local, en términos de impulsar la economía local y promover el patrimonio de la población. Los recursos culturales podrían ayudar a impulsar el turismo y fortalecer la competitividad de la zona en la provincia de Cuenca. Por supuesto, lograr este objetivo requeriría que los ciudadanos participen y difundan el patrimonio del área, pilares fundamentales para el desarrollo de una estrategia de vinculación entre el turismo y el patrimonio cultural.



A VIRTUALIZAÇÃO AO SERVIÇO DA SALVAGUARDA DIGITAL
DAS ARQUITETURAS CONVENTUAIS DO CONCELHO DE MONTEMOR-O-NOVO

CARLOS CARPETUDO

JOÃO MARQUES

Resumo: A virtualização do património tem sido uma ferramenta fundamental para o registo e divulgação do património histórico e cultural do concelho de Montemor-o-Novo, durante os últimos cinco anos, através da plataforma Morbase. Os conventos têm, entre outros exemplos de património móvel e imóvel, sido alvo de levantamentos digitais através da fotogrametria terrestre e, mais recentemente, da aerofotogrametria. São disso exemplo os levantamentos 3D executados para o Convento de Nossa Senhora da Saudação e para o Convento de Santa Cruz de Rio Mourinho que, por razões diferentes, o seu levantamento 3D e consequente preservação digital é fulcral para a proliferação do seu conhecimento e valorização.

Palavras-chave: Conventos, Fotogrametria, Montemor-o-Novo, Virtualização do património.

VIRTUALISATION AT THE SERVICE OF DIGITAL SAFEGUARDING
OF CONVENT ARCHITECTURES IN THE MUNICIPALITY OF MONTEMOR-O-NOVO

Abstract: During the last five years, the digital heritage techniques have been fundamental for the registration and promotion of the historic and cultural heritage of the region of Montemor-o-Novo through the online digital platform Morbase. Among other examples of movable and immovable heritage, the convents have been the object of digital 3D scans through conventional photogrammetry, and more recently, through aerophotogrammetry. Examples of this are the 3D surveys performed for the Convent of Nossa Senhora da Saudação and for the Convent of Santa Cruz de Rio Mourinho. Although for different reasons, its digital scan and consequent digital preservation is central to the proliferation of its knowledge and promotion.

Keywords: Convents, Photogrammetry, Montemor-o-Novo, Digital heritage.

A VIRTUALIZAÇÃO AO SERVIÇO DA SALVAGUARDA DIGITAL DAS ARQUITETURAS CONVENTUAIS DO CONCELHO DE MONTEMOR-O-NOVO

CARLOS CARPETUDO*
JOÃO MARQUES**

1. O património do concelho de Montemor-o-Novo e a sua valorização e divulgação através do Museu Virtual da Morbase

O Castelo de Montemor-o-Novo é um dos maiores recintos amuralhados de Portugal, com uma extensão de muralha com quase dois quilómetros e que percorre toda a topografia do topo da colina onde se situa. Com uma posição geográfica privilegiada de que a segunda dinastia amplamente usufruiu, entre Lisboa, Évora e Santarém, foi durante esse período que Montemor-o-Novo e o seu castelo se tornaram ponto de passagem obrigatório e, na maior parte das vezes, também de paragem das cortes régias. No entanto, hoje para o visitante comum, conhecer este monumento nacional é como visitar um “mar de ruínas”¹, com claros problemas de interpretação para quem chega e observa estas estruturas pela primeira vez. Não obstante ser um dos monumentos mais bem estudados da região de Évora, cujo conhecimento científico se estende por livros, artigos, estudos e relatórios de escavação. O discurso científico, apesar de todas as suas valências, acaba por não ser abrangente o suficiente para chegar a toda a comunidade que se interessa pelo património histórico montemorense. Foi com isso em mente que, na génese do projeto MORBASE – a plataforma de divulgação e valorização do património do concelho de Montemor-o-Novo² – o Município de Montemor-o-Novo apostou fortemente na componente imagem e no discurso simples e direto como ferramentas de tradução e transmissão de conhecimento de uma forma acessível e transversal a toda a comunidade que se interessasse pelo património montemorense. Tal premissa significou um forte investimento

* MORBASE – Município de Montemor-o-Novo (Portugal). carlos.carpetudo@gmail.com.

** GEODRONE (Portugal). jmarques@GEODRONE.pt.

¹ BRANCO, Manuel – O Manuelino em Montemor-o-Novo. In FONSECA, Jorge, dir. – *Montemor-o-Novo Quinhentista e o Foral Manuelino*. Montemor-o-Novo: Câmara Municipal de Montemor-o-Novo, 2003, p. 85-108.

² MORBASE. Acedido em: <http://montemorbase.com>. Consultado em 2018.

nas ferramentas multimédia como o *design* e o *web design* (exposições virtuais), o vídeo (documentários e vídeos de promoção turística), assim como mais tarde com a aposta nos levantamentos tridimensionais, com o recurso à fotogrametria, e nas reconstruções virtuais 3D.

É disso exemplo a iniciativa, da MORBASE, “Montemor-o-Novo – 1534”³ que teve início no ano de 2015 com a reconstrução virtual da Igreja de Santa Maria do Bispo, situada na vila intramuros e cuja fase de construção do século XVI foi concluída precisamente no ano de 1534. Um projeto que depois visou a reconstrução virtual a três dimensões de todo o urbanismo da vila medieval no século XVI, período histórico em que Montemor-o-Novo conheceu o seu período áureo.

A reconstrução virtual veio, durante os últimos anos em Portugal, proliferar na tentativa de colmatar uma lacuna na última fase do processo de trabalho arqueológico, concretamente na transmissão do conhecimento científico ao público em geral. A “tradução” através do recurso às novas tecnologias promove uma melhor compreensão do património arqueológico e, por consequência, a sua conservação profilática pelas próprias comunidades.

Concretamente para o caso do Castelo de Montemor-o-Novo, o “mar de ruínas” como adjetiva Manuel Branco, a perda da monumentalidade de muitos dos seus edifícios e a consequente passagem para o estado de ruína levou a que o conhecimento acerca da importância daquelas estruturas arqueológicas fosse perdida em parte pela comunidade. A virtualização 3D e a ilustração científica digital surgiram assim como uma solução viável, não só para o registo rigoroso das estruturas ainda existentes num determinado momento, como para propiciar a que a comunidade montemorense se volte a munir do conhecimento histórico-cultural ligado à zona intramuros da antiga vila medieval.

Precisamente uma das estruturas arquitetónicas existentes no Castelo de Montemor-o-Novo que tem vindo a ser alvo de estudos na área da virtualização do património é o Convento de Nossa Senhora da Saudação, uma estrutura que começou a ser construída no início do século XVI, que pertenceu à Ordem Dominicana e foi sempre habitado por um grande número de religiosas. Este sofreu várias alterações arquitetónicas ao longo dos séculos e em 1874, após a extinção das ordens religiosas e após a morte da última priora, passou para a posse do Estado que ali instalou o Asilo Montemorense da Infância Desvalida. Uma instituição que ali permaneceu até aos anos 60 do século XX. Classificado enquanto monumento nacional⁴ em conjunto com todo o restante perímetro

³ CARPETUDO, Carlos; LOPES, Gonçalo – Paço dos Alcaldes: Uma proposta de reconstrução virtual. *Almansor: Revista de Cultura*. 3ª série. 2 (2016) 155-186.

⁴ MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO NACIONAL – DIRECÇÃO GERAL DO ENSINO SUPERIOR E BELAS-ARTES – Decreto n.º 38 147. *Diário do Governo (1ª série)*. 4 (05 de Janeiro de 1951) 7.

amuralhado, atualmente⁵ o edifício encontra-se desocupado e em fase de início de obras para estabilização das suas fundações graças ao financiamento obtido através do Fundo de Salvaguarda do Património Cultural do Ministério da Cultura. Aqui funcionava o Espaço do Tempo/Centro Coreográfico até janeiro de 2019 e o serviço de Património Cultural, do Município de Montemor-o-Novo, até maio de 2018. O Convento de Nossa Senhora da Saudação é, muito provavelmente, a maior obra do século XVI empreendida no território do concelho de Montemor-o-Novo e que urge preservar. A promessa de restauro da estrutura conventual ao longo das últimas décadas foi uma constante, mas que nunca se efetivou até que, na noite de 22 de setembro de 2018, uma abóbada acabou por ceder após a passagem do furacão Leslie, o mais forte a atingir o território continental de Portugal desde 1842.

Não obstante, em todo o território do concelho de Montemor-o-Novo existem, para além do Convento de Nossa Senhora da Saudação, mais seis estruturas conventuais: o Convento de São Francisco (sede da associação Oficinas do Convento | Centro UNESCO), o Convento de Sto. António de Lisboa ou de São Domingos (atual museu da Associação do Grupo dos Amigos de Montemor-o-Novo), o Convento de São João de Deus (atual Biblioteca Municipal Almeida Faria), o Convento de Nossa Senhora da Conceição, o Convento dos Monges do Monfurado e o Convento de Santa Cruz de Rio Mourinho cujos levantamentos aerofotogramétricos apresentamos mais à frente neste artigo. Deste total de sete conventos no território montemorense, três estão em posse pública, um na posse de uma associação de defesa do património e outros três em posse privada. Destes mesmos sete conventos, três estão em condições razoáveis de conservação, enquanto os restantes quatro precisam de intervenções urgentes numa ótica de salvaguarda do seu valor enquanto património histórico e cultural da região.

Numa lógica de tentar cativar a comunidade montemorense a entender o seu património⁶, o documentário *web* tem sido uma ferramenta essencial na comunicação do património montemorense pelo projeto MORBASE e, no que diz respeito aos conventos, dois dos documentários já publicados focam precisamente sobre alguns dos factos históricos que não podiam ficar por contar. O documentário *A Cripta dos Mascarenhas* foca a história da família Mascarenhas que teve uma forte ligação à alcaidaria de Montemor-o-Novo, estando ainda intensamente envolvida no financiamento da construção de muitos daqueles que são hoje considerados monumentos históricos na cidade. Nestas obras, D. Fernão Martins de Mascarenhas foi figura central e mandou ainda construir o mausoléu

⁵ Maio de 2019.

⁶ PEREIRA, Manuela, coord. – *Património: partilhar o passado. Construir o futuro. Catálogo da exposição*. Montemor-o-Novo: Município de Montemor-o-Novo, 2016.

da sua família no Convento de Nossa Senhora da Saudação. Na cripta dos Mascarenhas, no seu túmulo perdurava uma espada que era do seu pai, D. João, que havia combatido na batalha de Alcácer-Quibir. Por sua vez, o documentário *Cerâmica Quinhentista do mosteiro de Sto. António de Lisboa* coloca em foco um pormenor curioso da construção deste mosteiro. Em completo estado de ruína em meados do século XX, o mosteiro de Santo António de Lisboa ou de São Domingos em Montemor-o-Novo escondia nas suas abóbadas, antes da sua reconstrução arquitetónica, uma coleção de olaria ímpar no panorama nacional do século XVI. Pela sua especificidade e quantidade, esta coleção do Museu de Arqueologia de Montemor-o-Novo é um exemplo único para a compreensão do seu contexto histórico, não só pela representatividade das peças enquanto objetos utilitários, mas também pela sua reutilização enquanto elemento de construção arquitetónica. Este mesmo museu conheceu ainda, através dos vídeos produzidos no âmbito da MORBASE, um vídeo de promoção turística do espaço museológico enquadrado na série *Descubra Montemor-o-Novo... Sem Pressa*.

A partir de 2017, a versão 2.0 do website da MORBASE passou a incluir a componente de museu virtual que deu sentido e uma noção de conjunto a vários dos levantamentos fotogramétricos que já vinham a ser desenvolvidos e implementados no canal da plataforma no Sketchfab⁷. O Museu Virtual foi uma nova componente produzida em parceria com esta companhia, inicialmente com sede em França, e que integra diretamente na página da Morbase a biblioteca de modelos 3D que até então apenas era disponibilizada no canal do Sketchfab, permitindo que, sem sair do *site* da MORBASE, os modelos 3D sejam visualizados na sua plenitude, integrados no contexto para o qual foram produzidos, disponíveis a qualquer hora e, na sua larga maioria, gratuitos para descarga. Neste âmbito, vários foram os modelos relacionados com conventos já registados em 3D através de fotogrametria que integraram o museu virtual. São disso exemplo o modelo 3D da Abóbada da Capela da Aparição do Convento de São Francisco⁸, também conhecida no século XVII como Capela das Ricas, esta capela contígua à Igreja do Convento de São Francisco foi construída na mesma época da fundação do Convento (transição do século XV para o XVI). Esta capela é jazigo da família Vargem e possui ainda portal em mármore datado de novembro de 1755. A capela possui planta quadrangular com tecto polinervurado e a Cruz de Cristo na Chave de abóbada central; o modelo 3D de uma das celas⁹ de reclusão e isolamento das freiras dominicanas que habitavam

⁷ Sketchfab. Acedido em: <https://sketchfab.com>. Consultado em 2018.

⁸ Abóbada da Capela da Aparição. Acedido em: <https://montemorbase.com/museuvirtual/abobada-da-capela-da-aparicao/>. Consultado em 2018.

⁹ Cela do Convento da Saudação. Acedido em: <https://montemorbase.com/museuvirtual/cela-do-convento-da-saudacao/>. Consultado em 2018.

o Convento de Nossa Senhora da Saudação; o modelo 3D da Sala do Capítulo do Convento de Nossa Senhora da Saudação, situada no piso inferior do claustro, possuiria uma decoração rica a fresco que hoje apenas se reconhece em pequenos vestígios que permanecem nos seus traços arquitetónicos. Com uma figura de Cristo preso ao centro na coluna octogonal que sustenta a abóbada nervurada, a Sala possui ainda uma urna onde foram depositadas as ossadas das freiras que estavam sepultadas no chão desta sala; e ainda o modelo 3D da Capela de Nossa Senhora da Boa Morte¹⁰, também no Convento de Nossa Senhora da Saudação, situada no piso térreo do claustro, possui revestimento a azulejo, de moldura recortada. A capela, de planta retangular, possuía cobertura em abóbada de aresta nervurada figurando nos azulejos, nas paredes laterais, o Nascimento da Virgem no lado do Evangelho e uma “Anunciação” no lado da Epístola. A importância deste registo fotogramétrico ficou evidenciada quando, após cerca de seis meses do levantamento 3D da Capela de Nossa Senhora da Boa Morte, a abóbada da capela começou a ceder. Aquilo que foi registado aquando do levantamento fotogramétrico é hoje, irremediavelmente, uma realidade completamente diferente daquela que se constata *in situ*.

2. Aerofotogrametria aplicada à arquitetura conventual montemorense

Para além dos levantamentos com fotogrametria convencional, no âmbito da MORBASE e, com o apoio da empresa GEODRONE, vários têm sido também os levantamentos executados sobre património histórico e arquitetónico com recurso à aerofotogrametria. Sobretudo com incidência na zona do Castelo de Montemor-o-Novo, mas também com foco noutros períodos históricos para além do medieval/moderno, como a pré-história com levantamentos executados na Anta Grande da Comenda da Igreja e na Gruta do Escoural. Para as estruturas conventuais do concelho de Montemor-o-Novo, o foco do uso da aerofotogrametria acabou por incidir, na segunda metade de 2018, no Convento de Nossa Senhora da Saudação e no Convento de Santa Cruz de Rio Mourinho. Este último é um extinto mosteiro de frades da congregação de S. Paulo, pertencia ao núcleo de eremitas fundado, segundo a tradição, pelo guerreiro-monge Mendo Gomes de Seabra e seus companheiros da Pobre Vida, em data indeterminada do século XV. Em tempos muito remotos era um ermo de difícil alcance e foi sempre habitado por monges castigados. Principiado como modesto oratório, a sua forma arquitetónica atualmente subsistente, foi-lhe imposta sob assistência técnica da sede, em fins do século XVI, e muito melhorada no reinado de D. Pedro II (séculos XVII e XVIII). O convento encontra-se em propriedade

¹⁰ Capela de Nossa Senhora da Boa Morte. Acedido em: <https://montemorbase.com/museuvirtual/capela-nossa-senhora-da-boa-morte/>. Consultado em 2018.

privada e o levantamento apresentado neste artigo foi executado, para a tese de Rolando Volzone¹¹, mediante a autorização do proprietário.

A aerofotogrametria é uma técnica que permite criar cartografia e modelações tridimensionais rigorosas a partir de fotografias obtidas verticalmente com o recurso a avião e mais recentemente com o recurso a UAV (*unnamed aircraft vehicles*).

O uso desta informação criada por UAV pode ser aplicada em modelação 3D e levantamentos topográficos de alta precisão; monitorização ecológica a análise de danos à superfície; a controlo de perigos geológicos e poluição, monitorização da estabilidade das encostas e a sua inclinação; e por último na obtenção de informação crucial para a respectiva restauração ecológica da pedreira¹². Ajuda também em meio, por exemplo, arqueológico a ter uma percepção da área envolvente à escavação, ajudando em muitos casos a descobrir novas zonas de escavação – através da visualização do Modelo Digital de Superfície e respectiva análise. Toda esta informação é passível de ser interligada entre si, o que nos permite ter várias camadas de informação de acordo com o que é pretendido.

Contudo não foi só na tecnologia UAV que se focaram os desenvolvimentos. Estes também ocorreram na fotogrametria digital, com a introdução do processo baseado no Structure-from-Motion (SfM) que se foca na busca de similaridades entre pixels nas várias fotos obtidas por UAV¹³. Tudo isto, ligado ao aumento da capacidade de processamento nos computadores pessoais e ao aparecimento de melhorias estruturais (algoritmos) a nível dos softwares fotogramétricos, tornou possível a redução significativa dos tempos de processamento na criação da informação com elevada exactidão posicional. É importante referir que sem a evolução que se tem assistido nos últimos anos a nível computacional, e respectivo software, de nada teria valido o aparecimento e desenvolvimento dos UAV nestas áreas.

Estes são cada vez mais usados neste tipo de operações devido ao seu peso, qualidade fotográfica, portabilidade e baixo custo. Existem vários tipos de UAV que são usados consoante o objeto a voar e a modelar, ou seja, para pequenas áreas e objetos é recomendado um UAV de baixo peso e com extrema agilidade mas para áreas acima dos 20ha e que exijam menos agilidade é usado outro tipo de UAV (quadcopter custom build) que permite levantar outro tipo de carga mais personalizada – desde máquinas fotográficas *mirrorless* a sensores LIDAR.

¹¹ VOLZONE, Rolando – *Architecture of the Soul. Legacy of the eremitical Congregation of São Paulo da Serra de Ossa (Portugal)*. Lisboa: ISCTE, 2020 (Tese de doutoramento em Arquitetura).

¹² TSOURDOS, Antonios; TORO, Felipe Gonzalez, ed. – *UAV sensors for environmental monitoring*. Basel: MDPI, 2018, p. 670.

¹³ WESTOBY, Matt; BRASINGTON, J.; GLASSER, Neil F.; HAMBREY, Michael J.; REYNOLD, John M. – Structure-from-motion photogrammetry: A low-cost, effective tool for geoscience applications. *Geomorphology*. 179 (2012) 300-314.

As fotografias aéreas são adquiridas com uma determinada sobreposição longitudinal, lateral e altura, o que origina, devido a diferentes perspetivas de um mesmo local, uma perceção das três dimensões do terreno. Desta forma permitindo medir altitudes de forma rigorosa e a criação de modelos 3D foto realistas. A sobreposição a ser usada está relacionada com a complexidade do objeto a voar, e com o detalhe pretendido. Se for complexo, como cidades e/ou monumentos, a sobreposição terá que ser bastante elevada. Se for algo mais simples, como campos agrícolas ou terrenos, não existe a necessidade de uma sobreposição tão elevada. Dando como exemplo o levantamento executado no Convento de Santa Cruz de Rio Mourinho, no qual o objetivo era obter o máximo de detalhe e resolução, a sobreposição usada foi 90% com os voos feitos a várias alturas, mas sempre voando abaixo dos 30 metros.

Trata-se também de um processo totalmente não-invasivo, ou seja, sem contacto direto entre a estrutura e o operador, o que facilita com que esta técnica esteja a ser cada vez mais usada em contexto de trabalhos com o património histórico e cultural. É também possível criar informação de uso mais geográfico como nuvens de pontos, modelos digitais de superfície e ortofotomapas. Esta informação é obtida em sistema híbrido, drone mais apoio topográfico clássico, de modo a que a total exatidão e precisão, para trabalhos mais específicos e rigorosos, seja garantida.

É esta resposta tecnológica, que nos permite actualmente visualizar e monitorizar em tempo recorde áreas de interesse e com isso melhorar e actuar em possíveis zonas críticas e estratégicas, fazendo com que concorra para a redução do impacto ambiental de certas decisões e melhores formas de visualização do território.

2.1. Convento de Santa Cruz de Rio Mourinho

Como mencionado anteriormente, um dos casos práticos usados para a realização deste artigo foi o Convento de Rio Mourinho (Figura 1), na qual foram obtidas cerca de 420 fotos, tiradas a várias alturas e ângulos de forma a ser possível obter o máximo de detalhe da estrutura.

O *software* usado na reconstrução tridimensional foi o *Agisoft Metashape*, no qual a metodologia de trabalho foi bastante simples e intuitiva (Tabela 1).

Foram inicialmente exportadas todas as fotografias, devidamente georreferenciadas, para o *software*, o que nos permite instantaneamente ter uma ideia da localização e alinhamento de cada fotografia. De seguida foi feita a criação da nuvem de pontos, os alicerces da modelação, em definição *High*, fornecendo-nos já um resultado muito detalhado do nosso modelo antes da criação da *mesh* e respetiva texturização.



Fig. 1. Vista aérea do Convento de Santa Cruz de Rio Mourinho.

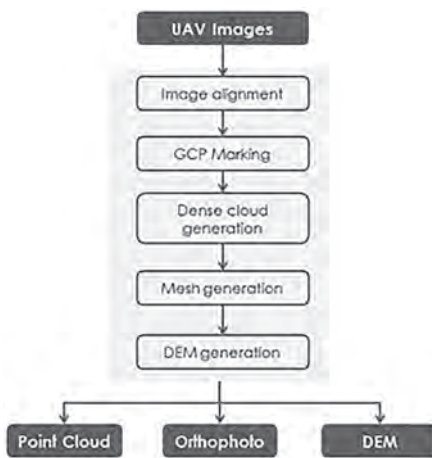


Tabela 1. Fluxograma do processamento de informação.

Na Figura 2 é possível ver, nas imagens ao centro, o grau de definição e detalhe na nuvem de pontos que é possível alcançar com o recurso a UAV. É possível editar qualquer ponto visível na nuvem de pontos, tanto para melhorar como limpar áreas que estejam com ruído (na fotogrametria este tipo de problema surge em superfícies que possam refletir a luz ou em casos em que a vegetação esteja demasiado próxima), como é possível obter medições de qualquer área do objeto. A fase seguinte é a criação da *mesh* – a junção de todos os pontos da

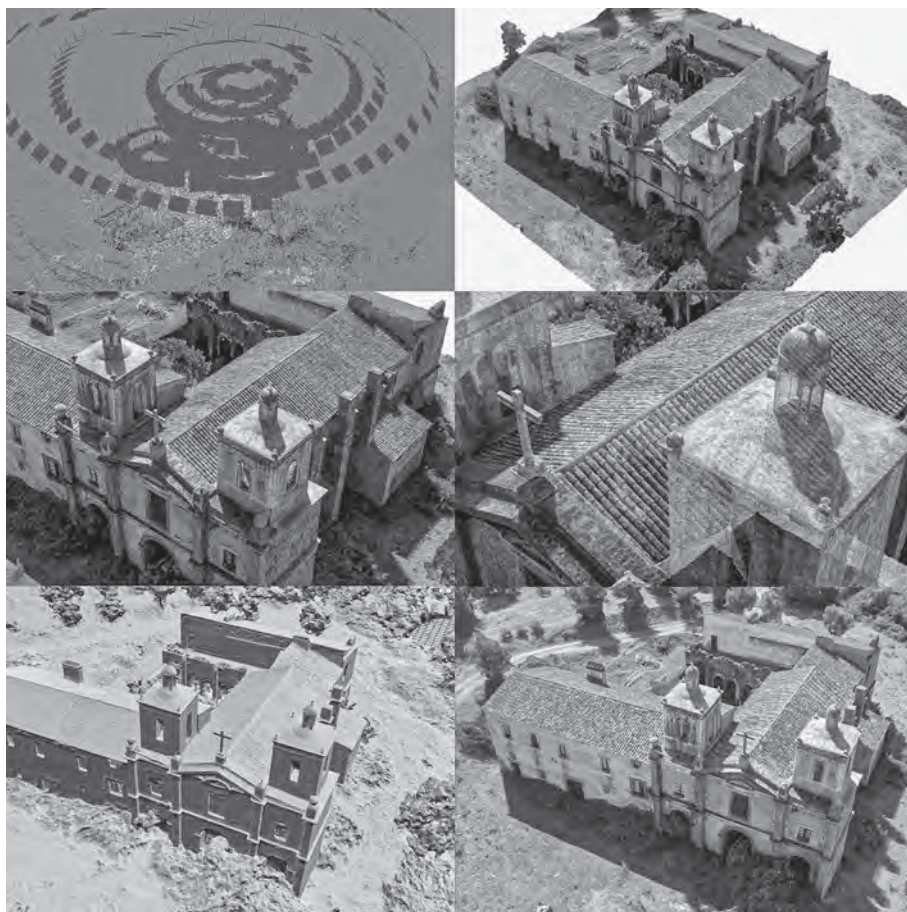


Fig. 2. Por ordem de imagens da esquerda para a direita e de cima para baixo: Alinhamento de fotografias, nuvem de pontos, pormenor da nuvem de pontos 1, pormenor da nuvem de pontos 2, mesh sem textura e mesh com textura.

nuvem de pontos de forma a obtermos um modelo completamente fechado. Nesta fase ainda sem texturização, ou seja, apenas o volume 3D sem qualquer tipo de cor.

A fase da texturização é o último passo feito no *software Agisoft Metashape*, sendo que depois desta fase temos o modelo totalmente fechado, pronto a exportar e a ser manipulado em qualquer *software* de modelação 3D, exibido num visualizador online e/ou preparado para o desenho CAD. Neste caso foi exportado para o *software open source* de modelação *Blender*, da Blender Foundation, onde foram dados os últimos retoques a nível visual e geométrico – desde iluminação, a melhoramento de texturas, a reconstrução de zonas específicas se necessário (Figura 3).



Fig. 3. Pós-produção em *Blender* sobre o modelo fotogramétrico do Convento de Santa Cruz de Rio Mourinho.



Fig. 4. Ortofotomapa do Convento de Santa Cruz de Rio Mourinho.

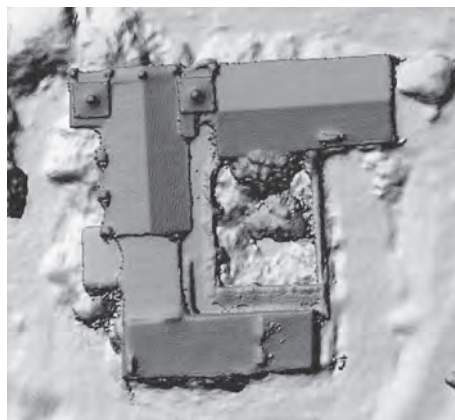


Fig. 5. Modelo digital de superfície do Convento de Santa Cruz de Rio Mourinho.

O tempo de processamento está dependente de múltiplos fatores, que vão desde o número de fotos à resolução das mesmas, da proximidade e da sobreposição entre elas. Neste caso particular foram necessárias cerca de sete horas de processamento até chegar ao resultado final. São possíveis também outros resultados como a produção de um Ortofotomapa ou de um Modelo Digital de Superfície (Figuras 4 e 5).

2.2. Convento de Nossa Senhora da Saudação

O segundo objeto de estudo foi o Convento de Nossa Senhora da Saudação (Figura 6), onde foram tiradas 556 fotografias, de vários ângulos e alturas. Foi mais uma vez usada a metodologia enunciada no exemplo anterior. Da mesma forma, a criação da nuvem de pontos foi produzida em *high*, onde foi possível obter pormenores da nuvem na área do claustro central (Figura 7). O resultado da criação da *mesh* com e sem texturização é apresentado na figura 8 (Figura 8). O tempo de processamento rondou as seis a sete horas. Por fim, novamente, o resultado final do Ortofotomapa e Modelo Digital de Superfície (Figura 9 e 10).



Fig. 6. Vista aérea do Convento de Nossa Senhora da Saudação.



Fig. 7. Por ordem de imagens da esquerda para a direita e de cima para baixo: Alinhamento de fotografias, nuvem de pontos, pormenor da nuvem de pontos 1, pormenor da nuvem de pontos 2.

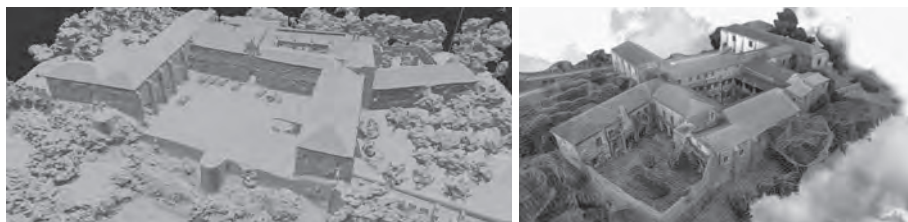


Fig. 8. *Mesh* sem textura e pós-produção em *Blender* sobre o modelo fotogramétrico do Convento de Nossa Senhora da Saudação.



Fig. 9. Ortofotomapa do Convento de Nossa Senhora da Saudação.

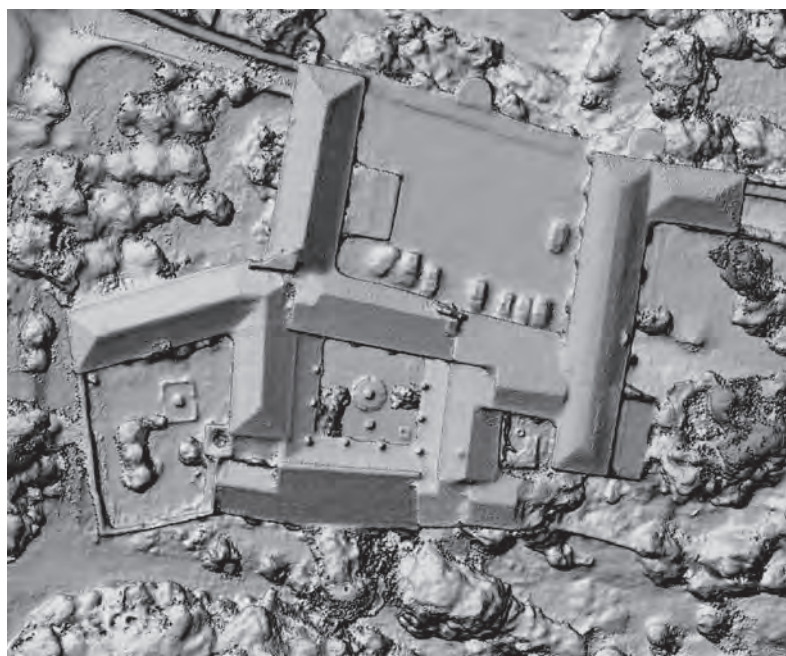


Fig. 10. Modelo digital de superfície do Convento de Nossa Senhora da Saudação.

3. Conclusões

Estes dois levantamentos aerofotogramétricos trouxeram, para o processo de trabalho do gabinete de património do Município de Montemor-o-Novo e daquilo que é a metodologia da MORBASE, duas ferramentas essenciais para a gestão e comunicação do património¹⁴ do concelho por razões diferentes para cada um dos casos. Se no caso do Convento de Nossa Senhora da Saudação, este levantamento é um registo fundamental numa cronologia específica para o edifício antes de entrar em processo de obra para a estabilização das suas fundações e, ao mesmo tempo, antes da queda da abóbada. Para o Convento de Santa Cruz de Rio Mourinho, este levantamento aerofotogramétrico permite-nos consultar um monumento que se encontra em propriedade privada, sem acesso permanente, e estudar a estrutura exterior a partir do gabinete sem outras condicionantes, ainda que possibilitando apenas uma acessibilidade digital.

Este é também um trabalho que queremos continuar a aprofundar e aplicar nas restantes estruturas conventuais do concelho de Montemor-o-Novo. O levantamento do Convento de Nossa Senhora da Saudação já foi revisto à data deste artigo e encontra-se correntemente em fase de processamento do novo levantamento, após a primeira campanha da fundação sem fins lucrativos, Global Digital Heritage¹⁵, no Alentejo. Este novo levantamento, executado em abril de 2019 e em conjunto com o que aqui apresentamos, permitir-nos-á perceber a evolução do edifício durante este curto período, mas em que o processo de ruína claramente evoluiu de uma forma mais drástica. A fundação americana pretende ainda voltar ao território do concelho de Montemor-o-Novo no futuro para executar um levantamento do interior do Convento de Nossa Senhora da Saudação através de *laser scan* e de fotogrametria, com nuvens de pontos combinadas entre as duas técnicas e, depois, processadas no software *Reality Capture*.

Pretendemos ainda estender este tipo de levantamentos aerofotogramétricos de estruturas conventuais a, pelo menos, mais dois dos conventos da cidade: o Convento de São Francisco, com um processo de ruína também evidente há alguns anos sobretudo na zona da igreja, e o Convento de São Domingos, para futuros trabalhos de reconstrução virtual. Por outro lado, e caso exista permissão do proprietário, o mesmo deveria acontecer para o Convento dos Monges do Monfurado que, nesta fase, se encontra completamente dominado pela vegetação e no estado mais agravado de ruína de todos os conventos do concelho de Montemor-o-Novo.

¹⁴ VAQUERIZO, Desiderio – Arqueología pública, o el uso social del patrimonio. *Revista Otarq*. 2 (2017) 251-284; YIN, Li – Integrating 3D visualization and GIS in planning education. *Journal of Geography in Higher Education*. 34:3 (2010) 419-438.

¹⁵ Global Digital Heritage. Acedido em: <https://globaldigitalheritage.org/>. Consulta em 2018.

O processo de levantamento de fotogrametria e aerofotogrametria e os seus consequentes resultados são um excelente meio para o registo, para possibilitar uma melhor transmissão do conhecimento e a sua consequente divulgação¹⁶, mas efetivamente a preservação do património não pode apenas resumir-se a isso. A aerofotogrametria é uma excelente ferramenta, mas deve ser apenas mais um passo para alcançar o verdadeiro objetivo que é a preservação e valorização do património para as gerações atuais e para aquelas que virão a seguir¹⁷. Muitos destes conventos permanecem em estados de ruína agravados, e em muitos casos, apesar de várias intenções demonstradas ao longo dos anos, não existem projetos de reabilitação no horizonte próximo para além da eminente e aguardada intervenção no Convento de Nossa Senhora da Saudação. Esta é uma realidade que tem que se alterar, mas enquanto tal não acontece, o virtualizador do património deve continuar a exercer pressão, mas, ao mesmo tempo, continuar a registar com critério o património e a criar o suporte digital para que, a realidade que conhecemos hoje, ainda possa ser visitada no futuro.

¹⁶ DIAZ, Miguel Fernandez – La profesión de piloto de drones en el ámbito del patrimonio cultural y la arqueología: ciencia y divulgación desde el aire. In *Las profesiones del patrimonio cultural. Competencias, formación y transferencia del conocimiento: reflexiones y retos en el Año Europeo del Patrimonio Cultural 2018*. Madrid: Ministerio de Cultura y Deporte, Gobierno de España, 2018, p. 75-81.

¹⁷ DIAZ, Miguel Fernandez – Reflexiones sobre la aplicación de tecnologías al trabajo arqueológico y la divulgación científica del Patrimonio. *La Linde Arqueología*. 6 (2016) 64-78.




DOCUMENTING THE PAST TO BUILD THE FUTURE: THE CONVENT OF CHELAS AS A CASE STUDY OF DIGITAL DOCUMENTATION PROCESSES

CAMILA OLIVEIRA

LUÍS MATEUS

 <http://orcid.org/0000-0002-9492-8234>

JOSÉ AGUIAR

 <https://orcid.org/0000-0001-5794-9899>

Abstract: Through History, it is possible to understand the transformations of a building, as well as its previous and current uses. Like History, graphic documentation also highlights marks of the past and helps to fundament future interventions. In order to support heritage interventions and document a historic building, graphic surveys are of paramount importance. For this purpose Digital Photogrammetry and 3D Laser Scanning methods should be emphasized, since they allow a thorough recording of those fragments that constitute the object's uniqueness. From its beginnings as a monastic house to becoming the General Archive of the Portuguese Army, the Convent of Chelas, located in Lisbon, was chosen as a case study due to its significant role in the growth of the city's eastern part and because it provides the challenge of documenting a building that, after consecutive constructive changes, can still express memories of the past.

Hereby is presented the methodology of the documentation process used in this specific religious building, to meet a final purpose: to have a correct representation of plans, sections and elevations, that not only allowed an analysis of the conservation state but also to support the final design project. Even though a strategy was determined at the beginning of the work, the lack of existing data brought some challenges and difficulties both in the field survey and in the production of documentation.

At each architectural survey there is a moment of reflection, not only about the past but also the present and future, that contributes to preserve the values and memories of the building and its surroundings.

Keywords: Religious architecture, Digital documentation processes, Monastery, Photogrammetry, 3D Laser Scanning

DOCUMENTING THE PAST TO BUILD THE FUTURE: THE CONVENT OF CHELAS AS A CASE STUDY OF DIGITAL DOCUMENTATION PROCESSES

CAMILA OLIVEIRA*
LUÍS MATEUS**
JOSÉ AGUIAR***

Introduction

The Convent of Chelas is located at the beginning of the Chelas Valley, in eastern Lisbon, and was chosen for the rehabilitation project due to its importance throughout the centuries. The date of the construction of this architectonic complex is uncertain. However, there are traces of religious activities in that area since the 7th century¹. In 1147, after the final Christian conquest of Lisbon from the Moors, the Convent undergoes major transformation and, after a failed approach to the Dominican order, ends to welcome a community of regular canonesses of St Augustine, remaining in that observance until 1834². After the extinction of the religious orders in Portugal, the Convent was assigned to the Ministry of War. In 1898, The Factory of Cartridge and Chemical Gunpowder of Chelas opens. In this period, the main building of the Convent was used as warehouse and had administrative uses. In the rest of the property warehouses and workshops were built, besides neighbourhoods for the families that worked at the Factory. Fifty years later, the Factory was closed and Army's General Archive moved there, becoming the second largest archive in Portugal today. Most of the Factory complex was destroyed and only two warehouses remain, one of them still featuring a huge and very rare Krupp power generator on site³.

* Lisbon School of Architecture, University of Lisboa, Portugal. camilafrancoliveira@hotmail.com.

** Lisbon School of Architecture, University of Lisboa, Portugal. lmateus@fa.ulisboa.pt.

*** Lisbon School of Architecture, University of Lisboa, Portugal. jaguiar@fa.ulisboa.pt.

¹ FERNANDES, Paulo Almeida – O Mosteiro Baixo-Medieval de Chelas. Interrogações a respeito de uma observância mendicante. In SERRÃO, Vitor; GOMES, Ana Cristina da Costa; FRANCO, José Eduardo; MOURÃO, José Augusto, coord. — *Monjas Dominicanas. Presença, Arte e Património em Lisboa*. Lisbon: Alêtheia, 2008, p. 19-35.

² SUCENA, Eduardo – Arqueologia & História: O Vale e o Convento de Chelas. *Revista da Associação dos Arqueólogos Portugueses*. 58-59 (2006-2007) 167-176.

³ FOLGADO, Deolinda; CUSTÓDIO, Jorge – *Caminho do Oriente. Guia do Património Industrial*. Lisbon: Livros Horizonte, 1998, p. 65.

In order to complete the lack of graphic information and develop design ideas to help maintain not only the memory and identity of the place, but also the preservation of the army's archive, it was necessary to produce new graphic documentation. After defining the final outputs, two main technologies were chosen for the survey: 3D Laser Scanning and Photogrammetry. These indirect methods were chosen because they can provide a larger and more precise amount of information, and because that information can be used not only for the production of vectorial drawings but to communicate through orthoimages and point cloud 3D models⁴. This specific building is 140 meters wide and extends for 5 floors, and it would not have been possible to collect and process all the data in a short period of time if only traditional methods were used.

This survey was done in the context of the first author's Master Dissertation in Architecture, entitled *Documenting the Past to Build the Future: The Cultural Revitalization of Convent of Chelas and the Gunpowder Factory*, with the aim of revealing the importance of the monastic and industrial heritage hidden throughout time with digital documentation methods⁵.

1. The purpose of surveying the building

The existing graphic documentation produced by military engineers that has reached the present day is inconsistent due to the existence of several surveys produced over the years, recorded through different methods and leading to low credibility and lack of precision of this documentation. Through the analysis of the current state of the building it is possible to discover relationships between the original features and subsequent alterations, when different uses were implemented over several decades⁶.

More than a set of measurements and a graphical synthesis of the constructed building, the architectural survey implies above all «a minimum level of architectural culture in the production of surveys»⁷. The collection of graphic documentation, according to Luís Mateus, contributes to the preservation of the memory of the object, the preservation and safeguard of the technological and

⁴ ANDREWS, David; BEDFORD, Jon; BLAKE, Bill; BRYAN, Paul; CROMWELL, Tom; LEA, Richard, coord. – *Measured and Drawn: Techniques and practice for the metric survey of historic buildings*. New York: Historic England Publishing, 2010, p. 60.

⁵ OLIVEIRA, Camila Franco – *Documentar o passado para construir o futuro. Revitalização cultural do convento de S. Félix de Chelas e da antiga fábrica da Pólvora*. Lisbon: Faculdade de Arquitetura da Universidade Técnica de Lisboa, 2019 (Master Thesis on Architecture with specialisation in Architecture).

⁶ CRAMER, Johannes; BREITLING, Stefan – *Architecture in Existing Fabric. Planning, Design, Building*. Basel: Birkhäuser, 2007, p. 66.

⁷ MATEUS, Luís – *Contributos para o Projecto de Conservação, Restauro e Reabilitação*. Lisbon: Faculdade de Arquitetura da Universidade Técnica de Lisboa, 2012, p. 68 (PhD Thesis on Architecture with specialisation in Visual Communication).

doctrinal memory of the time of production, and the support of analysis and planning of actions⁸.

There are several documentation strategies. They rely on techniques and methods that fall into two main groups: (i) direct techniques – recording a small number of points of the object through a manual survey, topographic methods or GPS positioning; and (ii) indirect techniques – recording a large number of points of the object through aerial and terrestrial photogrammetry, terrestrial 3D laser scanning, LIDAR (Light Detection and Ranging) or satellite images. The main difference between the two methods is contact with the object – whereas in the direct methods there is contact, in the indirect there is not⁹.

Photogrammetry is considered to be a technique which allows, through the capture of photographs of a given object, to obtain metric information about the photographed object. This relationship between image and object is established through a rigorous geometry, which is made through an analytical method «where the modelling is mathematical and the processing is digital»¹⁰. Within the criterion of relation and distance between the camera and the object, two methods best serve the purpose of this work: low altitude aerial photogrammetry and terrestrial photogrammetry. The means used to capture images can be any photographic equipment, in particular digital cameras. In the case of aerial photogrammetry, the use of drones is increasingly recurrent (Figure 1-A), not only because it is an efficient way to reach higher points¹¹ but also because it helps to obtain a 3D model of an extended site in a short period of time, when compared with the time spent in the field using techniques such as terrestrial photogrammetry or TLS (Terrestrial Laser Scanning)¹². For the realization of a three-dimensional scene it is necessary to gather multiple photos, captured in multiple positions and directions with a big overlap between them. It is possible to take greater advantage of this method when the object to be registered is static, has a rich textured surface and lighting is homogeneous¹³.

The use of TLS (Figure 1-B) as a method of documenting architectural heritage has been increasingly used not only by architects, but also conservators,

⁸ MATEUS – *Contributos para o Projecto de Conservação*, p. 27.

⁹ MATEUS – *Contributos para o Projecto de Conservação*, p. 90.

¹⁰ MIKHAIL, Edward M.; BETHEL, James S.; MCGLONE, J. Chris – *Introduction to Modern Photogrammetry*. New York: John Wiley & Sons, Inc, 2001, p. 1.

¹¹ CARNEVALI, Laura; IPPOLITI, Elena; LANFRANCHI, Fabio; MENCONERO, Sofia; RUSSO, Michele; RUSSO, Valentina – Close-Range Mini-UAVS Photogrammetry for Architecture Survey. *ISPRS Annals of the Photogrammetry, Remote Sensing and Spatial Information Sciences*. 42:2 (2018) 217.

¹² AZZOLA, Pietro; CARDACI, Alessio; MIRABELLA ROBERTI, Giulio; NANNEI, Virna Maria – UAV Photogrammetry for Cultural Heritage Preservation Modeling and Mapping Venetian Walls of Bergamo. *ISPRS International Archives of the Photogrammetry, Remote Sensing and Spatial Information Sciences*. 42:2/W9 (2019) 50.

¹³ MATEUS – *Contributos para o Projecto de Conservação*, p. 133-135.

archaeologists and engineers, since it makes it possible to work at different scales, from the identification of possible structural failures to the discovery of archaeological details¹⁴.



Fig. 1. (A) Imagery taken with Drone DJI – Phantom Vision 2; (B) Faro Focus 3D Laser Scanner.

In each scan, TLS captures a scene which is produced through a sensor that measures the range, angle and intensity of reflected laser light¹⁵. Within a radius of 5 to 1,500 meters from the station point¹⁶ (depending on the system), the light finds the surface and returns the information to the scanner in the form of coordinates that will be decoded and transformed into a point cloud¹⁷. This process is done automatically and in a short time it is possible to register thousands to millions of points. The TLS device consists of 3 elements: i) a laser-emitting unit, ii) an optical-mechanical device reflecting the laser beam, and iii) a device (sensor) that receives and registers the laser as reflected by the environment.

In addition to the interpretation and understanding of the built object, collecting the existing graphic documentation is of added value to the direct survey of some parts and recorded measurements made with a distance metre. The documentation produced with the help of these media allows the person conducting the project not only to plan decisions, alterations or extensions in the building, but also allows an analysis of the state of conservation in order to repair and preserve the property and its structure¹⁸.

¹⁴ ANDREWS; BEDFORD; BLAKE; BRYAN; CROMWELL; LEA – *Measured and Drawn*, p. 5.

¹⁵ MATEUS – *Contributos para o Projecto de Conservação*, p. 28.

¹⁶ The area selected, before or during field work, for device placement.

¹⁷ MATEUS – *Contributos para o Projecto de Conservação*, p. 172-173.

¹⁸ DOUGLAS, James; NOY, Edward A. – *Building Surveys & Reports*. Chichester-Ames: Wiley-Blackwell, 2011, p. 9.

2. Gathering of the existing documentation and analysis

Before the production process of the graphic documentation, all information regarding the building under study should be collected through images and bibliographic references. This process is the first approach testifying to the building's development from an initial state to the present. After the analysis of this documentation, planning of the ensuing work will take into account whether the information is sufficient and correct, to be used as the basis for the intervention project, or if it is scarce and an architectural survey should be conducted to meet the information lacking.

Most of the graphic documentation referring to the Convent of Chelas and the Gunpowder Factory between the 19th (Figure 2-A) and 21st centuries (Figure 2-B) is in the possession of the Army's Infrastructures Department. As it is a military building, it was not possible to access all the documentation there. However, in the possession of the Army's General Archive previous plans exist to use the archive and there are current emergency plans, which were made available by the director of the Archive.

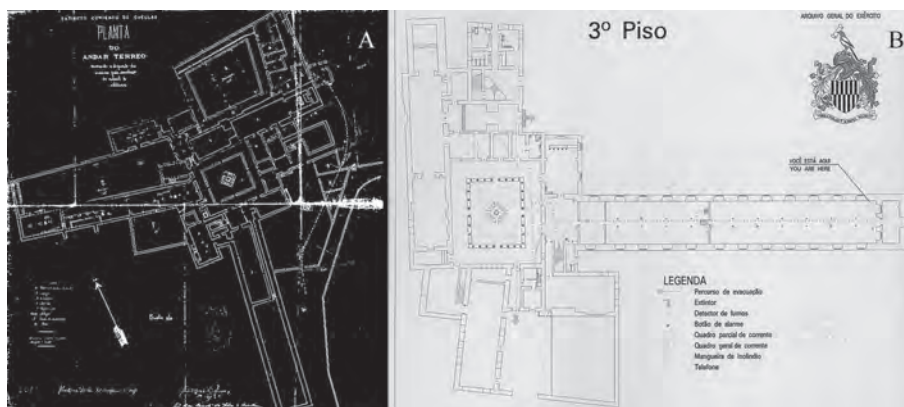


Fig. 2. (A) Extincto Convento de Chellas: planta do andar terreo, 1889. João Maria d'Aguiar T.te d'Enga, João Pedro Peixoto da Silva e Bourbon, T.te d'Enga. Direção de Infraestruturas do Exército. Cota 6654-6-79-71; (B) Emergency plan of the third floor, Unkown date, Unkown Author, Arquivo Geral do Exército.

In addition, online platforms were used that contain such useful information as the building's history, description, materials used, historical iconography and pictures: i) SIPA¹⁹; ii) the Army's Historical Archive²⁰; iii) Lisboa Interativa²¹;

¹⁹ SIPA: Sistema de Informação para o Património Arquitectónico. Available at: <http://www.monumentos.gov.pt>. Accessed on 2018.

²⁰ Arquivo Histórico Militar. Available at: <https://ahm-exercito.defesa.gov.pt>. Accessed on 2018.

²¹ Lisboa Interactiva. Available at: <http://lxi.cm-lisboa.pt/lxi/>. Accessed on 2018.

iv) the Lisbon Municipal Archive²²; v) LxConventos²³; and vi) Claustra²⁴. This collection was fundamental to realise that the building complex is not properly documented and that the shortage of graphic documentation prevents a clear intervention in the building.

After a brief analysis between the existing documentation and the Convent, it was possible to conclude that the documentation of the Army's Infrastructures Department is very outdated, and there are errors in the surveys and the building representation: i) shows constructions that no longer exist; ii) some rooms are missing; iii) the representation of windows and doors is not correct; iv) the last (available) graphic registry of the Factory dates from 1918 and after that there have been alterations to the building; v) it is not possible to understand, in any plan, the position of the building and the topography of the surrounding area.

It is therefore necessary to produce new, rigorous documentation that will serve as a basis for the new project, and the use of photogrammetry and TLS are fundamental to the correct interpretation of the Convent data.

3. Field work and data processing

Before the data collection, small planning of the missing elements was done in the analysis of the existing documentation. Knowing what needed documenting, a selection of tools was used for each specific situation. All the tools used were made available by the ArchHC_3D (Architectural Heritage Conservation 3D) research group at the Lisbon School of Architecture, University of Lisbon.

3.1. Terrestrial Laser Scanning

The first main goal was to collect all the possible data about the exterior perimeter of the Convent and the factory buildings, and some parts of the interior, using TLS. The equipment used for laser scanning was a Faro Focus 3D Laser Scanner. After five visits to the site and more or less 13 hours of scanning, the survey was divided into four zones: i) Exterior perimeter of the Convent (52 scans); ii) Exterior perimeter of the Factory (30 scans); iii) Interior of the Convent, focusing on the areas of highest value, such as the cloister and the galilee, and other significant spaces like the church and the old dormitory (173 scans); iv) Interior of the Motor Room (24 scans) (Figure 3-A). For exterior spaces a resolution of 1:4 (approximately 1 point every 6mm at 10m distance) was used, and 1:5 (approximately 1 point every 7 mm at 10m distance) and 1:8 (approximately

²² Arquivo Municipal de Lisboa. Available at: <http://arquivomunicipal.cm-lisboa.pt/pt/>. Accessed on 2018.

²³ LxConventos. Available at: <http://lxconventos.cm-lisboa.pt/>. Accessed on 2018.

²⁴ Claustra. Available at: <http://www.ub.edu/claustra/por>. Accessed on 2018.

1 point every 12mm at 10m distance) were used for the interior. In total, 279 station points were recorded of an area more or less 3,500m² in size, corresponding to an information volume of 15,6GB.

After the fieldwork, all scans were loaded into Scene. Scene can process and manage all data from laser scanners²⁵. First, it is important to perform a rough manual alignment of the scans. This process is similar to building a puzzle – all pieces should connect to each other (Figure 3–B). When aligning, at more or less every 10 scans it is advisable to create a cluster, optimize the scans placement and verify if the alignment is correct and no gross errors are present.

When all the scans have been correctly aligned, it is expected that the average error margin of the alignment within the clusters does not exceed 1cm, and 2cm between clusters.

This value depends on the spatial resolution of the scans, the number of scans, the range of the scans, the geometrical configurations of the clusters, and the equipment performance. The spatial resolution of the point clouds is directly related to the level of detail that one wishes to retrieve and this is related to the final representation scale intended²⁶. In this case, the authors were seeking levels of detail ranging from between 1:200 to 1:50.

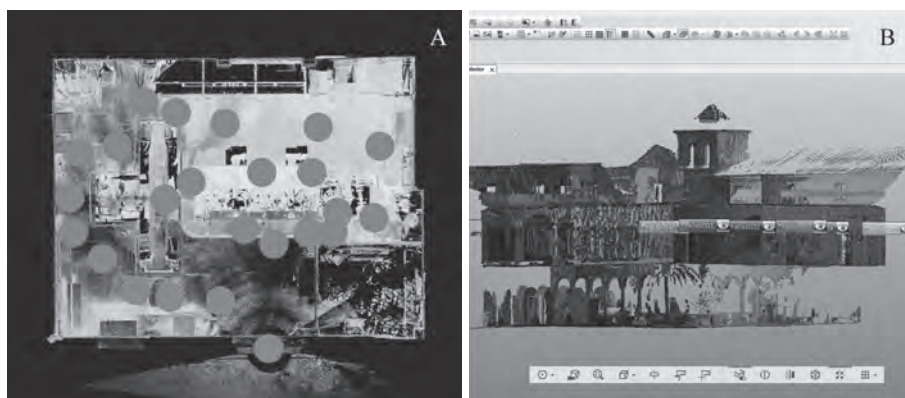


Fig 3. (A) 24 Station Points at Motor Room; (B) Placing Scans in Scene.

3.2. Low Altitude Aerial Photogrammetry

The limitation of TLS was the imaging of rooftops, since all the scan stations were ground-based. To overcome this limitation, the next step was to survey all the information on the rooftops. Using the aerial photogrammetric method,

²⁵ FARO® SCENE Software. Available at: <https://www.faro.com/en-gb/products/construction-bim-cim/faro-scene/>. Consulted in 2018.

²⁶ MATEUS – *Contributos para o Projecto de Conservação*, p. 82.

image gathering was done using the DJI drones – Phantom Vision 2 and Phantom 3PRO. With only one visit to the site and 40 minutes of flight completed, the survey was divided into two main paths (Figure 4-A) – the exterior perimeter of the Convent and the Factory, using a high-angle shot in relation to the object, always at the same height; the Convent rooftop and the Factory, where the camera was orthogonal to the plan of the rooftop, with a different height from the first path. In total, 758 photos were recorded over an area approximately 1,5 ha large, corresponding to an information volume of 9,25GB.

After the fieldwork, all photos were processed in Visual Structure from Motion (VSFM) software. This was used to make a 3D reconstruction with a structure from motion (SFM) approach, which allows the user to obtain three-dimensional information through a large number of two-dimensional images and also obtain a textured surface model. When matching the images with one another, the software looks for similar features between the images. This process creates a match matrix (Figure 4-B) where the probability level of correspondence between images is stored and can be visually encoded in colour scale – from red to white in our example, red meaning high correspondence probability and white meaning no correspondence. At the end of matching all the pictures, the relative orientation of the cameras is computed. The outcomes of this process are the camera poses and a sparse model. Afterwards a dense model is computed using CMVS+PMVS software (Figure 5-A).

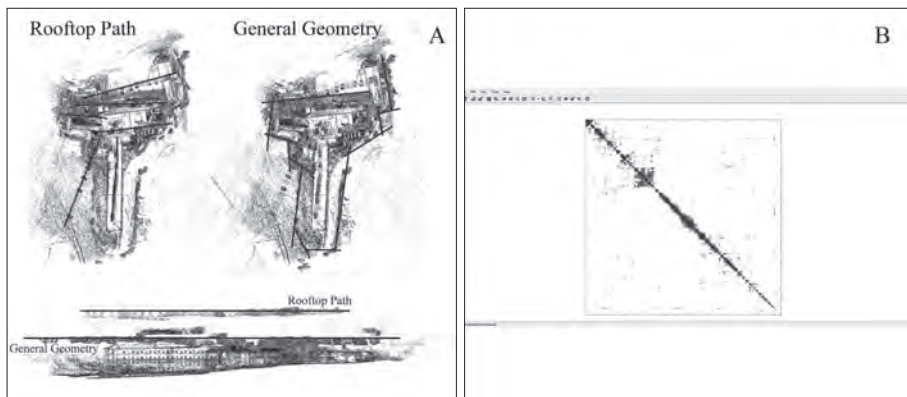


Fig 4. (A) Photographic Paths; (B) Matching Matrix.

To scale the photogrammetric model it was necessary to use a few control points evenly distributed. In this case, we match the photogrammetric model and laser scanning model. With Jag3D software it was possible to compute the parameters (scale, rotation, translation) of the geometric transformation that aligns the photogrammetric model with the TLS model. After this process, the

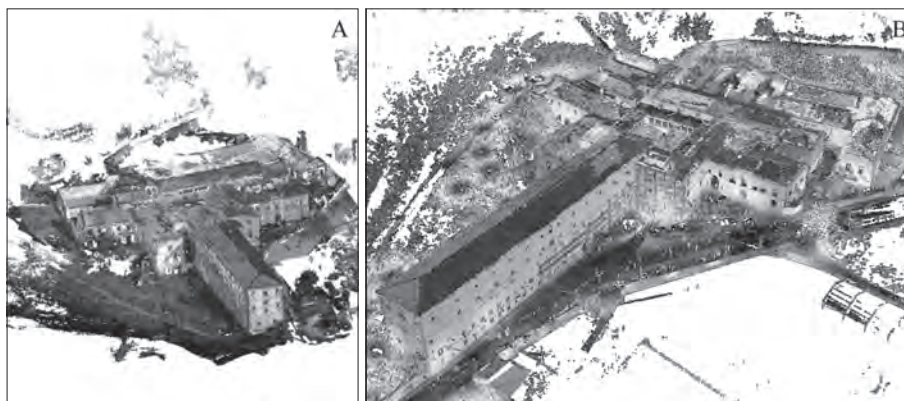


Fig 5. (A) Dense Point Cloud from Photogrammetry; (B) Junction of the 3D Point Cloud of Photogrammetry and Laser Scanning.

photogrammetric model was cleaned, to remove spurious data, and added to the laser scanning model in Scene (Figure 5-B), resulting in a more complete model.

3.3. Close-Range Photogrammetry

At the entrance of the church, there is a Manueline Portal and a Galilee Porch that have been protected as National Monuments since 1930. Due to its importance, a detailed survey was essential to record the colour, the stereotomy and all the details of the Portal.

The data collection, using the photogrammetric method, was done with a Nikon D3300 Digital Camera, with an Advanced Photo System type-C Sensor, a crop factor of 1.53, and a focal length of 18-55mm. After two visits to the site and 2 hours of shooting, the survey was divided into two different heights – from 65 centimetres to 1,50 metres, and 2,50 metres (with the help of a ladder) (Figure 5-A). Not only was it necessary to shoot at different heights, it was also needed to shoot from different distances to the object, namely from 30 centimetres to 3 metres away. In total, 495 photos (Figure 5-B) were recorded with an area of more or less 14m² covered and an information volume of 3,20GB.

After the fieldwork, a similar methodology to point 2 (Low Altitude Aerial Photogrammetry), was used to do a 3D reconstruction of the Manueline Portal (Figure 6-A). After the construction of a dense model, the idea was to generate a triangulated mesh. For this purpose the Poisson Surface Reconstruction algorithm was used, implemented in the Cloud Compare software. With this mesh it became possible to transfer colour information from the initial point cloud. When importing the point cloud and triangulated mesh in MeshLab software, using the point cloud colour information as source mesh and triangulated mesh

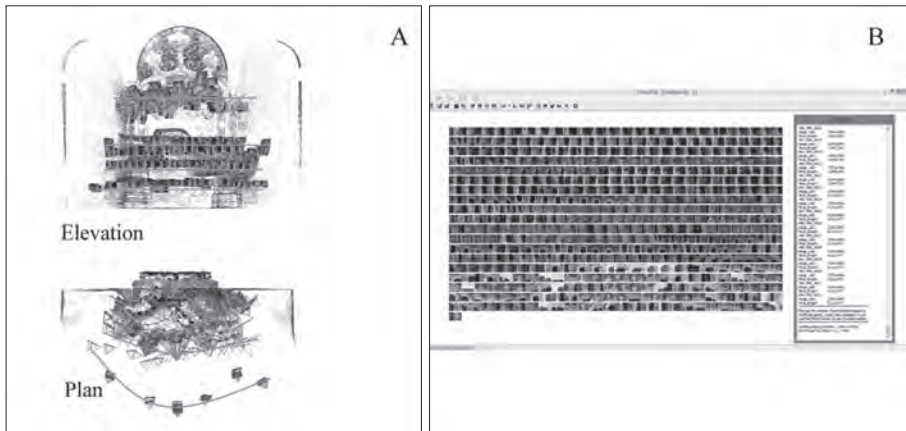


Fig 6. (A) Photographic Paths; (B) Processing 495 photos.

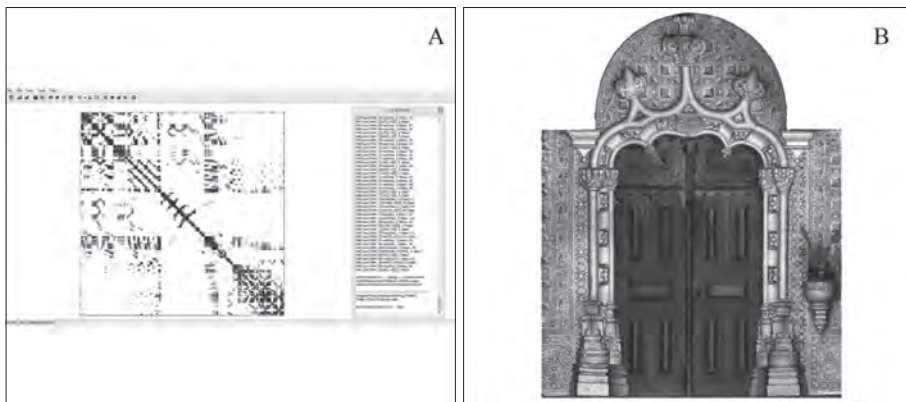


Fig 7. (A) Matching Matrix; (B) Final Triangulated Mesh with Color.

without colour as target mesh, the final result was a triangulated mesh in colour (Figure 6-B).

3.4. Direct Survey | Hand Drawing

The manual survey helped to fill in some missing information that was not recorded with TLS nor photogrammetry. A Leica laser distance meter and a measuring tape were the tools chosen to collect the missing data. After two visits to the site and 4 hours of measuring, the survey was divided into two different zones – the interior perimeter of the Factory, and the interior perimeter of some spaces of the Convent. The most efficient way to conduct a manual survey requires

at least two people, one collecting all the data from a laser distance meter or measuring tape and another who draws and writes down all the information (Figure 8-A). If possible, it is also advisable to have a photographic record of what is being surveyed.

With the help of photography and hand drawing it was possible to record details of doors, columns (Figure 8-B) and stereotomy. In total, 15 spaces were recorded in an area of more or less 1750m². After the fieldwork, all measurements collected were drawn in AutoCad. The main measures were the width, length and diagonals of each room, and also all measurements of doors and windows.

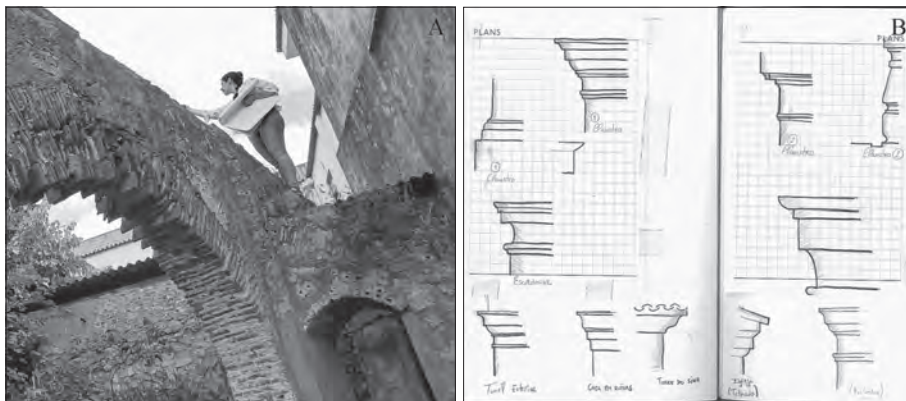


Fig 8. (A) Use of measuring tape; (B) Details of Columns.

3.5. GPS Coordinates Positioning

The collection of GPS coordinates was essential to contextualize and position the building in the geographic reference system, ETRS89. Because this data collection was made after the laser scanning survey, it was important to know which points to collect as they needed to be identifiable in the TLS model. To collect these points a Trimble R4 GPS Receiver was used (Figure 9-A). After one visit to the site and 1,5 hours of data collection, the work was divided into two different zones – the exterior perimeter of the Convent and the cloister garden. In total, 14 GPS points were collected.

After the fieldwork, all the surveyed points were stored as a *.csv file and imported into Scene as reference points (Figure 9-B). Then, it was necessary to find the homologous points in the point cloud model. Finally the geo-referencing transformation was computed. With this process the point cloud is now geo-referenced.



Fig 9. (A) Trimble R8 GPS Receiver; (B) 14 Coordinate Point.

4. Production of new data documentation

From the start of the survey, it was determined what graphic elements such as plans, elevations, and sections were necessary to capture. After creating the 3D point cloud, it was possible to export orthoimages of each specific element using the Faro Scene software. This is done through the creation of a clipping box where the points inside it will be projected on one of its faces, taken as a projection plane.

To be able to insert proper coordinates on each clipping box that informs the software about its centre, rotation angle, and dimensions of the box, all sections and elevations were first defined in a CAD file on top of a global orthoimage representing a top view of the Convent. When exporting the orthophoto it is also important to think about which scale we use to draw, because the number of pixels will determine the quality of the final image. In this specific case, the orthophotos were exported with 100 pixels per meter, which allows good resolution images at a scale of 1:100 and to draw at a scale of 1:200. It is important to keep in mind that the dimensions of the clipping boxes should be as defined, as multiples of the pixel size, to avoid gaps between adjacent images.

When exporting the orthophoto, not only an image is generated but also a text metadata file of the image file, with information such as image resolution, image size, and the coordinates of each corner of the image in space. With this information, it is possible to insert the image in AutoCad and scale it to verify if the image is placed in the forecast position.

The production of the vectorial drawings (Figure 10) was based not only on the orthoimages, but also on the latest graphic documentation and metric data collected by manual survey, since it was not possible to register the whole building with laser scanning. A scheme of the layers of documentation was made to identify



Fig 10. New graphic documentation.

the spaces that were surveyed with direct and indirect methods, and which spaces were represented based on old information.

Conclusions

The main goal of this work was to demonstrate that one simple survey method is not always enough for a complete understanding of the architecture of the building. All methods are important and each one of them helped to complete the final task in different ways. The Convent of Chelas, an old monastic house, is located in a valley greatly altered by the growth of industrial activity in the 19th century. Like the valley, this Convent has undergone change, not only in terms of the successive reconstructions of the building but also in social and urban terms. After a brief analysis, it was concluded that without understanding the previous

phases of this building, it would not be possible to unveil its value, nor to restore it to those who will use it.

Before the survey, it was crucial to know the amount of data needed to avoid wasting time in the field. During the survey, the person who is going to make further decisions in the project should work closely with the documentation team. This way, they will become more familiarized with the survey methods, will understand its potentials and limitations better, and in this way can guide the surveyors, where specialized know-how is needed, to gather adequate data. At the same time, the process helps to recognize the value of the space at a deeper level, and therefore leads to more informed and ultimately better safeguard practices.

It needs to be pointed out that the architect's software toolkit needs to be expanded beyond the traditional CAD tools and integrate tools capable of dealing with new types of data, such as point clouds and meshes. Today many freeware tools can be used by the architect, and cost is no longer an excuse not to adopt this kind of approach. The tools and methods described allowed the authors to achieve good graphic results without the need to obtain many different licenses and a high-performance computer. It is already possible to generate 3D models and imagery with simple tools when working with scales from 1:100 to 1:200. The only inconvenient is the time spent, not only processing the collect data but also producing the vectorial drawings, meaning that this will mainly continue to be a manual task with a high level of free interpretation.

With this survey, it also becomes possible to develop other types of work, for example to analyze differences found between old and new documentation or to evaluate the state of conservation of the existing building, throughout the orthoimagery and the models. In addition, the production of 3D parametric models, for example using the BIM methodology, can help the future development of the rehabilitation project.

The use of digital technologies helped in the production of graphic documentation for the preservation of the building's memory and also helped the entire intervention project process. In order to meet the needs of the current owner of the building, it was proposed that the Convent of Chelas should maintain its current function, continuing as the Army's General Archive, yet not letting go of its initial function, and to protect the most valuable spaces, namely the galilee, the Manueline Portal, the cloister and the energy generator room.

ÍNDICE

Introduction.	7
ROLANDO VOLZONE; JOÃO LUÍS FONTES; DIANA MARTINS	

I

History of Eremitical/Monastic Life

Èremitismo: percorsi esistenziali fra solitudine e potere.	13
SOFIA BOESCH GAJANO	

Emparedadas y beatas: topografías de la espiritualidad femenina en la ciudad medieval.	35
MARÍA DEL MAR GRAÑA CID	

San Juan de Mata, eremita urbano.	71
MARTA SENA AUGUSTO; VIDAL GÓMEZ MARTÍNEZ	

II

The Materiality of Eremitical/Monastic Experiences

São Pedro das Águias – de ermida a mosteiro.	85
MARTA ATAÍDE	

O Eremitério da Cartuxa de Évora: contributos para o estudo da arquitetura e da vida monástica.	105
LUÍS FERRO	

O convento de Nossa Senhora da Esperança de Portimão.	123
RITA CERÍACO PEREIRA	

Building the temples of knowledge: spaces, decorations and... books in 18th century portuguese monastic libraries: a case study.	141
FERNANDA MARIA GUEDES DE CAMPOS	

Interpreting 15th century eremitical architecture and architect in between materiality and immateriality.	157
MD SHAJJAD HOSSAIN; FILIPE THEMUDO BARATA	

III Landscapes of the Soul

From eremitical to monastic settlements, from rural towards urban areas: the spatial evolution of the Portuguese eremitical Congregation of São Paulo da Serra de Ossa	177
ROLANDO VOLZONE; JOÃO LUÍS FONTES	
L'Architettura eremitica in Costa d'Amalfi e l'uso culturale delle grotte.	205
FEDERICA COMES	
Spatial analysis of one sacred landscape: case study of the Ovcar – Kablar Gorge, Serbia	221
NEVENA TATOVIC; MILENA LAKICEVIC	
El análisis y recreación de un paisaje monástico: la potencialidad del spatial turn y las humanidades digitales desde la experiencia de un grupo de investigación y sus proyectos (<i>Claustra, Spiritual Landscape, Monastic Landscape</i>)	251
NÚRIA JORNET-BENITO	

IV Solitude and Contemporary Readings

Resgatar a imaterialidade como processo de memória e reuso: o Convento dos Capuchos de Alferrara	265
SOFIA ALEIXO; VÍCTOR MESTRE	
Immeuble-villas de 1922 e as variantes cartusianas.	279
MARTA SEQUEIRA	
A ermida do Cristo do Silêncio.	301
BERNARDO PIZARRO MIRANDA	
Modern Japanese architecture and the tradition of seclusion: on Kishō Kurokawa's <i>Nakagin Capsule Tower</i> (1972)	311
DIANA SOEIRO	
Eremitorio pop-up	329
MARTA SENA AUGUSTO; VIDAL GÓMEZ MARTÍNEZ	

Patrimonio contemporáneo en Andalucía (España). La protección del legado religioso de Rafael de La-Hoz en Córdoba: lecturas en clave urbana JUAN-ANDRÉS RODRÍGUEZ-LORA; DANIEL NAVAS-CARRILLO; ANA COSTA ROSADO; TERESA PÉREZ-CANO	353
Monastic heritage protection through the urban planning use as a tool of tutelage and conservation. Écija as a monastic city in Andalusia F. JAVIER OSTOS PRIETO; JOSÉ MANUEL ALADRO PRIETO; MARÍA TERESA PÉREZ CANO	377
La edificación rupestre en la alcarria conquense (España): planteamientos metodológicos MIGUEL ÁNGEL VALERO TÉVAR; NURIA HUETE ALCOCER	395
A virtualização ao serviço da salvaguarda digital das arquiteturas conventuais do concelho de Montemor-o-Novo CARLOS CARPETUDO; JOÃO MARQUES	421
Documenting the past to build the future: the Convent of Chelas as a case study of digital documentation processes CAMILA OLIVEIRA; LUÍS MATEUS; JOSÉ AGUIAR	439

