



dinamia  
'cet \_iscte



CATÓLICA  
CEHR - CENTRO DE ESTUDOS  
DE HISTÓRIA RELIGIOSA

CHAIA  
CENTRO DE HISTÓRIA DA ARTE  
E INVESTIGAÇÃO ARTÍSTICA

# ARCHITECTURES OF THE SOUL

## Diachronic and Multidisciplinary Readings

Rolando Volzone  
João Luís Fontes, eds.





ARCHITECTURES  
OF THE SOUL.  
DIACHRONIC AND  
MULTIDISCIPLINARY  
READINGS

IEM – Instituto de Estudos Medievais

Coleção ESTUDOS 29



ARCHITECTURES  
OF THE SOUL.  
DIACHRONIC AND  
MULTIDISCIPLINARY  
READINGS

*Editors*

ROLANDO VOLZONE  
JOÃO LUÍS FONTES

Lisbon 2022

Selected papers presented to the 3<sup>rd</sup> International Seminar “Architectures of the Soul”, promoted by IEM (NOVA FCSH), DINÂMIA’CET – Iscte (ISCTE-IUL), CHAIA-UÉ and UCP-CEHR; coordinated by Rolando Volzone and João Luís Fontes (e-Seminar, 24-25 September 2020).

#### Peer review

Alexandra Curvelo, Ana Brandão, Ana Cantante Pinto, Ana Isabel Buescu, Ana Paiva Morais, Ana Paula Figueiredo, Ana Tomé, Anna Guarducci, António Camões Gouveia, Aurora Carapinha, Bernardo Miranda, Conceição Trigueiros, Federico Cioli, Francesco Salvestrini, Francisco Pato de Macedo, Francisco Teixeira, Giovanni Minutoli, Giovanni Pancani, Giorgio Verdiani, Giulia de Lucia, Maria Filomena Andrade, Maria Rosaria Marchionibus, Miguel Alarcão, Olimpia Niglio, Paula André, Paula Simões, João Estêvão, Sebastiano Raimondo, João Alves da Cunha, João Luís Fontes, João Luís Marques, Luís Ferro, Pedro Redol, Rolando Volzone, Rui Lobo, Saul António Gomes, Stefania Stellacci, Stefano Bertocci, Tiago Antunes, Tiago Pires Marques.

The Instituto de Estudos Medievais of the Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa (NOVA FCSH) is financed by the Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

E-book financed by national funds through the Fundação para a Ciência e a Tecnologia, under the Projects UID/HIS/00749/2013 and UIDB/00749/2020.

Title	Architectures of the Soul. Diachronic and multidisciplinary readings
Editors	Rolando Volzone João Luís Fontes
Edition	IEM – Instituto de Estudos Medievais (NOVA FCSH); DINÂMIA’CET – Iscte (ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa) Centro de Estudos de História Religiosa (UCP-CEHR); Centro de História da Arte e Investigação Artística (CHAIA-UÉvora)
Cover	The convent and fortress of Santa Maria da Ínsua. Aerial picture by drone, ©Pietro Becherini, 2021
Collection	Estudos 29
DOI	<a href="https://doi.org/10.34619/wsvj-jfis">https://doi.org/10.34619/wsvj-jfis</a>
ISBN	IEM – NOVA FCSH: 978-989-53585-2-6 DINÂMIA’CET – Iscte   ISCTE-IUL: 978-989-781-622-2 UCP-CEHR: 978-989-53287-7-2 CHAIA-UÉvora: 978-972-778-265-9
Layout and execution	Ana Pacheco
Format	Digital

# Contents

<b>Introduction</b> .....	9
<i>Rolando Volzone</i> <i>João Luís Fontes</i>	
PART I	
<b><i>History of Eremitical/Monastic Life</i></b> .....	13
<b>Poverty, Penance and Solitude: from the first Franciscan foundations to late-medieval observance</b> .....	15
<i>João Luís Inglês Fontes, Maria Filomena Andrade</i>	
<b>A cela monástica à luz da hagiografia e da biografia devota em Portugal (séculos XVI-XVIII): práticas e contextos</b> .....	35
<i>Paula Almeida Mendes</i>	
<b>Between seclusion and business: the abbot's lodgings in the monastery of Alcobaça in medieval times</b> .....	49
<i>Paulo Catarino Lopes, Mário Farelo</i>	
<b>Spaces of Seclusion and Liturgy; the Cistercian nunnery of Lorvão – a view from two sixteenth-century liturgical codices</b> .....	69
<i>Catarina Fernandes Barreira</i>	
PART II	
<b><i>Landscapes of the Soul</i></b> .....	85
<b>Mapeando el paisaje espiritual: documentación, arqueología y territorio en el estudio de los monasterios ibéricos</b> .....	87
<i>Maria Soler Sala</i>	
<b>Meditare per predicare: l'architettura cappuccina di Puglia tra dinamiche insediative e pratiche di vita comunitaria</b> .....	103
<i>Rossella de Cadilhac, Maria Antonietta Catella</i>	
<b>A alma, o “deserto” e a cidade: migrações franciscanas entre paisagens de Portugal e Brasil</b> .....	123
<i>Maria Angélica da Silva, Vitor Teixeira</i>	
<b>Costruire con il Paesaggio: le architetture eremitiche in Costiera Amalfitana. Specificità e problemi di conservazione</b> .....	147
<i>Federica Comes</i>	
PART III	
<b><i>The Materiality of Eremitical/Monastic Experiences</i></b> .....	163
<b>Un sistema complesso per i luoghi dello spirito: I sacri monti in Europa</b> .....	165
<i>Anna Marotta, Rossana Netti</i>	

<b>Askeladden abodes: the sacred in the architectures of Norwegian folk tales</b> .....	183
<i>Andréa Caselli Gomes</i>	
<b>The Benedictines in Rome and their influence on the design of Trastevere district</b> .....	199
<i>Maria Grazia Turco</i>	
<b>Da devoção xaveriana da rainha D. Maria Sofia à concretização de um voto: o colégio de São Francisco Xavier de Beja da Companhia de Jesus</b> .....	215
<i>Inês Gato de Pinho</i>	
<b>A natureza como lugar franciscano de solidão e intimidade religiosa: o papel das cercas nos conventos históricos de Lima, Peru e Salvador, Brasil, através da cartografia</b> .....	245
<i>Katherine Edith Quevedo Arestegui, Maria Angélica da Silva</i>	

PART IV

<b><i>Solitude and Contemporary Readings</i></b> .....	265
<b>La permanenza dell'approccio topologico nelle chiese isolate della Toscana.</b>	
<b>Il caso di Giovanni Michelucci</b> .....	267
<i>Andrea Crudeli</i>	
<b>Apreciações corbusianas na Igreja de Santa Joana Princesa e na obra de Luiz Cunha</b> .....	287
<i>Ana Rita Pereira, Francisco Teixeira Alves</i>	
<b>Arquitectura Monástica Moderna: guião de projecto. Os estudos preparatórios de Nuno Teotónio Pereira para o projecto do Mosteiro de Santa Maria do Mar</b> .....	305
<i>Hugo Casanova</i>	
<b>Luce e verità. La fotografia di architettura e gli edifici monastici.</b>	
<b>Le Corbusier, Le Thoronet, La Tourette</b> .....	327
<i>Nicolò Sardo</i>	

PART V

<b><i>Digital documentation of religious heritage</i></b> .....	345
<b>The stratification of materials as documentation of past restorations: first studies on architectural surfaces in the Cloister of Fathers of the Charterhouse of Pisa</b> .....	
<i>Giovanni Bruschi, Monica Naretto, Stefania Landi, Chiara Gallorini, Marco Bevilacqua</i>	
<b>Digital survey for the valorization and conservation of the Church of St. Mary in Leusë (Përmet – AL)</b> .....	
<i>Monica Bercigli, Joana Lamaj, Elisa Miho</i>	
<b>La Verna. 3D Survey and documentation project of the Hermitage</b> .....	379
<i>Sandro Parrinello, Raffaella De Marco</i>	
<b>Integrated 3D survey of the first Franciscan Observance settlement in Portugal.</b>	
<b>The convent of Santa Maria de Mosteiró in Valença (Alto Minho, North of Portugal)</b> .....	401
<i>Rolando Volzone, Roberta Ferretti</i>	
<b>Digital survey and documentation of two Franciscan convents in Umbria, Italy</b> .....	421
<i>Stefano Bertocci</i>	



## Introduction

The search for the wilderness as a space and possibility of a more radical religious experience accompanies and marks the development of Western culture, with multiple declinations, from voluntary seclusion or eremitical life to solitary life in more communitarian forms. The search for solitude and eremitism remained and marked the main moments of crisis and renewal in the Western world throughout the Middle Ages and the Early Modernity. All these experiences influenced and accompanied both the development of the city and the peri-urban landscape, with a particular importance in the transformation of territorially more isolated or peripheral areas. At the same time, the seek for solitude and seclusion, either through monastic or hermitic experiences, also flourished in other cultures and religious traditions, from Buddhism to Islam, giving interesting perspectives on the understanding of such religious phenomena in larger terms.

This volume takes his title from the Third International Seminar “Architectures of the Soul”, that took place (virtually) in 2020. The seminar intended to promote the study and discussion around the architecture and the landscape associated to spiritual practices linked to the search of solitude and seclusion from the world, in its various forms, within spiritual or religious traditions or in more secularized forms, and the way it gets into relation and transforms or creates a particular landscape.

The seminar originated from the convergence of the two coordinators, Rolando Volzone, as a researcher of Dinâmia’CET-Iscte and Professor at the Department of Architecture and Urbanism of ISCTE-University Institute of Lisbon, and João Luís Inglês Fontes, a researcher of the Institute of Medieval Studies and Professor at the Faculty of Humanities and Social Sciences of Nova University. Starting from different perspectives – Architecture and History –, they converged in a similar desire to better understand the importance of eremitism in the context of late-medieval Portugal, either in those men of poor life whose communities spread in the south of Portugal during the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> centuries, either in other kind of religious experiences having in common the same seek for solitude, within or outside approved religious orders.

Building up on similar studies conducted across the Mediterranean, the seminar promoted the scientific study and discussion around the architecture and landscape associated with religious and spiritual practices grounded in the experience of seclusion and solitude. The scientific meetings established a platform for a multidisciplinary approach of the subject, by combining History, Architecture, Landscape Architecture, Cultural Heritage, Digital Humanities, Computing Science, in order to allow a more integrated and comparative comprehension of these religious practices and their spiritual and material dimensions.

This multidisciplinaryity also reflected in the collaboration between the four research centres that, from the very beginning, supported these Seminars: DINÂMIA'CET-Iscte, Centre for Socioeconomic and Territorial Studies (ISCTE-Universitary Institute of Lisbon); IEM-Institute of Medieval Studies (Nova University of Lisbon); CHAIA-Centre for Art History and Artistic Research (University of Évora); and CEHR-Centre for the Study of Religious History (Portuguese Catholic University).

This book is organized around the four axis that structured the seminar, including 22 texts and 32 authors, enclosing transdisciplinary and transnational contributions, in a diachronic perspective.

The first section, entitled “History of Eremitical/Monastic Life”, opens with a stimulating reflection on the history of the Franciscan order, with focus on the Portuguese territory, from the first foundations to the late-medieval observant movement, carried out by Filomena Andrade and João Luís Fontes.

Remaining in Portugal, the spaces of seclusion are explored. The monasteries and convents themselves consecrate spaces particularly suited to the experience of solitude, silence, recollection, contemplation: from cloisters to fences, from small chapels to cells. Paula Almeida Mendes puts in evidence the importance of the monastic cell, through hagiographic literature and the exemplary lives produced in Portugal from the 16<sup>th</sup> to the 18<sup>th</sup> centuries, presenting what was included in such space and how it emerges as a place fit for solitude and a poor and penitent life. The other two contributions intend to question the relationships between the space of the monastic enclosure and the outside world in medieval Cistercian communities. Paulo Lopes studies, in particular, the abbot's lodging in Alcobaça, and how this space fulfilled multiple tasks, including receiving many secular authorities and people from outside the monastery, and this was lived and integrated in a larger project of reformation of the monastic community; and Catarina Barreira uses the liturgical books of the Cistercian nunnery of Lorvão to enlighten how liturgy, including processions and other rituals, were performed by the community, its relation with the monastic spaces

and its agreement with or divergence from the determinations of the General Chapter of the Order and its policy of liturgical uniformity.

Within the section “Landscapes of the Soul”, the complex relationships between this search for solitude and the surrounding landscape is explored, be it the wild and mountainous places, the fields and rural areas or the urban world, where monasteries and churches are inscribed. A relationship of adaptation but also capable of transforming the surrounding landscape, whether in the multiplication of places and structures destined for solitary life, in the cultivation and settlement of the surrounding areas, in the attraction of people who live around the convents and monasteries, or even in the economic and social life that develops and animates them.

Maria Soler Sala opens this section with an overview on the mapping of monastic settlements in the Iberian Peninsula during the Middle Ages, using GIS resources and the research developed by international projects (Claustra, Spiritual Landscapes, Monastic Landscapes, F-Atlas), to evidence the relationship that these religious communities established with their immediate and more distant surroundings and the importance of such mapping as a tool for research, knowledge and the promotion of the monastic heritage. More specific cases are studied by the following articles: the Capuchin architecture in Puglia (Italy), equated in its relation both to the deployment strategies developed and to the specific practices of its community life; the continuities of the Franciscan landscapes between Portugal and Brazil during the modern period; and the eremitic architecture of Amalfi Coast (Southern Italy), its relation with the surrounding landscape and the current issues in terms of conservation of its cultural and natural heritage.

“The Materiality of Eremitical/Monastic Experiences” (section) includes five case studies on monastic and conventual architecture, from Europe and South America. It starts with a study on the Sacred Mountains built all over Europe since the last decades of the 15<sup>th</sup> century, bringing to the faithful replicas of the Holy Places and promoting, through them, an intellectual and emotional identification to the mysteries of Christian redemption. Andréa Caselli Gomes recovers the representations of religious architecture of Norwegian folk tales, while Maria Grazia Turco studies the presence of Benedictines in Rome and their influence on the design of Transtevere district, and Inês Gato de Pinho presents her research on the foundation of the Jesuit College of Saint Francis Xavier, in Beja, and its architectural particularities. The section ends with an interesting analysis on the backyards and fences of Franciscan convents in Lima (Peru) and Salvador (Brazil), their evolution and their role in the pursuit of solitude and seclusion.

A fourth nucleus, “Solitude and Contemporary Readings”, is devoted to the contemporary architecture and its seek for new aesthetic languages, in order to promote the experience of silence, solitude or seclusion. Many of them are also marked by particular readings of former and more ancient religious or monastic buildings. That is the case of the architecture of Giovanni Michelucci, studied by Andrea Crudeli in its relation with medieval Tuscan churches, or the Portuguese projects of architects Luiz Cunha for the Church of Santa Joana Princesa (Lisbon) and Nuno Teotónio Pereira for the Benedictine Monastery of Santa Maria do Mar (Sassoeiros, near Lisbon). Nicolò Sardo analysis some important experiences of the photographic representation of the architecture of convent buildings, putting in evidence “the particular approach of the photographers who, by dialoguing with the artwork, become able to capture the spirit of the places and confront themselves with the specificity of religious architecture and the life that takes place inside”.

Finally, a fifth section on “Digital documentation of religious heritage” gathers five studies on churches or monastic settlements, with the results of digital surveys and other documentation, assuming their importance in the inventory, preservation and appreciation of the cultural heritage, and for the definition of renewed cultural policies. The cases go from the church of Saint Mary in Leusë (Albania), to the Cloister of the Fathers of the Charterhouse of Pisa or the convents related to Franciscan Observance in Italy (La Verna, in Arezzo, Eremo delle Carceri in Assisi and San Bartolomeo in Foligno) and Portugal (Santa Maria de Mosteiró). These last two, as well as other authors with contributions on this book (João Luís Fontes and Filomena Andrade or Maria Soler), are linked to the European project “Franciscan Landscapes: the Observance between Italy, Portugal and Spain (F-ATLAS)”, devoted to the study of cultural heritage of Franciscan Observance in Italy, Portugal and Spain. Most of these texts are somehow linked to the University of Florence, and the important role it has assumed, under the guidance of Stefano Bertocci, in the promotion of digital survey for the study and preservation of cultural heritage, from well preserved buildings to more ruined ones, sometimes with few material remains, of difficult interpretation and register.

We will end thanking, once again, to the four Research Centres that supported not only the organisation of the Seminars but also the publication of this book, allowing such a large number of contributions to reach a larger public and to stimulate scientific discussion and new researches. Only then this book will have achieved its purpose.

*Rolando Volzone*  
*João Luís Fontes*

PART I  
*History of Eremitical/  
Monastic Life*



# Poverty, Penance and Solitude: from the first Franciscan foundations to late-medieval observance<sup>1</sup>

*João Luís Inglês Fontes<sup>2</sup>*

*Maria Filomena Andrade<sup>3</sup>*

## **Abstract**

According to Saint Francis, his brothers should seek a life of radical fraternity, made up of penance and poverty, inscribed in an uncompromising obedience to the Church and its ministers and in the unconditional following of Christ. Born in and directed toward the urban context, the Franciscan proposal was intentionally situated in a tension between the city and the desert, between the presence in the world and the search for silence and solitude.

Based on these elements that shape the Franciscan charism of *Imitatio Christi*, throughout its history the friars have always aspired to live this charism in an ever more authentic and rigorous way. The different understandings, readings and appropriations of Francis' life and spiritual proposal give rise to tensions, disagreements and conflicts, with the resulting reform movements, all of which demand a return to the ideal lived by the *Poverello* of Assisi.

---

<sup>1</sup> Text prepared and developed within the Research Project *F-Atlas – Franciscan Landscapes: the Observance between Italy, Portugal and Spain*. JPI-CH Programme, Ref. 6995237.

<sup>2</sup> Instituto de Estudos Medievais, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa (IEM – NOVA FCSH); Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa (UCP-CEHR). Email: joaofontes@fcsh.unl.pt. ORCID: 0000-0002-7122-4357.

<sup>3</sup> Universidade Aberta (UAb); Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa (UCP-CEHR); Instituto de Estudos Medievais, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa (IEM – NOVA FCSH). Email: maria.andrad@uab.pt. ORCID: 0000-0001-7771-8844.

Thus the various Franciscan foundations that have been established in Portugal throughout the Middle Ages are also a reflection of this ardor and desire that will lead them to strict observance, always with a penitential and poverty slant, not only in a programmatic way but also in a living one, where the desert is now the place of interior life; and the personal and community poverty, lived with the rigors of penance, is the fruit of the benevolence of rich patrons. This is the path we intend to follow, drawing the main lines of strength and objectives of Franciscan life and the tensions and contradictions that it goes through in medieval Portugal.

### **Keywords**

Franciscans; Eremitism; Solitude; Poverty; Observance; Religious reform; Portugal.

## **Introduction**

In 1224, Saint Francis spent a long period in the solitude of Mount Alverne. He arrived there on the 15<sup>th</sup> August, feast of the Assumption of the Blessed Virgin, and remained there until the liturgical commemoration of the archangel Saint Michael, on the 29<sup>th</sup> September. Francis finds himself more and more ill, struggling with an Order that he never dreamed of founding and which he feels begins to escape from his hands<sup>4</sup>. The year before, he had been forced to write a new version of the Rule, finally approved by Honorius III (bull *Solet annuere* of November 29<sup>th</sup> 1223). In his will, which he wrote in May or June 1226, a few months before his death, Francis recalled the essentials of his charism and the vocation that he had pursued from a young age, in a life of penance and poverty, inscribed in an uncompromising obedience to the Church and her ministers and in the unconditional following of Christ.

---

<sup>4</sup> VAUCHEZ, André – *Francisco de Assis. Entre História e Memória*. Lisboa: Instituto Piaget, 2013, pp. 154-155.



It was also in 1224, or 1223, according to André Vauchez, that Francis wrote his short *Rule for hermitages*<sup>5</sup>. Mitigating the excessive rigours which could prove to be inconsistent with the way of life of the Minors, Francis did not fail to consecrate hermitism as one of the possible forms of life within the new religious family. The hermitages were to be inhabited by small groups of three to four friars and their occupants should articulate themselves, in the image of Martha and Mary, the two sisters of Lazarus referred to in the Gospels, so that in time some would be occupied with practical tasks and the rest would dedicate themselves exclusively to prayer.

The *Rule for hermitages* does not seem to have been most valued within the Franciscan Order, since there are few copies of it, which circulated, not autonomously but, in most cases, as an appendix to the *Exhortations* written by Francis a few years earlier. Perhaps because the Order was moving in a different direction, towards the cities, concerned above all with investing in its pastoral intervention and to improve the literate formation of its personnel, according to the expectations of the Papacy. This growing proximity of the convents towards the urban centres would be accompanied by growing concessions made to the rigour of poverty so defended by Francis. In his *Testament*, Francis had made clear how poverty was, for him, an indispensable dimension of the authentic following of Christ. As a means of stripping away any sense of possession or power, poverty was a safeguard for an effective and radical brotherhood within communities and for the most desired condition of minority of their members, called to be the smallest of all.

## 1. The first settlements (13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> centuries)

These tensions should early mark, as it is known, the history of the Franciscan order and its quick and successful spread throughout Europe, after the first decision of Saint Francis, in the Provincial Chapter of 1217, to mandate his brothers to preach to all the people. They are sent as pilgrims, as penitent brothers, without having anything of their own. It is in this context that the first friars – Zacarias and Gualter – arrived in Portugal<sup>6</sup>. After this first incursion, during the Provincial Chapter of

<sup>5</sup> This and other documentation relating to the writings of Saint Francis in: *Fontes Franciscanas. I – São Francisco de Assis. Escritos-Biografias-Documentos*. 4ª edição. Lisboa: Editorial Franciscana, 2017; and in the commentary on these texts: *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages Édition du VII<sup>e</sup> Centenaire*. Dir. Jacques Dalarun. Paris: Éditions Du Cerf-Éditions Franciscaines, 2010.

<sup>6</sup> On the presence of the Franciscans in Portugal in early times: the chroniclers: LISBOA, Marcos de (1511-1591) – *Crónicas da Ordem dos Frades Menores*. Organização, introdução e índices do Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto. 3 vols. Porto: FLUP, 2001; ESPERANÇA, Manuel da – *História seráfica da Ordem dos frades menores de S. Francisco na Província de Portugal*. 2 vols. Lisboa: Oficina de Antonio Craesbeeck de Mello, 1656-1666; as well as scholars: MOREIRA, António Montes – “Franciscanos”. In AZEVEDO, Carlos A. Moreira (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. C-I. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 273-280; MOREIRA, António Montes – “Implantação e desenvolvimento da Ordem

1219, the creation of the Province of Spain, including Portugal, is decided by the Order. João Parente, chosen to be its Minister, surrounded by friars appointed by St. Francis, should also include in his action and government those friars who had remained isolated in the territory after the 1217 expedition, as would be the case with Friar Zacarias and Friar Gualter.

The Franciscan presence began with a small community in Alenquer, founded from a hermitage in 1217 by Friar Zacarias, who lived there under the protection of D. Sancha, the Lady of Alenquer. The convent was built next to the hermitage of the Virgin and martyr Saint Catherine, donated by princess Sancha, around 1222, and consacred in 1305<sup>7</sup>.

Friar Gualter goes to Guimarães, where he begins a difficult experience (despite the protection of Queen D. Urraca) in a hermitage located outside the village, in a place called Fonte Santa, due to the opposition of the local clergy, especially the Collegiate of Guimarães, who complained and felt harmed by the preference given to the Franciscans by the population. Only afterwards, around 1272-1274, the Franciscan community was transferred to the interior of the city thanks to the intervention of King Alfonso III<sup>8</sup>.

Following his stay in Alenquer, Friar Zacarias, with the permission of King Alfonso II – whose court was based in Coimbra – comes to Lisbon, where he dedicates himself to the foundation of a community, with friars from the hermitage of Alenquer, near the Church of the Martyrs<sup>9</sup>. The building was done on the top of the hill located on the west side of down town valley. On a rock, it had a defensive position as well as a dominion over the western suburb of the city which was in full development and demographic, commercial and urban expansion. This area will be, in fact, the most important centre of Lisbon's commercial and maritime activity throughout the Middle Ages. Thus, in the logic of Franciscan settlement, this is the ideal place, since it was far enough from the city to guarantee its seclusion, but close enough and economically and socially dynamic for the preaching and charitable action of the friars. Between 1217 and 1218, some friars settled in Coimbra, with the patronage of D. Urraca, wife of Alfonso II, in a hermitage in Olivais (outside the city).

---

Franciscana em Portugal, séculos XIII-XVII". In *O Franciscanismo em Portugal*, Actas do I-II Seminários. Lisboa: Fundação Oriente, 1996, pp. 13-27; REMA, Henrique Pinto – "Implantação do Franciscanismo em Portugal". *Itinerarium* 51 (2005), pp. 265-296; TEIXEIRA, Victor Rui Gomes – *O Maravilhoso no Mundo Franciscano Português na Baixa Idade Média*. Porto: Granito, 1999.

<sup>7</sup> ESPERANÇA, Manuel da – *História seráfica*, parte I, pp. 66-136.

<sup>8</sup> ESPERANÇA, Manuel da – *História seráfica*, parte I, pp. 136-183; TEIXEIRA, Victor Rui Gomes – *O Maravilhoso no Mundo Franciscano Português*, p. 19.

<sup>9</sup> ESPERANÇA, Manuel da – *História seráfica*, parte I, pp. 686-689; CALADO, Margarida – "O convento de São Francisco da Cidade, em Lisboa". In FRÓIS, Virgínia (coord.) – *Conversas à volta dos conventos*. Évora: Casa do Sul Editora, 2002, pp. 189-205.

Till 1250, Franciscan communities spread throughout the kingdom, from north to south, settled near the main urban centres: Leiria; Oporto, Covilhã, Guarda and Estremoz, in the 1230s; in the 1240's and 1250's, Santarém and Évora. By the end of the 1260's and in the 1270's, new foundations are documented in Portalegre, Beja, Lamego and Bragança and, probably in Tavira and Loulé (between 1272 and 1330)<sup>10</sup>.

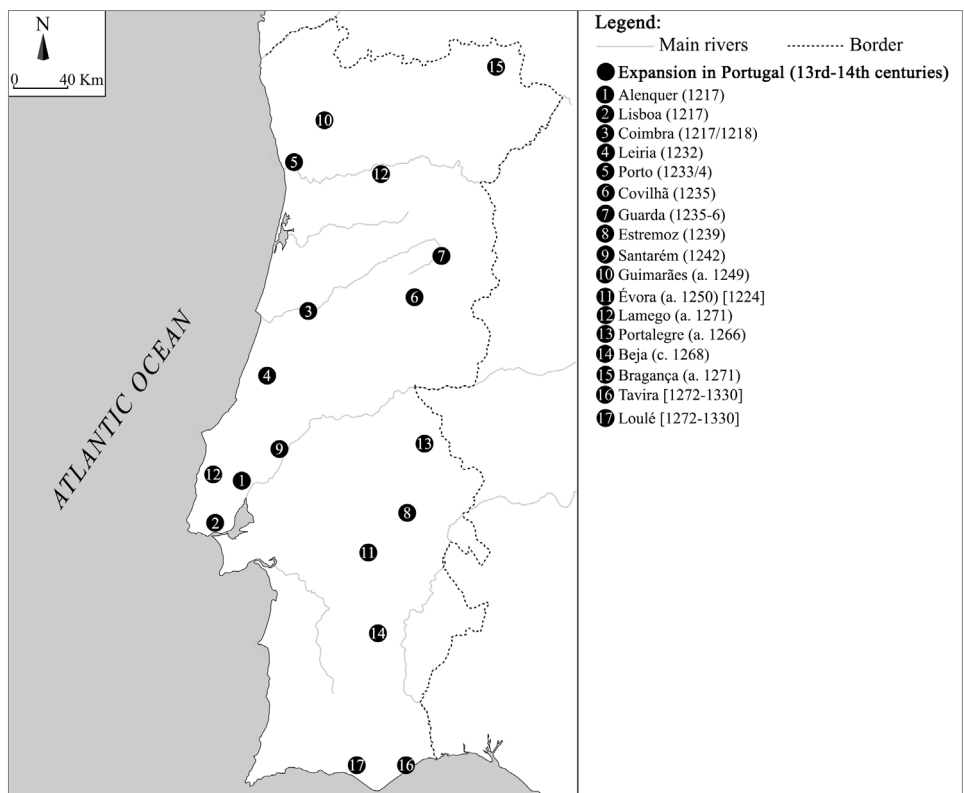


Fig. 1 – Franciscan convents (Portugal, 13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> century). By Filomena Andrade, João Luís Fontes and Rolando Volzone, adapted from: Sousa, Bernardo Vasconcelos e (dir.) – *Ordens Religiosas em Portugal: das origens a Trento – Guia Histórico*. 3<sup>rd</sup> edition. Lisboa: Livros Horizonte, 2016.

<sup>10</sup> On the stages of the implantation of the Franciscans in Portugal: MATTOSO, José – “O enquadramento social e económico das primeiras fundações franciscanas?”. In *Obras Completas*, vol. 8. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, pp. 243-254.

The chronology of foundations clearly reveals the objectives of Franciscans who, after beginning their apostolate in small hermitages, get, in the short term, with the support of royalty, to penetrate the most populous centres of the Kingdom, attracting a large number of the faithful by their pastoral dynamism. Initially they are on the outskirts of large urban centres, but in a short period they end up moving nearer or even inside the urban centre. Many times, the friars get to create, with their presence, a powerful dynamism that attracts people by creating new poles of development in the towns in which they live. Through preaching, they attract lay people who feel committed to their spiritual and charitable work. Far from the huts that Francis wanted for his brothers, the new franciscan convents emerge as imposing buildings, powerful centres of spirituality and, at the same time, important centres of economic and social activity (such as Lisbon, Évora or Santarém)<sup>11</sup>.

However, not all cities welcome the friars so warmly. Thus, despite the pontifical and royal support, the local religious authorities confront and vilify their activity and their presence in the community, accusing them of robbing them of their faithful, alms and rights, in spite of the fact that Honorius III clearly affirmed to the whole of Christendom by the bull *Pro dilectis* of 29<sup>th</sup> May 1220 that these men were friars of an Order approved by the Church of Rome.

Thus, in Braga and Porto it is the hostility of their bishops, lords of the city, that drives them out and prevents them from preaching. In the first case, it is even impossible to build a convent and only a hospice is permitted, in 1273, due to the papal intervention<sup>12</sup>. Something similar happens with the second community which finally established itself in 1233, with papal approval and strong popular support, despite the violence and wrath of Bishop Pedro Salvadores, the dean of the See and some canons who force the Franciscans to leave the convent and take refuge in private houses. The situation will only be resolved with popular support and the bull *Dolentes accepimus et referrem cum rubore* of Pope Innocent IV, in 1244, ordering the friars to return to the place from where they had been expelled<sup>13</sup>.

In Leiria, there are other adversaries: the Canons of the Holy Cross of Coimbra, who hold the spiritual jurisdiction of the town (the priory). The Franciscans managed to form a small community in 1232, supported by the bishop of Coimbra

<sup>11</sup> Well visible in the example of Santarém: FONTES, João Luís Inglês; ANDRADE, Maria Filomena; SANTOS, Maria Leonor Silva – “Frades, Monjas e Reclusas: os primórdios da presença mendicante em Santarém Medieval”. In COLESANTI, Gemma Teresa; GARÍ, Blanca; JORNET-BENITO, Núria (eds.) – *Clarissas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia*. Florença: Reti Medievali – Firenze University Press, 2017, pp. 383-405.

<sup>12</sup> MARQUES, José – “Os Franciscanos no Norte de Portugal nos finais da Idade Média”. *Boletim do Arquivo Distrital do Porto* 1 (1982), pp. 12-13; FERNANDES, Maria Eugénia Matos – *O Mosteiro de Santa Clara do Porto em meados do séc. XVIII (1730-80)*. Porto: Arquivo Histórico-Câmara Municipal do Porto, 1992, p. 23.

<sup>13</sup> ESPERANÇA, Manuel da – *História seráfica*, parte I, pp. 391-421; MORENO, Humberto Baquero – “O poder real e o franciscanismo no Portugal medievo”. In *I-II Seminário. O franciscanismo em Portugal. Actas*. Lisboa: Fundação Oriente, 1996, pp. 87-96.

and the monarch, although Pope Innocent IV, in 1250, asked the Minors to respect the determinations of the prior of the Canons of the Holy Cross<sup>14</sup>. In Estremoz, it is the Military Order of Avis that obviates and hinders the activity of the Mendicants despite the support of King Afonso III and Queen Beatriz to their convent, settled on the hermitage of São Bento do Mato<sup>15</sup>.

Between 1217-1218, the Franciscans settled in Coimbra under the patronage of Quenn Urraca, the wife of Alfonso II, in the hermitage of Olivais (outside the city). In 1219, the franciscamn community hosted five Franciscan friars who, engaged in the spirit of mission and conversion of the Muslims, lived by Saint Francis, went to Morocco to convert the infidels. But their posture soon led them to martyrdom<sup>16</sup>. Their relics, sent by Infante Pedro Sanches (son of Sancho I and brother of Alfonso II) who was in Morocco, at the service of the Almohad emperor and had lived closely with the five Franciscans, trying to avoid their martyrdom, without succeeding, but having gathered their bodies and sent their remains to Portugal. The relics were kept in the monastery of Santa Cruz, which then prepared for their canonization<sup>17</sup>. The witness of the martyrdom of the five Franciscans leads the canon Fernando to assume the desire to enter into the Franciscan Order and pursue his desire to give his life for Christ, joining the community of Olivais and soon living the kingdom to fulfill his missionary projects<sup>18</sup>. The growth of the francican community will lead them to settle nearer the Mondego River, by 1247, under the patronage of Alfonso III and the aforementioned infante D. Pedro, but also near the new community of Poor Claires and other groups devoted to voluntary reclusion<sup>19</sup>.

But competition was also felt among the mendicants, clearly present in the community of Santarém by the 1240s. The convent founded on the royal initiative of King Sancho II, became involved in a dispute with the Dominicans over the location of a community of religious women, devoted to voluntary reclusion and linked to the preachers. This issue, which runs from 1260 to 1280, will be addressed by the bishop and the king himself, and will end up being an important

---

<sup>14</sup> As can be deduced from Pope Gregory IX's Bull of 2 May 1233, *Etsi necesse sit*, and of 9 June *Intelleximus cum dolore*. See ESPERANÇA, Manuel da – *História seráfica*, parte I, pp. 357-385.

<sup>15</sup> ESPERANÇA, Manuel da – *História seráfica*, parte I, pp. 441-444.

<sup>16</sup> HEULLANT-DONAT, Isabelle – “Des missionnaires martyrs aux martyrs missionnaires: la mémoire des martyrs franciscains au sein de leur Ordre aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles”. In *Écrire son Histoire. Les communautés régulières face à leur passé. Actes du 5e Colloque International du C.E.R.C.O.R.* Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, pp. 171-184.

<sup>17</sup> Which, however, only took place in 1481, through the bull of Sisto V, *Cum alias* of 7 August, following papal concerns with the evangelization of African lands and in a general context favourable to the Franciscan Order.

<sup>18</sup> On the Franciscan vocation of Saint Anthony: COSTA, António Domingues de Sousa – *S. Antonio, Canonico Regolare di S. Agostino e la sua vocazione francescana. Rilievi storico-storiografici*. Braga: Editorial Franciscana, 1982.

<sup>19</sup> FONTES, João Luís Inglês; ANDRADE, Maria Filomena – “Devoção e autoridade: a afirmação da religiosidade feminina em Coimbra na época medieval”. In *Autoridad, poder e influencia: Mujeres que hacen Historia. Congreso da AEIHM (Zaragoza, 19-21 de octubre de 2016)*. Zaragoza: Icaria Editorial, 2017, vol. II, pp. 571-590.

instrument for regulating preaching between the two new groups of mendicant friars who settle in the city. The two Orders are the protagonists of a growth in Santarém that makes its area of occupation, Chão da Feira, the main commercial centre of the city<sup>20</sup>.

The convent of Évora, which was welcomed by the local population, began to receive many royal donations, although it complained to the bishop of the city, D. Pedro II, in 1355, against the clerics who took away many of its income (alms and offerings). The royal protection made him a convent of great wealth. Thus, in 1439, after the works ordered by kings Fernando and João I, D. Afonso V asked the Pope and the Order for permission to build his palace there (because of the fire that had destroyed his residence in the city), which he was granted. The convent's church also became a palatine church<sup>21</sup>.

From Covilhã, Guarda, Portalegre and Beja it can be said that the royal patronage as well as the donations of many populars took forward the works and the foundation of their communities<sup>22</sup>. And, in a last phase, Lamego<sup>23</sup>, Bragança<sup>24</sup> and Tavira<sup>25</sup>, communities with more obscure origins. It is clear the royal intervention in these foundations, even if the opposition of the local clergy is not detected in any of the three cases.

At the beginning of the 14<sup>th</sup> century and with a large number of houses, about 15, the foundations stop (the last one was probably Tavira). Thus, several issues that were outlined at the beginning are the main concerns of the Franciscans in the 14<sup>th</sup> century. First, their way of life and its structuring, with a solid and well planned organisation/administration, but also a programme of activities that includes presence in the universities – study and teaching, popular preaching; presence in urban centres and tensions with the local clergy; as well as a presence in the city – and the urban an organised sacramental ministry in the conventual churches – chapels and burials – that becomes a source of donations and pious legacies from papacy, kings, nobles or popular, essential for the economic viability of the convents that welcome those who want to live according to the Franciscan charism, as friars or tertiaries.

---

<sup>20</sup> See FONTES, João Luís Inglês; ANDRADE, Maria Filomena; SANTOS, Maria Leonor Silva – “Frades, Monjas e Reclusas”, pp. 383-405.

<sup>21</sup> ESPERANÇA, Manuel da – *História seráfica*, parte I, pp. 310-316.

<sup>22</sup> ESPERANÇA, Manuel da – *História seráfica*, parte I, pp. 421-430; 431-438; 605-608.

<sup>23</sup> ESPERANÇA, Manuel da – *História seráfica*, parte I, pp. 622-629.

<sup>24</sup> According to legend, Saint Francis, on his pilgrimage to Santiago de Compostela, founded the convent in 1214 and left two companions there. See ESPERANÇA, Manuel da – *História seráfica*, parte I, pp. 47-58.

<sup>25</sup> SILVA, Gonçalo Miguel Correia Melo da – *As Portas do Mar Oceano: Vilas e Cidades Portuárias do Algarve na Idade Média (1249-1521)*. Lisboa: s.n.t., 2021, p. 298. PhD Thesis.

1. As far as the organisation is concerned, we can stand out the problems lived at the Custody of Lisbon, around 1320, with the friars from Alentejo – they met around that of Évora and it was those from Estremoz, Beja and Tavira – complaining to the custodians about not being able to fulfil their obligations in full due to the dilated space of their intervention. The issue was taken to the Provincial Chapter of Pontevedra in 1329 and to that of Évora in 1330. To solve the problem, the new custody of Évora was created<sup>26</sup>.

But another issue was latent, the separation of the province of Santiago with the autonomy of the province of Portugal. The dynastic crises and the questions of the Schism of the West with the two papal obediences in the second half of the fourteenth century accelerated and made even more evident the need for this clarification. The 1380s were, therefore, those that lit the fire of separation the most. The rupture was clear in the months of May to October 1382, when two Provincials of Santiago de Compostela appeared: Friar Pedro Segúndez and Friar Fernando de Astorga, the second taking advantage of the favour of the new Portuguese king, D. João I: settled in Portugal, with close links to the royal court and generously rewarded by the monarch, he even became a royal confessor, after which other Portuguese Franciscans would follow “ahead” of the new situation which was only clarified between 1418-1421. Friar Gil de Tavira, the first minister after the definitive creation of the Portuguese Province, maintains the style of Fernando de Astorga, as a royal confessor and political adviser of the Portuguese kings, receiving from them various ecclesiastical benefits<sup>27</sup>. And so the continuators Friar Afonso do Paraíso and (30’s) and Friar Luís de Beja (60’s).

The convents of the new Province were cumulated with royal privileges and were beginning to be more and more questioned by the life led by their friars and even by their noble and literate recruitment.

2. With regard to questions related to literacy and the literate, we know the importance Francis gave to humility and simplicity and his fear that his friars would fall into the sin of pride to which study and book knowledge could incite. For Francis, teaching and study were considered a work and only then would they be accepted in the fraternity and according to the Rule; besides, they should be at the service of preaching, which was to be done with “short words” and for the edification of the people.

---

<sup>26</sup> On the custodies at the beginning of Franciscanism in Portugal: SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (dir.) – *Ordens religiosas em Portugal: Das origens a Trento – Guia Histórico*. 3<sup>rd</sup> edition. Lisboa: Livros Horizonte, 2016, pp. 259-260.

<sup>27</sup> LOPES, Fernando Félix – “Franciscanos de Portugal antes de formarem província independente. Ministros provinciais a que obedeciam”. In *Colectânea de estudos de História e Literatura*. Vol. II. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1997, pp. 76-79

Thus, many Franciscans attend the universities of Bologna, Paris or Oxford and among them are Portuguese friars. What is certain is that from 1223, the Order of Minors quickly became an Order of students who no longer lived in poor hermitages but in convents with schools to which everyone had access, that is, public schools.

The Portuguese convents thus welcome many of these schools and the lecturers and teachers trained abroad teach on the basis of the Bible and the sentences of Pedro Lombardo. There would be schools in Coimbra (c. 1279), Lisbon (1277), Santarém (1302) and possibly in the most important cities of the kingdom where the Franciscans settled, such as Évora or Porto<sup>28</sup>.

The formation given in these schools attracted a public that wanted to be educated and gave more power and importance to the convents that welcomed and trained these people.

3. In the first foundations – the tension between solitary places and the city is visible, choosing the Franciscans, at first, places more distant from the centre of the urban nucleus and, as they progress and their acceptance becomes greater, they enter the cities or are themselves the creators of new urban centralities. Henceforth, they tend to recruit more and more local elites attracted by their preaching but also by their position in relation to the other religious orders and the pontifical and royal protection they receive.

In the city, the local religious authorities, despite the repeated papal support granted by the Franciscans, are opposed to the preaching and even the celebration of many sacraments by these poor “brothers” who, in a short time, dispute the devotion of the laity, attracting them not only to the celebration of sacraments, but also to the reception of gifts and even to religious and lay recruitment, since many will accede to the Franciscan fraternity as lay people, tertiaries, thus practising a life (regulated or not) of charity and penance at the service of the brothers.

4. The pontifical and royal protection which had resulted in the enrichment of the Franciscan communities who live off the donations made to them and submitted their sacramental policy to the service of that same good. Many of these houses were filled with royal privileges and began to be increasingly challenged by the lives of their friars and even by their noble and literate recruitment.

In fact, the questions surrounding poverty will lead a Portuguese Franciscan bishop, D. Fr. Estêvão<sup>29</sup>, who, being a literate (he had probably studied in Paris,

<sup>28</sup> LOPES, Fernando Félix – “Franciscanos portugueses pretridentinos – escritos, mestres e leitores”. In *Colectânea de estudos de História e Literatura*. Vol. II. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1997, pp. 407-460.

<sup>29</sup> About this bishop: TEIXEIRA, Vítor Gomes – “D. Frei Estêvão, OFM: de Portugal a Avinhão, entre a infidelidade e a ingratidão”. In FONSECA, Luís Adão; CADEDDU, Maria Eugenia (dirs.) – *Portogallo mediterraneo*. Cagliari: Consiglio Nazionale delle Ricerche-Instituto sui rapporti italo-iberici, 2001, pp. 39-74;



like many of his Portuguese colleagues, as we have already mentioned) and having carried out various functions and tasks in the Dionysian court, is one of the theologians heard by Pope John XXII about the way of living evangelical poverty. This question, fed by a group of Franciscans, the *fraticelli*, who wished to live in poverty and total detachment from goods, like Christ and the apostles, gives rise to a discussion among the Franciscans about poverty and how to live it, setting fire to and calling into question the “settled” life of the whole Church, including that of the Papacy itself. Taking a schismatic, almost heretical, position, they involved other religious orders, notably the Dominicans, and the University of Paris in the controversy.

D. Frei Estêvão is present in the aforementioned discussion which takes place in Avignon by May 6, 1322, assuming a theoretical and academic discourse which represents a conciliatory approach, defending that Christ and the Apostles would have everything in common and nothing in an individual and private level.

However, the debate raised by a pontifical initiative did not succeed in resolving the question that had previously thickened and eventually spread to the whole Franciscan Order. In the General Chapter of Perugia in 1322, it is still reaffirmed that Christ and the Apostles lived in total and absolute poverty, possessing nothing in an individual or common capacity. Faced with this discussion, the Papacy, on November 12, 1323, by the decretal *Cum inter nonnullus*, considers this proposition a heretical one, which preserves its defenders even after the pontifical decision.

## 2. From reformism in the late 14<sup>th</sup> to early 16<sup>th</sup> centuries

Indeed, all these discussions, tensions and the conflicts, condemnations and persecutions that ensued, would not fail to provoke the refuge of many on the margins or even outside the Franciscan Order, in small communities that sought to return to a more rigorous observance of the poverty proposed by Saint Francis, to the radical fraternity that should reign in the community, and to the revaluation of the desert and solitude. These environments, conducive to an option for voluntary poverty, ultimately contaminated many, including lay people, who longed for a more perfect and austere religious life according to the Gospel. Many new movements and small groups have become adepts of this poor life, sought after in solitary places, in small communities, mostly secular in their composition, reconciling solitude and

---

ANDRADE, Maria Filomena – “Estêvão Miguéis (1313-1322)”. In FONTES, João Luís (dir.); GOUVEIA, António Camões; ANDRADE, Maria Filomena; FARELO, Mário (coords.) – *Bispos e Arcebispos de Lisboa*. Lisboa: Livros Horizonte, 2018, pp. 247-259.

the contemplative and penitent life with manual labor. Pastoral activity is scarce or even non-existent, though not always excluding preaching or some spiritual direction<sup>30</sup>.

The proliferation of these groups and movements leads the Apostolic See to move from a persecutory policy to a conciliatory and protective strategy. After ensuring its orthodoxy, she grants her protection in order to gradually control these new religious experiences and grant its integration and institutionalization, according to a centralized but flexible form of organization.

This will be the strategy of pope Gregory XI who, in 1373, approves the Order of the Hermits of St. Jerome and in the following year extends its protection to the first Franciscan observant groups, which emerged around Paoluccio da Trinci. In 1376, he also places under his protection the hermits who had gathered in a place far from the south of Portugal, the Serra de Ossa, demanding an enquiry in order to assure their obedience to the catholic faith and ordering the Portuguese bishops to protect them<sup>31</sup>.

It is in this context that, in the last decades of the 14<sup>th</sup> century, the mendicant observances enter in Portugal, at the same time as the development and expansion of the eremitic experiences of groups of men who call themselves “poor people”. In common, they have a choice for voluntary poverty, solitude and a life of more asceticism and rigour, as well as an important participation of lay people in their primitive communities. In fact, the same expression “men of poor life” or “friars

---

<sup>30</sup> For an overview of Franciscan observances, see: SENSI, Mario – *Le Osservanze Francescane nell'Italia Centrale (Secoli XIV-XV)*. Roma: Collegio San Lorenzo da Brindisi – Istituto Storico dei Cappuccini, 1985. On its entry and expansion in late medieval Portugal, see TEIXEIRA, Vítor Gomes – *O movimento da Observância franciscana em Portugal (1392-1517): História, património e cultura de uma experiência de reforma religiosa*. Porto: Editorial Franciscana, 2010; GARCÍA ORO, José – “Los “frades da prove vida”. Un nuevo franciscanismo en Galicia y Portugal”. In FERNÁNDEZ-GALHARDO JIMÉNEZ, Gonzalo (ed.) – *Los Franciscanos Conventuales en España. Actas del II Congreso Internacional sobre el Franciscanismo en la Península Ibérica (Barcelona, 30 de marzo-1 de abril de 2005)*. Madrid: Franciscanos Conventuales – Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2006, pp. 245-274. On the hermits “of the poor life” who are at the origin of the Portuguese Congregation of the Hermits of the Serra da Ossa, see FONTES, João Luís Inglês – *Génese e Institucionalização de uma experiência eremítica. DA «Pobre Vida» à Congregação da Serra de Ossa (1366-1510)*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2021.

<sup>31</sup> See SENSI, Mario – *Le Osservanze Francescane*, pp. 32-54; SENSI, Mario – “La Regola di Niccolò dall Costituzione *Periculoso* alla Bolla *Pastoralis Officii* [1298-1447]”. In R. PAZZELLI, R.; TEMPERINI, L. (eds.) – *La « Supra montem » di Niccolò IV (1289): genesi e diffusione di una regola. Atti del V Convegno di Studi Francescani (Ascoli Piceno, 26-27 ottobre 1987)*. Roma: Ed. Analecta T.O.R., 1988, pp. 155-160; FONTES, João Luís Inglês – *Génese e Institucionalização*, pp. 71-79. On the Portuguese Hieronymites and their origins: SANTOS, Cândido dos – *Os Jerónimos em Portugal. Das origens aos fins do século XVII*. Porto: INIC / Centro de História da Universidade do Porto, 1980; CARVALHO, José Adriano Freitas de – “Nas origens dos Jerónimos na Península Ibérica: do Franciscanismo à Ordem de S. Jerónimo – o itinerário de Fr. Vasco de Portugal”. *Revista da Faculdade de Letras. Línguas e Literaturas* 2ª série, 1 (1984), pp. 11-131; REVUELTA SOMALO, Josemaría – *Los Jerónimos. Una orden religiosa nacida en Guadalajara*. Guadalajara: Institución Provincial de Cultura “Marqués de Santillana”, 1982; COUSSEMACKER, Sophie – *L'Ordre de Saint Jérôme en Espagne (1373-1516)*. Paris: Université de Paris X – Nanterre, 1994. Thèse de Doctorat; FONTES, João Luís Inglês – *Génese e Institucionalização*, pp. 79-90.

of poor life” will also be used by the first observant franciscan friars and the inhabitants of the communities that gave origin to the first monasteries of the Hieronymites in Portugal<sup>32</sup>.

It was still Boniface IX who gave the decisive impulse to the introduction of the Franciscan Observance in Portugal. On 6 April 1392, by the bull *Vestrae devotionis*, this Roman Pope authorised the foundation by the Friars Gonzalo Mariño, Diego Arias and Pedro Díaz of a house in a secluded area to lead a solitary life somewhere in the province of Santiago de Compostela<sup>33</sup>. At that time, however, John I of Castile obeyed Clement VII, the Avionese Pope who succeeded Gregory XI, and Boniface IX had no authority over the Galician part of that diocese. On the other hand, Fernando I of Portugal (r.1367-1383) had declared his submission to the Pope of Rome in 1381 and João I (r.1385-1433) maintained this obedience, using the religious question as another weapon in his fight against the supporters of Queen Beatriz of Portugal and Castile, nicknamed “foreigners” and “schismatics”. It was, therefore, in the Portuguese part of the diocese of Tuy, which had been removed from Castilian tutelage in 1381, that the three friars and their companions founded not just one, but several hermitages, considered to be the forerunners of male Franciscan observance in Portugal<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> GARCÍA ORO, José – “Los “frades da prove vida””; FONTES, João Luís Inglês – *Génese e Institucionalização*.

<sup>33</sup> *Bullarium Franciscanum*, prima serie (Sbaraglia-Eubel), Roma, 1759-1904, vol. VII, n. 93, p. 29; TEIXEIRA, Vítor Gomes – *O movimento da Observância franciscana*, pp. 106-107.

<sup>34</sup> On the Western schism and its consequences in Portugal, see BAPTISTA, Júlio César – “Portugal e o Cisma do Ocidente”. *Lusitania Sacra*. 1ª série, I (1956), pp. 65-203; COSTA, António Domingues de Sousa – “A Península Ibérica e o Cisma do Ocidente”. *Monumenta Portugaliae Vaticana*. Vol. III-1. Braga: Editorial Franciscana, 1982. On the war between Portugal and Castile over the succession of King Ferdinand I, see ARNAUT, Salvador Dias – *A Crise Nacional dos Fins do Século XIV. I. A Sucessão de D. Fernando*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1959; OLIVERA SERRANO, César – *Beatriz de Portugal. La pugna dinástica Avis-Trastámara*. Santiago de Compostela: CSIC, 2005; COELHO, Maria Helena da Cruz – *D. João I, o que re-colheu “Boa Memória*. Rio de Mour: Círculo de Leitores, 2005, pp. 15-111.

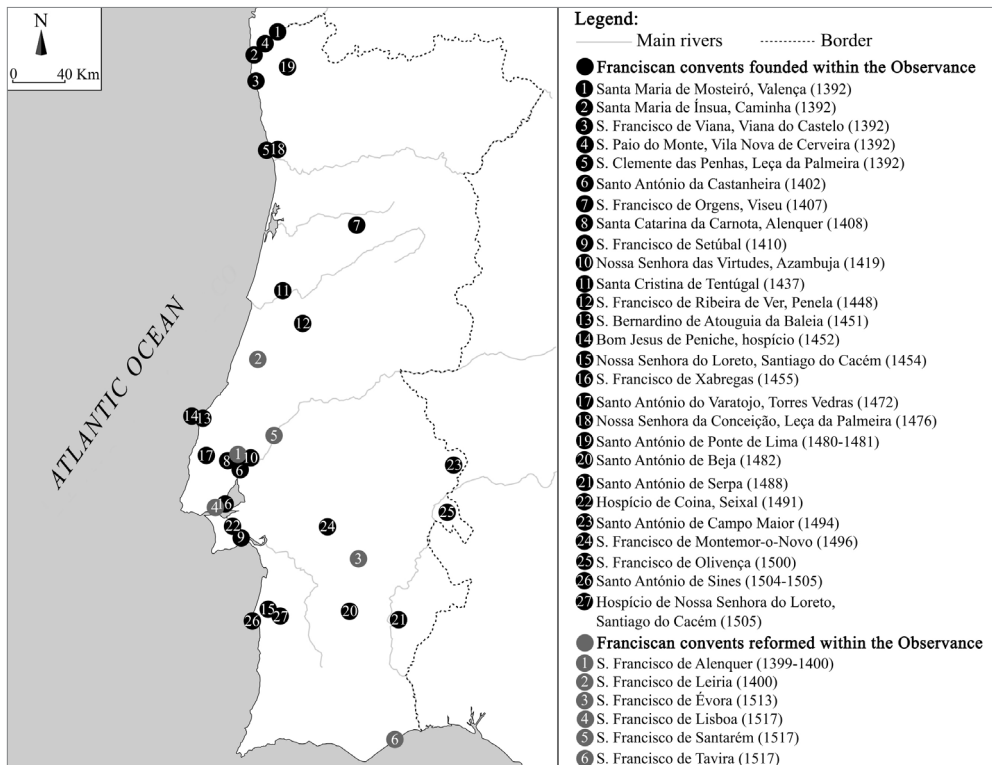


Fig. 2 – Franciscan convents founded or reformed in the Observance (Portugal, 1392-1517). By Filomena Andrade, João Luís Fontes and Rolando Volzone, adapted from TEIXEIRA, Vítor Gomes – *O movimento da Observância franciscana em Portugal (1392-1517)*.

The first of these hermitages seems to have been that of Mosteiró, founded in an old chapel consecrated to Santa Maria located in Cerdal (Valença do Minho)<sup>35</sup>, on the Way to Santiago, followed in the same year of 1392 by those of Santa Maria da Ínsua (Caminha), São Francisco de Viana (Viana do Castelo), São Paio do Monte (Vila Nova de Cerveira) and São Clemente das Penhas (Leça da Palmeira)<sup>36</sup>. In all these cases, they were isolated places where the friars led an eremitic, penitent and contemplative life that attempted to approach what they considered to have been the original experience of St. Francis and his companions<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> We use the term “it seems” because the sources for the study of the first Franciscan hermitages and observant Franciscan convents are very scarce and late, as explained by TEIXEIRA, Vítor Gomes – *O movimento da Observância franciscana*, p. 154. The same is true for many later foundations whose origins are still unclear and too dependent on the data provided by the modern chronicles of the Order.

<sup>36</sup> TEIXEIRA, Vítor Gomes – *O movimento da Observância franciscana*, pp. 154-177.

<sup>37</sup> CARVALHO, José Adriano Freitas de – *Antes de Lutero: a Igreja e as reformas religiosas em Portugal no século XV. Anseios e limites*. Porto: CITCEM / Edições Afrontamento, 2016, pp. 69-71.

The multiplication of foundations in the same year still shows us that there was a religious and political environment in the North of Portugal that was favourable to these experiences, because the Castilian Friars obtained the agreement of the monarch and the secular and ecclesiastical authorities to their settlement<sup>38</sup>. And very soon, the people of these places also joined the sovereign in granting land and economic resources, making it possible to transform these hermitages, with their precarious structures, into oratories and even, later, into convents of more solid and less austere construction, as had already happened in the early days of Franciscanism<sup>39</sup>.

The success of such foundations encouraged King João I to entrust Fray Diego Arias and his companions with the reform of one of the oldest Portuguese Franciscan convents, that of Alenquer, founded in 1216<sup>40</sup>. This reform took place in 1399 or 1400 and there is evidence that the cloistered friars would have left the convent because they did not accept the new observant customs; but in 1427, the convent would be once again well populated by friars. Fray García Montans, a Galician who accompanied Fray Diego Arias on this occasion, was the first guardian of this community in spite of being a lay friar<sup>41</sup>.

The reform of the convent of Leiria<sup>42</sup>, in 1400, followed that of Alenquer, also sponsored by King João I at the request of his confessor Fray João de Xira, who became one of its first guardians and made of it one of the bastions of the Franciscan reform. In these two reformed convents of Alenquer and Leiria, Pope Calixtus III authorised, in 1456, the creation of theological studies for the formation of the Friars, which would distance them from the austere humility demanded by the Observance but would allow for a more solid formation of its members and their irradiation throughout the following centuries.

Once the reforms requested by the sovereign had been made, the members of the original group started again to make foundations more in line with their initial intentions. In 1402, the Galician Friar Pedro de Alemancos moved from the Alenquer convent to a hermitage dedicated to Saint Anthony, located in the place of Fonte do Bispo (in Castanheira do Ribatejo)<sup>43</sup>, which belonged to a couple that donated it to the Franciscans, and transformed it into a hermitage. Five years

<sup>38</sup> TEIXEIRA, Vítor Gomes – *O movimento da Observância franciscana*, pp. 111-127.

<sup>39</sup> BOADAS LLAVAT, Agustín – “De chozas a mansiones: notas a los asentamientos franciscanos españoles”. In PELÁEZ DEL ROSAL, Manuel (dir.) – *El franciscanismo: identidad y poder. Libro homenaje a P. Enrique Chacón Cabello, OFM*. Córdoba: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos / Universidad de Córdoba, 2016, pp. 19-85.

<sup>40</sup> At its origin is a hermitage founded by Friar Gualter on that date. In the same year Friar Zacarias founded the hermitage that later became the convent of Guimarães. SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (dir.) – *Ordens Religiosas em Portugal*, p. 275.

<sup>41</sup> TEIXEIRA, Vítor Gomes – *O movimento da Observância franciscana*, pp. 177-178.

<sup>42</sup> GOMES, Saul António – “O convento de S. Francisco de Leiria na Idade Média”. *Itinerarium* 40 (1994), pp. 399-416.

<sup>43</sup> TEIXEIRA, Vítor Gomes – *O movimento da Observância franciscana*, pp. 187-189; ANDRADE, Maria Filomena; FONTES, João Luís Inglês – “Pobres frades, ilustres patronos: algumas considerações em torno do convento de Santo António da Castanheira”. *Cira-Boletim Cultural*. Vila Franca de Xira. 13 (2015-2016), pp. 24-47.

later, the same friar went to found an oratory in Orgens (Viseu), in another chapel donated by an accountant of the king<sup>44</sup>.

The Asturian Friar Diego Arias and the Galician Friar Alfonso Saco also left the reformed convent of Alenquer to found, in 1408, the oratory of Santa Catarina da Carnota in a chapel of the same name located in the town. The land on which it was built belonged to the Cistercian nuns of Odivelas, from whom King João I acquired it two years later to give it to the Friars<sup>45</sup>. Finally, Maria Eanes Escolar, daughter of an overseer of the king's estate, founded the convent of São Francisco de Setúbal, in 1410, attracting to this southern town the Franciscans of Alenquer, first Friar Fernando and Friar Gonçalo, and then Friar João da Amoreira and Friar João de Portalegre<sup>46</sup>.

The next foundations clearly show how the Portuguese Crown took control of this movement, taking the lead in many of its main foundations and favouring, by its example, the extension of convent patronage to families of the courtly nobility, or ennobled by the service of the king. Thus, before leaving to conquer Ceuta, in 1415, the Crown Prince Duarte made a promise to erect a Franciscan convent in the hermitage of Our Lady of Virtues, in Azambuja, a place of pilgrimage for the miracles that took place there following the discovery, by a shepherd, of an image of the Virgin in some bushes<sup>47</sup>. His intention became concrete a few years after his return from the expedition, obtaining from Pope Martin V, in 1419, the subtraction of the chapel from the authority of the local church and its delivery to the Observants<sup>48</sup>. In Ceuta itself, under the patronage of Prince Duarte and at the request of his brother Pedro, a Franciscan oratory for the invocation of *Santiago Mayor*, the *Matamouros*, was founded in 1420. Its first guardian, Friar Diogo de Lisboa, came from the reformed convent of Alenquer. A few years later, in 1437, Prince Peter founded another observant convent near his palace in Tentugal, in a chapel dedicated to Santa Cristina<sup>49</sup>.

Protected by a noble lady close to the royal family, the Countess Guiomar de Castro, two observant convents were established in Atouguia da Baleia and Xabregas: the first, founded in 1451 and inhabited by two priests, Friar Rogelio, a Spanish preacher and Friar Rodrigo Benavente, and a layman, Friar André do Porto, was

<sup>44</sup> TEIXEIRA, Vítor Gomes – *O movimento da Observância franciscana*, pp. 189-193; GOMES, Saul António – “O clero regular”. In PAIVA, José Pedro (coord.) – *História da Diocese de Viseu*. Vol. I (séc. VI-1505). Viseu: Diocese de Viseu – Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016, pp. 349-350.

<sup>45</sup> TEIXEIRA, Vítor Gomes – *O movimento da Observância franciscana*, pp. 193-194.

<sup>46</sup> TEIXEIRA, Vítor Gomes – *O movimento da Observância franciscana*, pp. 196-198; to be revised in the light of new data provided by SILVEIRA, Ana Cláudia – “Subsídios para a história do Convento de São Francisco de Setúbal a partir do Arquivo da Família Gama Lobo Salema”. In ROSA, Maria de Lurdes (org.) – *Arquivos de Família, séculos XIII-XX: que presente, que futuro?*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais – Centro de História de Além-Mar – Caminhos Romanos, 2012, pp. 171-183.

<sup>47</sup> ESPERANÇA, Frei Manuel da – *História Seráfica*, parte II, pp. 570-571.

<sup>48</sup> TEIXEIRA, Vítor Gomes – *O movimento da Observância franciscana*, pp. 198-199.

<sup>49</sup> On these two convents of the initiative of Prince D. Pedro, see TEIXEIRA, Vítor Gomes – *O movimento da Observância franciscana*, pp. 209-220.

dedicated to St. Bernardino of Siena, canonised in 1454<sup>50</sup>; the second, founded in 1458 in the eastern part of Lisbon, in a palace given by King Afonso V (r. 1438-1481), to the aforementioned Countess, was immediately populated by observants, in accordance with an imposition by the founder. Its first inhabitants came from Madeira island<sup>51</sup>.

This fact is a demonstration of the importance and opportunity that the discovery of the archipelagos of Madeira and the Azores has constituted for the Franciscans, who very quickly expanded for those places, where a true eremitic and solitary life was again possible. The Castilian Friar Rogerio founded the first stable Franciscan community in Madeira around 1430, next to the chapel of São João da Ribeira (Funchal), which later gave rise to the convent of São Francisco do Funchal<sup>52</sup>. In the Azores, after the ephemeral foundation of the convent of Nossa Senhora das Vitórias on the island of Santa Maria (1446-1452), it was necessary to wait for 1480 so that a new foundation, in Vila da Praia da Vitória (Terceira), could prosper thanks to the protection of families in connection with the captains of the island<sup>53</sup>.

Back on the continent, in a village near Torres Vedras, King Afonso V himself founded the Varatojo convent, which received the papal bull *Ad decorem sacrae religionis*, in 1472, addressed to the Portuguese Provincial Vicar of the Observance. Friar João da Póvoa took up his post two years later, populating it with observant friars who came, once again, from Alenquer<sup>54</sup>. At last, at the end of the century, the convent of Campo Maior was founded on the initiative of Friar Jorge Paiva and Friar Amador da Silva, who asked Pope Alexander VI for permission to build it<sup>55</sup>. He granted it on March 8<sup>th</sup> 1494, adding that the convent would be of regular observance and directly submitted to the Holy See.

This group of foundations, which is not exhaustive of the geography of these observant franciscan male convents between 1392 and the beginning of the 16<sup>th</sup> century (Vitor Teixeira proposed a total of 29 new convents, without counting the reformed ones and the hospices<sup>56</sup>), is very revealing, of course, of the undeniable success of this movement, protected and controlled from very early on by the Portuguese Crown. The Crown was able to capitalise on the prestige of these “friars of the poor life”, not only by promoting the conversion of the old convents of Alenquer and Leiria to the new form of life, but also by making them the basis for the expansion of the reform, which was definitively moved southwards. Because of

<sup>50</sup> TEIXEIRA, Vítor Gomes – *O movimento da Observância franciscana*, pp. 250-252.

<sup>51</sup> TEIXEIRA, Vítor Gomes – *O movimento da Observância franciscana*, pp. 255-256.

<sup>52</sup> REMA, Henrique Pinto – “A família franciscana na Madeira (no passado e no presente)”. *Itinerarium* 45 (1999), pp. 283-285.

<sup>53</sup> TEIXEIRA, Vítor Gomes – *O movimento da Observância franciscana*, pp. 280-283.

<sup>54</sup> TEIXEIRA, Vítor Gomes – *O movimento da Observância franciscana*, pp. 264-272. The house became a novitiate in 1503.

<sup>55</sup> TEIXEIRA, Vítor Gomes – *O movimento da Observância franciscana*, pp. 289-292.

<sup>56</sup> TEIXEIRA, Vítor Gomes – *O movimento da Observância franciscana*, pp. 146, 239-242.

the support given to the Franciscan observance, as well as to other observances and movements of a reformist and rigorous nature (Lóios, hermits of the Serra de Ossa, Hieronymites), the monarchs of Avis assumed and stated their role in the effort to order and renew the religious life of the kingdom<sup>57</sup>. But the royal patronage, quickly imitated by the nobility and the local elites, was also reflected in the association of many of these friars with the person of the king, mainly as confessors and counsellors<sup>58</sup> – let us remember here Friar João de Xira, confessor of João I<sup>59</sup>, or Friar João da Póvoa, several times provincial vicar of the Observants, confessor and testamentary of João II (r.1481-1495)<sup>60</sup>. In this way, the monarchs benefited from their qualified spiritual supervision and from the prayers lavished on him by their communities of origin, which did not refuse also to accept the institution of chapels and the most diverse pious assignments<sup>61</sup>.

It is therefore not surprising that the Franciscan observance underwent a change in mid-15<sup>th</sup> century, with the conquest of its autonomy from conventualism, as enshrined in the Bull *Ut sacra Ordinis Minorum religio* of 1446, being the first sign of this<sup>62</sup>. Accompanying a broader trend of evolution of the Franciscan movement of observance, it is clear that it was quickly opened up to the literate dimension, to teaching and training<sup>63</sup>; the accentuation of forms of commitment to the patrons of its convents, welcoming their chapels and their deceased, but also their generous

<sup>57</sup> ROSA, Maria de Lurdes – *As Almas Herdeiras. Fundação de Capelas Fúnebres e Afirmação da Alma como Sujeito de Direito (Portugal, 1400-1521)*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2012, pp. 168-250; ROSA, Maria de Lurdes – “Espiritualidade(s) na corte (Portugal, c. 1450 – c. 1520): que leituras, que sentidos?”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 26 (2017), p. 245.

<sup>58</sup> MARQUES, João Francisco – “Franciscanos e Dominicanos confesores dos reis portugueses das duas primeiras dinastias”. In *Espiritualidade e Corte em Portugal (Séculos XVI a XVII)*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1993, pp. 53-60; GOMES, Rita Costa – *A Corte dos Reis de Portugal no final da Idade Média*. Carnaxide: Difel, 1995, pp. 108-129.

<sup>59</sup> See LOPES, Fernando Félix – “Franciscanos portugueses pretridentinos – escritos, mestres e leitores”. In *Colectânea de estudos de História e Literatura*. Vol. II. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1997, pp. 426-427.

<sup>60</sup> About Friar João da Póvoa, see LOPES, Fernando Félix – “Franciscanos portugueses pretridentinos”, pp. 443-444; CARVALHO, José Adriano de Freitas – “Nobres Leteras... *Fermosos Volumes*”. *Inventários de Bibliotecas dos Franciscanos Observantes em Portugal no século XV. Os traços de união das reformas peninsulares. O Floreto de sant Francisco*. Porto: CITCEM – Edições Afrontamento, 2018; CARVALHO, José Adriano de Freitas – “Benfeitores dos franciscanos portugueses em tempos de Fr. João da Póvoa”. *Via Spiritus* 6 (1999), pp. 227-231; TEIXEIRA, Vítor Gomes – “Frei João da Póvoa e o movimento da Observância Franciscana Portuguesa entre 1447 e 1517”. *Lusitania Sacra* 17 (2005), pp. 227-254; TEIXEIRA, Vítor Gomes – *O movimento da Observância franciscana*, pp. 421-440; FONTES, João Luís Inglês – *Gênese e institucionalização*, p. 124.

<sup>61</sup> ROSA, Maria de Lurdes – *As Almas Herdeiras*, pp. 418-431.

<sup>62</sup> MOREIRA, António Montes – “Franciscanos”, p. 274. For an initial assessment of the changes that have taken place since then, see TEIXEIRA, Vítor Gomes – *O movimento da Observância franciscana*, pp. 144-145, 237-246, 385-403, 407-467. On the effects of this bull in Castile, see RUCQUOI, Adeline – “Los franciscanos en el Reino de Castilla”. In *VI Semana de Estudios Medievales: Nájera, 31 de Julio al 4 de agosto*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1996, p. 81.

<sup>63</sup> In the same chapter of 1456, *studia* were instituted in the convents of Alenquer and Leiria. (TEIXEIRA, Vítor Gomes – *O movimento da Observância franciscana*, pp. 242-243). On the close connections between the Portuguese observance and the readings developed or promoted in the convents, see the considerations by CARVALHO, José Adriano de Freitas – “Nobres Leteras... *Fermosos Volumes*”.



donations; and finally, the enlargement and enrichment of the convent structures (maintaining some houses of greater austerity, called recolected<sup>64</sup>). In fact, news of works carried out in the second half of the 15<sup>th</sup> century in oratories and observant convents of the previous foundation are multiplying<sup>65</sup>, as well as the cases of the definitive abandonment of their old establishments, in more solitary places, in favour of larger houses closer to the villages – a symptom of this is the departure of the friars from São Clemente das Penhas for the new convent of Nossa Senhora da Conceição de Leça da Palmeira, between 1476 and 1478 –, or simply the handing over of these buildings to the conventuals<sup>66</sup>.

If the Bull *Ite vos* of Leo X, dated from May 29<sup>th</sup> 1517, signifies in some way the announced triumph of the Observance as a new and more perfect model of Franciscan life – it does not only divide the Minors into two branches, one observant and the other cloistered, as the government of the Order is handed over to the former one – the fact is that it also indicates the exhaustion of the observant proposal<sup>67</sup>. If, in that same year, the Observant reform was still imposed on the old convents of São Francisco de Lisboa, Santarém and Tavira, which were thus joined by those of Alenquer and Leiria, and by that of Évora, which had been subject to the new customs four years earlier<sup>68</sup>, it is also true that from then on it would be necessary to look elsewhere for the sources of the future renewal of the Order, among these movements of the “very strict observance” that, born in Castilian lands, had recently arrived in Portugal. It should be remembered that in the same year, 1517, the province of the *Capuchos* of the Piety was established, whose friars had been stationed in Vila Viçosa since 1500, under the protection of the Duke of Bragança<sup>69</sup>, and that it would be necessary to wait only a few years for Friar Martinho de Santa Maria to start a new front on this return to solitude, in the heart of the Serra da Arrábida, here too under the patronage of a powerful noble house, that of the Dukes of Aveiro<sup>70</sup>.

---

<sup>64</sup> In the chapter of 1456, the houses of Tentúgal, Carnota, Atouguia and Insua were considered to be of the strictest observance, and in 1486, the house of Mosteiró joined them (TEIXEIRA, Vítor Gomes – *O movimento da Observância franciscana*, pp. 242-243 e 157).

<sup>65</sup> See the list drawn up by Vítor Teixeira on the basis of data provided, above all, by the Franciscan chronicles (TEIXEIRA, Vítor Gomes – *O movimento da Observância franciscana*, pp. 375-381).

<sup>66</sup> These include the convents of S. Paio do Monte, in Cerveira (1460), Santiago de Ceuta (1460), S. Francisco de Ribeira de Ver, in Penela (1460), S. Francisco de Montemor-o-Novo (1498) and Nossa Senhora do Loreto de Santiago do Cacém (1500): TEIXEIRA, Vítor Gomes – *O movimento da Observância franciscana*, pp. 146, 239, 254, 293.

<sup>67</sup> MOREIRA, António Montes – “Franciscanos”, p. 275.

<sup>68</sup> SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (dir.) – *Ordens Religiosas em Portugal*, pp. 276, 280, 309, 312.

<sup>69</sup> ROSA, Maria de Lurdes – “D. Jaime, duque de Bragança: entre a cortina e a vidraça”. In CURTO, Diogo Ramada (dir.) – *O tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: Difel, 1998, pp. 325-328.

<sup>70</sup> MOREIRA, António Montes – “Franciscanos”, p. 275; SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (dir.) – *Ordens Religiosas em Portugal*, pp. 259-260; FONTES, João Luís Inglês – “De regresso ao ermo. A reforma arrábida e as propostas da Estreitíssima Observância: caminos e tensões”. In LAMELAS, Isidro Pereira (coord.) – *Supplicantes Veram Sapientiam. Homenagem a Dom António Montes Moreira*. S.l.: Editorial Franciscana, 2021, pp. 415-430.

## Conclusion

The tension, fruitful in Francis, between the city and the desert, would remain in the history of the Order founded by him. But the desert would often, and from a very early age, appear as a form of opposition to what was considered a deviation from the dictates left by Francis in his *Rule* and *Testament*. Faced with this approach to cities in the name of a greater and more capable pastoral intervention, with convents that are ever more grandiose, capable of welcoming and maintaining more numerous and increasingly clericalised communities, the challenge to a return to a poor and simple life will propose a refuge in the desert, in small groups, as laid down in the *Rule for Hermitages*, often of mostly secular origin, even renouncing pastoral activity and preaching in favour of manual labour and a penitent and contemplative life.

It is true that this journey would not be free from exaggeration and conflict, from the extremity of positions, from condemnation and from the move of some groups towards more heterodox positions, even mixing demands for religious renewal with positions of a more political nature or ones which challenge the more hierarchical forms of government of the Church. But it is also certain that all the principal movements of renewal within Franciscanism, understood always as the search for a more authentic living of the spirituality proposed by Francis, will always take place through a return, at least initially, to a reinforced austerity and a reunion with the desert.

# A cela monástica à luz da hagiografia e da biografia devota em Portugal (séculos XVI-XVIII): práticas e contextos

*Paula Almeida Mendes<sup>1</sup>*

## **Resumo**

Na moldura monástica e conventual, a cela, enquanto espaço de recolhimento e de «clausura», ocupa um lugar central. Esquece-se, por vezes, que este «espaço privado» poder-se-á revestir de uma importância e de significados de várias naturezas que poderão escapar à «lente da contemporaneidade». Tendo como pano de fundo esta problemática, este estudo procura chamar a atenção para a cela monástica enquanto espaço central na moldura da espiritualidade, em Portugal, durante a Época Moderna. Partindo da análise de textos que se inscrevem no filão da literatura hagiográfica e biográfica devota, tentaremos destacar os objetos e ornamentos que se encontravam nas celas, assim como procuraremos realçar as várias e diversas funcionalidades que estes espaços assumem, como palcos de penitências, mortificações ou experiências de natureza mística.

## **Palavras-chave**

Cela; Mosteiros; Conventos; Espiritualidade; Época Moderna.

---

<sup>1</sup> Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória – Faculdade de Letras da Universidade do Porto (CITCEM-FLUP). Email: paula\_almeida@sapo.pt. ORCID: 0000-0002-5748-635.

## Abstract

In the monastic and conventual frame, the cell, as a space for gathering and “closure”, occupies a central place. It is forgotten, sometimes, that this “private space” may take on an importance and meanings of various nature, which may escape the “lens of contemporaneity”. With this problem as a backdrop, this study seeks to draw attention to the monastic cell as a central space in the frame of spirituality in Portugal, during the Modern Age. Starting from the analysis of texts, which are inscribed in the vein of hagiographic and sacred biographical literature, we will try to highlight the objects and ornaments that were in the cells, as well as we will try to highlight the various and diverse features that these spaces assume, such as stages of penitence, mortifications or experiences of a mystical nature.

## Keywords

Cell; Monasteries; Convents; Spirituality; Modern Age.

1. Pensar a espiritualidade nos tempos pós-Trento implica equacionar dimensões de natureza muito diversa, de molde a que se compreenda melhor não apenas como as práticas e representações nutriram a pastoral e o imaginário religioso da época, mas também como a literatura e a historiografia as valorizaram, assim como às suas manifestações, como referente na moldura da vida religiosa e espiritual desse período. É preciso não perder de vista que as práticas, as representações e a pastoral desses tempos resultavam e se encontravam na confluência das encruzilhadas que marcaram a moldura das reformas, acentuadas nos finais da Idade Média<sup>2</sup>, e da Reforma protestante<sup>3</sup> que, fraturando a cristandade europeia, acentuou irremediavelmente as clivagens entre as manifestações de práticas e de cultos. Assim sendo, inscreviam-se, naturalmente, em uma moldura também mais ampla e complexa, porque não poderá, naturalmente, ser dissociada do contexto da Contrarreforma que, investindo em uma estratégia que visava o disciplinamento

---

<sup>2</sup> DIAS, José Sebastião da Silva – *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Vol. I. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960, pp. 1-66; RAPP, Francis – *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge*. Paris: PUF, 1971; CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Antes de Lutero: a Igreja e as Reformas Religiosas em Portugal no século XV. Anseios e Limites*, Porto: CITCEM/Edições Afrontamento, 2016.

<sup>3</sup> COTTRET, Bernard – *Histoire de la Réforme protestante*. Éditions Perrin, 2010.

de todas as esferas da sociedade<sup>4</sup> – que havia já tido início com a reorganização do culto dos santos, que se traduziu na criação da Congregação dos Ritos Sacros e das Cerimónias, em 1588, e se refletiu também no âmbito dos processos de beatificação e de canonização, na sequência dos decretos de Urbano VIII, de 1625 e 1634, que passou, necessariamente, por um maior controlo e vigilância em seu torno – estimulou a proliferação de «Vidas» de santos, beatos, veneráveis e varões e mulheres «ilustres em virtude»<sup>5</sup>, emulados como modelos e pautas comportamentais, propostos à imitação, assim como de um amplo e significativo filão literário, de pendor exemplar e normativo, constituído por «artes de vida», manuais de oração, «espelhos» de perfeição cristã, guias, etc., que, a par da iconografia e da estatuária, foram alimentando gostos e práticas fortemente escorados nas dimensões dos afetos e no apelo aos sentidos e à sensibilidade, largamente amplificados ao longo do Barroco.

Apesar dos importantes contributos que têm permitido repensar problemas e colmatar lacunas, não deixa de se constatar que há ainda um longo percurso de investigação a percorrer e construir, no sentido de conhecer e compreender, no seu devido contexto, os espaços, as instituições e as figuras em torno dos quais se polarizam as práticas religiosas e espirituais que foram sendo alimentadas ao longo da Época Moderna<sup>6</sup>. Uma dessas dimensões tem, justamente, a ver com os espaços e os lugares em que se desenvolve e concretiza a vida espiritual do cristão – não apenas dos religiosos, clérigos ou prelados, mas também dos leigos –, declinada nas suas práticas espirituais e devotas, configurando um itinerário vivencial que almejava atingir a perfeição cristã.

É bem sabido como a *Devotio moderna*<sup>7</sup> – e ainda que tendo presente a problemática que acarreta este conceito –, surgida na segunda metade do século XIV,

<sup>4</sup> CAFFIERO, Marina – “Tra modelli di disciplinamento e autonomia suggestiva”. In BARONE, Giulia; CAFFIERO, Marina; BARCELLONA, Francesco Scorza (eds.) – *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1994, pp. 265-278; KNOX, Dilwyn – “‘Disciplina’: le origini monastiche e clerical del buon comportamento nell’Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento”. In PRODI, Paolo (ed.) – *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bologna: Società editrice Il Mulino, 1994, pp. 69-99.

<sup>5</sup> FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – “Espiritualidade (Época Moderna)”. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 187-193; SANTOS, Zulmira C. – Literatura religiosa (Época Moderna). In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. III. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 125-130; SANTOS, Zulmira C. – “Hagiografia. A prosa religiosa e mística nos séculos XVII-XVIII”. In *História da Literatura Portuguesa: Da Época Barroca ao Pré-Romantismo*. Vol. 3. Lisboa: Alfa, 2002, pp. 165-169; SANTOS, Zulmira C. – “Fonti e ricerche per la storia della santità in Portogallo nel Seicento”. *Sanctorum*, 10 (2013), pp. 143-158; MENDES, Paula Almeida – *Paradigmas de Papel: a edição de «Vidas» de santos e de «Vidas» devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto: CITCEM, 2017.

<sup>6</sup> FERNANDES, Maria de Lurdes Correia – Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade. In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 15-38.

<sup>7</sup> POST, R. R. – *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*. Leiden: E. J. Brill, 1968.

se revelou não isenta de implicações na moldura da espiritualidade<sup>8</sup>. Com efeito, a busca de uma relação mais afetiva com Deus e de vias de comunicação mais «eficazes» com o Divino assumirá, na sua esteira, uma ampla variedade de representações e modalidades que foram, sobretudo, propondo métodos para ajudar a orar fora do espaço da liturgia e do ofício divino, mas que foram estimulando também práticas espirituais de vária natureza.

No caso dos leigos, é bem sabido como a oração, a meditação e a devoção se foram configurando, sobretudo a partir da Idade Média, como pedra angulares da espiritualidade – sobretudo feminina<sup>9</sup> –, tendo sido «disciplinadas» através de obras de pendor espiritual e devoto. Neste sentido, alguns destes textos insistiram na valorização de espaços destinados à meditação e oração ou à leitura de obras de natureza religiosa ou espiritual, privilegiando lugares retirados ou isolados em ambiência doméstica, como o oratório privado<sup>10</sup>, que, revestindo-se de múltiplas características e funcionalidades, se vai configurando como um elemento comum nas casas nobres, como já realçou José Adriano de Freitas Carvalho, ainda que não invalidando a importância que outros locais assumiam neste enquadramento, de que são exemplo as igrejas, capelas ou ermidas, ou até mesmo a atividade profissional, como recentemente propôs Philippe Martin<sup>11</sup>.

Na dimensão enformada pelos espaços que se revestem de importância e de significados vários, do ponto de vista espiritual, os mosteiros e conventos assumem, no contexto da vida consagrada, nos tempos pós-Trento, uma centralidade inegável. É bem sabido como São Bernardo defendia a ideia do claustro enquanto «oficina das virtudes», na medida em que este se configurava como um espaço privilegiado para o *contemptus mundi* e para um itinerário de vida cristã pautado por uma dimensão ascética, fortemente escorada na prática da oração. De resto, a questão relacionada com o espaço seria equacionada pelas várias ordens religiosas. Neste sentido, José Adriano de Freitas Carvalho realçou já como a «concepção das casas e igrejas franciscanas nos diversos projectos de ubicação dos primeiros oratórios e conventos dos observantes portugueses» foi significativamente associada à eleição do lugar, declinando «rudimentares arquitecturas e paisagens»<sup>12</sup>. Em todo o caso,

<sup>8</sup> Para o caso português, DIAS, José Sebastião da Silva – *Correntes de sentimento*; BELCHIOR, Maria de Lourdes e CARVALHO, José Adriano de Freitas – “Génese e linhas de rumo da espiritualidade portuguesa”. In *Antologia de Espirituais Portugueses*. IN-CM, 1994, pp. 11-23.

<sup>9</sup> RUCQUOI, Adeline – «Lieux de spiritualité féminine en Castille au XVe siècle». *Via Spiritus*, 7 (2000), pp. 7-29.

<sup>10</sup> Veja-se a obra de MALDONADO, Fr. Pedro (O.S.A.) – *Traça y Exercicios de un Oratorio*. Lisboa: en la Oficina de Iorge Rodrigues, 1609. Cf. também CARVALHO, José Adriano de Freitas – “Um espaço de oração na Época Moderna. O oratório particular: os usos. E também os abusos?”. *Via Spiritus*, 7 (2000), pp. 145-162.

<sup>11</sup> MARTIN, Philippe – «La boutique: un lieu de devotion dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle?». In BURKARDT, Albrecht (dir.) – *L'Économie des dévotions. Commerce, croyances et objets de piété à l'époque moderne*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2016, pp. 375-390.

<sup>12</sup> CARVALHO, José Adriano de Freitas – “... *Domos pauperulas, cellulas et ecclesias parvulas*: as fidelidades dos primeiros observantes em Portugal (1392-1453) a Francisco «Arquitecto» olhadas ao espelho dourado do

este enquadramento formado pela importância dos lugares e dos espaços no domínio da espiritualidade implicará, naturalmente, considerar a crescente multiplicação de eremitérios ou «desertos espirituais»<sup>13</sup>.

Na moldura monástica e conventual, a cela, enquanto espaço de recolhimento e «clausura», ocupa um lugar central. Esquece-se, por vezes, que este «espaço privado» poder-se-á revestir de uma importância e de significados de vária natureza que poderão escapar à «lente da contemporaneidade». Neste sentido, as funcionalidades que este espaço pode assumir refletem, de resto, o lastro da herança da *Devotio moderna*, sobretudo no que diz respeito à cristalização de práticas espirituais e devotas de matriz intimista, almejando a busca de múltiplas formas de estabelecimento de uma relação mais afetiva e «próxima» com Deus. Deste modo, a cela configura-se como uma espécie de «micro Cidade de Deus», declinando um quadro que se tornará talvez mais sintomático se não se perder de vista que, sobretudo a partir do século XVII, se assistiu à valorização de práticas espirituais que se declinassem em espaços fora da «esfera pública».

Em todo o caso, não será despiendo lembrar que algumas fontes modernas revisitam casos «corporizados» por figuras medievais em que a cela monástica assume um lugar de incontestável destaque: disso é exemplo a *Chronica da Ordem dos Conegos Regrantes do Patriarcha Santo Agostinho. II Parte* (1668) de D. Nicolau de Santa Maria, que revisita o caso de D. Gonçalo Mendes, prior do mosteiro de São Vicente de Fora, em Lisboa. Antes de ser prior, este religioso viveu durante vinte anos na quietação da sua cela: «não sahia fóra da cella mais que pera as Cômunidades, pera dizer Missa, ou pera exercitar algũa obra de charidade pera com os próximos, & Irmãos Religiosos, dos quaes sendo por isto notado, lhes respondia com aquella sentença de São Bernardo: *Coeli & cella habitatio cognata est*. O Ceo, & a cella tem grande parentesco, & grande semelhança, não só no nome, senão na substancia, porque o que se faz no Ceo, isso mesmo se faz na Cella, que he: *Vacare Deo, & frui Deo*, contemplar, & gozar de Deos. *E esta he a felicidade*, dizia, *que tem os Religiosos em suas cellas, das quaes sobir ao Ceo he jornada extraordinária, & estrada franca, & cair no inferno he cousa rara*»<sup>14</sup>.

século XVII". *Via Spiritus*, 23 (2016), pp. 7-31, esp. pp. 9-14; PACHECO, Ana Assis – "Eremitérios e claustros, lugares próprios ao recolhimento religioso". In FONTES, João Luís; ANDRADE, Maria Filomena; MARQUES, Tiago Pires (coords.) – *Gênero e Interioridade na vida religiosa. Conceitos, contextos e práticas*. Lisboa: CEHR/UCP, 2017, pp. 97-120; BORGES, Nelson Correia – "Arquitectura de Cister na Época Moderna. O claustro: força centrípeta nos espaços da vida comunitária". In *As Beiras e a presença de Cister. Espaço, Património edificado, Espiritualidade. 1º Encontro Cultural S. Cristóvão de Lafões*. S. Cristóvão de Lafões: Sociedade do Mosteiro de S. Cristóvão de Lafões, 2006, pp. 63-72.

<sup>13</sup> CARVALHO, José Adriano de Freitas – "Eremitismo em Portugal na Época Moderna: homens e imagens". *Via Spiritus*, 9 (2002), pp. 83-145; BORGES, Célia Maia – "Os Eremitas e o Ideal de Santidade no Imaginário Português: o Deserto dos Carmelitas Descalços no séc. XVII". *Lusitania Sacra*, 23 (Janeiro-Junho 2011), pp. 189-206.

<sup>14</sup> SANTA MARIA, Fr. Nicolau de – *Chronica da Ordem dos Conegos Regrantes do Patriarcha Santo Agostinho. II Parte*. Lisboa: por João da Costa, 1668, p. 137.

Tendo como pano de fundo esta problemática, procuraremos chamar a atenção para a cela monástica enquanto espaço central na moldura da espiritualidade, em Portugal, durante a Época Moderna. Partindo da análise de textos que se inscrevem no filão da literatura hagiográfica e biográfica devota, tentaremos destacar os objetos e ornamentos que se encontravam nas celas, assim como procuraremos realçar as várias e diversas funcionalidades que estes espaços assumem, como palcos de penitências, mortificações ou experiências de natureza ascética ou mística.

2. Vários autores investem significativamente na descrição do aparato da cela, encenando uma estratégia que visava emular a virtude heroica da pobreza «corporizada» pelos religiosos. É bem sabido como, na moldura da perção e da construção da *fama sanctitatis*, sobretudo a partir dos tempos pós-Trento, a virtude da pobreza assume uma centralidade inequívoca, na medida em que o seu exercício aproximava esses cristãos excepcionais do modelo de Cristo.

A título de exemplo, evoquemos a descrição que Fr. Luís de Sousa traça, na *Vida de D. Fr. Bertolameu dos Mártires* (1619), a propósito da cela do religioso dominicano, no convento de Santa Cruz de Viana do Castelo: «ũa estreita cela, as paredes nuas, em mesa sem pano, um candieiro de ferro pendurado de um prego; ãa cama de frade ordinário, sem cortina nem género de paramento, sobre ãa tábua de pinho (que tábua pera salvar de grandes naufrágios!). Ali um arcebispo lançado, que tão celebrado e tão estimado foi no mundo, agonizando em cruelíssimas dores, e do martírio tornado um bichinho»<sup>15</sup>. A visão desta cela paupérrima não deixou de causar um significativo impacto na perção de D. Agostinho de Jesus (de Castro), que sucedeu a D. João Afonso de Meneses na mitra da arquidiocese de Braga, quando este visitou o religioso dominicano, estando já este doente: com efeito, é preciso não perder de vista que D. Fr. Bartolomeu dos Mártires havia sido um alto dignitário da Igreja, facto que, naturalmente, justificaria uma condição económico-social adequada ao seu estado. No entanto, este prelado «ilustríssimo em virtude» vivia como se fosse de condição inferior, «corporizando» em um grau heroico a virtude da pobreza.

Fr. Luís de Sousa conta-nos também, na sua *História de São Domingos Particular do Reino e Conquistas de Portugal* («Primeira Parte», 1623), que quando a madre soror Brites da Paixão, religiosa no mosteiro de Chelas, faleceu, em 1603,

---

<sup>15</sup> Utilizámos a seguinte edição: SOUSA, Fr. Luís de – *A Vida de D. Frei Bertholameu dos Mártires*. Introdução de Aníbal Pinto de Castro; fixação do texto de Gladstone Chaves de Melo e Aníbal Pinto de Castro. Lisboa: IN-CM, 1984, p. 586.



«não se lhe achou na cella mais que uma pobre Cruz de pau», pese embora o facto de possuir «com licença huma tença grossa»<sup>16</sup>.

Por sua vez, Fr. José Pereira de Santana narra, no primeiro tomo da *Chronica dos Carmelitas da antiga, e regular observância nestes Reynos de Portugal, Algarves, e seus Dominios* (1745), que na «pobre cela» de Fr. Paulo de Jesus (†1399), religioso no convento de Moura, «não havia mais que as duas amadas companheiras, como ele as intitulava, “uma fermosa, a outra horrenda”. Eram uma cruz de pau e uma descarnada caveira, na qual sempre empregava os olhos, a fim de não apartar da morte a necessária consideração»<sup>17</sup>. Não deixa de ser sintomático que, nesta descrição, que almeja destacar a excecionalidade da pobreza da cela de Fr. Paulo de Jesus, contribuindo, deste modo, para a construção de um retrato «hagiografizante» deste religioso, o cronista convoque um atributo, a saber, a caveira, que acompanhava a representação iconográfica de São Bruno e de São Francisco de Assis.

A propósito de Fr. António da Conceição, religioso arrábido, conta-nos o seu biógrafo que «na sua cella resplandecia notavelmente a santa pobreza, nunca admittio cama, nem travesseiro; pois este eram hum degráo de páo, e aquella huma cortiça, e somente tinha huma manta, com que se cobria, mas taõ velha, que pelos muitos remendos necessitava de se examinar, para se conhecer o panno, de que fora feita. Em huma ocasião reparando o Prelado nella, por compaixão lhe mandou dar hum cobertor, que por obediência aceitou. O mais que tinha na cella era hum Crucifixo á cabeceira, e huma estampa de Nossa Senhora, de quem sempre foy devotíssimo, como também alguns livros da Comunidade, para ler o que lhe era necessário, e huma cáveira»<sup>18</sup>.

De acordo com as fontes respigadas, alguns religiosos meditavam sobre a morte na cela: lembremos, a título de exemplo, o caso de soror Isabel da Cunha, religiosa agostiniana no convento de Santa Mónica de Évora, que «tinha na cabeceira hũa Cáueira, em cujos olhos mettia os dedos, quando meditaua na morte»<sup>19</sup>.

Fr. Luís de Sousa, na «Primeira Parte» da *História de São Domingos Particular do Reino e Conquistas de Portugal*, traça também uma descrição a propósito da cela da madre soror Filipa do Espírito Santo (†1617), religiosa no mosteiro de Chelas: «Era novo género de tormento a cela em que a recolheram: porque dela a uma sepultura havia pouca diferença. Tinha em comprimento pouco mais de doze palmos e sete de

<sup>16</sup> Seguimos a seguinte edição: SOUSA, Fr. Luís de – *História de S. Domingos*. Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida. Vol. I. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1977, p. 131.

<sup>17</sup> SANTANA, Fr. José Pereira de – *Chronica dos Carmelitas da antiga, e regular observancia nestes Reynos de Portugal, Algarves, e seus Dominios*. Tomo I. Lisboa: na Officina dos Herdeiros de Antonio Pedroso Galrão, 1745, p. 229.

<sup>18</sup> *Breve compendio da vida e açoens virtuosas do veneravel servo de Deos Fr. Antonio da Conceição, vulgarmente chamado Frei António do Lumiar, religioso da santa província da Arrábida*. Lisboa: na Officina de Francisco Borges de Sousa, 1758, pp. 33-34.

<sup>19</sup> CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens illustres do Reyno de Portugal e suas conquistas*. Tomo III. Lisboa: por Pedro Craesbeeck, 1666, pp. 652-653.

largo: o sítio debaixo de uma escada; a luz tão alongada. Que quase sempre era noite nela. Neste purgatório aturou oito anos e meio, sem nunca se queixar nem deixar de rezar o officio divino, ajuntando ás quintas feiras o do sacramento...»<sup>20</sup>. Deste modo, esta religiosa «corporizava» um modelo que se pautava pela emulação de um ascetismo extremo, declinando, assim, um exemplo em que se destacam renovadas formas de martírio, para utilizarmos a expressão de Jacques Le Brun<sup>21</sup>. E, nesse sentido, em uma época em que tanto se valorizou a «herocidade de virtudes», estes comportamentos eram perçecionados pelos coevos como um indício que, em larga medida, atestava a excecionalidade e a *fama sanctitatis* daqueles religiosos.

Um outro exemplo poderá ser respigado no segundo volume das *Memorias Historicas dos Illustrissimos Arcebispos, Bispos, e Escritores Portuguezes da Ordem de Nossa Senhora do Carmo* (1724) de Fr. Manuel de Sá. Deste modo, conta-nos aquele autor que, vendo D. João IV quão pobre era a cela de Fr. Manuel Cardoso, carmelita do convento de Lisboa, «disse ao marquês de Ferreira: “Não tem aqui Fr. Manuel coisa que se possa furtar”»<sup>22</sup>.

De igual modo, Fr. António Correia, na *Fama posthuma do Veneravel Padre Fr. Antonio da Conceição, religioso da Ordem da Santissima Trindade Redenção de Cattivos da Provincia de Portugal* (1658), elogia a pobreza e humildade daquele religioso trinitário, relatando que a sua cela era pobre e sem ornato, tendo aquele apenas os livros de sua devoção e «hum Manicordio, a que mui summissamête cantava, no breve espaço de seu alivio, ao Minino Jesus, & a Virgẽ Santissima endexas Sanctas»<sup>23</sup>.

A descrição do aparato das celas de alguns religiosos permite-nos também auscultar cultos e devoções. A título de exemplo, lembremos as palavras de Fr. Luís de Sousa, na «Segunda Parte» da *História de São Domingos Particular do Reino e Conquistas de Portugal*, a propósito do Padre Fr. Tomás da Costa, religioso dominicano no convento de Nossa Senhora da Serra em Almeirim, que foi muito estimado por D. João III e pela corte: «Tinha na cela uma estátua de estranho feitio, rosto seco como uma caveira, cabelo crespo e descomposto, o corpo meio coberto, ao parecer de um couro cru, pernas e braços nus, e como de uma notomia, que se lhe contavam os ossos, veias, músculos e toda envolta em cadeias. Reparou el-rei nela, e

<sup>20</sup> SOUSA, Fr. Luís de – *História de S. Domingos*, vol. I, p. 133.

<sup>21</sup> LE BRUN, Jacques – «Mutations de la notion de martyre au XVII<sup>e</sup> siècle d’après les biographies spirituelles féminines». In MARX, Jacques (ed.) – *Sainteté et martyre dans les religions du livre*. Bruxelles: Éditions de l’Université de Bruxelles, 1989, pp. 77-90.

<sup>22</sup> SÁ, Fr. Manuel de – *Memorias Historicas dos Illustrissimos Arcebispos, Bispos, e Escritores Portuguezes da Ordem de Nossa Senhora do Carmo*. Vol. 2. Lisboa Oriental: na Officina Ferreyriana, 1724, p. 365.

<sup>23</sup> CORREIA, Fr. António – *Fama posthuma do Veneravel Padre Fr. Antonio da Conceição, religioso da Ordem da Santissima Trindade Redenção de Cattivos da Provincia de Portugal*. Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira, 1658, p. 53.

perguntou que coisa era. Respondeu com o seu brio: «Senhor, é o Batista *in vinculis* por falar verdade»<sup>24</sup>.

A devoção por São João Batista parece também ter sido, a avaliar pelas palavras do cronista dominicano, nutrida pela madre soror Maria de Jesus (†1585), religiosa no mosteiro da Anunciada de Lisboa: «Na pobreza da cela imitava bem o seu Batista, porque não só não havia nela coisa de aparato, mas, o que muito espanta, nem uma esteira teve nunca para se sentar. Todas as suas alfaias se resolviam em um pedaço de tábua, ou cortiça, que lhe servia de estrado, cama pobríssima, um pequeno retábulo de Nossa Senhora pendurado; dois ou três livros espirituais sobre um escabelo»<sup>25</sup>.

A devoção à Paixão de Cristo, concretizada através de múltiplas práticas, como a via-sacra, assume uma centralidade inequívoca na moldura da espiritualidade nos tempos pós-Trento. É bem sabido como a espiritualidade franciscana, assim como o destaque que, no plano espiritual, entre o final do século XIII e o início do século XIV, conheceram místicas como Gertrudes de Helfta, Margarida de Cortona ou Clara de Montefalco, muito contribuíram para a cristalização da devoção à Humanidade de Cristo, muito especialmente à dimensão da Paixão, cuja fortuna se poderá considerar amplificada na moldura da Época Moderna<sup>26</sup>.

Fr. José de Jesus Maria conta-nos, no seu *Espelho de penitentes, e chronica das vidas dos sanctos, em que se manifestam as vidas de muitos varões de abalisadas virtudes, e outros que pelas verdades da fé catholica sacrificaram as vidas: aonde se mostram as fundações de algumas províncias, que floreceram em sanctidade por seu auctor Fr. Francisco de Monforte, religioso menor* (1754), que Fr. António das Chagas, religioso franciscano no convento de Santa Catarina de Ribamar, «todos os dias à noite recolhido na sua cella contemplava na Paixão de Christo; e conhecendo a má correspondência, que tinha aos extremos do amor, com que por elle derramara tanto sangue, dava gritos, accusando-se de ingrato, e vil, derramando copiosas lagrimas, que servião de grande edificação aos Religiosos, que o escutavam. Acabado este exercício, examinava a consciência, e se achava ter cometido algum defeito, ou cahido em alguma impaciência, se arguia, e castigava, dizendo a si próprio: “Vós asno não quereis ter paciencia, hoje vos agastastes tantas vezes, e já que protestais a emenda, e a não tendes, levareis esta bofetada para que vos lembre»<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> SOUSA, Fr. Luís de – *História de S. Domingos*, Vol. I, p. 1146.

<sup>25</sup> SOUSA, Fr. Luís de – *História de S. Domingos*. Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida. Vol. II. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1977, p. 34.

<sup>26</sup> CARVALHO, José Adriano de Freitas – “Evolução na evocação de Cristo sofrente na Península Ibérica (1538-1630)”. In *Homenaje a Elías Serra Ráfols, II*. La Laguna: Universidad de La Laguna, 1970, pp. 47-70.

<sup>27</sup> JESUS MARIA, Fr. José de – *Espelho de penitentes, e chronica das vidas dos sanctos, em que se manifestam as vidas de muitos varões de abalisadas virtudes, e outros que pelas verdades da fé catholica sacrificaram as vidas: aonde se mostram as fundações de algumas províncias, que floreceram em sanctidade por seu auctor Fr. Francisco de Monforte, religioso menor*. Lisboa: na Officina do doutor Manuel Alvares Solano, 1754, p. 221.

Por sua vez, escreve D. António Caetano de Sousa, no tomo IV do *Agiologio Lusitano*, que soror Maria dos Anjos (†1693), religiosa no mosteiro de Santa Ana de Lisboa, «sempre estava na cela fechada em oração mental, e na mesma cela corria a Via-Sacra, sabendo achar no seu cantinho caminhos dilatados em que imitasse a Cristo. Vivendo tão ocupada em amar ao seu Esposo, um dia lhe sucedeu falar-lhe uma imagem de Cristo crucificado, dizendo-lhe que não gastasse no descanso do corpo o tempo que lhe dera para o servir»<sup>28</sup>.

A devoção mariana que, como é sabido, conheceu uma muito significativa revalorização nos tempos pós-Trento, que tenderam a realçar a sua importância enquanto paradigma de santidade feminina, a sua maternidade divina, escorada no mistério da Encarnação, a sua perpétua virgindade e o seu papel enquanto intercessora e pacificadora entre Deus e os homens, poderá também ser auscultada em algumas das fontes respigadas. Disso é exemplo uma passagem da obra *Espelho de Penitentes*, em que o seu autor destaca o caso de Fr. António das Chagas, religioso no convento de Santa Catarina de Ribamar: «Tinha na cella huma lamina, em que se via primorosamente pintada a verdadeira effigie da Mãe de Deos, a qual se venera hoje coberta de huma vidraça em hum dos Altares Collateraes do mesmo Convento de Santa Catharina com o titulo de Senhora da Salvação. Quando faleceo, a deixou muito recomendada, para que fosse tida em grande veneração, confessando ter della recebido para si peregrinos favores, e grandes benefícios para alguns devotos, que se valião das suas deprecações. Alguns dos favores se fizerão patentes aos Frades não com pouca admiração, ouvindo-o fallar na cella, e dar repostas a perguntas; e como não ouvião a voz de quem as fazia, julgavam ser Maria Santissima, que estava em amorosas praticas com este seu fiel servo. O seguinte caso os confirmou mais no conceito. Estava o Guardiãõ com a sua Communidade huma noite de Inverno na cozinha aproveitando-se do calor do fogo para reparo do muito frio, que fazia, e no mesmo tempo estava o servo de Deos recolhido na sua cella, porque já por causa de estar cego não seguia as Communidades. Passava hum Corista pelo Dormitorio, e ouviu que dentro na cella se articulavam vozes de mulher: estranhou a novidade, applicou mais os ouvidos para certificarse, e vendo que se não enganava, foy dar parte ao Guardiãõ. Com susto ouviu a noticia, entendendo seria alguma pessoa illustre, das que o costumavam visitar; e como o Convento se achava sem clausura rigorosa, por se andar fazendo de novo, se aproveitaria da liberdade para o visitar na cella. Veyo a examinar o caso em companhia do Corista, e alguns Frades, que o seguirão; abriu a cella, e lhe perguntou: “Quem estava alli com elle? Respondeolhe: “Está a Rainha

<sup>28</sup> D. António Caetano de Sousa – *Agiologio Lusitano dos Santos, & Varoens illustres em virtude do Reyno de Portugal, & suas conquistas*. Tomo IV. Lisboa: na Regia Officina Sylviana e da Academia Real, 1744, p. 390.

dos Anjos. Segunda vez lhe perguntou: “E quem esteve até agora? A Rainha dos Anjos, lhe tornou em reposta. Fechou a cela e o deixou»<sup>29</sup>.

É bem sabido como, em regra geral, as práticas espirituais dos religiosos eram acompanhadas por exercícios ascéticos e diversas penitências – não raras vezes praticadas de forma oculta –, penitências estas que sustentavam e garantiam a sua ortodoxia, especialmente numa época em que, em contexto ibérico, as desconfianças e receios relativamente a «estados místicos», em uma ambiência em que pairavam suspeitas de «falsa santidade», traziam a Inquisição e diversas autoridades eclesiásticas vigilantes<sup>30</sup>.

Fr. Pedro Monteiro conta-nos, no seu *Claustro Dominicano* (1729), que na cela de Fr. João de Santo Tomás «não havia [...] mais que huma pobre livraria, & as paredes ornadas de seu sangue, pelas ásperas, & frequentes disciplinas, que tomava»<sup>31</sup>.

Sobre soror Inês de Jesus, religiosa conversa no convento da Anunciada, em Lisboa, conta-nos Francisco de Sousa da Silva Alcoforado Rebelo que «restituida ao cubículo para total descanso do corpo as tábuas da barra em que dormia, tendo por almofada uma pedra em que descansava a cabeça e para reparo do frio duas mantas. Passado algum tempo, mudou a dureza da pedra na de um madeiro tosco, porque padecia queixas na cabeça»<sup>32</sup>. De resto, esta religiosa «tanto desejava seguir a Cristo que, parecendo-lhe pouca imitação, o desabrido de uma pedra e o áspero de um madeiro em que reclinava cabeça, naquelas breves horas que dormia, usava de uma coroa de espinhos à raiz da carne e para que o martírio se assemelhasse mais ao de Cristo a punha na cabeça naquelas horas em eu podia causar-lhe maior tormento»<sup>33</sup>.

Em algumas das fontes respigadas, a cela configura-se como um espaço em que ocorrem acontecimentos que se inscrevem no domínio do «maravilhoso», tais como visões e aparições. Tendo em conta a economia das narrativas, estas experiências são interpretadas pelos autores como uma espécie de prémios ou dádivas divinas, configurando-se, neste sentido, como uma espécie de retribuição pela excecionalidade que os biografados demonstraram no amor a Deus, na penitência, na oração, sobretudo mental. A título de exemplo, evoquemos esta passagem

<sup>29</sup> JESUS MARIA, Fr. José de – *Espelho de penitentes*, pp. 228-229.

<sup>30</sup> DIAS, José Sebastião da Silva – *Correntes de sentimento*, pp. 363-407; VAUCHEZ, André – “La nascita del sospetto”. In ZARRI, Gabriella (ed.) – *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*. Torino: Rosenberg e Sellier, 1991, pp. 39-51; TAVARES, Pedro Vilas Boas – “Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII. (Alguns dados, problemas e sugestões)”. *Via Spiritus*, 3 (1996), pp. 163-215.

<sup>31</sup> MONTEIRO, Fr. Pedro – *Claustro dominicano. Lanço primeyro*. Lisboa: na Oficina de Antonio Pedrozo Galram, 1729, p. 91.

<sup>32</sup> REBELO, Francisco de Sousa da Silva Alcoforado – *Vida de soror Ignez de Jesus, religiosa conversa no Convento da Anunciada desta cidade de Lisboa, insigne em virtudes*. Lisboa: por Mauricio Vicente de Almeida, 1731, p. 24.

<sup>33</sup> REBELO, Francisco de Sousa da Silva Alcoforado – *Vida de soror Ignez de Jesus*, p. 28.

das *Memorias da vida e virtudes da serva de Deus Soror Maria Joana, religiosa do Convento do Santissimo Sacramento do Lourical* (1762): «Recolheu-se [soror Maria Joana] à cela: e alienados os sentidos pelo recolhimento e extase d'alma, lhe pareceu que estava diante de um majestoso trono, precioso no ouro e brilhante nas luzes: representou-se-lhe o Santissimo Sacramento um uma riquíssima custódia, respeitado da adoração de muitos anjos. Mostrou-lhe o Senhor nesta visão que este favor era premio da pontualidade, com que obedecera, retirando-se do coro à cela, quando instava o preceito: assim passou quatro horas de adoração até que foi tempo de Prima»<sup>34</sup>.

A cela poderá também assumir a funcionalidade de «oficina de labores» ou «de prendas de mão». A este propósito, narra Jorge Cardoso, no tomo II do *Agiologio Lusitano*, que D. Guiomar da Silva († c. 1570), religiosa cisterciense do mosteiro de Lorvão, «na cella era perseverante, donde não saia mais que para os actos da comunidade. Ali lhe levava a oração o restante do tempo e muita parte da noite, meditando com os joelhos em terra nos soberanos mistérios [...]. Contudo nas vacancias se exercitava na almofada em costura branca, que mandava vender fora, a fim de comprar em abundância azeite e cera para alumiar os gloriosos sepulcros das santas rainhas D. Teresa e D. Sancha, que resplandecem nesta casa com milagres, das quais era devotíssima»<sup>35</sup>.

É bem sabido que as boticas monásticas e conventuais desempenharam, na moldura do progresso da ciência e da arte farmacêutica<sup>36</sup>, um papel importante, assumindo uma dupla funcionalidade: deste modo, tentavam dar resposta às necessidades, de natureza fisiológica, não apenas da comunidade religiosa, como também dos leigos que viviam em regiões próximas. Neste sentido, Fr. João do Sacramento conta-nos, no tomo II da *Chronica de Carmelitas Descalços, particular da Provincia de S. Filippe do Reyno de Portugal, & suas Conquistas* (1721), que o Padre Fr. José Evangelista (†1637), religioso no convento de Nossa Senhora da Piedade, em Cascais, havia transformado a sua cela em uma espécie de botica e aí «pisava a pedra, lançava os pós em água benta, para antidoto dos que supunha inficionados do veneno da cólera, melancolia ou outra nociva paixão»<sup>37</sup>.

A dimensão do «maravilhoso» configura também alguns episódios que têm a cela como palco. Apesar dos sopros de renovação que o género hagiográfico

<sup>34</sup> SOUSA, Fr. José Caetano de – *Memorias da vida e virtudes da serva de Deus Soror Maria Joana, religiosa do Convento do Santissimo Sacramento do Lourical*. Lisboa: na Officina de Miguel Rodrigues, 1762, p. 203.

<sup>35</sup> CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano dos Santos, e Varoens illustres do Reyno de Portugal e suas conquistas*. Tomo II. Lisboa: por Henrique Valente de Oliveira, 1657, p. 404.

<sup>36</sup> PITA, João Rui; PEREIRA, Ana Leonor – “Botica, farmacopeia conventual e farmácia. A *Pharmacopea Lusitana* de D. Caetano de Santo António (1704)”. In MARQUES, Maria Alegria Fernandes (coord.) – *Mosteiro e Saúde. Cerca, botica e enfermaria. 3º Encontro Cultural de São Cristóvão de Lafões*. São Cristóvão de Lafões: Sociedade do Mosteiro de São Cristóvão de Lafões, 2008, pp. 95-107.

<sup>37</sup> SACRAMENTO, Fr. João do – *Chronica de Carmelitas Descalços, particular da Provincia de S. Filippe do Reyno de Portugal, & suas Conquistas*. Tomo II. Lisboa: na Officina Ferreiriana, 1721, p. 593.

foi recebendo, desde o século XVI, direcionados no sentido de uma investigação rigorosa das fontes, de molde a conferir aos relatos uma maior historicidade – lembremos, a título de exemplo, as críticas a muitos dos relatos divulgados pela *Legenda Aurea*, feitas sobretudo por Lutero e pelos reformados –, e de que é claro exemplo o contributo dado, posteriormente, pelos bolandistas<sup>38</sup> e pelos beneditinos de Saint-Maur – sem esquecer, naturalmente, os contributos de Georg Witzel, Luigi Lippomano<sup>39</sup>, Lourenço Surius<sup>40</sup> e Heribert Rosweyde –, a maior parte dos hagiógrafos não descurava elementos que se inscreviam na moldura do «maravilhoso», porque sabiam ir ao encontro do gosto e do entretenimento dos leitores. Assim o faz Jorge Cardoso que, no tomo II do seu *Agiologio Lusitano*, narra que soror Leonor Ferraz (†1586), beneditina do mosteiro de S. Bento do Porto «se retirou a uma cela, separada das outras, da qual nunca saiu mais que para o coro e refeitório, observando inviolável silêncio e perpétua oração, na qual o Divino Esposo lhe assistia com soberanos favores. Conta-se que meditando certo dia na Paixão do Redentor, lhe pediu (banhada em lágrimas) fosse servido revelar-lhe que oração lhe era mais aceita. Neste comenos entrou pela janela da cela um resplendor à maneira de raio, e nele um papel em que vinham de letras de ouro as sete palavras que o Senhor disse na cruz, antes de entregar o espírito nas mãos de seu Eterno Padre, com que a devota religiosa ficou assaz consolada e satisfeita. Na última doença, estando já muito fraca, por causa do fastio, que a não largava, desejou lombo de vaca, mas como não era tempo, por ser Quaresma, a proveu o Senhor milagrosamente, entrando na cela um gato com uma talhada na boca, de que reforçou sua fraqueza»<sup>41</sup>.

3. Na moldura religiosa e espiritual da Época Moderna, a cela, pese embora o facto de se configurar como um espaço privilegiado para o recolhimento e a clausura, assume uma centralidade inegável, na medida em que os religiosos aí encontram a «liberdade» desejada para seguirem o seu ideal de vida espiritual, sustentado, na maior parte dos casos, no exercício – não raras vezes obsessivo... – da oração, de virtudes heroicas – especialmente da pobreza – e de práticas ascéticas e mortificatórias que muitas vezes escapam ao olhar «inquisitivo» dos

<sup>38</sup> GORDINI, Gian Domenico – “L’opera dei bollandisti e la loro metodologia”. In *Santità e agiografia*. Genova: Casa Editrice Marietti, 1991, pp. 49-73.

<sup>39</sup> GAJANO, Sofia Boesch – “La raccolta di vite di santi di Luigi Lippomano. Storia, struttura, finalità di una costruzione agiografica”. In GAJANO, Sofia Boesch (ed.) – *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*. Fasano di Brindisi: Schena Editore, 1990, pp. 111-130.

<sup>40</sup> MARTINELLI, Serena Spanò – “Cultura umanistica, polemica antiprotestante, erudizione sacra nel *De probatis Sanctorum historiis* de Lorenzo Surio”. In GAJANO, Sofia Boesch (ed.) – *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*. Fasano de Brindisi: Schena Editore, 1990, pp. 445-464.

<sup>41</sup> CARDOSO, Jorge – *Agiologio Lusitano*, tomo II, p. 194.

seus companheiros e das autoridades eclesiásticas. Deste modo, o estudo destas múltiplas dimensões permite-nos interrogar e debater várias e diversas práticas e identidades sempre suscetíveis de renovadas releituras, declinando uma prova inegável do dinamismo que enforma as várias dimensões da espiritualidade. Embora este estudo possa iluminar alguns caminhos de investigação em torno desta problemática, esta permanece ainda bastante «opaca» e, nesse sentido, urge proceder a uma análise comparatista de fontes de natureza diversa – desde «Vidas» de santos, «Vidas» devotas e crónicas religiosas até outra documentação de carácter mais «arquivístico» e institucional –, de molde a reconstruir e a tornar mais compreensível esta moldura religiosa e cultural.



# Between seclusion and business: the abbot's lodgings in the Monastery of Alcobaça in medieval times<sup>1</sup>

*Paulo Catarino Lopes*<sup>2</sup>

*Mário Farelo*<sup>3</sup>

## **Abstract**

Many doubts remain about the functionalities of the medieval spaces of the Portuguese Cistercian monasteries, especially about the personal areas assigned to the abbots. The study of the abbot's lodging in Alcobaça, in the late medieval period, will be the guiding to a paper seeking to clarify, not only the location and features of that specific space, but also to contribute to the wider question of spaces opened to the outside in that same abbey. Special attention will be paid to the government of Abbot Estêvão de Aguiar, reformer and eminent prelate of the 15<sup>th</sup> century, with close links to the royal power, whose "new" private chamber raises important questions at the identity level, in terms of temporal administration and also in what regards the very orientation of this Cistercian community as *Domus Spiritualis*. In this context, preference will be given to the analysis of the notarial and accounting documentation produced in Alcobaça.

## **Keywords**

Medieval History; Cistercian History; Cistercian Architecture; Monastery of Alcobaça; Cistercian abbots lodgings.

---

<sup>1</sup>This work is funded by the FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia through the research project *Cistercian Horizons. Studying and Characterising a Medieval Scriptorium and its Production: Alcobaça, dialogues between local identities and liturgical uniformity* (PTDC/ART-HIS/29522/2017) and also by national funds through the FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., under the Norma Transitória – DL 57/2016/CP1453/CT0015 and the Strategic Project of the Institute of Medieval Studies – financing UIDB/00749/2020.

<sup>2</sup>Instituto de Estudos Medievais, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa (IEM – NOVA FCSH). Email: paulo.lopes@fcsh.unl.pt. ORCID: 0000-0002-8543-1111.

<sup>3</sup>Instituto de Estudos Medievais, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa (IEM – NOVA FCSH); Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa (CEHR-UCP). Email: mario.farelo@fcsh.unl.pt. ORCID: 0000-0002-2905-6564.

With a greater or lesser approximation over time between the ideal and the real, between uniformity and diversity, it is certain that the Cistercian Order organized itself, since early times, according to precepts based on elements of homogenization at liturgical, normative and architectural level<sup>4</sup>. In the latter case, this “degree of commonality”<sup>5</sup> was mirrored in the existence of a «Cistercian model plan» for the construction of the Order’s abbey, deduced by modern researchers on the basis of the material evidence and written sources left, since the building guidelines, at the time, would be limited to a set of precepts known in general terms as a *forma ordinis*<sup>6</sup>.

Currently, archaeological investigations carried out in several Cistercian abbeys across Europe show that the existence of an architectural canon was modified according to local specificities in terms of orography, geography, and previous occupation of space. Even so, it is a fact that the Cistercian abbey complex proposes a stable model in terms of the location of the church (directed east-west), the cloister (back to the south of the latter) and the equipment established in each of the cloister galleries or aisles (the wing of the monks to the east with sacristy, book cupboard, chapter house, parlour, monks’ room / scriptorium and dormitory in the first floor; the south wing with the warming room, the kitchen, the refectory and the fountain and the west wing or lay – brothers’s wing with specific storeroom, refectory and dormitory for them)<sup>7</sup>.

These equipments located around the cloister were the only one that benefited from the stability of such model, so the others structures necessary to the daily life of the community such as the infirmary, guesthouses, ancillary buildings, storehouses and stables were placed in each abbey a much loosely way<sup>8</sup>.

Such is the case of the abbot’s lodgings<sup>9</sup>. The fact that originally the abbots should share the dormitory with the monks, led to a customary organization of Cistercian monasteries, which did not provide for the creation of specific habitat spaces for them. As a result, its location has turned out to be variable and, without

<sup>4</sup> For a discussion on this topic, see among others *Unanimité et diversité cisterciennes, filiations, réseaux, relectures du XII<sup>e</sup> siècle au XVII<sup>e</sup> siècle*. Saint-Étienne: Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2000; BARREIRA, Catarina Fernandes – “Questões em torno da unanimidade litúrgica no mosteiro de Alcobaça – séculos XIII a XV”. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 16 (2016), pp. 33-35.

<sup>5</sup> COPPACK, Glyn – “According to the Form of the Order”: The Earliest Cistercian Buildings in England and their Context”. In KINDER, Terry Nancy (coord.) – *Perspectives for an Architecture of Solitude. Essays on Cistercian, Art and Architecture in Honour of Peter Fergusson*. Turnhout: Brepols, 2004, p. 36.

<sup>6</sup> UNTERMANN, Matthias – *Forma Ordinis: Die mittelalterliche Baukunst der Zisterzienser*, Munich-Berlin: Deutscher Kunstverlag, 2001; BELL, David – “Chambers, Cells, and Cubicles: The Cistercian General Chapter and the Development of the Private Room”. In KINDER, Terry Nancy (coord.) – *Perspectives for an Architecture of Solitude*, p. 189.

<sup>7</sup> COOMANS, Thomas – “Cistercian architecture or architecture of the Cistercians?”. In BRUUN, Mette Birkedal (ed.) – *The Cambridge Companion to the Cistercian Order*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012 p. 163. For the changes of these structures across time, see JAMROZIAK, Emilia – “Spaces of Lay-Religious Interaction in Cistercian Houses of Northern Europe”. *Parergon*, 27/2 (2010), pp. 38-39.

<sup>8</sup> COOMANS, Thomas – “Cistercian architecture”, p. 163.

<sup>9</sup> In fact, the abbot’s quarters in not arrolled in the 1134 *statuta* detailing the structures needed to the establishment of a new house (CANIVEZ, Josephus Maria – *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis: ab anno 1116 ad annum 1786*. vol. I. Louvain: Bibliothèque de la Revue d’Histoire Ecclésiastique, 1933, p. 15, n.º XII).

archaeological excavations, documentation or historical memory, it is particularly difficult to identify it from the few preserved monumental remains – specially when such spaces were subject to many architectural interventions across time as occurred in many Portuguese monasteries. Also, as we know, archeologists often prefer surveying in spaces with liturgical functions in detriment of extra-natural spaces, in which the abbot's lodgings were often erected<sup>10</sup>. So, the lack of documentary, archaeological and even monumental information prevents the general study of the phenomenon, limiting it to studies of specific examples or specific regions<sup>11</sup>, despite the efforts made by scholars to identify the location, the chronology of constructions, the modifications and the architectural aspects of the abbatial quarters when studying a Cistercian monastic complex<sup>12</sup>. In all, we are far from a global understanding of this phenomenon, so the study of the abbatial quarters remains a thorn in the shoe for all those involved in studying spatial organization and evolution of a Cistercian medieval monastery<sup>13</sup>.

This paper intends to contribute to a well needed historical synthesis of such quarters across Europe by presenting the Portuguese case, *maxime* the case of the Alcobaça abbey. But before that, one must address the importance of such study and must ascertain how this structure was or was not the object of the Order's normative interest in the medieval period.

## 1. Why such study

The inquiry into the abbot's lodgings allows for a better understanding of the distribution of the spaces in the monastic precinct, especially when analyzed with the help of other dimensions such as orography or the topography of the terrain. The work of identification of such spaces may have utility beyond science, since they may be the object of museological and tourism application.

Besides its «monumental» potencial, the study of the abbot's lodgings is of some importance for the study of daily life and representations associated to the monastic milieu. One must not forget that the development of such spaces

<sup>10</sup> JAMROZIAK, Emilia – “Cistercian Abbots in Late Medieval Central Europe: Between the Cloister and the World”. In HEALE, Martin (ed.) – *The Prelate in England and Europe, 1300-1560*. York: York Medieval Presse, 2014, pp. 242-243.

<sup>11</sup> JAMROZIAK, Emilia – “Cistercian Abbot”, p. 242. The same lack of information is pointed out for the Irish and Castilian monasteries (LYNCH, Bridget M. – *A monastic landscape: The Cistercians in medieval Leinster*. Maynooth: National University of Ireland Maynooth, 2008, vol. I, p. 137. PhD thesis and SANZ, Maria Teresa López de Guereño – “Las dependencias extraclaustrales en los monasterios cistercienses y premonastratenses?”. In CORTÁZAR, José Ángel García de (coord.) – *Vida y muerte en el monasterio románico*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa Maria la Real – Centro de estudios del Románico, 2004, p. 93).

<sup>12</sup> JAMROZIAK, Emilia – “Cistercian Abbot”, pp. 242-243.

<sup>13</sup> As Emilia Jamroziak pointed out, we still lack a systematic overview of the medieval Cistercian abbatial accommodation, since «very brief studies for specific regions exist». JAMROZIAK, Emilia – “Cistercian Abbot”, pp. 242-243.

is generally associated with the abbot's hospitality, while the existence of private chambers mattered in the process leading to regulate the consumption of meat within the Order<sup>14</sup>.

Moreover, the study of such *camerae* can present a wider significance. Through a comparative methodology, it could be possible to perceive, at least partially, how this issue was resolved locally and to verify its regional and even general impacts. This one was, after all, an issue that would concern, sooner or later, all Cistercian monasteries. So, the way in which the Order of Cîteaux responded (or not) to this challenge turns out to be significant and, knowing of its centralizing organization, this study can provide information about how the Order tackled a widespread problem.

## 2. The abbot's lodgings in the orders' normative and in a few examples

From the onset, the poor knowledge of historical contexts influencing the development of these specific quarters can rely greatly in the almost total absence of information concerning the normative of the Order on the matter.

The point of departure of this question is known. Perhaps in reaction to the Benedictine Order, in which the abbots had specific lodgings, in the Order of Cîteaux the abbots slept originally with their brothers. This obligation was supported by a primitive regulation which, apart from not being very precise, opened the door to future exceptions. The Rule of St. Benedict prescribed the joint use of the dormitory, while ordering the abbot's and the guests' kitchen to be set aside, in order not to disturb the monks<sup>15</sup>. The same distinction between the abbots sleeping place and the visitors handling can be found in other normative setting, the *Ecclesiastica Officia*<sup>16</sup>. There, it was ordered that the abbot should sleep together with their brothers but was obliged to eat with the guests far from the refectory<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> One chapter of the 1335 *Statuta* establishes that meat consumption to be allowed at the abbot's chambre upon invitation and in the infirmary on specific days and nowhere else in the monastery. One century later, a *statuta* in 1439 insists that no regular of the Order could eat meat more than once or twice a week in any chambre of the abbay, besides the abbot's and abbess' chamber, although these could authorize such consumption by those in a weak state (see respectively CANIVEZ, Josephus Maria – *Statuta Capitulum*, vol. III, pp. 423-425, n.º 22; 1936, vol. IV, p. 486, f). For further details, see BURTON, Janet E.; KERR, Julie – *The Cistercian in the Middle Ages*. Woodbridge-Rochester: Boydell & Brewer, 2011, p. 113.

<sup>15</sup> KINDER, Terryl – *Cistercian Europe: Architecture of Contemplation*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 2002, pp. 355-356; JAMROZIAK, Emilia – “Cistercian Abbot”, p. 242; MARTINS, Ana Maria – *As Arquiteturas de Cister em Portugal. A atualidade das suas reabilitações e a sua inserção no território*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2011, vol. I, p. 393. PhD thesis.

<sup>16</sup> A collection-like customary with a set of rules detailing the daily life of the members of the community, edited in CHOISSELET, Danièle; VERNET, Placide (eds.) – *Les Ecclesiastica Officia Cisterciens du XII<sup>ème</sup> Siècle*. Reiningue: La Documentation Cistercienne, 1989.

<sup>17</sup> CHOISSELET, Danièle; VERNET, Placide (eds.) – *Les Ecclesiastica Officia*, p. 312; KINDER, Terryl – *Cistercian Europe*, pp. 355-356; JAMROZIAK, Emilia – “Cistercian Abbot”, p. 242 and HALL, Jackie – “East of the

In time, the satisfaction of the abbatial «public» responsibilities, mainly with visitors<sup>18</sup> and a closer alignment with the *praxis* in Benedictine monasteries<sup>19</sup> contributed to gradually individualize spaces for the head of the Cistercian communities. At the beginning of the thirteenth century, many of the Cistercian monasteries would still be deprived of such chambers, although in the previous century there had been abbots with their own chambers, such as Bernard of Clairvaux himself<sup>20</sup>. Sectoral works carried out, namely in England or Castile, shows that the construction of private chambers for use by Cistercian abbots found expression precisely during that same thirteenth century<sup>21</sup>.

The development of this practice is well silenced by the Cistercian normative at the time, proving that the development of abbot's quarters – a practice seemly contrary to the rule of the Order – was done outside the latter's own regulatory instruments. One could scarcely expect anything other than a tacit agreement of a kind, especially when the abbots who were ordering such private lodgings were precisely those who should condemn their edification. In fact, the establishment of private chambers was never specifically sanctioned by the General Chapter of the Order, so information on this topic is virtually absent from the *Statuta*, where the subject enjoys a somewhat stealthy appearance. By 1268, the prohibition of abbots and all persons of the Order to have cups with silver base concerns especially its presence in the cafeteria, infirmary, and, significantly, in the chambers, a reference which can be rightly assumed to be concerning also the chamber of abbots<sup>22</sup>.

Such scarcity of information has at least two repercussions. For starters, at the historiographical level, the case of the abbots lodging gathers less visibility in the study of private spaces in Cistercian monasteries, as shown by the exemplary work of David Bell, significantly restricted to the case of dormitory spaces<sup>23</sup>. Also, the absence of references at a normative level does not allow us to understand the exact countours how this separation<sup>24</sup> was made and, therefore, to perceive exactly how twelfth century abbots living mostly in common, as a kind of *primus inter pares*, were increasingly living,

---

Cloister: Infirmarys, Abbots' Lodgings and Other Chambres". In KINDER, Terryl Nancy (coord) – *Perspectives for an Architecture of Solitude*, p. 211.

<sup>18</sup> AAVITSLAND, Kristen A. – *Imagining the Human Condition in Medieval Rome: The Cistercian Fresco Cycle at Abbazia delle Tre Fontane*. Farnham-Burlington: Ashgate, 2012, p. 334.

<sup>19</sup> HEALE, Martin – *The Abbots and Priors of Late Medieval and Reformation England*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 155.

<sup>20</sup> KINDER, Terryl – *Cistercian Europe*, p. 357. The sanctions imposed to abbots who received visitors in the infirmary in the beginning of the Thirteenth Century suggests the inexistence of private quarters where the abbots could receive them at the time (HALL, Jackie – “East of the Cloister”, p. 211).

<sup>21</sup> CARTER, Michael – “Cistercian Abbots as Patrons of Art and Architecture: Northern England in the Late Middle Ages”. In HEALE, Martin (ed.) – *The Prelate in England and Europe, 1300-1560*. York: York Medieval Presse, 2014, p. 288.

<sup>22</sup> CANIVEZ, Josephus Maria – *Statuta Capitulum*, vol. III, p. 61, n° 11.

<sup>23</sup> BELL, David – “Chambers, Cells, and Cubicles”, p. 88, note 9.

<sup>24</sup> LYNCH, Bridget M. – *A monastic landscape*, vol. I, p. 137.

just one century later, in individual spaces. The same can be said from the frequency of the various rebuildings and relocations of the abbots quarters, which, in the English case, means to mark, as Barrie Dobson put it, «a constant theme in the architectural history of the late medieval English monastery»<sup>25</sup>.

Fortunately, the situation at the normative level evolved in the fourteenth century, following probably the widespread construction of abacial *camerae* in Cistercian monasteries. One probing systematically the *Statuta* produced at the time will be a hard time to find any chapter authorizing specifically such construction. But, the fact that those structures were, by then, a well established fact is one of the possible explanations to the references to these private rooms in a few *statuta* that acknowledge the existence the abbess' quarters: in 1320 the Order's visitors are asked not to authorize nuns to live in those rooms, while three years later is clearly condemned that private chambers should be maintained by abbesses who took lightly their functions<sup>26</sup>. In the following decade, the famous constitution promulgated by Benedictine in 1335, also known as *Benedictina*, recognized their existence also in male monasteries, since it allowed the ingestion of meat exclusively in the abbot's chamber and the ward. The same permissiveness is detected in another of its provisions, when enabling monks to sleep outside the dormitory, if such was to be required by their office. In this sense, it is authorized that the priors and the subpriors could have private chambers, under autorisation of their abbot<sup>27</sup>.

Such ruling embedded the dissemination of a practice recognized by the researchers who dwelled in this question, many of them pointing out such century as a moment for the expansion for many of the abbot's primitive lodgings. As various authors have pointed out, the development of the private room was not disconnected from the growing awareness of individualism and privacy<sup>28</sup>. The enlargement in size undergone by these rooms at the time is, in fact, somewhat linked also to elements such as status. In fact, the idea of self-projection is not absent from modifications undergone by these rooms in the late medieval period, generally in terms of the apposition, in their façades, of identity elements such as heraldic coat of arms, mottos and so on<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> DOBSON, Richard Barrie – *Durham priory, 1400-1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973, p. 100 quoted by HEALE, Martin – *The Abbots and Priors*, p. 156. According to Terryl Kinder, is hard to ascertain the sequence of the change of the Cistercian abbots' lodgings from the dormitory to the chamber and from the chamber to the house or palace (KINDER, Terryl – *Cistercian Europe*, p. 359).

<sup>26</sup> CANIVEZ, Josephus Maria – *Statuta Capitulorum*, vol. III, pp. 328-329, n° 6 and p. 323, n° 12.

<sup>27</sup> CANIVEZ, Josephus Maria – *Statuta Capitulorum*, vol. III, pp. 423-425, n° 22; p. 425, n° 23; pp. 425-426, n° 24; McNULTY, Joseph (ed.) – *The Chartulary of the Cistercian Abbey of St Mary of Sallay in Craven*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 188.

<sup>28</sup> BELL, David – “Chambers, Cells, and Cubicles”, pp. 188, 190; COOMANS, Thomas – “Cistercian architecture”, p. 164.

<sup>29</sup> JAMROZIAK, Emilia – “Cistercian Abbot”, p. 243; HEALE, Martin – *The Abbots and Priors*, p. 164.

### 3. Presenting the Portuguese and Alcobaça cases

The abbot's quarters did not become a specific historical topic of Portuguese research. This is not just a problem in present day historiography, since it did not benefit either from the attention of the various Portuguese Cistercian authors of the seventeenth and eighteenth centuries<sup>30</sup>. In fact, the information that can be collected does not compare with the number of Cistercian houses in medieval Portugal. To realize the real dimension of this informational gap, it is important to show, albeit briefly, the medieval network of Portuguese Cistercian monasteries.

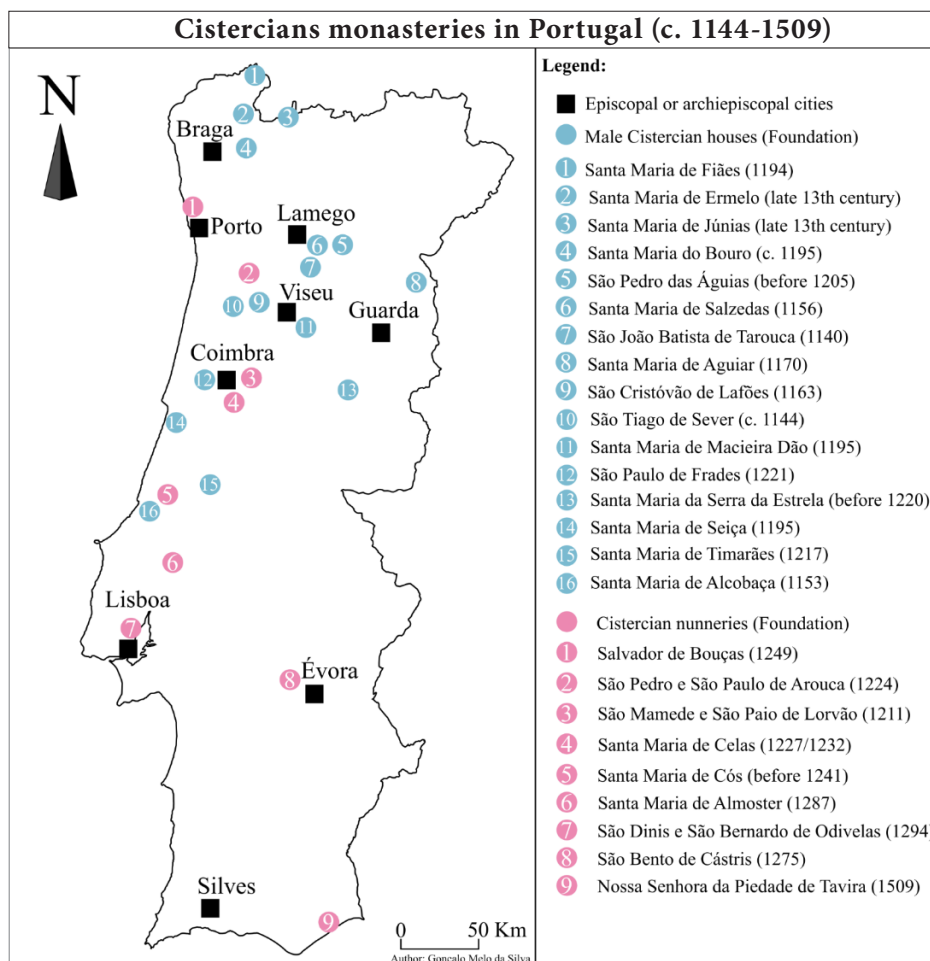


Fig. 1 – Cistercian monasteries in medieval Portugal. Designed by Gonçalo Melo da Silva.

<sup>30</sup> Concerning such historiography, see GOMES, Saul António – “Entre Memória e História. Os primeiros tempos do Mosteiro de Alcobaça”. *Revista de História da Sociedade e da Cultura* 2 (2002), pp. 187-256.

The network of Cistercian monasteries developed in Portugal from the mid-twelfth century. For the next 50 years the foundation were exclusively male monasteries, some of them resulted from creations *ex nihilo* such as the case of Alcobaça, while others were conversions of previous Benedictine monasteries or eremitic foundations. In the thirteenth century, the male foundations continued, now with the addition of nunneries, to a large extent promoted by members of the royal family. The last foundations took place already in the Fourteenth Century, so in 1509 existed 25 cistercians monasteries in Portugal, between 16 for men and 9 for women<sup>31</sup>.

Because many monasteries were created in pre-existing buildings, fidelity to what could be called the Cistercian model was not a constant in the Portuguese Cistercian monasteries, especially those belonging to the female branch. This, as one would expect, brings further difficulties to the identification of the abbatial quarters. Widely claimed for several decades by Portuguese scholars, the comparative study of the Cistercian architecture in Portugal was carried out by Ana Maria Martins through a PhD thesis, defended in 2011 at the University of Seville<sup>32</sup>. With the contribution of ancient plans, archaeological data and monumental evidence, the author carried out the planimetric study of all the male and female foundations in the kingdom. To give an idea of the lack of information on the subject, of the 27 planimetric reconstitutions produced her thesys (the difference in number from the previous map is the result that Ana Maria Martins considered foundations after 1509), only one, the nunnery of Celas, presents an explicit reference to the rooms of the head of the community, in this case the abbess' lodgings<sup>33</sup>.

A further difficulty of such research concerns, not only a significant loss of medieval documentation for some of the Portuguese monasteries, but also the typology of the remaining documents matters. In fact, the major part of the documents conserved related to patrimonial management, while inventories, iconography or regulatory documentation are very scarcely to allow to characterize such spaces in historical and architectural terms. In accordance, the identification of these quarters lies most of the time in the fact that the abbatial quarters was the place of document writing.

The existence of such exceptional documents represent a unique opportunity to catch a glimpse of such lodgings, as occurs with the visitation report made in 1408 to the monasteries of Bouro and Seiça, during which the contents of the abbatial chambers of the two monasteries were recorded. Being a unique document, it is not known if the objects described there were the norm or the exception in the

---

<sup>31</sup> For the development of the Portuguese Cistercian monastery networks, see SOUSA, Bernardo de Vasconcelos e, et al. (dir.) – *Ordens Religiosas em Portugal: das origens a Trento. Guia histórico*. 3<sup>rd</sup> edition. Lisboa: Livros Horizonte, 2016.

<sup>32</sup> MARTINS, Ana Maria – *As Arquiteturas de Cister*.

<sup>33</sup> MARTINS, Ana Maria – *As Arquiteturas de Cister*, vol. I, p. 444.



Portuguese Cistercian panorama. Even so, the description of its content, however brief, allows for some evidence.

Abbot's chamber in Bouro	Abbot's chamber in Seiça ( <i>abbot's cell</i> )	
Bed	Bed	Trowels ( <i>gamelas</i> )
2 feather mattresses ( <i>cócedra</i> )	2 feather mattresses ( <i>cócedra</i> )	Bowls ( <i>escudelas</i> )
2 straw mattresses	2 straw mattresses ( <i>almadraque</i> )	2 large potties
( <i>almadraque</i> )	3 pillows (two feathers and one wool)	2 large tin pips
3 pillows	2 covers	1 tin potty
1 half-blanket	1 fox fur blanket	3 pots
1 rabbit fur blanket (shabby)	1 brown bedspread with figures	4 <i>salsinhas</i> ( <i>little cups</i> )
3 tablecloth	1 <i>guadamazil</i>	1 salt shaker
2 embroidered towels and others simple	20 pillows (wool, feather)	1 jug
1 cauldron	6 covers	8 cases ( <i>arcas</i> ), 3 for fish
2 boilers	5 blankets	4 cribs ( <i>uchas</i> ), 1 for the documents
1 broken jug	2 cloths to cover seats	Various skins
1 potty	1 leather skin	3 nets
	Ash and alder choppers ( <i>talhadores</i> )	6 tablecloth
		1 embroidered towel for fruit
		1 embroidered towel to wipe hands
		17 <i>argãs</i>
		1 silver goblet (c. 230 gr.)

Table 1 – Inventories of the abbot's lodgings at the monasteries of Bouro and Seiça (1408). Source: MARQUES, Maria Alegria - "Bens de dois mosteiros cistercienses no século XV – Santa Maria de Seiça e Santa Maria do Bouro". In *Estudos sobre a Ordem de Cister em Portugal*, pp. 244, 249-250.

From this arrolment is possible to deduce that both chambers conserved materials associated with sleeping and eating, so it is possible to infer that these rooms would have spaces for both functions. The existence of large quantities of cushions in Seiça shows that the abbot's chamber also served as a storage place, including agricultural tools. Such a listing suggests the existence of poorly equipped, multifunctional chambers, which allowed the respective abbots to develop their activities and escape possible complaints of opulent and unruly life, certainly much different of theirs Alcobça counterpart.

Unfortunately, the scanty medieval visitation reports to this abbey silences any information dealing with the abbot's lodging, so one has no option as to revert to the scanning the large part of its medieval documentation, in order to attempt at verifying if this abbey's example is aligned with the data provided by international historiography on the subject.

Let us briefly frame this foundation, which is traditionally considered the last carried out in life of Bernard of Clairvaux. Founded around 1152 or 1153, depending

on the authors, the primitive community settled itself in a temporary wooden building, as it happened frequently in Cistercian foundations<sup>34</sup>, which would come to be known as the old church of Saint Mary. In time, this first accommodation was no longer suitable to a growing community. So, in 1178, started the construction of the new monastery and on August 6, 1223, the monks moved from the old building to the new house. Due to the topography and the flow of the creeks passing nearby the church, which run from south to north, the monastery was constructed, as an inverted copy of Clairvaux's. Construction works are recorded in the cellar in the 1220s or 1230s, as well as in the ward in 1247, a few years before the consecration of the church in 1252<sup>35</sup>. The cloister, under construction in the beginning of the Fourteenth century – and for which king Denis I bequests money in his last will<sup>36</sup> –, seems to be finished only in the following century, according to the unpublished data on the constructive apparatus of its west wing<sup>37</sup>.

The information concerning the medieval quarters of the abbot of Alcobaça is two-fold. There are firstly the documents written in the chamber itself, although such references only emerge from the fourteenth century. It should be emphasized that this chronology does not indicate the creation of the abbot's chamber in this period, but rather indicates a specificity of documentation: until the late thirteenth century, the topical date registred in monastic and notarial documentation refers only to generic locations<sup>38</sup>. Thenceforth, while the documents produced by the monastic chancellery keeps this practice, the documentation produced by royal notaries tends to specify the locus of their writing. The development of this real and concrete topography can be understood as another element of validation, in addition to the witnesses recorded in the final protocol of documents or the notary public sign (see table 1, below)<sup>39</sup>. In addition, information can be picked up in accounting or chronological sources recording unusual events, like the fire affecting the abbot's lodgings in 1437 or an earthquake in 1356<sup>40</sup>.

<sup>34</sup> For a few English examples, see COPPACK, Glyn – "According to the Form of the Order", pp. 35-45.

<sup>35</sup> GOMES, Saul António – "Uma paisagem para a oração: o Mosteiro de Alcobaça em Quatrocentos". In GONÇALVES, Iria (ed.) – *Paisagens rurais e urbanas. Fontes, metodologias, problemáticas. Actas das Terceiras Jornadas*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos, 2007, p. 27. In addition, important informations concerning the abbey's medieval history area carried out in GONÇALVES, Iria – *O património do Mosteiro de Alcobaça nos séculos XIV e XV*. Lisbon: UNL, 1989.

<sup>36</sup> The cloister of Alcobaça was chosen by the monarch to be his final resting place, according to his first will in 1299. He finally opted for a cistercian monastery closer to Lisbon, while bequeathing 3000 pounds to the construction of the Alcobaça's cloister. See Gomes, 2018a, p. 26» GOMES, Saul António – "As capelas do rei D. Dinis". *Fragmenta Historica. Revista do Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa*, 6 (2018), p. 26.

<sup>37</sup> We owe to Catarina Barreira, to whom we thank the information concerting the chronology of the construction of the cloister.

<sup>38</sup> GOMES, Saul António – "Uma paisagem para a oração", p. 24. The author justifies such changes with the growing use of the topical date by the great chanceries and the importance of the redaction *locus* of the documents as one element of authenticity like the witnesses and registering the time.

<sup>39</sup> GOMES, Saul António – "Uma paisagem para a oração", p. 24.

<sup>40</sup> See the next footnote.

#### 4. The medieval history of the quarters of the abbot of Alcobaça

As it can be perceived, the evolution of the medieval abbot's lodgings at Alcobaça can be divided in three periods.

The first one stand out for the total lack of documentary and archaeological information concerning the existence of such quarters until the beginning of the fourteenth century<sup>41</sup>. In view of this, is not possible so far to ascertain if the monastery of Alcobaça followed the trend established for most of the monasteries of the Order, in which, specific spaces were created in Cistercian monasteries for their respective abbots before the Fourteenth century.

For the latter, its existence Alcobaça abbot's chamber is well established from documentary evidence (table 2).

Abbot's chamber (câmara)		Prior's chamber (câmara)	
1327.6.17	Chamber	1334.3.16	Next to the prior's chamber
1327.6.30	Chamber	1335.8.10	Prior's chamber
1329.8.1	On the porch of the orchard of the abbot's chamber	1338.9.16	Next to the prior's chamber
1329.12.31	Abbot's chamber	1345.2.3	Under the porch, about the chamber of Fr. Domingos, prior
1331.8.27	Abbot's chamber	1348.2.4 (after)	About the chamber of Fr. Domingos Fernandes, prior
1333.6.15	Under the abbot's chamber	1348.2.26	Under the porch, about the chamber of Fr. Domingos, prior
1356.8.24	[because of the earthquake] The tower where the abbot's chamber was situated was terribly shaken (horribiliter fuit concussa)	1348.2.27	Under the porch, about the chamber of Fr. Domingos, prior
1385.12.28	Abbot's chamber		
1393.4.8	Abbot's chamber		
1395.8.3	Chamber		
1397.1.25	Chamber		
1399.2.22	Abbot's chamber		

Table 2 – References to the Alcobaça abbot's chamber in the fourteenth century.

Sources: Lisboa, TT, *Ordem de Cister, Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça*, 2.ª incorporação, mç. 3, n.º 89 (6) and mç. 75, s. n. (copy of 1771.3.26); mç. 11, n.º 251 (1); mç. 29, n.º 7, 25, 41; mç. 30, n.º 22; mç. 31, n.º 9; mç. 32, n.º 16; mç. 40, n.º 985 (13); mç. 47, n.º 1234 (9); mç. 50, n.º 1353 (3); mç. 55, n.º 7; mç. 77, n.º 590 (copy of 1720.9.27); *Livro 2.º dos Dourados*, fl. 67; mç. 89, s.n.; mç. 91, n.º 1, 7, 17 and 19; mç. 91, n.º 17.

<sup>41</sup> GOMES, Saul António – “Uma paisagem para a oração”, pp. 53-56, where the author publishes a table with the references to places and spaces mentioned in the documents of the monastery, up to 1536.

In all of these, but one<sup>42</sup>, the abbot's chamber is identified as the place where the document was written. Although quantitatively unimportant, the data recorded only proves the existence of the abbot's chamber in 1327, eight years before the reference to the prior's chamber<sup>43</sup>, in a date preceding the *Benedictina* authorization. At that time, the abbot's chamber was situated in a tower, located most probably in an elevated place – since a porch is recorded – and most probably outside the cloister – given the proximity of an orchard<sup>44</sup>. This spatial and tower-like individualization is important and seems to correspond to a desire of distinction, as can be seen latter in English monasteries, in terms of the placement of the abbot's residences in tower-houses<sup>45</sup>.

For the next century, besides the continuity of references in document escathocols evidence can be drawn from individual sources, as a testimony of abbot João de Ornelas in the beginning of the Fifteenth Century<sup>46</sup> and, above all, from an account book of the monastery dating 1437-1440<sup>47</sup>, which records expenses done with the reconstruction of the abbot's quarters, following its burning in later 1437<sup>48</sup> (table 3).

---

<sup>42</sup> “[because of the earthquake] The tower where the abbot's chamber was situated was terribly shaken”. The reference of 1356 is provided by a Fourteenth century text (Biblioteca Nacional of Portugal, alc. 240) focusing mainly on the biographies of the Portuguese kings with a few elements the histoy of the monastery (*Chronicon Alcobacense II*). Thus, a very different source of the others gathered to produce this table. The reference in the *Chronicon* is wrongly dated by its modern editor as from 1321 (BONAVENTURA, Fr. Fortunato de São – *Historia Chronologica e Crítica da Real Abbadia de Alcobaca...* Lisboa: Na Impressão Regia, 1827, *Addenda*, p. 44). For the editions of this reference, see BARREIRA, Catarina Fernandes and FARELO, Mário – “Relatos prodigiosos nos códices do Mosteiro de Alcobaca”. In ORRIOLS, Anna; CERDÀ, Jordi and DURAN-PORTA, Joan (eds.) – *Imago & mirabilia: Les formes del prodigi a la Mediterrània medieval. The ways of wonder in the Medieval Mediterranean. Las formas del prodigio en el Mediterráneo medieval*. Barcelona/Bellaterra: Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2020, p. 198.

<sup>43</sup> GOMES, Saul António – “Uma paisagem para a oração”, pp. 37-38, 53. The prior's chambre is again mentioned in a document of 1338, revealing that was in front of that chamber that took place judgment of the confilts relating to the monastery (GOMES, Saul António – “Uma paisagem para a oração”, pp. 38, 53).

<sup>44</sup> GOMES, Saul António – “Uma paisagem para a oração”, p. 37.

<sup>45</sup> HEALE, Martin – *The Abbots and Priors*, p. 157.

<sup>46</sup> The abbot testified to the fact that his will and the most important acts of abbatial management were kept in the safe (jaca) located behind his bed, documents that were robbed by someone who opened his chamber with a falsified key. GOMES, Saul António – “Uma paisagem para a oração”, pp. 38-39 and GOMES, Saul António – “Abbés et vie régulière dans l'abbaye d'Alcobaca (Portugal) au Moyen Âge: un bilan”. In COTTIER, Jean-François; HUREL, Daniel-Odon and TOCK, Benoît-Michel – *Les personnes d'autorité en milieu régulier. Des origines de la vie régulière au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Saint-Etienne: CERCOR, 2013, pp. 144-145.

<sup>47</sup> This data was already summarized by GOMES, Saul António – “Uma paisagem para a oração”, pp. 39-40.

<sup>48</sup> This event is intuited from one of the records of the same account book. The payment made to Diogo Afonso, on the June 24, 1438, relates to his buying of “some things for the use of the abbot replacing others that burned in the house...” (TT, *Ordem de Cister. Mosteiro de Sta. Maria de Alcobaca*, liv. 14, fl. 258, quoted in GOMES, Saul António – “Uma paisagem para a oração”, p. 39, note 60.

Expense (summary)	
1438.1.6	To Fernão Dias for wooden poles to be bought in Lisbon for the lining of the new chamber of the abbot built between the towers
1438.1.15	To Álvaro Peres, mason, for 45 days spent in the work of the chamber
1438.1.26	To V. Eanes, carpenter, for 28 days spent in the work of the chamber
1438.1.31	To the same Álvaro Peres, mason, for 5 days spent in the work of the chamber
1438.2.1	To Master Luís, glazier of Batalha, for the glass put in the chamber (4 days work)
1438.2.1	To João de Elvas, carpenter, for 13 days spent in the work [of the chamber]
1438.2.5	To the same Álvaro Peres, mason, for 3 days spent in the work of the chamber
1438.2.15	To André Rodrigues, carpenter, for the work he done in chamber
1438.3.25	To André Rodrigues, carpenter, living in Lisbon, for the 79 days that he worked in the new chamber ordered by the abbot between the towers
1438.6.24	To Diogo Afonso, [abbot's] bookkeeper to buy in Lisbon some things for the wardrobe (mantearia) of the abbot to replace those burned in the chamber
1439.6.26	To Master João, tiler, living in Santarém, for 31 days work in tiling the chamber and chapel of the abbot

Table 3 – References to the abbot's chamber in an account book of the monastery (1437-1340).  
Source: Lisboa, TT, *Ordem de Cister, Mosteiro de Santa Maria de Alcobça*, lv. 14, fols. 227v, 229v, 261, 392.

According to the data provided, in the refurbished abbot's lodgings were applied stained glass<sup>49</sup>, tiles, glass and wood (which probably lined every room), so one can assume that the work done was intended to promote the comfort and to distinguished the quarters of the abbot, at the time when he was one of the king's courtiers and one of the most important prelates of the kingdom<sup>50</sup>. Moreover,

<sup>49</sup> By Luís, a Franconia-born who then worked the construction site of the monastery of Batalha, according to a document dated 1450. HESS, Daniel – "In Search of Luís Alemão. Stained glass in Germany from 1400 till 1460 and the fragments in Batalha". In *O Vitral: história, conservação e restauro*. Lisbon: IPPAR, 2000, pp. 44-53 and, for further reading, REDOL, Pedro – *Os Vitrais dos séculos XV e XVI do Mosteiro de Santa Maria da Vitória*. Batalha: Câmara Municipal, 2003.

<sup>50</sup> Estêvão de Aguiar. Concerning this prelate, see BARREIRA, Catarina Fernandes, *et al.* – "Normatividade e reforma nos códices medievais de Alcobça: dos tempos primitivos ao abaciado de Frei Estêvão de Aguiar". *Revista de História da Sociedade e da Cultura* 19 (2019), pp. 357-370.

the reference to the chapel, and in latter documents to a great hall<sup>51</sup>, suggests the existence of multi-purpose spaces within the so-called abbot's chamber. Therefore, these changes are in tune with the aggrandizement of abbatial private spaces in the fifteenth century seen in other cases<sup>52</sup>, as to the refurbishing to a more luxurious spaces, more suited to receive distinguished guests<sup>53</sup>. Being close to the Crown, is it possible that, in the mind of the abbot, resonated the determinations of King D. Duarte, elaborated at the same time, on what should be the private quarters of a palace. According to him, those quarters should be divided into a reception hall, an antechamber to receive the notables of the realm, a sleeping chamber, a dressing chamber to receive special persons and the chapel, where, alone, one could pray, read and dwell in virtuous thoughts<sup>54</sup>.

In the specific case of Estêvão de Aguiar, we cannot forget that, on the one hand, he was brought up in the house of the *infanta* Isabel (1397-1471), daughter of the king João I and future duchess of Bourgogne, where he was her attendant. In fact, it was in the royal Court that Estêvão de Aguiar established his first contacts with humanist thinking, courtesan culture, reformist ideals and sophisticated cultural ambience<sup>55</sup>. On the other hand, Estêvão de Aguiar lived six years in the turbulent Italian peninsula, five of which were spent as a monk in Santa Maria of Florence under the direction of the Benedictine Gomes Eanes (c.1383-1459), the famous and dynamic *Abbot of Florence*<sup>56</sup>.

During his 15-year incumbency at the helm of Portugal's principal Cistercian house (1431-1446) he followed the model adopted by Gomes Eanes in Florence: reform through centralization, obedience and loyalty to the figure of the abbot, who, at the

<sup>51</sup> GOMES, Saul António – “Uma paisagem para a oração”, p. 41.

<sup>52</sup> JAMROZIAK, Emilia – “Cistercian Abbot”, p. 243

<sup>53</sup> KINDER, Terryl – *Cistercian Europe*, p. 44.

<sup>54</sup> D. DUARTE – *Leal Conselheiro*. Ed. of João Morais Barbosa. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1982, chap. 81; SILVA, José Custódio Vieira da – *Paços Medievais Portugueses*. Lisboa: IPPAR, 1995, p. 27.

<sup>55</sup> MONTEIRO, João Gouveia – “Orientações da cultura da corte na primeira metade do século XV (a literatura dos Príncipes de Avis)”. *Vértice*, 2ª série, 5 (1988), pp. 89-103.

<sup>56</sup> The 15<sup>th</sup> century in Portugal was rich in terms of religious reform, whether promoted by the Church or by lay initiatives, particularly the crown. Connecting both spheres was an important figure: Gomes Eanes. His voice resounded in hundreds of records exemplifying Portugal's openness to the currents of reform and observance that ran through Christianity. Between 1419 and 1439 Gomes Eanes lived in Italy at the service of the Benedictine monastery of Sta. Maria of Florence, traditionally known as *Badia*. His contribution was decisive for the establishment of religious dialogue of a reformist nature between Portugal and Italy in the first half of the 15<sup>th</sup> century. The extensive *carteggio* of Gomes Eanes reveals how Estêvão de Aguiar actively circulated around the Italian Peninsula, especially between Florence and Rome, performing reformist functions assigned to him by his abbot and mentor. This experience certainly influenced the latter's way of thinking and acting, namely during his leadership of the Cistercian monastery of Santa Maria of Alcobaça. For more information see GOMES, Rita Costa – *A Portuguese Abbot in Renaissance Florence. The letter collection of Gomes Eanes (1415-1463)*. Florence: S. Olschki, 2018 and LOPES, Paulo Catarino – “A relevância do livro na circulação cultural e reformista promovida pelo abade D. Gomes Eanes no século XV”. In ALESSANDRINI, Nunziatella; SABATINI, Gaetano; RUSSO, Mariagrazia (eds.) – *Homo est minor mundus: Construção de Saberes e Relações Diplomáticas luso-italianas (sécs. XV-XVIII)*. Lisboa: Fábrica da Igreja Italiana Nossa Senhora do Loreto, 2018, pp. 31-57.

time, in Italy, appears at various levels as a true courtier. One must not forget that, during this period in Italy, the already mentioned awareness of individualism and privacy flourishes to the point of predominance. Aspects that certainly determined Estêvão de Aguiar's stance, namely at the level of his own awareness of his *statu quo* as head of the most powerful Cistercian Portuguese community and of what this implied in material terms and self-projected power.

Unequivocal evidence can be seen, for example, on Estêvão's personal course closely linked to Italian circles; in his connections to the Crown and in the way in which he politically and militarily supported the Infant Pedro in the troubled process of the regency of the kingdom following king's Duarte death<sup>57</sup>; in the very fact of Estêvão's participation in the royal council (which forced him to stay long periods in Lisbon and certainly to make many travels between the monastery and the place where the Court was); in his pragmatic spirit which did not separate contemplation from pro-activeness in daily-life of this Cistercian community that had to be managed to be preserved, and ideally, to grow; in the extreme mobility and circulation that he led or authorized as abbot, which implied the cenobium to reveal itself as a space in some way permeable to the outside and with a radiance and influence beyond the walls that separate it from the world<sup>58</sup>; and also in the wide clientele and solidarity network he developed in Alcobaça, expressed in particular in the prolific number of servants and protégés, including squires and knights<sup>59</sup>.

Now, being a paradigm of the 15<sup>th</sup> century courtier prelate, cultured and certainly well prepared from the point of view of intellectual and artistic training, much like the Italian humanism he lived in, it is perfectly plausible that Estêvão's profile would manifest itself in architectural and construction works promoted under his direction in the cenobium he led. In essence, he is a man/prelate of his time and the spaces where he was formed. It is therefore not surprising that its new private chamber constitutes a built complex that involves several spaces, such as the chapel. Just as it is not surprising that his mother, Leonor Afonso, lives next to the powerful son, that is, in the monastery (even if in his own room), for more "with the right to the annual fee paid for the monastery's rent"<sup>60</sup>. With the abbot, also in the monastery, stayed his brother, the knight João Afonso Gorizo, who on

---

<sup>57</sup> After the death of King Duarte (1433-1438) and the Torres Novas courts of 1438, Estêvão de Aguiar gives his full support to the infant Pedro against his sister-in-law, Leonor of Aragon (1433-1445), to the point of travelling on his side to Lisbon ahead a host of 500 men on horseback and on foot, fully financed by the Alcobaça monastery. For a broader understanding of this context see RAU, Virgínia – "O infante Dom Pedro e a regência do reino em 1439". *Revista da Faculdade de Letras*, III série, 8 (1964), pp. 143-150.

<sup>58</sup> But for valid reasons, such as the administration and management of the monastery assets, the resolution of judicial conflicts or the purchase of products or services that cannot be supplied or found in the monastery lands.

<sup>59</sup> GOMES, Saul António – "Uma paisagem para a oração", pp. 19-56 and GOMES, Saul António – "Abbés et vie régulière", pp. 137-150.

<sup>60</sup> GOMES, Saul António – "Uma paisagem para a oração", p. 40.

several occasions acted as procurator of the cenobium, namely in Lisbon. Nepotism, another courtly and Italian feature, is evident here.

Another side data that corroborates this situation / social positioning, as well as the clear awareness of its wide possibilities at the time, is that the abbot had a private stable, where his horses stayed.

In all of this, but especially in relation to his new private chamber, we see an identity construction by the abbot. After all, enjoying such (rich) multifunctional spaces exclusively – because they are intrinsically associated with the nature of his position –, Estêvão de Aguiar is projecting, without the slightest reservation, his image of courtier strongly linked to the Crown. In other words, he is projecting the image of a prelate with great power in the kingdom. We are thus faced with a clear language of power; a symbolic language that emanates the absolute abbatial authority of the leader of the main Portuguese Cistercian house. The result is an image of the Cistercian abbot that is increasingly different both from that which prevailed until near the end of the 14th century and very in particular from the primitive Cistercian spirit itself<sup>61</sup>.

It should be noted, however, one aspect that we consider fundamental: Estêvão de Aguiar did all this without, nevertheless, calling into question the monastic retreat and the institution's existence as *Domus Spiritualis*. In effect, he balanced in an almost model way the ideal dimension of the Cistercian spiritual proposal with the reality guided by a considerable dynamism, expressed both in the temporal administration, in the high production of the *scriptorium*, and also in the legal mechanism of the visitations that aimed so much the spiritual as the temporal dimension of the communities subordinate to it. Always with the reform and continuous improvement of the community as a horizon, after all, its great purpose. The key he used to achieve this vital balance between the ideal and what was experienced in pursuing his reformist program was the abbot's own status quo, as expressed in the Rule of St. Benedict.

The second and last idea worth exploring is the abbot's chamber location, since the structure is detailed in the account record as being built between «two towers»<sup>62</sup>. Not knowing if one of these was the tower mentioned in the previous century, this expression suggests unique elements in the landscape, known to all and different from the steeple that certainly ornamented the church.

<sup>61</sup> GOMES, Saul António – “D. João Eanes de Dornelas, abade de Alcobaça (1381-1414)”. In BARATA, Maria do Rosário Themudo; KRUS, Luís (dirs.) – *Olhares sobre a História. Estudos oferecidos a Iria Gonçalves*. Lisboa: Caleidoscopio, 2009, pp. 253-277.

<sup>62</sup> Such idea was already advanced (GOMES, Saul António – *Visitações a Mosteiros Cistercienses em Portugal. Séculos XV e XVI*. Lisboa: Ministério da Cultura – IPPAR, 1998, p. 24 and BERNARDO, Alex Sousa – *Um Palácio para um Abade*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2009, p. 12. Master's dissertation), although without any attempt to localized it.



The precise location of the medieval abbot's lodgings at Alcobaça is unknown<sup>63</sup>. Following the reconstitution of the medieval plant of the monastery by a researcher named Ernest Korrodi, at the beginning of the twentieth century and taken as the most accurate done until now, the abbot's quarters are placed in the western aisle of the cloister (fig. 2 – Blue line).

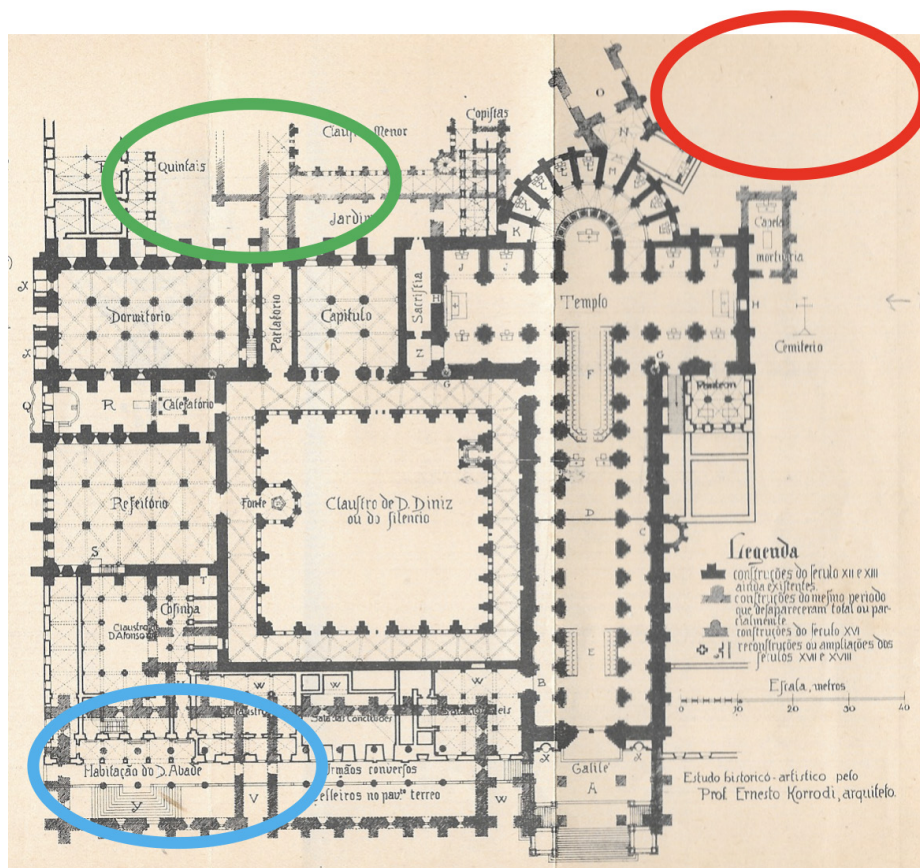


Fig. 2 – Plant of the medieval monastery of Alcobaça. Source: KORRODI, Ernesto – *Alcobaça. Estudo Histórico-arqueológico e artístico da real Abadia de Santa Maria de Alcobaça*. Porto: Litografia Nacional, 1929.

<sup>63</sup> A source of information that could clarify this issue could possibly be the reports of archaeological excavations carried out in the space around the monastery across time. However, despite the heuristic efforts undertaken (consultation of the Endovélico database/ Portal do Arqueólogo (<https://arqueologia.patrimoniocultural.pt/>)), it was not possible to locate any of these reports.

Since the author didn't present any justification for it, one can assume his decision was based in the fact that such location was near of the abbatial palace established in the monastery from the 16<sup>th</sup> century onwards and with a somewhat traditional placement of such structure. This location is foreseen by English and Spanish historiography as an «usual» location for it from the fifteenth century onwards<sup>64</sup>, which is basically justified by the refurbishing of the living spaces previously occupied by converts, following the reduction of their presence in the Cistercian monasteries from the middle of the thirteenth century. Such placement of the abbot private compound would give him an easier access to the entrance of the monastery and the conviviality with the guests<sup>65</sup>.

If such location could be accurate for the case of Alcobaça from the Sixteenth Century onwards – see below – the references to the two towers in the account register can point out to a different direction. In fact, around that same first half of the Fifteenth Century, two towers can be traced in the documentation available. A “great tower”, of an unknown location, is identified in charters of 1437 and 1449<sup>66</sup>, while an exchequer-tower (*torre dos contos*) is registered in a document of 1454<sup>67</sup>. Now, just ten years before, such accounting activities were conducted in a house next to the door of the *auditorium*, allowing for the hypothesis of this house being, in fact, the abovementioned tower (fig. 2 – Green line). If so, the abbot's lodgings were, by then, situated in the eastern part of the complex, more or less adjacent to the oriental wing of the cloister, in close connection to the monk's dormitory and the infirmary<sup>68</sup>. This location is in tune with the evidence presented by specialists for others Cistercian monasteries, who frequently associate the abbot's quarters with the infirmary<sup>69</sup> and the monks' sleeping quarters or with adjacent spaces as the ward, thus benefiting from a possible sharing of equipment such as latrines<sup>70</sup>. The position of the abbot's lodgings to the east of the cloister closer to the dormitory, would be in tune with some French Cistercian case or even, with a few Castilian houses<sup>71</sup>. In fact, that location would be quite obvious, since the abbot of Alcobaça would

<sup>64</sup> HALL, Jackie – “East of the Cloister”, p. 199; PALENZUELA, Vicente Ángel Álvarez – *Monasterios Cistercienses en Castilla (Siglos XII-XIII)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1978, pp. 61-63, among others.

<sup>65</sup> HEALE, Martin – *The Abbots and Priors*, p. 155.

<sup>66</sup> Lisboa, TT, *Ordem de Cister, Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça*, 2.<sup>a</sup> incorporação, mç. 51, n.º 1412 (15).

<sup>67</sup> Lisboa, TT, *Ordem de Cister, Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça*, 2.<sup>a</sup> incorporação, mç. 89, s.n. [paper doc.]

<sup>68</sup> As one can see from the reconstruction of the monastery precinct made in GOMES, Saul António – “Uma paisagem para a oração”, p. 52.

<sup>69</sup> HALL, Jackie – “East of the Cloister”, p. 200; JAMROZIAK, Emilia – “Cistercian Abbot”, p. 243; HEALE, Martin – *The Abbots and Priors*, p. 155.

<sup>70</sup> JAMROZIAK, Emilia – “Cistercian Abbot”, p. 242; HALL, Jackie – “East of the Cloister”, pp. 199-200; BURTON, Janet E.; KERR, Julie – *The Cistercian*, p. 73; SANTAMARÍA, Eduardo Carrero – “Epigrafía y liturgia estacional entre el locutório y el pasaje a la enfermería de la abadía de Santa Maria la Real de las Huelgas, en Burgos”. *Território, Sociedad y Poder*, 9 (2014), p. 117.

<sup>71</sup> KINDER, Terry – *Cistercian Europe*, p. 357; SANZ, Maria Teresa López de Guereño – “Las dependencias extraclaustrales”, p. 93. The possibility of the location of abbot's quarters in the eastern wing of the cloister, above the sacristy and close to the treasury is foreseen by JORGE, Virgolino – *Organização espaço-funcional da Abadia*



Fig. 3 – A medieval representation of the monastery of Alcobaça. Source: Biblioteca Nacional de Portugal, Alc. 44 (Regra de S. Bento, c. 1430), fl. 12. [<https://purl.pt/24121/3/#/27>] ©Biblioteca Nacional de Portugal.

have a facilitated entrance into the cloister zone and to the neighboring common dormitory<sup>72</sup>, not forgetting the proximity of water streams, which ran from south to the north on the eastern side of the complex.

This setting is not completely incompatible with the idea of a more southeast location, near the church transept, as testified by the modern chroniclers of the orders, which they dated quite inaccurately before the Sixteenth century<sup>73</sup> (see fig. 2, the red circle). According to at least one specialist, such was the emplacement of the two towers, according to his interpretation of a representation of the medieval monastery<sup>74</sup> (fig. 3).

Cisterciense Medieval. Alcobaça como modelo de análise. In JORGE, Virgolino – *Ratio fecit diversum: ensaios sobre a Abadia de Alcobaça*. Lisboa: DGPC – Mosteiro de Alcobaça, 2017, p. 135.

<sup>72</sup> Despite Alcobaça's exception, since the seemingly inexistence until the Sixteenth century of a direct passage between the monks's dormitory and the cloister. Further information on this in the forthcoming article of Catarina Fernandes Barreira in the next number of *Cîteaux*.

<sup>73</sup> SANTOS, Fr. Manuel dos – *Descrição do Real Mosteiro de Alcobaça: B.N. L. ALC. 307, FOLS. I-35*. Ed. of Aires A. do Nascimento. Alcobaça: Associação para a Defesa e Valorização do Património Cultural da Região de Alcobaça, 1979, p. 22.

<sup>74</sup> BERNARDO, Alex Sousa – *Um Palácio*, p. 15.

No definitive conclusions that can be drawn from so little material apart from the very plausible medieval establishment of the abbot's quarters in the east-southeast part of the monastic complex. Even for the case of Alcobaça, the richest ecclesiastical house in medieval Portugal, the evidence tends to support a clear evolution of the abbot's lodgings in lign with foreign examples in terms of its embellishment and refurbishing in the late medieval period. But maybe the immediate interest of such research is more than scientific.

In a time when touristic interest is fueling investments in the conservation and remodeling of many Portuguese ecclesiastical houses, such inquiry could furnish new data to correctly identify spaces still with undetermined functions within monasteries precincts. Research on the abbot's lodgings can contribute, not only to a better understanding of the functional organization of a given cistercian monastery, but also to establish more informed museological projects, thus allowing to a more complete fruition of such complexes and their one multiseular history.

# Spaces of Seclusion and Liturgy; the Cistercian nunnery of Lorvão – a view from two sixteenth-century liturgical codices<sup>1</sup>

Catarina Fernandes Barreira<sup>2</sup>

## Abstract

In 1211, the Monastery of Lorvão became home to the first Cistercian nunnery to be established in Portugal. Surviving from this community are some three dozen (mostly) liturgical codices, produced 1211-c.1700, providing important evidence of ritual practices in this female house which is especially valuable when viewed against the broader panorama of Cistercian experience both in Portugal and beyond. This paper subjects two liturgical codices of Lorvão, one a *Processional* and one a *Ceremonial*, to a contextualised analysis in order to probe the potential of these works for shedding light on matters relating to how liturgy was performed during, for example, processions and other rituals inherent to the monastic life. Additional consideration is given to the extent to which the stipulations of the regulatory framework promulgated by the Cistercian General Chapter were, or were not, fulfilled, as well as highlighting the existence of modifications made to those regulations, adapting various rituals to better fit the specific spaces available in the monastic precinct of this celebrated Cistercian convent.

## Keywords

Monastery of Lorvão; Nuns; Liturgy; Processions; Noviciate.

---

<sup>1</sup> This study was funded by the Portuguese Science Foundation through the research project Books, rituals and space in a Cistercian nunnery. Living, praying, and reading in Lorvão, 13<sup>th</sup>-16<sup>th</sup> centuries (ref<sup>o</sup> PTDC/ART-HIS/0739/2020) and also from national funds through the FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., under the Norma Transitória – [PTDC/ART-HIS/29522/2017]. I am heavily indebted to Jonathan Wilson, my friend and text revisor for all the hours he spent on this article and to Luís Miguel Rêpas, for his suggestions to improve the text.

<sup>2</sup> Instituto de Estudos Medievais, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa (IEM – NOVA FCSH). Email: cbarreira@fcsn.unl.pt. ORCID: 0000-0002-0174-1025.

## Introduction

Cistercian nunneries, like their male counterparts, are usually spaces of solitary contemplation except for certain moments during the day such as the services of the Divine Office and the Mass – those times when the community gathers together in the choir to sing, in the Chapter house to read the *Rule* and the *Martirology*, or when the community assembles in the cloister to read Cassian's *Collationes*<sup>3</sup>. The seclusion is also broken at specific moments during the year by a number of liturgical perambulations within the monastic precinct that correspond to specific rituals important for the community such as processions on specific days, for example, when a candidate presents herself to the noviciate, or when a nun died. In this article, a preliminary approach to the information contained in two of Lorrvão's liturgical codices, a *Processional* and a *Cerimonial*, both dated of the first half of the sixteenth century, afford an important window onto the manner of ritual performance, the personnel of the community involved (main actors) and especially the specific locations at which these ceremonies took place within this Cistercian nunnery. Nevertheless, I want to highlight that this is a work in progress.

### 1. About Lorrvão and its library

In recent decades, research into monastic *scriptoria* and libraries has produced a wealth of new information on the medieval world, especially concerning Cistercian monasteries and their idiosyncrasies, or better, aspects tending to imbue a particular house with a specific and unique identity. From this angle, nunneries have been examined on the basis of the various components of daily life, culture and liturgical devotions<sup>4</sup>, in conjunction with other areas of study including matters of female agency<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> NASCIMENTO, Aires Augusto – *O Scriptorium de Alcobaça: o longo percurso do livro manuscrito português*. Lisboa: DGPC/Mosteiro de Alcobaça, 2018, p. 37 e p. 158.

<sup>4</sup> Some recent works within the scope of the research Project LEMACIST financed by the Spanish Government (HAR2017-82099-P) include: BAURY, Ghislain – “Unidad y diversidad en el Cister europeo e ibérico: los monasterios en la Corona de Castilla”. In *Monasterio de Piedra, un legado de 800 años. Historia, arte, naturaleza y jardín*. Zaragoza: IFC, 2019, pp. 36-56; from SUÁREZ GONZALEZ, Ana – “Silencio, como en el claustro (entre libros cistercienses de los siglos XII y XIII)”. In BALDAQUÍ, Ramón (ed.) – *Lugares de escritura: el monasterio*. Alicante: Universidad de Alicante, 2016, pp. 69-122; SUÁREZ GONZALEZ, Ana – “De libros, memoria y archivos cistercienses”. *Cistercium. Revista de Historia, arte y espiritualidad*, 267 (2016), pp. 175-178 and SUÁREZ GONZALEZ, Ana – “Cistercian Scriptoria in the Twelfth and Thirteenth Centuries: a Starting Point”. In D'EMILIO, James (ed.) – *Culture and Society in Medieval Galicia: A Cultural Crossroads at the Edge of Europe (Medieval and Early Modern Iberian World)*. Leiden – Boston: Brill, 2015, pp. 765-811.

<sup>5</sup> See HAMBURGUER, Jeffrey – *Nuns as Artists: The Visual Culture of a Medieval Convent*. California: University of California Press, 1997; TEMPLE-COUNCIL, Kathryn – *Feminine agency and masculine authority: women's quest for autonomy in monastic life*. Chattanooga: University of Tennessee at Chattanooga, 2019. Honors

The Monastery of Lorvão was the first female Cistercian community established in Portugal, the house having previously been home to a group of male Benedictines, documented from the end of the ninth century<sup>6</sup>. By around the 1150s, the prosperity of Lorvão had become manifest through its possession of a functioning *scriptorium* as Aires Nascimento has highlighted in his various works<sup>7</sup>. However, by about 1200, disputes with the diocese of Coimbra and with King Sancho I led to the departure of the monks and the entrusting of the monastery to his daughter D. Teresa (first wife of the King Afonso IX of Leon, whose marriage was annulled by the pope), who in 1211 transformed Lorvão into a Cistercian nunnery<sup>8</sup>.

Notable aspects of the transition of Lorvão from a Benedictine community to a female Cistercian house were brought to the fore in the 1990s in an important study by Maria Alegria Marques who also examined the early years of the nunnery<sup>9</sup>. Now, to add to this important body of work, is the newly completed PhD thesis produced by Luís Miguel Rêpas concerning Cistercian nunneries in Portugal based on a transversal investigation demonstrating, amongst other things, the multifaceted nature of Portuguese Cistercian houses in the thirteenth and fourteenth centuries. In establishing a comparative view of the various female monastic houses, his work has highlighted their similarities and, importantly, their differences.<sup>10</sup>

Dating between 1211 and c.1700, a set of three dozen codices have survived from the nunnery of Lorvão, which are today housed in the National Archive of Torre do Tombo<sup>11</sup>, almost all of them liturgical in nature, most from the fifteenth and the sixteenth centuries. Meanwhile, the manuscript volumes that had formerly belonged to the Benedictine community remained at Lorvão where they were used and preserved by the Cistercian nuns over the centuries until, in the mid-nineteenth century, they were gathered into the safe-keeping of the Portuguese National Archive (Torre do Tombo) by the head of the royal archives, José Manuel Costa Bastos<sup>12</sup>.

---

theses and CARDOSO, Paula – *Art, Reform and Female Agency in the Portuguese Dominican Nunneries: Nuns as Producers and Patrons of Illuminated Manuscripts (c. 1460-1560)*. Lisboa: Universidade Nova. Doctoral theses, 2019.

<sup>6</sup> On this subject see AZEVEDO, Ruy – *O Mosteiro de Lorvão na Reconquista cristã*. Lisboa: Bertrand, 1933, p. 22 and two articles of MARQUES, Maria Alegria – “Inocência III e a passagem do Mosteiro de Lorvão para a Ordem de Cister” and “As primeiras freiras de Lorvão”. In *Estudos sobre a Ordem de Cister em Portugal*. Coimbra: Edições Colibri/Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1998, pp. 75-180.

<sup>7</sup> For the most recent work on the Lorvão *scriptorium*, see NASCIMENTO, Aires Augusto – *Os antigos códices de Lorvão. Balanço de pesquisa e recuperação de tradições*. Penacova: Câmara Municipal de Penacova, 2016.

<sup>8</sup> MARQUES, Maria Alegria – “As primeiras freiras de Lorvão”. In *Estudos sobre a Ordem de Cister em Portugal*, pp. 75-180 and the very recent study: RÊPAS, Luís Miguel – *Esposas de Cristo. As comunidades cistercienses femininas na Idade Média*. Vol. I. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2021, pp. 61-62. Tese de doutoramento.

<sup>9</sup> MARQUES, Maria Alegria – Inocência III e a passagem do Mosteiro de Lorvão. And MARQUES, Maria Alegria – “Vida e morte de um mosteiro beneditino: o caso de Lorvão”. In *Beneditinos na Europa – I Congresso Internacional* (23 a 25 de Novembro de 1995). Santo Tirso: Câmara Municipal, 1998, pp. 45-76.

<sup>10</sup> RÊPAS, Luís Miguel – *Esposas de Cristo*, 3 vols.

<sup>11</sup> Lisboa, TT, Mosteiro de Lorvão, in Livraria do Mosteiro, with the list of the codices available at <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4381075>.

<sup>12</sup> AZEVEDO, Pedro de; BAIÃO, António – *O Archivo da Torre do Tombo. Sua História, Corpos que o compõem e organização*. Lisboa: Imprensa Commercial, 1905, pp. 74-75.

It is unknown if the *scriptorium*, of Lorvão which had been operated by the Benedictine monks, continued in operation after the house became a Cistercian nunnery. Thus, whilst we know that this collection of codices was in use in Lorvão, the precise provenance of the various constituent volumes in terms of the *scriptorium* or *scriptoria* in which they were produced, remains a mystery. A single exception is a Missal of Italian origin, dated 1305-1314 which, according to Horácio Augusto Peixeiro<sup>13</sup> had probably been commissioned by Abbess Constança Soares Paiva<sup>14</sup>.

It follows that manuscript production in Lorvão after 1211, and during the female occupation remains to be studied. Preliminary investigations incline us to suspect that the three dozen codices in question were not in fact produced by the nuns, who seem to have relied exclusively on internal and/or external commissions for the provision of books in their convent<sup>15</sup>. Significant contributions in this respect are contained in the works of Horácio Augusto Peixeiro<sup>16</sup>, Nelson Correia Borges<sup>17</sup> and Paula Cardoso<sup>18</sup> where attention is drawn to the presence in some manuscripts of precious information concerning the patronage of certain of the codices of Lorvão. Examples include an Antiphonary bearing a colophon that declares the book was commissioned by the nun Inês Lourenço Machado in 1451, although the copyist is not mentioned, whilst a similar case is that of the *Livro da Paixão de Cristo*, commissioned by the nun D. Isabel Cabral. Meanwhile, a *Diurnal* of 1503 bears a colophon declaring that it had been commissioned by the nun Margarida Coelha and copied by the chaplain of the convent, one Thomas, and Abbess Catarina d'Eça appears to have commissioned some works for the convent, since four volumes comprising a *Missal* present her coat of arms on their first folios, indicative of her patronage<sup>19</sup>. Further, one Margarida de Eça commissioned some volumes constituting a *Livros das Festas* and Abbess Ana Coutinho appears as the patron of an *Ordinary of the Divine Office* produced for the convent in 1540<sup>20</sup>.

Of the aforesaid corpus of three dozen, the percentage of books dating from the fifteenth and sixteenth centuries is high. It is likely that in the first years of the nunnery, the community made use of the codices already extant in the institution that had been in use by the Benedictine monks. During this early period the nuns

<sup>13</sup> PEIXEIRO, Horácio Augusto – “A iluminura do Missal de Lorvão: breve nota”. *Didaskalia*, 25, 1-2 (1995), pp. 97-106 and PEIXEIRO, Horácio Augusto – “O Missal de Lorvão: ANTT – Casa Forte L. 154”. In *Estudos de Arte e História (Homenagem a Artur Nobre de Gusmão)*. 1º ed. Lisboa: Vega, 1995, pp. 176-185.

<sup>14</sup> RÊPAS, Luís Miguel – *Esposas de Cristo*, p. 283.

<sup>15</sup> CARDOSO, Paula – *Art, Reform and Female Agency in the Portuguese Dominican Nunneries*, p. 113.

<sup>16</sup> PEIXEIRO, Horácio Augusto – “A iluminura do Missal de Lorvão”, pp. 97-106 and PEIXEIRO, Horácio Augusto – “O Missal de Lorvão”, pp. 176-185.

<sup>17</sup> BORGES, Nelson Correia – *Arte Monástica em Lorvão. Sombras e realidade. Das origens a 1737*. 2 vols. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 167. Tese de Doutoramento.

<sup>18</sup> CARDOSO, Paula – *Art, Reform and Female Agency in the Portuguese Dominican Nunneries*, p. 113.

<sup>19</sup> BORGES, Nelson Correia – *Arte Monástica em Lorvão*, p. 167.

<sup>20</sup> BORGES, Nelson Correia – *Arte Monástica em Lorvão*, p. 179, and CARDOSO, Paula – *Art, Reform and Female Agency in the Portuguese Dominican Nunneries*, p. 113.



would have obtained new books as needed perhaps up to about 1400, but thereafter, during the fifteenth and sixteenth centuries the conventual collection required thorough renovation. Although the annual income of Lorvão was high between the thirteenth century and the first half of the fourteenth<sup>21</sup>, the second half of the fourteenth century was a difficult period for the monastery<sup>22</sup>. The Black Death hit the monastery heavily, drastically reducing the number of nuns, which had an impact on the income of the community; the low social condition of the few who entered it during this period did not bring substantial revenue to the monastery<sup>23</sup>. According to Luis Miguel Rêpas, the crisis was such that King João I was persuaded to take the monastery under his protection<sup>24</sup>. It was probably because of this period of crisis that, for the fourteenth century, the number of codices recorded is very modest.

There followed a period of great renewal of liturgical books in the fifteenth and sixteenth centuries, a trend that stands in marked contrast to houses in Belgium and northern France according to the data gathered by Albert Derolez, Anne Bondéelle and Xavier Hermand, where the percentage of books produced during this same time is low (with exception for Loos)<sup>25</sup>. This is an indication that the bulk of Cistercian libraries were established during the early centuries of the communities, and that the initial quota of books thereafter fulfilled the liturgical and reading needs of several successive generations of monks and nuns.

Nevertheless, the landscape is uneven in the panorama of Cistercian libraries. Some show a period of renovation accompanied by reforming measures at the end of Middle Ages<sup>26</sup>, others, such as Alcobaça, demonstrate a continuous production of books in their own *scriptoria*, whilst others appear to have continued to use old codices.

As in other Cistercian communities, the liturgical manuscripts of Lorvão guided the daily life of abbesses and nuns<sup>27</sup>. The books follow the normative regime as decreed by the Cistercian General Chapter, yet they simultaneously demonstrate a close connection to the local context, the monastic precinct and the day to day

<sup>21</sup> This is to be compared with other Portuguese Cistercian monasteries. For example, in 1320, the annual income of Lorvão was 5,000 pounds which was only surpassed by the monastery of Alcobaça, with 18,000 pounds. See here GOMES, Saul António – *Visitações a Mosteiros Cistercienses em Portugal. Séculos XV e XVI*. Lisboa: MC e IPPAR, 1998, p. 15.

<sup>22</sup> Concerning monastic income at Lorvão in the fourteenth century, see SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva – *O Domínio de Santa Maria do Lorvão no século XIV. Gestão feminina de um património fundiário*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

<sup>23</sup> RÊPAS, Luís Miguel – *Esposas de Cristo*, p. 296.

<sup>24</sup> RÊPAS, Luís Miguel – *Esposas de Cristo*, p. 297.

<sup>25</sup> HERMAND, Xavier – “Scriptoria et bibliothèques dans les monastères cisterciens réformé”. In FALMAGNE, Thomas; STUTZMANN, Dominique et TURCAN-VERKERK, Anne-Marie (dirs.) – *Les Cisterciens et la transmission des textes (XII-XVIII siècles)*. Turnhout: Brepols, 2018, p. 89.

<sup>26</sup> HERMAND, Xavier – “Scriptoria et bibliothèques dans les monastères cisterciens réformé”. In FALMAGNE, Thomas; STUTZMANN, Dominique ; TURCAN-VERKERK, Anne-Marie (dirs.) – *Les Cisterciens et la transmission des textes (XII-XVIII siècles)*. Turnhout: Brepols, 2018, p. 90 and following.

<sup>27</sup> MARQUES, Maria Alegria – “As primeiras freiras de Lorvão”, p. 158.

existence of the nuns that used them. In this context, some types of the liturgical manuscripts have great potential, demonstrating a close relationship with the monastic space and its peculiarities, and they contain information that can help us to understand how the space was used during the liturgical rituals as performed by this Cistercian community<sup>28</sup>.

## 2. The Monastic Precinct of Lorvão

As Nelson Correia Borges has highlighted, the 1984 archaeological excavations undertaken in the church revealed that the former community of Benedictine monks at Lorvão had been of a modest size in about 1200<sup>29</sup>. After 1211, the space must have undergone some adaptations, in order to accommodate the specifications for a female enclosure<sup>30</sup>. Nuns were ordered to be kept isolated and apart from men. Thus, nuns were required to remain at some distance from the celebrant presiding over the ritual. To accommodate this, the church was divided separating apse from transept which created a closed choir in the central nave<sup>31</sup>.

Within this scheme the need arose for the building of a *Locutorium*, or nuns' parlour which, in male monasteries, was usually located between the Chapter-house and the northern transept of the church but which, in the case of Lorvão, was placed near a gate in a tower, as mentioned by Nelson Correia Borges<sup>32</sup>. According to this author, spaces such as the Chapter house, the Refectory and the Dormitory were located around the cloister: the Chapter house near the church in the East gallery; the Refectory in the gallery opposite to the church (South aisle)<sup>33</sup>; and the entrance to the stairs of the Dormitory located in the West gallery<sup>34</sup>. The original monks' dormitory would have been adapted in order to accommodate the nuns however, the details of these modifications are presently unknown. Further, it is likely that in

<sup>28</sup> SYMES, Carol – "Liturgical texts and Performance Practices". In GITTOS, Helen; HAMILTON, Sarah (eds.) – *Understanding Medieval Liturgy. Essays on interpretation*. Londres: Routledge, 2016, pp. 239-267; MALONE, Carolyn Marino – "Architecture as Evidence for Liturgical Performance". In GITTOS, Helen and HAMILTON, Sarah (eds.) – *Understanding Medieval Liturgy. Essays on interpretation*. Hamilton, London, 2016, p. 207.

<sup>29</sup> BORGES, Nelson Correia – *Arte Monástica em Lorvão*, p. 91 and nexts.

<sup>30</sup> About the adaptation of spaces, see WILLIAMS, David H. – "The early Cistercian nuns: 1125 – 1350". *Analecta Cisterciensia*, Heilingenkreuz 66 (2016), p. 167 and nexts.

<sup>31</sup> BORGES, Nelson Correia – *Arte Monástica em Lorvão*, p. 123 and 24.

<sup>32</sup> BORGES, Nelson Correia – *Arte Monástica em Lorvão*, pp. 123, 275, 279.

<sup>33</sup> BORGES, Nelson Correia – *Arte Monástica em Lorvão*, p. 412 and ANTUNES, Tânia Sofia L. – *Lorvão: um mosteiro e um lugar. Análise e reconstituição*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2013, p. 27. Dissertação de Mestrado.

<sup>34</sup> BORGES, Nelson Correia – *Arte Monástica em Lorvão*, p. 314 vol I and p. 12 Vol. II and ANTUNES, Tânia Sofia L. – *Lorvão: um mosteiro e um lugar*, p. 29.

the early days of Lorvão, the number of nuns would have been reduced and certainly not the forty predicted by the pope Innocent III in 1210<sup>35</sup>.

Little is known concerning the other spaces of the monastery. However, there was a need to provide accommodation for lay sisters in the monastery and also for those serving the liturgical needs of the nuns, including clergymen/priests, chaplains, and confessors on whom the community depended for its spiritual health. Further space was needed for a considerable number of support staff which would have included men involved in the management of the commercial affairs of the monastery such as proctors<sup>36</sup>.

Whilst details are lacking as to how the nuns adapted the spaces they had received, Nelson Correia Borges has highlighted that, around 1500, a substantial series of building works were sponsored by Abbess Catarina d'Eça (i.e. a door that linked the Cloister to the Refectory; an abbess's Lodge; two bells and some illuminated books)<sup>37</sup>. In 1536, it is known from a visitation record made by two monks of the Monastery of Pedra that the Lorvão community was so large that there was insufficient room for all of the nuns to sleep in the Dormitory or to eat in the Refectory and, therefore, some shared the abbess's Chamber, as reported by the visitors<sup>38</sup>. For this reason, at the time of the visitation, the Dormitory was under renovation, as was the Infirmary. In fact, the Dormitory, which dated from the time of the Benedictine monks, was only replaced in the seventeenth century, when a new one was built<sup>39</sup>.

### 3. The potential of the liturgical books of Lorvão and their connection with the monastic precinct

The study of medieval liturgy, especially through liturgical books is an area that has attracted growing scholarly attention as a field holding great potential for yielding a wealth of information at a number of levels of historical investigation<sup>40</sup>. In this

<sup>35</sup> MARQUES, Maria Alegria – “As primeiras freiras de Lorvão”, p. 150.

<sup>36</sup> MARQUES, Maria Alegria – “As primeiras freiras de Lorvão”, pp. 153 and 154; RÊPAS, Luís Miguel – *Quando a Nobreza Traja de Branco. A comunidade Cisterciense de Arouca durante o Abadessado de D. Luca Rodrigues (1286-1299)*. Leiria: Magno Edições, 2003, p. 58 and next; JAMROZIAK, Emilia – *The Cistercian Order in Medieval Europe. 1090 -1500*. London: Routledge, 2013, pp. 137-138.

<sup>37</sup> Borges dedicates a chapter to the patronage of this abbess in BORGES, Nelson Correia – *Arte Monástica em Lorvão*, pp. 151-168.

<sup>38</sup> GOMES, Saul António – *Visitações a Mosteiros Cistercienses em Portugal. Séculos XV e XVI*. Lisboa: MC e IPPAR, 1998, pp. 348-359.

<sup>39</sup> BORGES, Nelson Correia – *Arte Monástica em Lorvão*, pp. 123, 311-329.

<sup>40</sup> RIGHETTI, Mario – *Manuale di Storia Liturgica*. vol. 1. Milan: Ancora, 1964; HUGHES, Andrew – *Medieval manuscripts for Mass and Office: a Guide to their organization and terminology*. Toronto: University of Toronto Press, 1982; VOGEL, Cyrille – *Medieval Liturgy. An Introduction to the sources*. Washington: The

specific case, data that can give us important clues about the medieval monastic precinct of Lorvão, where liturgy was performed<sup>41</sup>.

Some liturgical manuscripts like *Processionals* and *Rituals* reveal this close relationship with the monastic space, and therefore it is possible they contain information that can shed light upon the contours of the medieval precinct of Lorvão through an analysis of the way in which the liturgy was performed and where (i.e., involving an examination of the connection of the rituals with various monastic spaces where they took place). Some of these celebrations took the form of processions involving stationary liturgy (from *statio*). This was a ritual performance comprising an organized progression forward in the manner of a liturgical assembly “on the march” passing through specific locations – *Processionals* being a very rich source of information on not only how liturgy was performed but also as to where it was performed<sup>42</sup>. The Cistercian regulatory framework was strict and established specific places for specific liturgical practises<sup>43</sup>.

As observed in other Cistercian monasteries, including of course Alcobaça, the *Processionals* and *Rituals* from Lorvão are liturgical books that comprise texts, prayers, and formulas, and also directions as to what to do and where and when to do it<sup>44</sup>. These type of liturgical books contain *ordines* for the sacrament of extreme-unction and funerals, or *ordines* to “make” nuns (concerning novices and the monastic profession) that also provide some useful data concerning spaces.

---

Pastoral Press, 1986; PALAZZO, Eric – *A History of Liturgical books from the beginning to the thirteenth century*. Collegetown, Minnesota: Liturgical Press, 1998; GITTOS, Helen and HAMILTON, Sarah – *Understanding Medieval Liturgy. Essays on interpretation*. Londres: Routledge, 2016 and BERGER, Teresa and SPINKS, Bryan D. – *Liturgy's Imagined Past/s. Methodologies and Materials in the Writing of Liturgical History Today*. Collegetown, Minnesota: Liturgical Press, 2016.

<sup>41</sup> According to Carolyn Malone, “Customaries and ordinals can be used as evidence for clarifying the function of medieval churches, but architecture, in turn, can augment our understanding of the liturgy outlined in these laconic texts and, in conjunction with them, can provide evidence for liturgical performance” in MALONE, Carolyn Marino – “Architecture as Evidence for Liturgical Performance”, p. 207. See also SYMES, Carol – “Liturgical texts”, pp. 239-267. On the relationship between monastic spaces and liturgical circulation, Eduardo Carrero Santamaria has observed, “El estudio de las circulaciones litúrgicas por el interior del monasterio es un punto básico para nuestra comprensión de su espacio y para explicar singularidades o variantes del mismo.” in CARRERO SANTAMARÍA, Eduardo – “Una simplicidad arquitectónica por encima de los estilos. La iglesia del Monasterio Cisterciense entre espacios y funciones”. In CARREIRAS, José Albuquerque (ed.) – *Mosteiros Cistercienses: História, Arte, Espiritualidade e Património*. Tomo II. Alcobaça: Jorlis, 2013, pp. 117-138 and 120; CARRERO SANTAMARÍA, Eduardo – “Epigrafía y liturgia estacional entre el locutorio y el pasaje a la enfermería de la abadía de Santa María la Real de las Huelgas, en Burgos”. *Territorio, Sociedad y Poder*, 9 (2014), pp. 117-132 and 124.

<sup>42</sup> PALAZZO, Eric – *A History of Liturgical books*, p. 191.

<sup>43</sup> CHOISSELET, Danièle and VERNET, Placide (Eds.) – *Les Ecclesiastica officia cisterciens du XIIe siècle*. Reiningue: Abbaye d'Oelenberg, Documentation Cistercienne, 1989; see also KINDER, Terry – *Cistercian Europe: Architecture of Contemplation*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2002 and WELCH, Megan Cassidy – *Monastic Spaces and their Meanings. Thirteenth-century English Cistercian Monasteries*. Turnhout: Brepols, 2001.

<sup>44</sup> BARREIRA, Catarina Fernandes – “Investigating liturgical practise and ritualized circulation in the Monastery of Alcobaça. A preliminary view from the manuscripts”. *Cîteaux – Commentarii cistercienses*, vol. 71, n° 3-4 (2019), pp. 301-326.

The Lorvão *Processional*<sup>45</sup>, a codex copied in 1504, can yield information relating to specific conditions in Portugal. In the early days, Cistercians performed only two processions per year, concerning Palm Sunday and Candlemas<sup>46</sup>. To these feasts, later generations of monks would add processions on Ascension Day (1151) and on the feasts of the Assumption (1223) and *Corpus Christi* (1318)<sup>47</sup>. Accordingly, by the beginning of the sixteenth century, the community at Lorvão was celebrating seven processions per year, three in the Proper of the Time (Palm Sunday, Ascension, and *Corpus Christi*) and four within the Proper of the Saints (each concerning Virgin Mary: Annunciation, Candlemas, Assumption and Nativity). These processions took place after the sermon and before the mass<sup>48</sup>, they were performed in the cloistral space with stational stops at specified locations, and included the intonation of antiphons and responsories<sup>49</sup>. In the Cistercian usage, processions usually began in the church and, having circled the cloistral galleries, ended in the church (usually in the presbytery)<sup>50</sup>. The “model” for Cistercian processions, and their location specifically in the cloister, is expressly stipulated in the *Ecclesiastica Officia*, in the *Ordo in Ramis Palmarum* (item 17): the 1<sup>st</sup> *statio* was *iuxta dormitorium*; the 2<sup>nd</sup> *statio* was at the Refectory entrance, and the 3<sup>rd</sup> *statio* was *iuxta ecclesiam*<sup>51</sup>. All the other processions followed the principal guidelines for the Palm Sunday procession, with the appropriate modification of liturgical components such as choice of antiphons and responsories<sup>52</sup>.

Combining what is known about liturgical practice from the Lorvão *Processional* with information contained in the Cistercian rules, we can try to reconstruct a small part of how this Procession was performed in the monastic precinct.

<sup>45</sup> Ordem de Cister, Mosteiro de Lorvão, códice 2, available at <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4484009>

<sup>46</sup> BARREIRA, Catarina Fernandes – “*Ad candelas* ou a festa da Purificação da Virgem no Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça entre os séculos XII e XVI”. In MARQUES, Maria Alegria; OSSWALD, Helena (coords.) – *Devoções e sensibilidades marianas: da memória de Cister ao Portugal de hoje. Livro do XIII Encontro Cultural de S. Cristóvão de Lafões*. S. Cristóvão de Lafões: Associação dos Amigos do Mosteiro de São Cristóvão de Lafões, 2018, p. 135.

<sup>47</sup> BARREIRA, Catarina Fernandes – A Festa do *Corpus Christi* no Mosteiro de Alcobaça nos séculos XIV e XV. In CRAVEIRO, Maria de Lurdes; GONÇALVES, Carla Alexandra and ANTUNES, Joana (eds.) *Equipamentos Monásticos e Prática Espiritual*. Lisboa: Secretariado Nacional para os Bens Culturais da Igreja, 2017, pp. 83-103.

<sup>48</sup> WELCH, Megan Cassidy – *Monastic Spaces and their Meanings*, p. 58.

<sup>49</sup> A similar exercise has been applied to Alcobaça. See BARREIRA, Catarina Fernandes – “Investigating liturgical practise and ritualized circulation in the Monastery of Alcobaça”.

<sup>50</sup> Mette Birkedal Bruun, in her examination of the Cistercian ethos and its relationship with processional circularity, compares this ritual element with parallel practices observed in other monastic communities and has persuasively advanced that, among the White Monks, this cyclic act formed an important identitarian component of the Order in BRUUN, Mette Birkedal – “Procession and contemplation in Bernard of Clairvaux’s first Sermon for Palm Sunday”. In *The Appearances of Medieval Rituals. The play of construction and modification*. Turnhout: Brepols, 2004, p. 72.

<sup>51</sup> CHOISSELET, Danièle; VERNET, Placide (Eds.) – *Les Ecclesiastica officia cisterciens*, p. 96.

<sup>52</sup> It’s an exception a procession that took place in Alcobaça to celebrate the anniversary of the dead, in BARREIRA, Catarina Fernandes – “Investigating liturgical practise and ritualized circulation in the Monastery of Alcobaça”.

We learn from the visitation record of 1536, mentioned earlier, that on Palm Sunday of that year, following *Prime*, the whole community gathered in Chapter, where certain members of the community were excommunicated for owning possessions (money) and enjoying the fruits thereof<sup>53</sup>. That is to say that the visitors condemned the possession of assets and their usufruct, a central issue within the Cistercian Order and dealt with several times in the *Statuta*.

Then, following *Terce*, the chaplain would perform the exorcism of the water and bless palm branches placed on the steps of the presbytery, sprinkling them with holy water. The palm branches would then be distributed among the community hierarchically, during which the cantor of Lorvão, a nun, would chant the antiphon *Pueri Hebreorum*, repeating as often as necessary to allow time for the branches to be given out. This finished, the procession would proceed to the cloister and, according to the Lorvão *Processional*, the first station was before the Chapter House, but according to the rule set out in the *Ecclesiastica Officia*, the first station should have been at the entrance to the Dormitory. The Chapter House appears to have remained the preferred location to celebrate the first *statio* in almost all other processions in Lorvão, according to the *Processional*. As mentioned earlier, the Chapter House in Lorvão from the time of the Benedictine monks, was located at the head of the old church<sup>54</sup> and connected to the cloister (the entrance would have been located in the East wing). The new Chapter house was not built until the mid-seventeenth century<sup>55</sup>.

The second *statio* was at the door of the Refectory, whilst the third *statio* was adjacent to the entrance of the church where there was a reading from the Gospel whilst the nuns faced the cross on their hands and knees at the end of which all sang the *Gloria laus*. At this point, whilst a member of the procession (the cantor or another nun) sang the *Ave Rex Noster*, the sacristan, deaconess and sub-deaconess performed liturgical procedures involving the cross and the holy water and read from the Gospels. The procession concluded inside the church, with the chaplain intoning the responsory *Ingrediente domino* and all entered the church singing and carrying branches. They then proceeded to the presbytery to deposit the branches which the sacristan kept thereafter. Mass was then celebrated for the community by a chaplain of Lorvão, a member of the supporting clergy who served the liturgical needs of the nunnery as celebrants. Regarding the places where the *stationes* were

<sup>53</sup> “Ytem ordenamos e em virtude de sancta obediencia mandamus a todas as monjas e religiosas da dicta casa que ho que receberem de laour de suas mãos e dos sobredictos parentes que todos os dictos dinheiros estem postostos na arca dos dictos depositos e guardados pelas bolseiras com Rotolos do que cada huã them na dicta arca posto porque jsto sera em mujta seguridade de suas boas concienças e nam encorreram na excomunham da ordem que se fazem capitulo do dia de Ramos matando candeas contra as pessoas proprietaries da ordem.” In GOMES, Saul António – *Visitações a Mosteiros Cistercienses em Portugal*, p. 356.

<sup>54</sup> BORGES, Nelson Correia – *Arte Monástica em Lorvão*, p. 243.

<sup>55</sup> BORGES, Nelson Correia – *Arte Monástica em Lorvão*, p. 244.

celebrated, they were the same as for the other Processions set out in the *Processional* which detailed the various locations.

We have already compared elsewhere<sup>56</sup> the Lorrvão *Processional* with other Cistercian *Processionals*, viz: a number of works produced in the *scriptorium* of Alcobaça; one example from Clairvaux (the mother abbey of both Alcobaça and Lorrvão); and with a Cistercian *Processional* of Italian origin, making a total of eight books produced between the fifteenth and the eighteenth century, two of which being printed volumes<sup>57</sup>. The results are of considerable interest. Lorrvão and Alcobaça did not always follow the regulatory regime set out in the *Ecclesiastica Officia*. As mentioned, the *Ecclesiastica Officia* provides that the 1<sup>st</sup> *statio* of the processions should be located *iuxta dormitorium*, this is, near the access stairs to the Dormitory, an instruction that is followed in two of the codices, the examples from Clairvaux and from Italy. However, in the works copied in Portuguese Cistercian monasteries (and also in the two aforementioned printed books) we find the first *statio* celebrated at the entrance to the Chapter House. Naturally, the question arises as to why this should be so. From research carried out in relation to Alcobaça, it is understood that the stop at the Chapter house was the result of an adaptation of the liturgy in order to fit the physical spaces and accesses available. In the medieval period, the Dormitory in Alcobaça possessed only a single access that was made through the church near the stairs located in the north side of the transept (the so-called “night stairs”)<sup>58</sup>. Thus, at Alcobaça, the cloister had no direct connexion with the Dormitory. This particularity is mentioned by the monk Frei Manuel dos Santos<sup>59</sup> at the beginning of the eighteenth century and also by Ernesto Korrody in the early 1900s before the inauguration of restoration works<sup>60</sup>.

But what of Lorrvão, and the first *statio* being in the Chapter house and not at the stairs of the Dormitory? In Lorrvão, can it be assumed that this modification is also an indication of a practical measure of adaptation to the physical characteristics

<sup>56</sup> BARREIRA, Catarina Fernandes – “Investigating liturgical practise and ritualized circulation in the Monastery of Alcobaça”, pp. 315 to 316.

<sup>57</sup> The corpus analyzed: BNP, Cod. 6207, BNP, Alc. 104, BNP, Il. 58, Lisboa, TT, Lorrvão, mç 2, BGUC M.I. 216 (printed), Bourro (printed), Troyes, mç 1957 and Sydney, mç 412. Sadly, although a considerable number of late-medieval Cistercian *Processionals* have survived, very few supply specific details of the locations at which the rituals are intended to be performed.

<sup>58</sup> In Alcobaça, the current staircase, through which the dormitory is accessed, was only built during the rehabilitation/restoration works, which took place between 1930 and 1940. So, up to the beginning of the 16<sup>th</sup> century, the monks’ dormitory could only be accessed by the stairs located in the arm of the transept, in the church. It was only in the first half of the sixteenth century that the medieval sacristy was demolished, in order to build a staircase in that space leading to the dormitories (the staircase that was later destroyed in the re-integration works mentioned) in BARREIRA, Catarina Fernandes – “Investigating liturgical practise and ritualized circulation in the Monastery of Alcobaça”, pp. 313-314.

<sup>59</sup> SANTOS, Frei Manuel dos – *Descrição do Real Mosteiro de Alcobaça*. Ed. Aires A. Nascimento. Alcobaça: Alcobacense, 1979, pp. 51-52.

<sup>60</sup> KORRODY, Ernesto – *Alcobaça. Estudo Hisitórico-arqueológico e artístico da real Abadia de Santa Maria de Alcobaça*. Porto: Litografia Nacional, 1929, p. 52.

of this monastic precinct? As was mentioned previously, and according to Nelson Correia Borges (see fig. 1), the Chapter House, from the time of the Benedictine monks, was located near the apse of the old church and its entrance located in the East wing of the cloister<sup>61</sup>. The Dormitory was on the opposite side (West gallery) of the cloister (in fig. 1, highlighted red), so it is important to ask why the processions passed through the Chapter House to celebrate the first *statio*, when it could have passed through the Dormitory entrance first.

One can ask if the liturgical practice in Alcobaça was responsible for shaping the performance of some liturgical elements, namely processions, in other Portuguese Cistercian monasteries like Lorvão and Bouro, or if the deviations are adaptations to the architectural layouts?

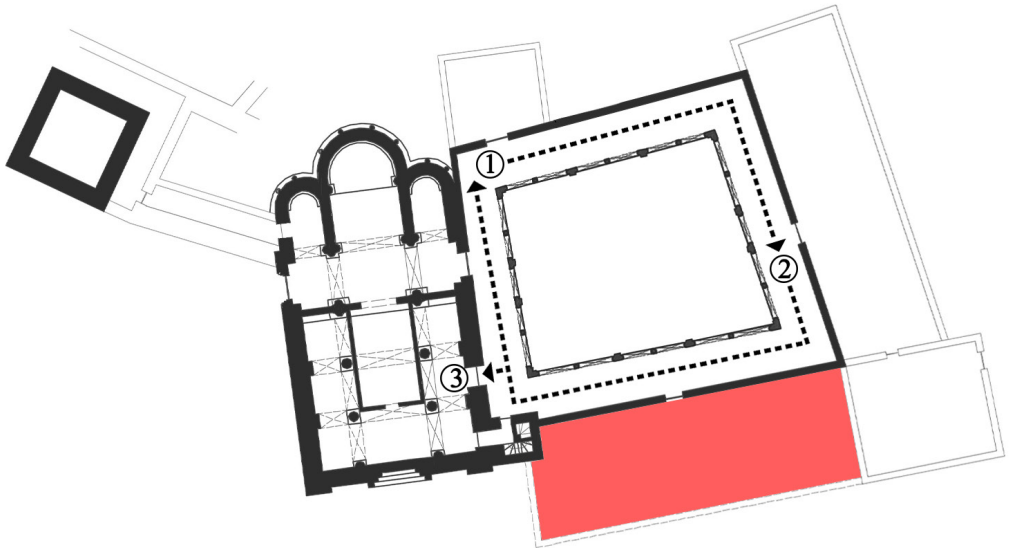


Fig. 1 – Partial plan of the monastery of Lorvão, with reconstruction of the progression of processions through the cloister, with the stationis signed, from ANTUNES, Tânia Sofia L. – *Lorvão: um mosteiro e um lugar*, p. 42.

<sup>61</sup> BORGES, Nelson Correia – *Arte Monástica em Lorvão*, p. 243.



I think (and it's an hypothesis according with the data available in the moment) it is because of the direction in which the processions progressed in the cloister galleries: the processions exited the church and moved towards the East gallery of the cloister, to celebrate the 1<sup>st</sup> *statio* so that the 3<sup>rd</sup> *statio* is celebrated in the cloister on the side adjacent to the church<sup>62</sup>. Accordingly, this deviation resulted from an adaptation to the characteristics of the different cloister requirements in the Lorvão precinct.

Let us now turn briefly to consider some of the data that it has been possible to gather from the Lorvão *Cerimonial*<sup>63</sup>, a manuscript produced in 1547. As in the case of the *Processional*, a good deal of information can be harvested from this manuscript concerning the monastic precinct and its connections with liturgical performances. Two examples of Cistercian ceremony shall be considered:

- (1) the ritual for receiving a novice, and;
- (2) the ritualized circulation associated with the death of a nun (the burial ritual).

### *(1) Ritual for Receiving a Novice*

An examination of the ritual for receiving a novice into the novitiate (an 'apprenticeship' usually of one year)<sup>64</sup> reveals a series of elements concerning specific places where the ritual was performed by the community in Lorvão in the presence of the abbot who presided the ritual, usually the abbot of the mother house which in this case was Clairvaux, or his representative (which could be a visitor)<sup>65</sup>.

The *Cerimonial* locates the beginning of the ritual for receiving a novice in the church. The candidate, who presents herself wearing a garland of flowers on her head, should attend the Mass in the monastic church and receive communion. After the Mass the abbot blesses her novice's clothes and veil with holy water, the items being incensed on the altar. Next, the abbot gives the candidate a candle (all proceedings being accompanied by specific prayers) and she is taken with the abbot, abbess and sacristan to the church door, then to the Monastery gate (located probably near or in the *locutorium*, mentioned earlier), where her hair is cut short (after cutting, the hair should be burned by the sacristan and released in the monastic pool).

<sup>62</sup> WELCH, Megan Cassidy – *Monastic Spaces and their Meanings*, pp. 59-60.

<sup>63</sup> Ordem de Cister, Mosteiro de Lorvão, códice 6, available at <https://digitalq.arquivos.pt/details?id=4484058>

<sup>64</sup> CANIVEZ, Josephus Maria (ed.) – *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis: ab anno 1116 ad annum 1786*. Vol. 3. Louvain: Bureaux de la Revue, 1933, p. 231; see also BARREIRA, Catarina Fernandes – "Do benzimento das monjas. A profissão monástica feminina nos códices de Alcobaça". *Lusitania Sacra*, Tomo 37, 2<sup>a</sup> série (2018), pp. 189-213.

<sup>65</sup> WILLIAMS, David H. – "The early Cistercian nuns: 1125-1350". *Analecta Cisterciensia* 66 (2016), p. 312 and nexts; LUCET, Bernard – *La codification cistercienne de 1202 et son évolution ultérieure*. Roma: Editiones Cistercienses, 1964 and LUCET, Bernard – *Les codifications cisterciennes de 1237 et de 1257*. Paris: CNRS, 1977.

Then she goes inside the church, the abbess takes off the novice's secular robes and puts on the novice's duly blessed habit and veil. Here questions remain including as to whether this act took place in the church, in plain sight, surrounded by other nuns, or did it occur behind the choir curtains?<sup>66</sup> The novice then goes to up to the altar of the church, with a lit candle, where she is received with open arms by the abbess and the nuns and receives the kiss of peace (*ósculo da paz*). She then kneels and beseeches a blessing from the abbot. She will live for the next year in the noviciate with the other candidates, under the orders of the novice master, and share some of the liturgical life of the nuns. After that period, she will receive the religious habit within the ritual of the Monastic Profession<sup>67</sup>, the procedure for which is likewise to be found in the Lorvão *Cerimonial*.

## (2) *Ritualized Circulation Associated with the Death of a Nun*

The ritualized circulation associated with the death of a nun or other member of the community (the burial ritual<sup>68</sup>), can also be linked to specific places. According to the Lorvão *Cerimonial*, nuns should assemble swiftly on the sound of the ratchet, which usually was in the cloister, to attend upon the dying in her last moments of life so that death can occur in the presence of the whole community. The deceased nun was prepared, washed in the *lavatorium*<sup>69</sup>, dressed and sprinkled with holy water and, following a series of prayers and other proceedings, the corpse was to be deposited in a coffin and carried into the church in a hierarchical procession headed by the abbot followed by the abbess and nuns with the lay sisters bringing up the rear.

Once the body had been placed in the choir (or elsewhere, as the abbot may have deemed fit) the abbot celebrated the Office of the Dead and the Mass in the presence of the deceased nun. The body was copiously incensed, usually after each collect. Next, following the recitation of prayers and formulas taken from the Cistercian *Collectar*, the community was once again organised in procession which, with the abbot leading (then abbess, nuns and then novices), accompanies the deceased who is carried by four or more sisters, to the grave. We do not know

<sup>66</sup> The suggestion is from JOVER, J.J. Piquer y – *Etapas progresivas de la vida cisterciense. Ensayo sobre liturgia y usos de los monasterios de monjas*. Barcelona: Balmesiana, 1968, p. 35.

<sup>67</sup> See BARREIRA, Catarina Fernandes – “*Do benzimento das monjas*”.

<sup>68</sup> On this *Ordo*, see BARREIRA, Catarina Fernandes – “Investigating liturgical practise and ritualized circulation in the Monastery of Alcobaça”; CHOISSELET, Danièle; VERNET, Placide (eds.) – *Les Ecclesiastica officia cisterciens*, p. 270 and WELCH, Megan Cassidy – *Monastic Spaces and their Meanings*, p. 227.

<sup>69</sup> *Lavatorium* or *laver*. The location, in Lorvão remains unknown. Usually the *laver* was located near the Refectory, (in monastic communities, hands were to be washed before meals!) set in one of the walls of the cloister, or as a free-standing structure, usually circular, in the middle of the cloister (see the fine example preserved in Alcobaça).

the location of the cemetery in Lorvão, nor is there any indication as to whether nuns might have received burial in the wings of the cloister.

Once at the burial site, the coffin was incensed again and also the grave before the deceased was lowered into it whilst the *Temeritatis quidem* was intoned, followed by the seven Penitential Psalms. Next the community was once more organised in procession but this time in reverse hierarchical order, being led by the lay sisters, followed by the novices, then nuns etc., whilst the *Requiem eternam* was sung as the community returned to the church where the procession ended at the choir.

### **Final remarks**

To conclude this article, I wish to emphasise that this was a preliminary approach to two of the liturgical codices of Lorvão, which provided information on how the liturgy was practiced and where it took place within the monastic precinct. Examination of these two liturgical books – the *Processional* and the *Cerimonial* – has so far shown great promise for the recovery and reconstruction of ritualised circulations in this Cistercian nunnery including, of course, the examples presented herein connected to processions, circulations performed within the noviciate ritual, and movements connected with funerals. From these practices, performed at various but very particular times throughout the liturgical year by this Cistercian community, certain gestures, rituals and prayers taking place at different locations in the monastic precinct, assume a considerable importance.

In so far as some of these elements can be shown to be idiosyncratic, they constitute a valuable resource from which it is hoped in future to arrive at a clearer picture of the local monastic identity and its context – elements which do not always conform exactly to the regulations promulgated by the Cistercian General Chapter, nor to the practices of the mother house, Clairvaux, but which are rather aligned with adaptations to the physical reality of the monastic precinct. Departures from Cistercian regulations that were implemented by Lorvão were due to modifications designed to fit the specifics of the monastic space, which itself had required adaptation from the configuration that had existed under the previous occupant community of Benedictine monks. In some of these adaptations we can detect the operation of mechanisms by which Alcobaça and Lorvão, the only two Portuguese Cistercian monasteries studied so far using this liturgical textual approach, were able to assert their unique character, one example highlighted in the foregoing

being the preference of the Chapter House for celebration of the 1<sup>st</sup> *statio* in cloistral processions.

Presently, only two codices have been subjected to detailed analysis, yet already a substantial amount of information has been uncovered concerning the practices of the nuns of Lorvão and the ritualised use they made of their physical space. Of course, a good deal of work remains to be done, and it is hoped that examination of the remainder of the Lorvão corpus will open up important new avenues of research.

PART II  
*Landscapes of the Soul*



# Mapeando el paisaje espiritual: documentación, arqueología y territorio en el estudio de los monasterios ibéricos

*Maria Soler Sala<sup>1</sup>*

## **Resumen**

El estudio de los espacios monásticos y su impacto sobre el territorio se ha convertido en una interesante línea de investigación capaz de mejorar nuestro conocimiento no sólo sobre el funcionamiento interno de los centros de espiritualidad medieval, sino también sobre su impacto en el territorio, la economía y la sociedad. El concepto holístico de paisaje espiritual nos permite acceder al conjunto de relaciones hiperconectadas que los monasterios establecieron con su entorno. Se trata de una percepción sistémica de la realidad histórica, que mediante el uso de los GIS permite la representación y análisis integrado de la información contenida en las fuentes.

Este artículo muestra la metodología de trabajo desarrollada a través de los proyectos de Humanidades Digitales “Claustra”, “Paisajes Espirituales” y “Paisajes Monásticos”. A partir de la base teórica que ofrece la arqueología del paisaje y el giro espacial a los estudios históricos, mostramos varios ejemplos de mapeo sobre los monasterios medievales, pero también de *deep mapping* sobre las relaciones que establecieron con su entorno cercano o más lejano. Las cartografías resultantes de este proceso constituyen verdaderas herramientas de investigación, conocimiento y promoción del patrimonio monástico medieval con una clara vocación de internacionalización a través del proyecto europeo “Franciscan landscapes” (F-ATLAS).

## **Palabras clave**

Paisaje espiritual; monasterios medievales; giro espacial; *deep mapping*; GIS.

---

<sup>1</sup>University of Barcelona. Email: mariasoler@ub.edu. ORCID: 0000-0002-1521-172X.

**Abstract**

The study of monastic spaces and their impact on their territories has become a promising line of research capable of enhancing our knowledge of not only the internal functioning of centres of medieval spirituality, but also their impact on their areas, the economy, and society. The holistic concept of spiritual landscapes allows us to better understand the set of hyper-connected relationships that monasteries established with their surroundings. It is a systemic perception of historical reality, which, through the use of GIS, allows the representation and integrated analysis of the information contained in the sources.

This article presents the work methodology developed through the Digital Humanities projects “Claustra”, “Spiritual Landscapes” and “Monastic Landscapes”. Proceeding from the theoretical basis offered by landscape archaeology and the spatial turn in historical studies, we show several examples of the mapping of medieval monasteries, but also deep mapping of the relationships they established with their immediate and more distant surroundings. The cartographies resulting from this process constitute genuine tools for research, knowledge and the promotion of the monastic heritage with a clearly international orientation through the european “Franciscan landscapes” (F-ATLAS) project.

**Keywords**

Spiritual landscapes; medieval monasteries; spatial turn; deep mapping; GIS.

**1. Introducción**

En los últimos años, el interés por la variable espacial ha irrumpido con fuerza en el ámbito de las Humanidades y ha proporcionado una valiosa propuesta de aproximación a los fenómenos culturales e históricos. En este marco, el estudio de los espacios monásticos y su impacto sobre el territorio se ha convertido en una sólida línea de investigación que pretende conocer no sólo la estructura y funcionamiento de los centros de espiritualidad, sino también su impacto sobre el territorio, la economía y la sociedad. Queremos saber cómo se desarrollaba la vida dentro de los monasterios medievales, pero también el papel que ejercieron sobre el territorio y



el paisaje, entendido como modelo de interacción y comunicación con el entorno, y como puerta de entrada a la complejidad del pasado.

El presente trabajo tiene como objetivo dar a conocer algunos ejemplos de mapeo e interpretación territorial de los espacios de espiritualidad medievales en el marco de varios proyectos de investigación desarrollados por un equipo internacional liderado desde la Universidad de Barcelona<sup>2</sup>. A través de ellos queremos mostrar el interés de las TIC, los GIS y las Humanidades Digitales en la apuesta por la transdisciplinariedad y el desarrollo de plataformas capaces no solo de cartografiar los datos contenidos en las fuentes históricas (textos, arqueología, territorio) sino también de facilitar los procesos de interpretación histórica y difusión social de la información. Las cartografías digitales resultantes del proceso de investigación, una vez publicadas en la web y accesibles a los usuarios interesados, se convierten en plataformas interactivas abiertas a la promoción del patrimonio monástico y a la ciencia ciudadana.

## 2. De la arqueología del paisaje al paisaje monástico

Nuestra aproximación al fenómeno espiritual se realiza a través del concepto de paisaje. Se trata de un concepto holístico de la realidad integrada, entendido como espacio de conexión del conjunto de elementos que constituyen la complejidad del pasado<sup>3</sup>. Confluyen en él los sistemas de relación, comunicación y acción, pero también el conjunto de relaciones hiperconectadas que se establecen entre éstos y la sociedad<sup>4</sup>. Este concepto ha sido utilizado ampliamente por la Geografía y en los últimos años se ha incorporado con fuerza a los estudios históricos. En primer lugar, a través de la disciplina arqueológica<sup>5</sup>, y gracias al impulso proporcionado por

---

<sup>2</sup> Se trata de los proyectos: "Claustra. Atlas de espiritualidad femenina en los reinos peninsulares" (HAR2011-25127), dirigido por Blanca Garí; "Paisajes Espirituales. Una aproximación espacial a las transformaciones de la religiosidad femenina medieval en los Reinos Peninsulares en la Edad Media (siglos XII-XVI)" (HAR2014-52198-P), dirigido por Blanca Garí y Núria Jornet, y "Paisajes monásticos. Representaciones y virtualizaciones de las realidades espirituales y materiales medievales en el Mediterráneo Occidental (siglos VI-XVI) (PGC2018-095350-B-I00), dirigido por Núria Jornet y Marta Sancho. Forman parte también de esta línea de investigación los proyectos "Castillos, monasterios y palacios. Poder, territorio y paisaje (siglos XII-XVII)" (CLT009/18/00046), "Prioras, señores y príncipes. Los espacios de poder en la Cataluña medieval y moderna" (ARQ001SOL-127-2022) y "Franciscan Landscapes. The observance between Italy, Portugal and Spain" (PCI2020-112005), con Maria Soler como investigadora principal.

<sup>3</sup> GUERMANDI, Maria Pia – "La sfida della complessità". *Archeologia e Calcolatori* 22 (2011), pp. 441-445.

<sup>4</sup> FELTEN, Franz J.; MÜLLER, Harald, OCHS, Heidrun (dirs.) – *Landschaft(en). Begriffe – Formen – Implikationen*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013; BURNOUF, Joëlle – "The medieval landscape". In *The Archaeology of Medieval Europe*. Vol. 2. Aarhus: Aarhus University Press, 2013, pp. 60-68.

<sup>5</sup> BRADFORD, John – *Ancient Landscape. Studies in Field Archaeology*. Londres: G. Bell and sons, 1957; HODDER, Ian; ORTON, Clive – *Spatial Analysis in Archaeology*. Cambridge: University Press, 1976; CLARKE, David L. – *Spatial Archaeology*. Cambridge: Academic Press, 1977.

el denominado *spatial turn* o giro espacial, también a la investigación en Historia<sup>6</sup>. Se trata de una percepción sistémica de la realidad del pasado que nos obliga a pensar el fenómeno cultural en términos de espacio a partir de una aproximación interdisciplinaria<sup>7</sup>, capaz de trabajar con todo tipo de fuentes a nuestro alcance.

En base a dicha percepción del paisaje y a la incorporación de la variable espacial al estudio del monacato femenino medieval, llegamos a la definición del concepto de paisaje monástico<sup>8</sup>, entendido como forma de aproximación no sólo a la trayectoria particular de una determinada comunidad, sino también a las relaciones que establece con su entorno inmediato, cercano o más lejano. Desde nuestro punto de vista, la comprensión del fenómeno monástico debe abordarse desde una perspectiva sistémica, que analice la trayectoria histórica de cada centro de espiritualidad, pero que tenga en cuenta también la relación del monasterio con su entorno, con el objetivo de comprender las conexiones que entabla con el conjunto de elementos territoriales, económicos, sociales o culturales que constituyen su paisaje histórico, pero incorporando también otras variables como la vivencia, el uso, la percepción, la existencia (o ausencia) de movimiento, la experiencia sensorial y el gesto<sup>9</sup>.

Tal perspectiva de aproximación resulta válida no solo para el estudio del espacio interior del monasterio, sino también para el análisis del impacto que ejerce sobre su territorio de implantación, así como para conocer las redes de conexión que mantiene con otros monasterios de su misma orden, con los centros monásticos de órdenes distintas o con otros colectivos y espacios de relación. Desde esta perspectiva, el monasterio no es un espacio aislado sino un nodo hiperconectado a su propia realidad histórica. Por este motivo nos interesa no solamente mapear su posición en el espacio, sino también representar mediante herramientas de *deep mapping*<sup>10</sup> el conjunto de relaciones, progresiones y conexiones resultantes de la interacción con la sociedad de su tiempo.

<sup>6</sup> TORRE, Angelo – “A “Spatial Turn” in History? Landscapes, Visions, Resources”. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 63/5 (2008), pp. 1127-1144.

<sup>7</sup> GÁMIR, Agustín – “El giro espacial en las Humanidades Digitales y sus productos cartográficos”. *Biblio3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, XXIV/1275 (2019), p. 2; BOLÒS, Jordi– *Els orígens medievals del paisatge català. L'arqueologia del paisatge com a font per a conèixer la història de Catalunya*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2004, pp. 1-43; MAURI, Alfred – *La configuració del paisatge medieval: el comtat de Barcelona fins al segle XI*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2006, pp. 18-58. Tesis doctoral.

<sup>8</sup> GARÍ, Blanca, *et al.* – “CLAUSTRA. Propuesta metodológica para el estudio del monacato femenino”. *Anuario de Estudios Medievales*, 44/1 (2014), p. 26.

<sup>9</sup> GARÍ, Blanca (coord.) – *Espacios de espiritualidad femenina en la Europa medieval. Una mirada interdisciplinar*. *Anuario de Estudios Medievales*, 44/1 (2014); CORBELLINI, Sabrina– “Cartografiando la vida espiritual: un enfoque espacial de la espiritualidad bajomedieval”. *Anuario de estudios medievales* 44/1 (2014), pp. 81-100.

<sup>10</sup> BODENHAMER, David; CORRIGAN, John; HARRIS, Trevor M. (eds.) – *Deep Maps and Spatial Narratives*. Indiana: University Press, 2015.

### 3. Representación cartográfica e integración de fuentes

Para el estudio del monacato medieval disponemos de una gran variedad de fuentes históricas, cuya diversidad dificulta a menudo su integración dentro de una misma investigación. Contamos con la riqueza informativa de las fuentes escritas inéditas o publicadas, pero no basta con ello. Nuestra apuesta por el estudio global del fenómeno monástico pasa también por utilizar los datos que nos proporciona el registro arqueológico, ya sea mediante campañas de excavación<sup>11</sup> o a través de la consulta de memorias e informes de intervención. Sobre la vida interior del monasterio nos hablan también las fuentes artísticas, a través de la arquitectura de los espacios, la iconografía de las expresiones pictóricas o su rica escultura. Finalmente, no podemos pasar por alto la importancia del territorio, que a menudo conserva fosilizados vestigios sobre el impacto de las fundaciones monásticas tanto en el ámbito rural como urbano.

La apuesta por desarrollar un proceso real de diálogo entre fuentes distintas requiere de una estrategia de integración informativa capaz de abordarlas en toda su diversidad. Ello es posible mediante el diseño de una base de datos única que permita el registro de la información a través de un mismo concepto de homogeneización. Partiendo de la base de que cualquier hecho histórico sucede siempre en un tiempo y en un lugar determinados, la asignación de coordenadas geográficas a un dato histórico constituye el elemento de integración necesario para el tratamiento integrado de la información y para su representación sobre una misma base cartográfica digital. Es aquí donde la georreferenciación de los datos proporcionados por las fuentes se convierte en una estrategia de homogeneización capaz de permitir un tratamiento integrado de la información.

De acuerdo con esta metodología de trabajo, un mapa (o cartografía) no es más que un modelo de la realidad histórica que pretendemos estudiar<sup>12</sup>. No es la realidad en si misma, sino un diagrama de representación de los datos georreferenciados que facilita el proceso de comprensión, análisis e interpretación de la información histórica, y que nos aproxima al conjunto de relaciones, progresiones o sincronías que constituyen la realidad del pasado. De la misma manera que un esquema nos ayuda en la comprensión y resolución de problemas actuales, una cartografía histórica constituye un modelo de representación visual del conjunto de las informaciones (siempre fragmentarias) que nos proporcionan las fuentes, facilitando una interpretación global de las mismas.

<sup>11</sup> Cabe destacar en el marco de nuestros proyectos el desarrollo de intervenciones arqueológicas en el monasterio de Els Altimiris (Lleida), en el monasterio-palacio de Valldaura (Barcelona) y en el monasterio femenino hospitalario de Santa Maria de Alguaire (Lleida).

<sup>12</sup> HODGES, Wilfrid – *Model theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993; MAURI, Alfred – *La configuració del paisatge medieval*, p. 19.

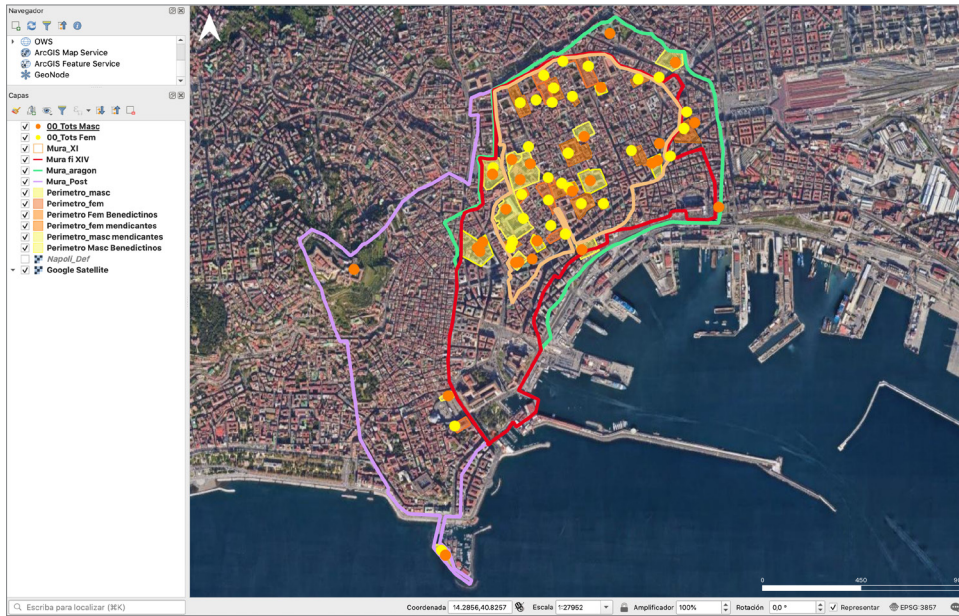


Fig. 1 – Aspecto de la plataforma QGIS en el proceso de trabajo por capas. ©Maria Soler, 2021.

Sin duda, los GIS han jugado un papel extraordinario en el proceso de cartografiado de los datos históricos. El actual desarrollo de las tecnologías espaciales, la implementación de software GIS *open source* (fig. 1)<sup>13</sup> y la facilidad de acceso a las bases cartográficas digitales han contribuido a difundir su uso en los estudios históricos<sup>14</sup>. En nuestro caso, los GIS han permitido analizar tanto la distribución de las estructuras y objetos arqueológicos dentro de un determinado monasterio, como la ubicación y tipología de los bienes y derechos que constituían su patrimonio, pasando por la conexión que mantenía con otros centros monásticos de su misma o diferente orden. No nos ha interesado tanto mapear (geoposicionar) los centros de espiritualidad, como hacer *deep mapping* de las relaciones que establecieron con su espacio de conexión, con el objetivo de que los mapas resultantes se conviertan

<sup>13</sup> Nuestra investigación se desarrolla a través de la plataforma QGIS, un programa creado bajo el modelo de software libre, gratuito y multiplataforma. Para más información, véase: <http://www.qgis.org> [Consultado el 26 febrero 2021].

<sup>14</sup> KNOWLES, Anne Kelly – *Past Time, Past Place: SIG for History*. Redlands: ESRI Press, 2002; GREGORY, Ian N. – *Historical GIS. Technologies, Methodologies and Scholarship* Cambridge: Cambridge University Press, 2007; SMITH, Michael J.; GOODCHILD, Michael; LONGLEY, Paul A. – *Geospatial Analysis: A Comprehensive Guide to Principles, Techniques and Software Tools*. Leicester: Troubador Ltd., 2009.

en verdaderas herramientas de conocimiento<sup>15</sup>. Es aquí donde el uso de funciones algorítmicas y estadísticas, la incorporación de los MDT y el análisis 3D favorecen el potencial analítico de nuestra investigación.

## 4. Mapeando el paisaje espiritual

En este apartado mostramos algunos ejemplos de mapeado del paisaje espiritual medieval desarrollados en el marco de nuestros proyectos de investigación: desde el Atlas CLAUSTRA a varios estudios específicos sobre el impacto territorial de la implantación monástica en el ámbito urbano y rural. Destinaremos el último de los subapartados a explicar una investigación en curso, vinculada al proyecto europeo F-ATLAS, donde estamos desarrollando una plataforma GIS y un Museo Virtual que tienen como objetivo la promoción del patrimonio monástico europeo.

### 4.1. El Atlas CLAUSTRA

Se trata del atlas y catálogo elaborado dentro del proyecto “Claustra. Atlas de espiritualidad femenina en los reinos peninsulares”, dirigido por Blanca Garí. Su objetivo consistió en diseñar e implementar un atlas histórico digital, resultado del trabajo colaborativo desarrollado por parte de los equipos transnacionales del proyecto. En él se han georeferenciado y catalogado los espacios de espiritualidad femenina documentados entre los siglos XII y XVI en los Reinos de la Península Ibérica, la Corona de Aragón y sus territorios de influencia: sur de Italia, Sicilia y Cerdeña. Actualmente cuenta con más de 1.400 fichas de monasterios, conventos y beaterios, accesibles a través de una plataforma web diseñada no sólo como herramienta de investigación científica, sino también como espacio de transferencia y alta divulgación histórica<sup>16</sup>.

Los mapas de la figura 2 son una muestra de las distintas opciones de visualización de dicho atlas digital. La navegación se realiza tanto a través de la barra cronológica superior, como mediante la selección de las órdenes monásticas que se desee observar. Cada uno de los puntos georeferenciados se corresponde con un monasterio o espacio de espiritualidad específico que nos da acceso a la ficha del catálogo. En ella se incluyen los datos de identificación y estudio histórico, arqueológico y arquitectónico del centro monástico en cuestión, así como las

<sup>15</sup> BODENHAMER, David; CORRIGAN, John; HARRIS, Trevor M. (eds.) – *Deep Maps and Spatial Narratives*; SOLER-SALA, Maria – “Mucho más que mapas. El uso de los 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), pp. 1-16.

<sup>16</sup> URL: <http://www.ub.edu/claustra/eng/info>.

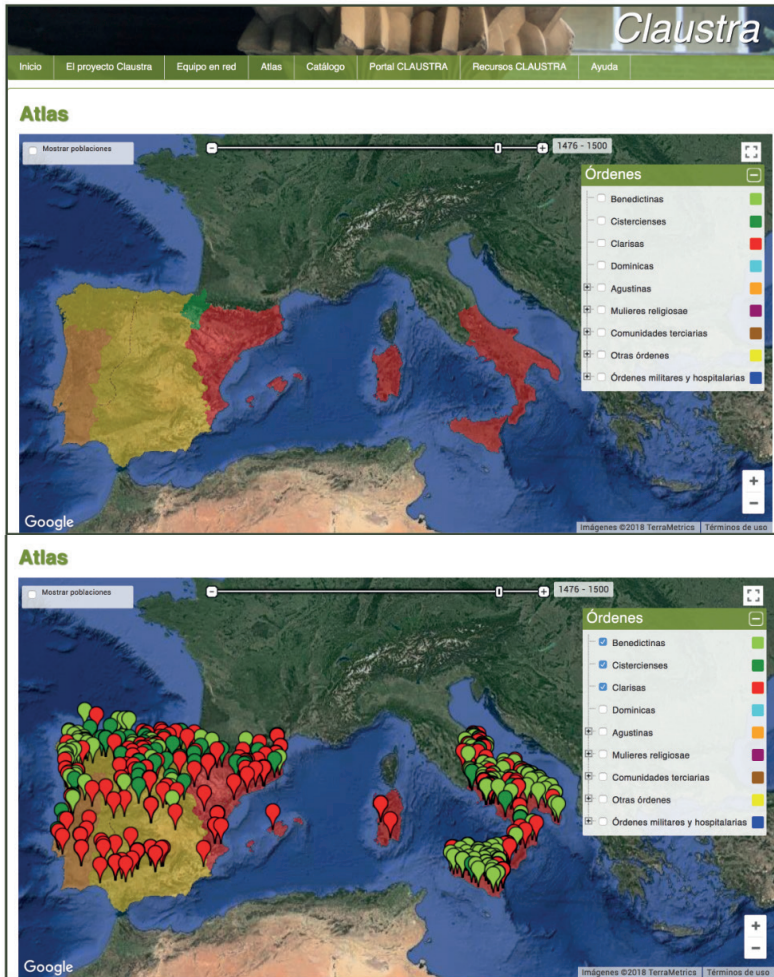


Fig. 2 – El Atlas CLAUSTRA en sus diferentes formas de visualización. ©Equipo CLAUSTRA, 2021.

fuentes disponibles para su conocimiento. Elaboradas por un amplio equipo de expertos, estas fichas se han convertido en un verdadero estado de la cuestión sobre la trayectoria histórica de cada uno de los centros de espiritualidad femenina documentados.

El diseño e implementación del Atlas CLAUSTRA nos ofreció la oportunidad de reflexionar sobre dos cuestiones que marcarían nuestra futura trayectoria investigadora. Por un lado, el interés del territorio y el paisaje en el estudio de la espiritualidad medieval<sup>17</sup>. Por el otro, la capacidad que nos ofrece el entorno

<sup>17</sup> GARÍ, Blanca, *et al.* – “CLAUSTRA. Propuesta metodológica”, pp. 21-50.



Fig. 2 – (Continuación) El Atlas CLAUSTRA en sus diferentes formas de visualización. ©Equipo CLAUSTRA, 2021.

digital de abrir nuestra investigación a un público no necesariamente académico, pero interesado también por conocer nuestros resultados. Ambas reflexiones cristalizaron en un nuevo proyecto de investigación que desarrolló novedosas estrategias de participación pública y reforzó el potencial interpretativo de la variable espacial<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Se trata del proyecto “Paisajes Espirituales. Una aproximación espacial a las transformaciones de la religiosidad femenina medieval en los Reinos Peninsulares en la Edad Media (siglos XII-XVI)” (HAR2014-52198-P), dirigido por Blanca Garí y Núria Jornet (URL: <http://www.ub.edu/proyectopaisajes/index.php>).

#### 4.2. *Los monasterios en el espacio urbano*

La fundación de un monasterio en el entorno urbano desarrolla a su alrededor una serie de dinámicas constructivas que a menudo han quedado fosilizadas en el parcelario de nuestras ciudades y pueden rastrearse a través de técnicas de análisis cartográfico con GIS. Nuestra investigación ha permitido analizar el impacto de dichos centros de espiritualidad en la construcción del paisaje urbano, con el objetivo de detectar la existencia de modelos de implantación (dentro o fuera del recinto amurallado, cerca o lejos de las puertas de entrada y principales vías de comunicación) y conocer el papel de los monasterios tanto en el desarrollo de nuevas zonas urbanas como en la consolidación de otras.

Así lo hemos visto en el estudio sobre el proceso de implantación de las comunidades clarisas en Catalunya, donde pudimos definir un patrón de

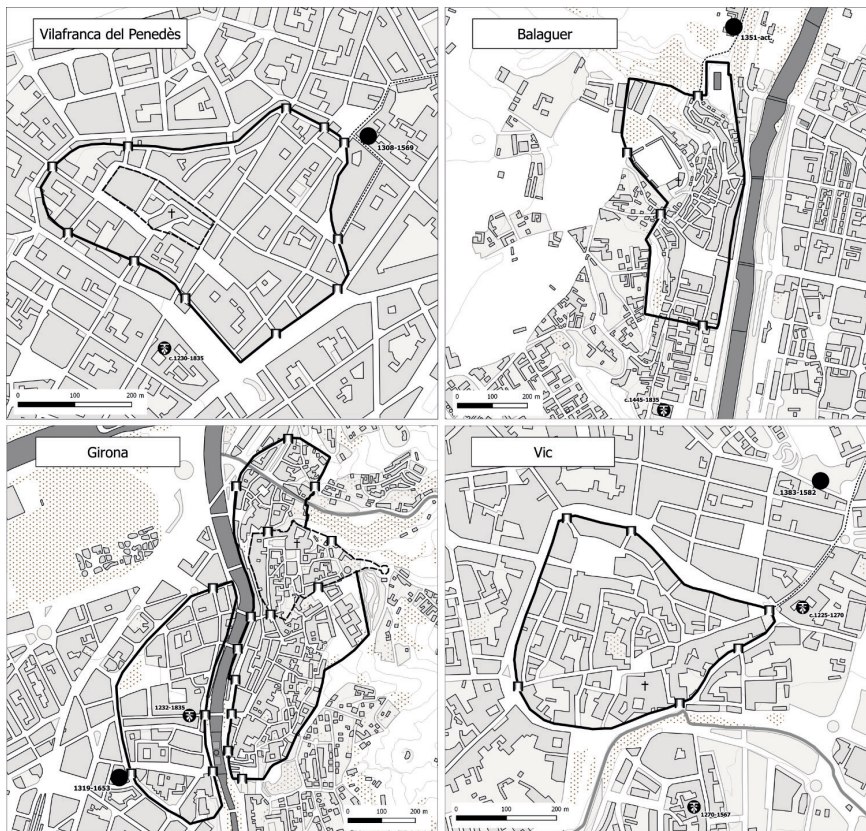


Fig. 3 – Ejemplos de implantación clarisa en algunas villas y ciudades de la Corona de Aragón.  
©Xavier Costa, Marta Sancho, Maria Soler, 2017.



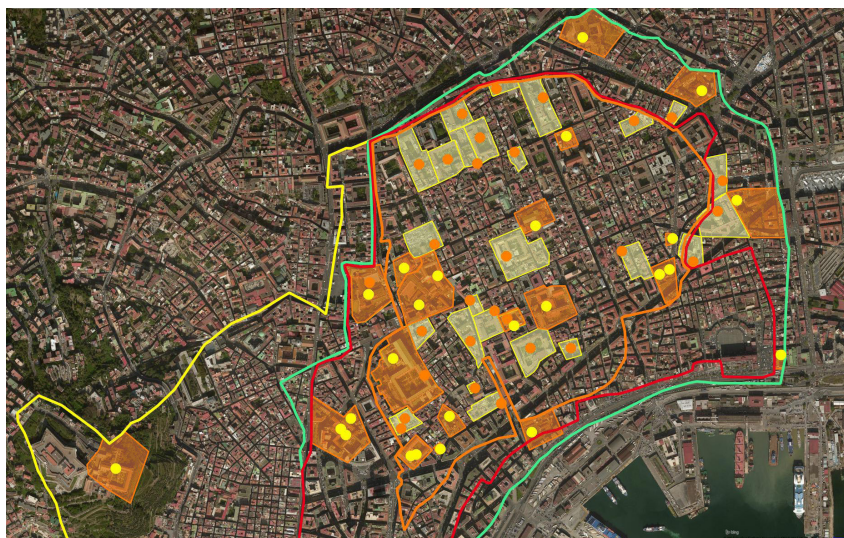


Fig. 4 – El paisaje espiritual de la ciudad de Nápoles (siglos XI-XV). ©Maria Soler, 2018.

emplazamiento regular<sup>19</sup>. Gracias a la representación de cada uno de los diecisiete conventos catalanes documentados sobre el parcelario urbano de su villa o ciudad (fig. 3), sabemos que los monasterios de clarisas se ubicaban en entornos urbanos con una cierta relevancia económica y mercantil. En su mayoría se situaban fuera del recinto amurallado, aunque no demasiado lejos de él, en espacios de creciente desarrollo urbano, donde la abundancia de tierras y unos precios más asequibles favorecían su implantación. Por otro lado, el emplazamiento era siempre cercano a alguno de los principales portales y vías de comunicación que daban acceso a la ciudad.

Por otro lado, el estudio del paisaje espiritual de la ciudad de Nápoles constituye también un interesante ejemplo de mapeo digital<sup>20</sup>. En este caso hemos analizado la implantación urbana de los más de sesenta monasterios masculinos y femeninos documentados entre los siglos XII y XV, llegando a cuantificar el espacio ocupado por los mismos en relación al conjunto de la ciudad. En base a la información que nos proporcionan las fuentes escritas, el patrimonio arqueológico, la arquitectura conservada y el análisis del parcelario urbano, hemos confeccionado una propuesta de reconstrucción del paisaje monástico de la ciudad en sus distintas fases de evolución (fig. 4). La plataforma GIS sobre la que se desarrolló dicho mapeo está

<sup>19</sup> COSTA-BADIA, Xavier; SANCHO, Marta; SOLER-SALA, Maria – “Monacato femenino y paisaje. Los monasterios de clarisas dentro del espacio urbano en la Catalunya medieval”. In *Clarisas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia*. Firenze: Firenze University Press, 2017, pp. 449-486.

<sup>20</sup> BERTINI, Antonio; COLESANTI, Gemma T.; SOLER-SALA, Maria – “La rete monastica nel tessuto urbano di Napoli (secc. XII-XVI)”. *SVMMA. Revista de Cultures Medievales* 15 (2020), pp. 55-73.

insertada en el web del proyecto<sup>21</sup>, con el objetivo de que los usuarios interesados puedan acceder e interactuar con las diferentes capas de información.

Tanto el estudio sobre la implantación clarisa en Catalunya como el análisis del paisaje espiritual napolitano nos han permitido avanzar en el conocimiento sobre el impacto de los monasterios en el parcelario urbano medieval. Gracias a las representaciones cartográficas hemos podido establecer la existencia de varios modelos de implantación y analizar el impacto de las fundaciones sobre el conjunto de la topografía urbana de la ciudad. Uno y otro ejemplos demuestran que los monasterios medievales constituyeron un importante foco de desarrollo tanto del espacio interior urbano como de sus ámbitos extramuros, los cuales a menudo quedarían integrados en las sucesivas ampliaciones murarias.

### *4.3. Paisaje monástico y entorno rural*

La capacidad de los GIS de trabajar a diversas escalas de aproximación resulta especialmente útil en el análisis de los monasterios situados en el ámbito rural, tanto si focalizamos nuestro interés en un centro de espiritualidad concreto, como si lo ampliamos al análisis de las conexiones que mantuvo con su entorno social, económico y territorial.

Constituye buen ejemplo de ello la investigación desarrollada en el monasterio de Santa Maria de Alguaire (Lleida)<sup>22</sup>, el más importante de los conventos hospitalarios femeninos en Cataluña (fig. 5). La ejecución de un ambicioso proyecto de investigación arqueológica en este lugar<sup>23</sup> nos ha permitido recuperar la memoria construida de este importante monasterio desaparecido. En este caso, los GIS constituyen la principal herramienta de gestión y análisis de los datos del registro arqueológico. La representación cartográfica de dicha información, así como la georeferenciación de las fotogrametrías 3D realizadas con dron nos ha permitido conocer la morfología y evolución de la iglesia conventual, ofreciéndonos la posibilidad de estudiar los objetos arqueológicos en su contexto de uso, con el fin de conocer su verdadera significación.

Por otro lado, el estudio sobre el monasterio benedictino de Sant Cugat del Vallès (Barcelona) ha permitido explorar la relación de dicho centro monástico con su entorno<sup>24</sup>, tanto en lo que se refiere a las formas de gestión de las propiedades

<sup>21</sup> URL: <http://www.ub.edu/proyectopaisajes/index.php/the-nunnery-and-its-environment?id=172>.

<sup>22</sup> SOLER-SALA, Maria – “Arqueología de los espacios monásticos medievales: el monasterio femenino de Alguaire”. In *VI Congreso de Arqueología Medieval (España-Portugal)*. Madrid: Asociación Española de Arqueología Medieval, 2021, pp. 607-614.

<sup>23</sup> Se trata del proyecto “Castillos, monasterios y palacios. Poder, territorio y paisaje (siglos XII-XVII)” (CLT009/18/00046), dirigido por Maria Soler (URL: <http://www.ub.edu/lamub/proyecte>).

<sup>24</sup> SOLER-SALA, Maria – “Propiedad monástica y sustento alimentario: el patrimonio productivo del monasterio de Sant Cugat del Vallès (siglos X y XI)”. *Hortus Artium Mediaevalium* 23/1 (2017) pp. 478-489.



Fig. 5 – Vista arqueológica del monasterio femenino de Santa María de Alguaire (Lleida). ©Maria Soler, 2021.

y derechos que formaban parte de su patrimonio, como al análisis de sus redes de relación, conexión e interacción (fig. 6). Gracias a la georeferenciación de la información contenida en su rico cartulario<sup>25</sup>, hemos conocido la distribución territorial de sus bienes productivos y las estrategias de gestión destinadas a garantizar el desarrollo económico de la comunidad. Tanto la representación cartográfica de la información como la aplicación de técnicas de análisis algorítmico (*clusterización*, cálculo de distancias e interpolación) nos han permitido conocer el papel del monasterio en la consolidación del dominio condal y la estrecha relación que mantuvo con la red de mercados de su época.

<sup>25</sup> RIUS, José – *Cartulario de “Sant Cugat” del Vallés*. 3 vols. Barcelona: CSIC, 1945-1947. La georeferenciación de los datos fue llevada a cabo conjuntamente por Alfred Mauri y Maria Soler durante la elaboración de sus respectivas tesis doctorales: MAURI, Alfred – *La configuració del paisatge medieval*; SOLER-SALA, Maria – *Els espais d’intercanvi. El mercat en el procés de gènesi i consolidació del feudalisme al comtat de Barcelona (segles IX a XIII)*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2006. Tesis doctoral.

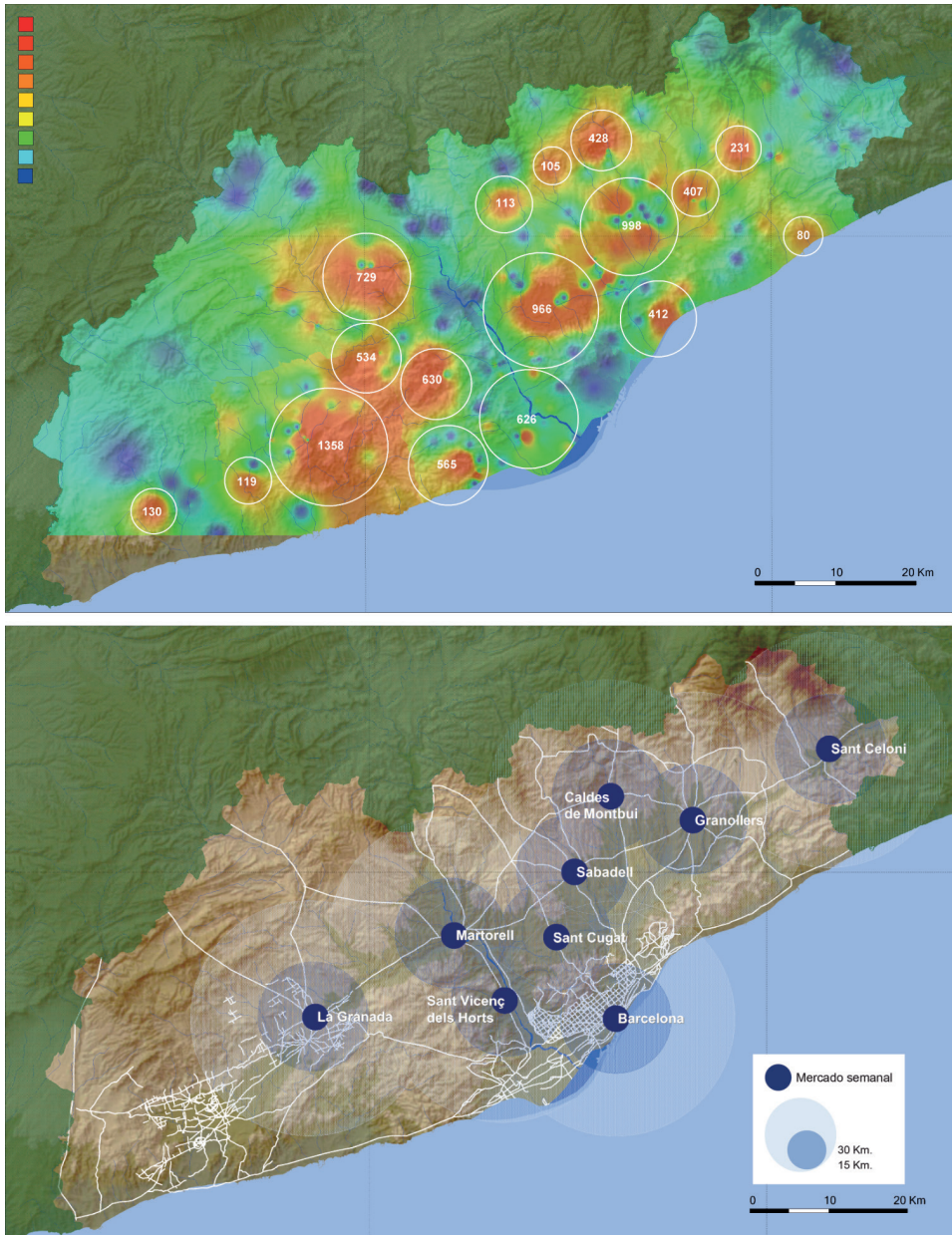


Fig. 6 – Los bienes del monasterio de Sant Cugat del Vallès (Barcelona) y su relación con la red de mercados (siglos X-XI). ©Maria Soler, 2017.

Uno y otro ejemplos de investigación forman parte de una misma aproximación multinivel al paisaje espiritual de época medieval. Tanto el estudio del objeto arqueológico en su contexto de uso, espacio y relación performativa, como el análisis de los bienes productivos distribuidos por el territorio nos ayudan a comprender el fenómeno monástico desde una perspectiva sistémica, compleja y transdisciplinar.

#### **4.4. Promoción social del patrimonio monástico**

Las experiencias de catalogación y representación territorial anteriormente explicadas constituyen un bagaje de gran valor para el desarrollo de un proyecto internacional de reciente concesión: “Franciscan Landscapes. The observance between Italy, Portugal and Spain”, conocido como F-ATLAS<sup>26</sup> y co-participado por la Universidad de Florencia, el Instituto Universitario de Lisboa, la Universidad de Barcelona y la Universidad Católica Portuguesa.

F-ATLAS tiene como objetivo estudiar la red de observancia franciscana italiano-española-portuguesa con la finalidad de elaborar un “Atlas” de documentación y conocimiento para la conservación, protección y promoción del patrimonio observante. Nuestra contribución al proyecto se centrará en el desarrollo de una plataforma GIS que permita tanto la representación cartográfica del conjunto de los monasterios documentados, como la visualización de su información asociada (fichas de catálogo, fotografías, documentos, modelos 3D). Por otro lado, nuestro equipo tiene como objetivo también el diseño e implementación de un Museo Virtual en forma de App, con el fin de promocionar el patrimonio monástico al público general, desarrollando estrategias de participación pública, construcción comunitaria y ciencia ciudadana<sup>27</sup>.

Más allá de ello, nuestra participación en el proyecto consistirá en representar en toda su complejidad el paisaje observante de los territorios de España y analizar con detalle tres espacios de especial interés: 1) Los conventos proto-observantes de la custodia de Aragón (Chelva, Manzanera, Santo Espiritu y Segorbe), vinculados a la voluntad de las reinas María de Luna y María de Castilla; 2) El complejo monástico de Sant Miquel de Escornalbou (Tarragona), por la singularidad arquitectónica del conjunto y el impacto que ejerció sobre su territorio de implantación (fig. 7); y 3) El *conventet* de Pedralbes, situado dentro del recinto conventual del monasterio real de clarisas de Pedralbes (Barcelona), cuya principal función consistió en garantizar la cura espiritual de la comunidad de monjas que lo habitaba.

<sup>26</sup> URL: <https://www.f-atlas.eu/>.

<sup>27</sup> SOLER-SALA, Maria; JORNET-BENITO, Núria – “Paisajes espirituales: espacios y experiencias de “public engagement” en un proyecto de Humanidades Digitales.” In *Cultura in transitio. Ricerca e tecnologia per il patrimonio culturale*. Roma – Bristol: L’Erma di Bretschneider, 2020, pp. 77-90.



Fig. 7 – El conjunto monástico de Sant Miquel de Escornalbou (Tarragona). ©Josep M. Yepes, 2020. Archivo Soler-ESC.

## 5. Conclusiones

Los ejemplos de estudio mostrados en este trabajo pretenden dar a conocer una forma de aproximación al fenómeno de la espiritualidad medieval, que a través del concepto holístico de paisaje ambiciona analizar los centros monásticos desde una perspectiva sistémica y conectada a su propia realidad histórica. Nuestra propuesta encaja en el marco conceptual y metodológico del denominado *spatial turn* o giro espacial, cuyo uso de los GIS ha favorecido la incorporación de la dimensión territorial a los estudios históricos. Su interés reside no solamente en ayudarnos a confeccionar cartografías complejas, sino también en trabajar conjuntamente con información de origen diverso, estableciendo un auténtico diálogo entre fuentes.

Las cartografías históricas resultantes de nuestra investigación son una fuente elaborada de gran interés para conocer la distribución espacial y cronológica de los centros monásticos, así como para analizar sus conexiones con la realidad que les rodea. Es así como los mapas constituyen mucho más que una simple ilustración y se convierten en una plataforma capaz de abrir nuevos interrogantes, nuevas hipótesis y nuevos horizontes de análisis. Todo ello, en base al potencial que nos ofrecen hoy las Humanidades Digitales, capaces de proporcionar un mayor impacto social a nuestra investigación. A través de ellas dinamizaremos los canales de transferencia a la sociedad, mediante estrategias de participación pública y ciencia ciudadana que el proyecto F-ATLAS pretende explorar con mayor intensidad.

# Meditare per predicare: l'architettura cappuccina di Puglia tra dinamiche insediative e pratiche di vita comunitaria

*Rossella de Cadilhac<sup>1</sup>*

*Maria Antonietta Catella<sup>2</sup>*

## **Abstract**

Fondati a partire dalle *Constitutiones* e concepiti come 'presidi' territoriali per la missione evangelica, i complessi conventuali dei frati cappuccini confermano la strategia insediativa dell'Ordine religioso, ben evidente in Puglia dove il fenomeno minoritico si è affermato tra il XVI e il XVII secolo. Sono architetture dove alla quiete meditativa si affiancava l'attivismo missionario improntato sull'itineranza dei frati lungo le tratte del pellegrinaggio tra i conventi, disegnando una vera e propria geografia mendicante delle questue e dell'apostolato.

L'isolamento rispetto ai centri urbani, il carattere introverso, il minimalismo e l'essenzialità dei corpi di fabbrica costituivano le prerogative per realizzare un progetto di vita comune scandito dalla preghiera e dalle attività collettive svolte negli ambienti della chiesa, del chiostro, del refettorio e dalla meditazione individuale professata nelle intime celle del dormitorio. Lo studio di queste architetture non sufficientemente comprese, spesso in precario stato di conservazione, apre la strada ad un itinerario conoscitivo volto a riconciliarsi con la storia e ad offrire una prospettiva futura ad un patrimonio dimenticato.

## **Parole chiave**

Puglia; frati cappuccini; architetture mendicanti; conservazione; valorizzazione.

---

<sup>1</sup> Politecnico di Bari. Email: rossella.decadilhac@poliba.it. ORCID: 0000-0002-4143-4847.

<sup>2</sup> Politecnico di Bari. Email: mariaantonietta.catella@poliba.it. ORCID: 0000-0001-5835-7756.

## Abstract

Founded on principles originating from the *Constitutiones* and conceived as territorial 'references' for the evangelical mission, the convent complexes of the Capuchin friars affirm the settlement strategy of the religious Order. This strategy was clearly evident in Puglia where the phenomenon established itself between the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries. The convents are architectural structures where the meditative quiet and the missionary activism coexisted. The latter activity was based on the itinerancy of the friars along the pilgrimage routes between the convents which created a true mendicant geography of begging and apostolate.

The isolation from urban centers, the introverted character, the minimalism and the essentiality of the buildings were the prerogatives to realize a project of common life, marked by prayer and collective activities carried out in the rooms of the church, cloister, refectory and by the individual meditation done in the intimate dormitory cells. The study of these insufficiently understood architectures, often in a precarious state of conservation, opens the way to a cognitive itinerary aimed at reconciling the activities of the capuchin monks with history and offering a future perspective to a forgotten heritage.

## Keywords

Puglia; Capuchin friars; mendicant architectures; conservation; enhancement.

## Introduzione<sup>3</sup>

«Ogni riforma religiosa rinnova una forma di vita ispirata e ispirante»<sup>4</sup>. Nel corso dei secoli questo intento ha contraddistinto i rinnovamenti dei diversi Ordini mendicanti, interessando con maggior frequenza quello dei Frati Minori.

Nel caso della famiglia francescana, il modello di vita radicale di San Francesco è stato messo in crisi ogni volta che l'Ordine ha accolto un sempre maggior numero di frati. Le esigenze di una più ampia comunità, che si è riconosciuta in Ordine mendicante stabile e di riferimento per le società locali, hanno inevitabilmente comportato un progressivo allontanamento dai precetti della Regola del Santo,

---

<sup>3</sup> Il presente contributo è frutto di un lavoro condiviso e dialetticamente confrontato. Introduzione e conclusioni sono ascrivibili a entrambe le autrici mentre il paragrafo 1 a Maria Antonietta Catella e il paragrafo 2 a Rossella de Cadilhac.

<sup>4</sup> KUSTER, Niklaus – "Minorità e itineranza dei primi Cappuccini". *Italia Francescana* 80 (2005) p. 57.



efficaci per un esiguo numero di seguaci che predicavano il Vangelo in modo itinerante.

Nel corso dei secoli si è registrata con frequenza l'oscillazione dell'Ordine dei Frati Minori tra due modelli contrapposti:

- l'aderenza all'ideale originario concretato da San Francesco, ispirato alla vita degli Apostoli che con Gesù avevano attraversato in povertà la Galilea, e improntato sull'itineranza e la predicazione dei frati;
- il paradigma attuato dai Domenicani che, con la fondazione di conventi radicati nei contesti urbani, assicurava una presenza costante dei *Fratres Predicatores* nelle comunità locali, rinnovando il dinamismo degli Apostoli della Pentecoste.

Ogni riforma francescana, come quella degli Zelanti, degli Spirituali, degli Osservanti e dei Cappuccini<sup>5</sup>, ha rappresentato un tentativo di ritorno alla primigenia spiritualità francescana, in risposta alla "domenicizzazione" dei Frati Minori. In particolare, quella dei Cappuccini è avvenuta in concomitanza con l'impulso di rinnovamento culturale, politico e sociale manifestatosi in Europa nella prima età moderna, tra la fine del XV e gli inizi del XVI secolo. Essa costituisce uno dei tentativi di revisione della vita religiosa avviata con lo scisma d'occidente e la crisi dell'autorità papale (1378-1417) e culminata nella Riforma protestante attuata dal monaco agostiniano Martin Lutero (1483-1546) seppure contrastata dal Concilio di Trento (1545-1563). Gli impulsi ideologici innescati da questa frattura religiosa e politica e dalla crisi morale e culturale si sono manifestati nel progressivo decentramento del potere papale e nella rinnovata spiritualità diffusa con la predicazione popolare ed itinerante.

La riforma dei Frati Minori Cappuccini ufficializzata da papa Clemente VII il 3 luglio 1528 con la bolla *Religionis Zelus* cercò di perseguire questo obiettivo contribuendo al rinnovamento della cristianità in Europa. Tant'è che i promotori Matteo da Bascio (1495-1552) e i fratelli Ludovico (1490-1560) e Raffaele da Fossombrone invitarono i frati a tornare a vivere in povertà secondo la Regola di San Francesco, attuando l'estremo ascetismo, l'impegno pastorale e l'evangelizzazione itinerante tra i villaggi e le campagne. Fu uno stile di vita che si è manifestato nelle architetture cappuccine, subentrate agli iniziali giacigli arrangiati, più povere rispetto a quelle dei frati Conventuali e Osservanti, concepite come punti di sosta temporanei per piccole comunità dedite alla meditazione, alla cura dei bisognosi e degli ammalati, allo svolgimento di attività manuali e alla predicazione del Vangelo.

---

<sup>5</sup> SANTARELLI, Giuseppe – "I Cappuccini e le Marche nel Cinquecento". In PELLEGRINI, Luigi e PACIOCCO, Roberto (dirs.) – *I Francescani nelle Marche, secoli XIII-XVI*. Cinisello Balsamo: Fondazione Cassa di Risparmio di Pesaro, 2000, pp. 152-162.

## I frati cappuccini in Puglia. Fondazione e diffusione dei complessi conventuali

Oltre a manifestarsi con l'attivismo ascetico e la quiete contemplativa dell'agire umano, l'operatività cappuccina si è materializzata nel corso dei secoli con numerose azioni di «reificazione»<sup>6</sup>, di controllo e di trasformazione territoriale con l'attuazione di piani operativi rilevanti dal punto di vista sociale. Ricoveri, conventi, ospizi sono le testimonianze del processo di territorializzazione dell'Ordine e della permanenza stabile dei frati cappuccini che si è realizzata in Puglia tra il XVI e la prima metà del XVII secolo. Si tratta di un processo di penetrazione e diffusione sul territorio che in parte conferma il modello mendicante elaborato da Jacques Le Goff (1924-2014) con il quale, in base al numero dei conventi dei diversi Ordini presenti nei centri urbani, è possibile determinare la ricchezza e la densità abitativa delle città, «giacché uno o più conventi sostenuti solo dalle elemosine presupponevano una buona disponibilità finanziaria del centro in cui si insediavano»<sup>7</sup>. Il fenomeno di diffusione minoritico è in effetti il risultato dello sviluppo del XIII secolo e della crescita urbana conseguita alla ripresa economica e demografica verificatasi in Italia tra Cinquecento e Seicento. Ma, come fa notare Luigi Pellegrini, altre logiche hanno guidato le strategie insediative dei Frati Minori sin dal Duecento: «la necessità di dotarsi degli indispensabili punti di appoggio lungo le vie di comunicazione, giacché caratteristica peculiare delle nuove formazioni religiose sorte nel secolo XIII, oltre all'indubbia simbiosi con il mondo cittadino, allora all'apice della sua espansione, era la fortissima mobilità»<sup>8</sup>.

Proprio l'itineranza tra più ricoveri, prerogativa della Regola di San Francesco, giustifica la fondazione, tra XVI e XVII secolo, dei complessi conventuali lungo le rotte delle questue e dell'apostolato ricalcate quotidianamente dai frati cappuccini. I numerosi conventi, eretti in punti strategici come "luoghi" di raccordo dove poter pernottare dopo le tratte di cammino giornaliero, concorrevano alla realizzazione di un piano di organizzazione ramificato sul territorio. Questo era gerarchicamente classificato in circoscrizioni definite da criteri geomorfologici, culturali, sociali e economici, articolate in Province, Viceprovince, Custodie, Delegazioni e Case, non sempre coincidenti con le ripartizioni territoriali designate dal potere ecclesiastico e politico. La geografia delle province cappuccine d'Italia e d'Europa e la "mappatura" dei complessi conventuali è ben illustrata nell'Atlante redatto nel 1632 dal ministro generale dell'Ordine<sup>9</sup>, come sussidio per le visite generali. Il lavoro integrativo svolto

<sup>6</sup> SPAGNOLI, Luisa; GALLIA, Arturo – "Il libro delle province francescane. Uno speciale atlante per la storia del territorio. La Marca Anconetana nei secoli XIV-XVIII secolo". *Bollettino della Associazione Italiana di Cartografia* 160 (2017), pp. 104-105.

<sup>7</sup> ALBERZONI, Maria Pia – "I mendicanti e la città". In PAOLINI, Lorenzo (dir.) – *Il Vescovo, la chiesa e la città di Reggio in età comunale*. Collana ecclesia regiens/3. Bologna: Pàtron, 2013, p. 151.

<sup>8</sup> ALBERZONI, Maria Pia – "I mendicanti e la città", p. 152.

<sup>9</sup> GIEBEN, Servus – *Atlante cappuccino. Opera inedita di Silvestro da Panicale (1632)*. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1990.

nel XVIII secolo da Padre Giovanni di Montecaliero (1579-1655) ha permesso di documentare la diffusione e l'organizzazione territoriale e amministrativa dei frati cappuccini nelle diverse Province.

Numerosi complessi conventuali, collegati da una fitta rete di percorsi, testimoniano anche in Puglia la presenza assidua e radicata dei cappuccini e il piano di evangelizzazione attuato nei secoli nel Meridione d'Italia. L'*implantatio ordinis*, programmata da Ludovico da Fossombrone, avviata dal superiore provinciale Padre Tullio Balsamo e proseguita dal subentrato Padre Giacomo da Molfetta, ha avuto inizio nel 1533 con l'istituzione della Provincia di *Apulia* o San Girolamo<sup>10</sup> e la fondazione dei complessi conventuali di Potenza e Rugge (fig. 1).

Una continua revisione della Provincia si è attuata tra il 1560 e il 1590 (fig. 2), con una sua progressiva ripartizione in circoscrizioni sempre più contenute, causata dalla rapida diffusione dei complessi cappuccini<sup>11</sup> in un territorio tanto vasto e dalla mancanza di celeri mezzi di comunicazione che permettessero ai vicari provinciali di effettuare più visite canoniche annuali presso ciascun convento, come prescritto dalle *Constitutiones* del 1536.

La conoscenza dei singoli complessi conventuali, l'analisi della loro distanza dai centri urbani, il rilievo e lo studio dell'evoluzione storica, supportato dalle fonti indirette e gli studi comparativi con altre architetture cappuccine coeve, permettono di confermare la canonica suddivisione in tre fasi della storia della diffusione dell'Ordine dei Frati Minori cappuccini in Puglia nel corso del Cinquecento, identificate con il "periodo di raccoglimento" (1533-1540), il "periodo di assestamento" (1540-1560) e il "periodo di consolidamento" (1560-1590)<sup>12</sup>. I conventi risalenti al primo periodo mostravano peculiarità comuni, funzionali ad uno stile di vita mistico e ascetico, prescritto dalle *Constitutiones* del 1536, fortemente aderente agli ideali di San Francesco. Costruiti nella forma più povera, seguendo il modello del Romitorio di Assisi e le prescrizioni del I Capitolo generale di Albacina del 1529, i primi "luoghi"

<sup>10</sup> La Provincia di San Girolamo comprendeva gli attuali territori provinciali di Bari, Brindisi, Taranto, Lecce, Potenza, Matera e Salerno. La Provincia di Sant'Angelo, corrispondente all'attuale provincia di Foggia, Isernia, Campobasso e ad una porzione di quelle di Napoli e Benevento, ha avuto vita autonoma sin dalla fondazione nel 1530.

<sup>11</sup> Si è passati da 10 conventi nel 1540, a 23 nel 1560, a 42 nel 1590. Nel 1560 la Provincia di San Girolamo è stata divisa nelle Province di Basilicata (l'attuale territorio di Salerno, Potenza e una porzione di quello di Matera) e di Puglia, comprendente tutta l'area regionale ad esclusione di quella di Foggia. Un'ulteriore ripartizione si è attuata nel 1590, quando la Provincia di Puglia è stata divisa in Provincia di Bari, o di San Nicola, e in Provincia di Otranto, comprendente gli attuali territori di Brindisi, Lecce e Taranto. CRISCUOLO, Vincenzo – "La Provincia dei Cappuccini di Puglia dalla sua origine (1533) alla soppressione delle corporazioni religiose (7 luglio 1866)". In SAVOIA, Rosa Anna (dir.) – *La Provincia dei frati Minori Cappuccini di Puglia. 5 secoli di storia. Primo Centenario della rifondazione della Provincia (1908-2008)*. Lecce: Edizioni Grifo, 2010, pp. 20-25. DI NAPOLI, Alfredo – "I cappuccini in Salento. Testimoni e apostoli di misericordia (secoli XVI-XVII)". *L'Idomeneo* 22 (2016), pp. 62-63.

<sup>12</sup> VALENZANO, Salvatore da – *Cappuccini nelle Puglie, memorie storiche 1530-1926*. Bari: La Tipografica, 1926, pp. 80-93. L'arco cronologico dei tre periodi è soggetto a variazioni e non sempre definibile con certezza. Per alcuni conventi studiati l'affermazione delle tre fasi è avvenuta con un ritardo cronologico di pochi anni, causato dalle specifiche vicende storiche, politiche, culturali ed economiche del contesto urbano di fondazione delle architetture cappuccine.



**1528**  
*Bolla Religionis Zelus*



**1530 - 1533**  
*Provincia di Sant'Angelo*  
Castelmauro (1530).  
*Provincia di Apulia o San Girolamo*  
Potenza (1533); Ruggie (1533).



**1534-1535**  
*Provincia di Sant'Angelo*  
Larino (1535).  
*Provincia di Apulia o San Girolamo*  
Taranto (1534); Tricarico (1534); Gravina (1535).



**1536 - 1539**  
*Provincia di Sant'Angelo*  
Serracapriola (1536); Rodi Garganico (1538).  
*Provincia di Apulia o San Girolamo*  
Lagonegro (1536); Laterza (1537); Grottaglie (1538);  
Mesagne (1539); Ferrandina (1539).

Fig. 1 – Diffusione dell'Ordine dei Frati Minori cappuccini fondato nel 1528, dalle Marche (convento di Renacavata – Camerino) alla Puglia tra il 1530 e il 1539 (rielaborazione grafica di M.A. Catella, 2020).

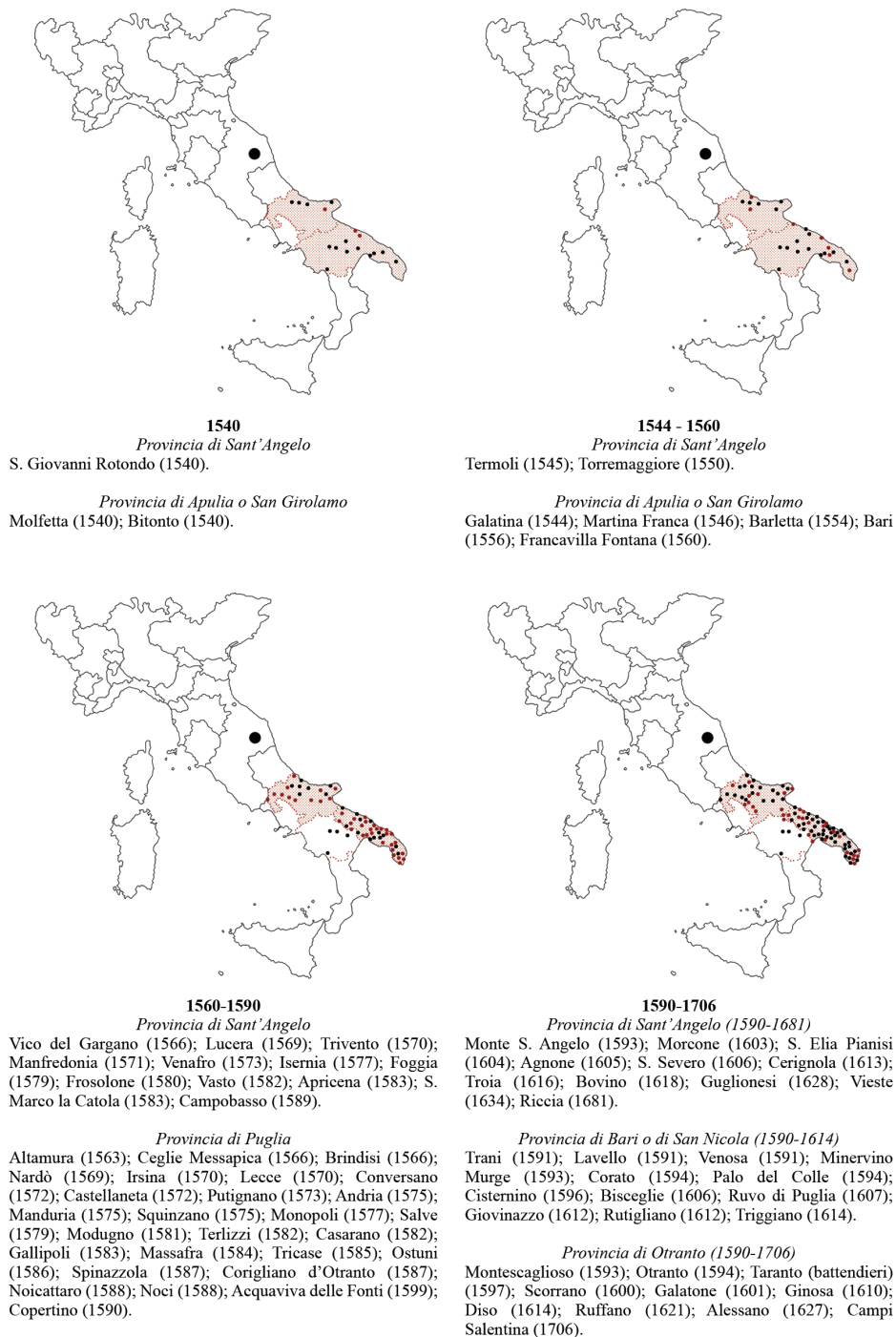


Fig. 2 – Evoluzione delle Province cappuccine in Puglia tra il 1540 e il 1706 (rielaborazione grafica di M.A. Catella, 2020).

erano funzionali alla solitudine contemplativa, piccoli ricoveri provvisori e angusti tanto da sembrare sepolcri per i viventi. Eretti lungo gli itinerari, sorgevano *extra moenia*, in aperta campagna (fig. 3) per favorire la vita meditativa ed eremitica<sup>13</sup> coniugata all'apostolato praticato tra gli ultimi e in luoghi impervi e alla predicazione dinamica, itinerante e profetica insegnata da Matteo da Bascio.

Le architetture cappuccine realizzate a partire dal secondo periodo si specializzarono mostrando alcune varianti significative rispetto ai modelli preesistenti, dettate dalle circostanze storiche. Il Concilio di Trento aveva determinato un rinnovamento cattolico con la conseguente revisione della predicazione, più evangelica e dottrinale, e dell'apostolato, più culturale, da perseguire mediante studi teologici. Alla vita itinerante e meditativa si affiancava anche la formazione predicatoria dei frati, svolta in complessi conventuali più stabili e articolati, eretti sempre *extra moenia*, ma a minor distanza dai centri urbani, per agevolare l'attivismo predicativo tra la gente<sup>14</sup>. In questa fase le architetture cappuccine si ampliarono per accogliere un maggior numero di persone, dotandosi di chiese più grandi completate da cappelle laterali, di refettori più estesi, di un maggior numero di celle e di stanze per l'accoglienza e di ambienti destinati allo studio, quali le biblioteche<sup>15</sup> finalizzate alla formazione seminariale. La specializzazione delle architetture rispecchiava quella dei frati, distinti in predicatori, sacerdoti, frati laici, studenti chierici e novizi, ospitati in conventi dediti al noviziato e allo studio, come testimoniano i complessi conventuali di Barletta, Bari – sede principale dello studio nella Provincia –, Altamura, Andria, Putignano, Terlizzi, Trani e Cisternino. Un caso che testimonia visibilmente l'evoluzione diacronica dell'organismo architettonico nel passaggio dal periodo di "raccolimento" al periodo di "assestamento" a quello di "consolidamento" è ben rappresentato dal convento dei cappuccini di Mesagne (fig. 4). Il convento costruito in un arco temporale compreso fra il 1539 e il 1598 si aggiunge ad una preesistenza costituita da una piccola chiesa ad aula che, nell'occasione, viene ampliata in profondità con l'aggiunta del presbiterio e del coro. Il complesso architettonico, che cresce in seguito all'addizione di un'appendice a Sud-Ovest destinata a biblioteca al primo livello, si precisa fra il 1598 e il 1630 con la realizzazione di una navata laterale e di una sopraelevazione al di sopra della cappella adiacente al coro, messa in diretta comunicazione con la residenza conventuale<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> SCALESSE, Tommaso – "Resti monumentali e modelli architettonici: i Cappuccini". In PELLEGRINI, Luigi; PACIOCCO, Roberto (dirs.) – *I Francescani nelle Marche, secoli XIII-XVI*. Cinisello Balsamo: Fondazione Cassa di Risparmio di Pesaro, 2000, p. 170.

<sup>14</sup> In questo periodo nelle città di Taranto, Gravina, Molfetta e Lecce vennero fondati nuovi conventi più vicini ai centri urbani rispetto a quelli preesistenti realizzati nel "periodo di raccolimento".

<sup>15</sup> SANTARELLI, Giuseppe – "I Cappuccini e le Marche nel Cinquecento", pp. 162-165.

<sup>16</sup> SAVOIA, Rosa Anna – "I conventi cappuccini nelle carte dell'Archivio di Stato di Brindisi". In SAVOIA, Rosa Anna – *La Provincia dei frati Minori Cappuccini di Puglia. 5 secoli di storia. Primo Centenario della rifondazione della Provincia (1908-2008)*. Lecce: Edizioni Grifo, 2010, p. 321. PROFILO, Antonio – *Vie, piazze, vichi e corti di Mesagne: ragione della nuova loro denominazione*. Fasano: Schena Editore, 1993, pp. 145-147, pp. 335-336, p. 387, pp. 439-440. CAVALLO, Tranquillino – *I frati Cappuccini a Mesagne*. Mesagne: Physis, 1994,



Fig. 3 – Variazione delle distanze dai nuclei urbani dei complessi conventuali fondati nel “periodo di raccoglimento” (1533-1540), nel “periodo di assestamento” (1540-1560) e nel “periodo di consolidamento” (1560-1590) (rielaborazione grafica di M.A. Catella, 2020).

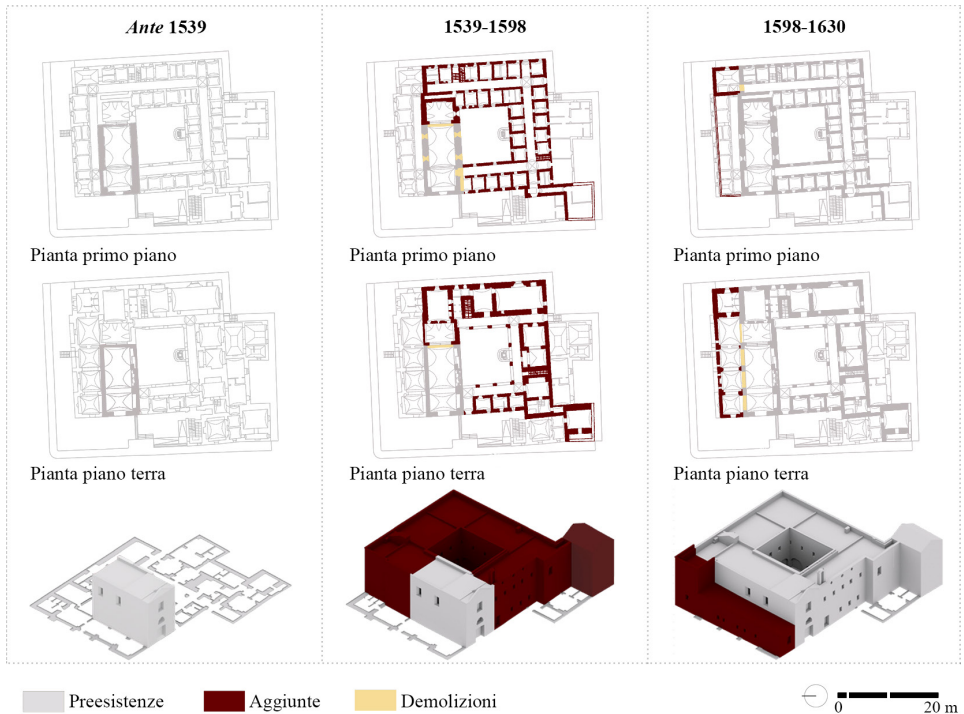


Fig. 4 – Mesagne (BR), convento dei cappuccini. Esempificazione dell’evoluzione diacronica dell’organismo architettonico che mostra il passaggio dal periodo di “raccolgimento” al periodo di “consolidamento” (disegni di D.G. Annese, A.L. Ciarfaglia, R. Corradino, P. De Mango, 2020).

### Caratteri e simbologia delle architetture cappuccine in Puglia

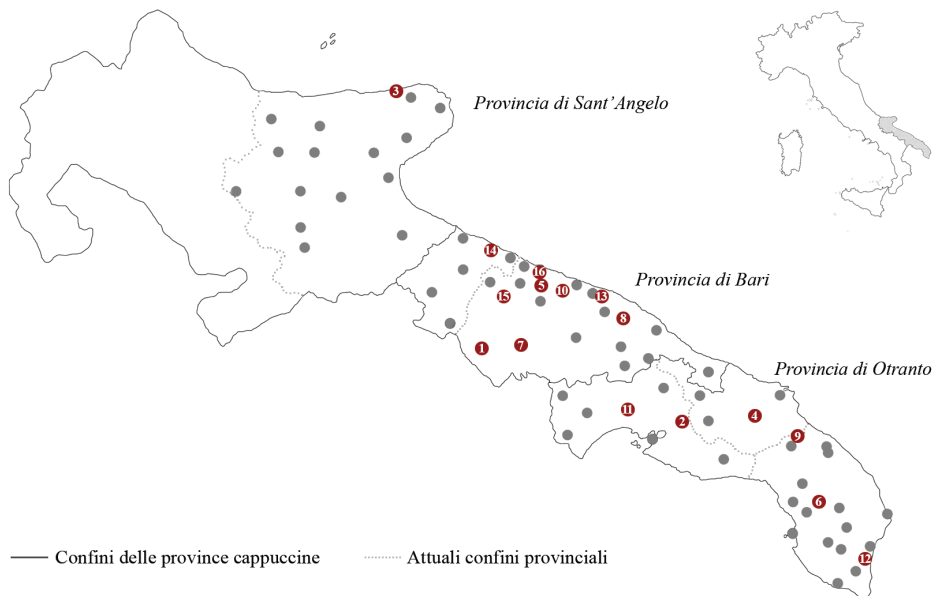
Lo stile di vita cappuccino fondato sulla saggezza della preghiera, la contemplazione della Croce di Cristo, la testimonianza evangelica vissute nella fraternità, si riverbera sui caratteri architettonici dei 73 complessi conventuali censiti nella regione.

I 16 casi finora studiati (fig. 5) confermano che ciascun organismo, pur con le sue peculiarità riconducibili a specifiche vicende storiche, condizionamenti contingenti, adattamenti riconducibili ad esigenze di ordine pratico, risponde a caratteri tipologici e costruttivi comuni. Infatti, l’osservanza delle precise disposizioni stabilite dalle *Constitutiones* ha condotto all’adozione di uno schema spaziale ricorrente con chiesa ad aula canonicamente orientata e convento articolato intorno ad un cortile chiuso.

Se le prime *Constitutiones* del 1529 si erano limitate a dare indicazioni qualitative per costruire “luochi” austeri, quelle del 1536 avevano prescritto cubature, dimensioni

pp. 15, 23, 35, 37, 46, 48. GRECO, Luigi – *Storia di Mesagne in età barocca. L’architettura sacra nella storia e nell’arte*. Fasano: Schena Editore, 2001, p. 186.





1.Gravina (BA) (1535-1570); 2.Grottaglie (TA) (1538-1866); 3.Rodi Garganico (FG) (1538-1867); 4.Mesagne (BR) (1539-1866); 5.Bitonto (BA) (1540-1866); 6.Galatina (LE) (1544-1866); 7.Altamura (BA) (1563-1861); 8.Conversano (BA) (1572-1861); 9.Squinzano (LE) (1575-1809); 10.Modugno (BA) (1581-1861); 11.Massafra (TA) (1584-1867); 12.Tricase (LE) (1585-1866); 13.Noicattaro (BA) (1588-1866); 14.Trani (BT) (1591-1866); 15.Ruvo di Puglia (BA) (1607-1867); 16.Giovinazzo (BA) (1612-1866).

Fig. 5 – Censimento dei complessi conventuali attualmente presenti sul territorio regionale. Si evidenziano i 16 conventi studiati tra il 2006 e il 2020 (rielaborazione grafica di M.A. Catella, 2021).

e caratteristiche delle singole parti<sup>17</sup>, consentendo così una chiara «pianificazione dell’abitato cappuccino», in ordine all’ideale di povertà ispirata al francescanesimo delle origini.

Accomunati dall’uso sapiente della pietra che conferma la regola di costruire “*secundum loci conditionem et morem patriae*”<sup>18</sup>, i casi studio indagati confermano la rispondenza a criteri di razionalità distributiva, semplificazione formale e povertà nell’uso dei materiali, la conformità ad un preciso modello architettonico e il rispetto delle prescrizioni dimensionali stabilite dalle *Constitutiones* del 1536<sup>19</sup>. Gli

<sup>17</sup> SCALESSE, Tommaso – “Resti monumentali e modelli architettonici”, pp. 181-183.

<sup>18</sup> BIHL, Michael – “Statuta generalia Ordinis edita in Capitulis generalibus celebratis Narbonae an. 1260, Assisi an. 1279, atque Parisiis an. 1292 (editio critica et synoptica)”. *Archivum Franciscanum Historicum* 34 (1941), pp. 13-94, 284-358; CADEI, Antonio – “Secundum loci conditionem et morem patriae”. In BOZZONI, Corrado; CARBONARA, Giovanni; VILLETTI, Gabriella (dirs.) – *Saggi in onore di Renato Bonelli. Quaderni dell’Istituto di Storia dell’Architettura*, Nuova serie, 15-20 (1990-1992), pp. 135-142.

<sup>19</sup> SANTARELLI, Giuseppe; CARGNONI, Costanzo; CATALANO, Filippo Aldo – *Le prime Costituzioni dei Frati Minori Cappuccini, Roma – S. Eufemia 1536: in lingua moderna con note storiche ed edizione critica*. Roma: L’Italia francescana, 1982, pp. 49-51. AA. VV. – *Constitutiones Ordinis fratrum minorum cappuccinorum saeculorum decursu promulgatae*. Vol. I: *Constitutiones antiquae (1529-1643)*. Roma: Curia Generalis OFMCap,

accenti plastici e decorativi sono ridotti al minimo aggiungendosi con discrezione all'essenzialità delle architetture intenzionalmente semplici e in sintonia con la Regola francescana.

Le residenze conventuali, indissolubilmente legate all'edificio di culto, sono il luogo comunitario per eccellenza, dove vivere in armonia con se stessi e con gli altri. Orientati generalmente da Nord-Ovest a Sud-Est per sfruttare al meglio la luce e il calore dei raggi solari, i conventi venivano costruiti a Sud della chiesa perché questa con la maggiore altezza potesse proteggere i vani residenziali dai venti freddi invernali (sono i casi di Conversano, Galatina, Massafra, Noicattaro, Squinzano) (figs. 6-8)<sup>20</sup>.

L'essenzialità di un'architettura razionale ed austera rinvia a precisi significati religiosi che si inverano nei due corpi di fabbrica del complesso conventuale dalla valenza altamente simbolica: «se la chiesa rende visibile la maniera divina di abitare il mondo, il convento rende visibile il modo con cui l'uomo abita in Dio»<sup>21</sup>.

L'architettura degli ambienti residenziali diventa partecipe del valore sacrale attribuito a due componenti fondamentali della spiritualità cappuccina, il silenzio e la luce, che scandiscono la quotidianità dei frati ponendo l'accento sulla

---

1980, pp. 33-74. In particolare si rimanda ai punti 73-79 del seguente link: <https://www.capdox.capuchin.org.au/reform-resources-16th-century/sources/1536-capuchin-constitutions-in-modern-italian/> [Consultato il 28 giugno 2021]. Il numero dei casi esaminati non consente ancora di fare generalizzazioni, tuttavia, in un numero significativo di esempi si osserva una perfetta coincidenza fra le misure rilevate e quelle prescritte basate su una precisa unità di misura, come ad esempio a Conversano, Galatina, Modugno, dove il corridoio è largo 6 palmi (equivalenti a 1,56 m); le celle hanno un quadrato di base pari a 9 palmi (equivalenti a 2,34 m) ed un'altezza di 10 palmi (equivalenti a 2,60 m); il refettorio ha un'altezza pari a 13 palmi (equivalenti a 3,38 m). In altri casi, come a Bitonto o Altamura, le misure si avvicinano ai parametri stabiliti, ammettendo con ciò deroghe che dimostrano una certa flessibilità nell'applicazione delle regole.

<sup>20</sup> Si riportano di seguito i nomi degli autori dei disegni e delle fotografie dei 16 conventi dei cappuccini di Puglia studiati tra il 2006 e il 2020: Gravina (BA) (disegno e foto di E. Celetti, L. Grande, I. Ruospo, E. Scalinci, 2014); Grottaglie (TA) (disegno di F. Amoruso, S. Arnone, 2011; foto: <https://www.grottaglieinrete.it/it/grottaglie-contemporanea-nuova-luce-sulla-collezione-ceramica-inaugurazione-il-14-aprile/> [Consultato il 28 giugno 2021]), Rodi Garganico (FG) (disegno di S. Campanella, A. Gatta, A. Paone, 2007; foto: <https://www.ilrestodelgargano.it/eventi/2019/11/news/a-rod-garganico-tornano-gli-apprendisti-ciceroni-visite-guidate-nei-luoghi-della-fede-37403.html/> [Consultato il 28 giugno 2021]); Mesagne (BR) (disegno e foto di D.G. Annese, A.L. Ciarfaglia, R. Corradino, P. De Mango, 2020); Bitonto (BA) (disegno e foto di V. Console Pentrelli, 2007); Galatina (LE) (disegno e foto di G. Amoruso, D. Borgia, W. Brucoli, A. De Scisciolo, M.A. Presicci, 2019); Altamura (BA) (disegno e foto di A. Adducci, M.C. Buquicchio, P. Cipri, S. Di Bartolomeo, 2011); Conversano (BA) (disegno e foto di V.A. Barnabà, M.A. Catella, N. Catella, 2011); Squinzano (LE) (disegno e foto di D. Amati, P. Hoch, D. Gug, M. Marazia, S. Mellacqua, 2020); Modugno (BA) (disegno e foto di M. Ambrosecchia, T. Demauro, V. Distaso, B. Gonzales, A. Melendez, 2007); Massafra (TA) (disegno e foto di G. Bevilacqua, D. Carbonara, F. Carrieri, S. Leone, 2015); Tricase (LE) (disegno di E. Camporeale, S. Conte, G. Simon, 2018; foto: <https://www.portalecce.it/index.php/chiesa-in-uscita-diocesi-di-lecce-puglie/6379-si-inaugura-a-tricase-il-nuovo-centro-caritas-diocesano-della-chiesa-di-ugento-santa-maria> [Consultato il 28 giugno 2021]); Noicattaro (BA) (disegno e foto di B. Baldassarre, M. Colamussi, M. Cucco, M. J. Illescas, E. Munoz, 2007); Trani (BT) (disegno e foto di M. Amoruso, G. Barile, D. D'Ambrosio, L. Salamanna, D. De Laurentis, G. Disanto, 2020); Ruvo di Puglia (BA) (disegno e foto di L. Bardi, M. Chiricallo, M.C. Fioriello, L. Nuzzo, G. Squeo, M. Succurro, 2017); Giovinazzo (BA) (disegno e foto di D. Capolongo, S. Colonna, V. De Bellis, A. Dello Russo, T. Dello Russo, 2007).

<sup>21</sup> POZZI, Giovanni – *Devota sobrietà. L'identità cappuccina e i suoi simboli*. Bologna: EDB, 2015, pp. 24-25.



Fig. 6 – Piantes del piano terra dei conventi dei cappuccini di Gravina (BA), Grottaglie (TA), Rodi Garganico (FG), Mesagne (BR), Bitonto (BA), Galatina (LE), Altamura (BA), Conversano (BA). Impaginazione grafica di Maria Antonietta Catella e Rossella de Cadilhac, 2020.



Fig. 7 – Pianta del piano terra dei conventi dei cappuccini di Squinzano (LE), Modugno (BA), Massafra (TA), Tricase (LE), Noicattaro (BA), Trani (BT), Ruvo di Puglia (BA), Giovinazzo (BA). Impaginazione grafica di Maria Antonietta Catella e Rossella de Cadilhac, 2020.



Fig. 8 – Fotografie dei conventi dei cappuccini: 1. Gravina (BA); 2. Grottaglie (TA); 3. Rodi Garganico (FG); 4. Mesagne (BR); 5. Bitonto (BA); 6. Galatina (LE); 7. Altamura (BA); 8. Conversano (BA); 9. Squinzano (LE); 10. Modugno (BA); 11. Massafra (TA); 12. Tricase (LE); 13. Noicattaro (BA); 14. Trani (BT); 15. Ruvo di Puglia (BA); 16. Giovinazzo (BA). Impaginazione grafica di Maria Antonietta Catella e Rossella de Cadilhac, 2020.

forza orizzontale rappresentativa dell'attivismo predicativo e su quella verticale assimilabile alla quiete meditativa.

Il silenzio caratterizza le attività individuali di meditazione, studio, lavoro e i momenti comunitari della mensa, della preghiera liturgica, della recita notturna, pervadendo le celle del dormitorio, la biblioteca, le officine, il refettorio, il chiostro, il giardino e la chiesa. Come osserva Mariano D'Alatri, «I primi “luoghi” cappuccini sembravano disabitati e vuoti, ma erano pieni di frati silenziosi, oranti e laboriosi. Il silenzio conservava la purezza del cuore e lo spirito della riforma, contemplativo e apostolico»<sup>22</sup>.

Il fulcro dell'intera composizione è il chiostro, un cortile porticato a pianta quadrangolare che risponde ad esigenze distributive e ai bisogni spirituali della fraternità. Il deambulacro ritmato dalle arcate del portico, se da un lato offre un riparo dalle intemperie assicurando il raggiungimento al coperto degli ambienti d'uso comune, dall'altro favorisce un avvicinamento a Dio attraverso la forza orizzontale della *deambulatio*, con la preghiera, il canto, la lettura, la contemplazione del creato e l'ascetismo reso possibile dalla centralità del cortile che mantiene un contatto diretto con il cielo (fig. 9). È nel cortile, concepito come giardino di Dio, che trova spazio il pozzo – baricentrico (come ad Altamura, Galatina, Massafra, Modugno, Noicattaro, Rodi Garganico, Squinzano), oppure disassato (come a Conversano, Galatina, Giovinazzo, Squinzano, Ruvo di Puglia) – custode dell'acqua, *fons vitae*, metafora di purificazione e rinnovamento spirituale.

Al pianterreno i corridoi porticati che possono girare intorno ai quattro lati (si pensi ad Altamura, Bitonto, Rodi Garganico), oppure limitarsi a tre lati (come a Galatina, Giovinazzo, Grottaglie, Massafra, Modugno, Noicattaro, Ruvo di Puglia, Squinzano), o più raramente ridursi a due lati contigui (è il caso di Conversano e Noicattaro), offrono un accesso al nucleo del refettorio-cucina-scaldatoio-officine, in genere localizzato perpendicolarmente alla chiesa all'altezza del coro (si ricordano i casi di Mesagne, Bitonto, Conversano, Squinzano), oppure nel braccio opposto alla chiesa (si rammentano gli esempi di Altamura, Grottaglie, Massafra, Noicattaro, Ruvo di Puglia). Il refettorio è il luogo della mensa comune, un vano ampio voltato a botte e ben illuminato destinato alla refezione del corpo e dello spirito, dove si consuma il pasto ascoltando la lettura della Parola di Dio a voler esprimere così la comunione fraterna. Allo stesso modo, i corridoi disimpegnano gli ambienti della guardiania e foresteria, di norma disposti sul fronte principale, dove si colloca l'ingresso al convento (si segnalano Bitonto, Conversano, Grottaglie Giovinazzo, Massafra, Modugno, Ruvo di Puglia).

<sup>22</sup> D'ALATRI, Mariano – “Vita quotidiana dei cappuccini nel Cinquecento secondo le antiche cronache dell'Ordine”. In CARGNONI, Costanzo (dir.) – *I Frati Cappuccini. Documento e testimonianze del primo secolo*. Vol. 2: Storia e Cronaca. Perugia: EFI Editrice Frate indovino, 1988, p. 1141.



a.



b.



c.



d.

Fig. 9 – Convento dei Cappuccini di Conversano, chiostro (a.) e deambulacro (b.) (foto di V.A. Barnabà, M.A. Catella, N. Catella, 2011); Convento dei Cappuccini di Ruvo di Puglia, chiostro (c.) e deambulacro (d.) (foto di L. Bardi, M. Chiricallo, M.C. Fioriello, L. Nuzzo, G. Squeo, M. Succurro, 2017).

Una scala, generalmente situata nel braccio ortogonale alla chiesa, in prossimità del coro, assicura il collegamento con il piano superiore destinato a dormitorio, dove una chiara razionalità distributiva contraddistingue l'organizzazione spaziale delle piccole celle, poste in successione e affidata a percorsi che corrono lungo i bracci articolati attorno al chiostro. Non è raro che il piano del dormitorio accolga vani di dimensioni maggiori, quali l'infermeria, il coro di notte, la biblioteca, quest'ultima dislocata nel braccio Sud o Est del convento (si pensi a Conversano, Galatina, Massafra, Modugno, Ruvo di Puglia).

L'essenzialità e la razionalità dell'interno si riflettono sui prospetti che si presentano come compatte superfici piane, dove la scansione delle piccole finestre che illuminano le celle rivela la regolarità dell'impianto interno. Le aperture più grandi al primo livello sono poste quasi simmetricamente alle testate dei corridoi ed il loro salto dimensionale sta ad indicare la diversa destinazione dell'ambiente illuminato (si pensi ai casi di Conversano, Galatina, Massafra, Squinzano).

I conventi trovano la loro compiutezza nel rapporto con l'edificio di culto. Malgrado gli inevitabili adattamenti intercorsi, le chiese cappuccine hanno mantenuto l'essenzialità e la chiarezza dei volumi. Nella versione originaria erano modeste architetture ad unica navata con accentuato sviluppo longitudinale, separate dal coro quadrangolare da una parete rettilinea dotata di due varchi laterali, in alcuni casi lignea (come ad Alessano, Manduria, Rutigliano) in ossequio ai modelli di riferimento, in altri reinterpretata in chiave plastico-muraria (come ad Altamura, Grottaglie, Conversano, Massafra) (fig. 10).

La dinamica orizzontale della luce<sup>23</sup>, metafora della vita terrena e dell'attivismo predicativo, anima l'aula liturgica, generalmente coperta da una volta a botte lunettata.

I raggi solari indirizzati verso l'altare simboleggiano il percorso terreno compiuto dal fedele guidato verso la potenza divina accolta nel tabernacolo<sup>24</sup>, concepito come "un tempio nel tempio", un'architettura in miniatura in alcuni casi a pianta centrale.

La rinuncia a qualsiasi articolazione del portale, l'occultamento del coro nella parte retrostante all'aula, l'assenza di un'abside monumentale conferiscono una maggior forza all'ampia finestra che campeggia sulla sobria facciata, garantendo l'ingresso della luce direzionata esclusivamente verso l'area presbiteriale per suggerire al fedele l'unico tragitto percorribile, senza che la sua attenzione sia distolta da qualsiasi interferenza laterale.

Il rapporto dialettico fra l'essenzialità dell'aula destinata al raccoglimento dei fedeli e la ricercatezza del tabernacolo verso cui sono indirizzati gli sguardi, per ogni chiesa cappuccina si risolve in modo diverso, a dimostrazione di un certo margine di

<sup>23</sup> POZZI, Giovanni – *Devota sobrietà*, pp. 18-20.

<sup>24</sup> POZZI, Giovanni – *Devota sobrietà*, pp. 20-22.





Fig. 10 – Pareti divisorie in legno fra chiesa e coro delle chiese dei cappuccini di Alessano (a) e Rutigliano (b) e in muratura delle chiese dei cappuccini di Conversano (c) e Massafra (d) (chiesa di Alessano: <https://www.portalecce.it/index.php/chiesa-in-uscita-diocesi-di-lecce/lo-scaffale/3629-riapre-luogo-caro-a-don-tonino-la-chiesa-dei-cappuccini-di-alessano-restituita-al-culto> [Consultato il 29 dicembre 2020]; chiesa di Rutigliano: <https://www.crocifissorutigliano.it/culto/la-chiesa-del-santuario/> [Consultato il 29 dicembre 2020]; chiesa di Conversano: foto di V.A. Barnabà, M.A. Catella, N. Catella, 2011; chiesa di Massafra: foto di G. Bevilacqua, A. Borrelli, D. Carbonara, F. Carrieri, S. Leone, 2015).

libertà creativa messo a frutto dai frati costruttori, ciascuno con un proprio bagaglio di esperienze, all'interno di uno schema consolidato. Ne sono valide testimonianze i tabernacoli lignei delle chiese cappuccine di Alessano, Altamura e Ruvo di Puglia, e quelli murari degli ambienti liturgici di Conversano e Massafra.

Sono licenze interpretative che, attraverso variazioni sul tema, contribuiscono alla individualità espressiva di ogni opera unica e irripetibile, pur nel rispetto della norma che governa lo 'spazio dell'umiltà'<sup>25</sup>.

Si tratta di un ricco quanto straordinario patrimonio, non sufficientemente compreso in alcuni casi in precario stato di conservazione (Gravina e Galatina), in altri pesantemente manipolato (Bitonto, Trani, Squinzano, Ruvo di Puglia, Tricase, Mesagne), in altri ancora abbandonato (Conversano). Dunque, un patrimonio ad elevata vulnerabilità che richiede la massima attenzione, il primo passo per promuovere un attento progetto di salvaguardia e valorizzazione.

## Conclusioni

Le conoscenze fino ad ora acquisite sulle architetture cappuccine disseminate nella regione contribuiscono a ricostruire il fenomeno insediativo attraverso la storia evolutiva di ciascun convento – letta nel contesto della trama di relazioni tessuta a scala urbana e territoriale –, integrando le informazioni tratte dallo studio delle fonti documentarie con i dati ricavati dall'indagine diretta.

Sono testimonianze che, in ossequio alle *Constitutiones*, hanno veicolato i principi del carisma cappuccino attraverso la povertà delle forme e dei materiali, l'essenzialità degli ambienti e la razionalità distributiva, traducendo con ciò l'ideale di vita comunitaria, scandita dalla preghiera contemplativa collettiva e personale, improntata all'accoglienza, alla laboriosa generosità e, nel tempo, alla formazione seminariale, fino alla promozione di opere e attività sociali con finalità benefiche e assistenziali.

Solo comprendendo il valore documentale che i complessi conventuali hanno assunto nel tempo, le qualità intrinseche e le peculiarità di ciascuno, potranno essere messe in primo piano le reali necessità di questo patrimonio architettonico – fortemente ridimensionato in seguito alle soppressioni degli Ordini religiosi del XIX secolo – a volte frazionato per intercorsi passaggi di proprietà, in alcuni casi sotto o mal utilizzato (quando non abbandonato) e dunque poter promuovere concrete azioni finalizzate alla salvaguardia e alla valorizzazione.

---

<sup>25</sup> AA.VV. – *Lo spazio dell'umiltà, atti del convegno di studi sull'edilizia dell'Ordine dei Minori*. Fara Sabina: Centro francescano Santa Maria in Castello, 1984.

# A alma, o “deserto” e a cidade: migrações franciscanas entre paisagens de Portugal e Brasil

*Maria Angélica da Silva<sup>1</sup>*

*Vitor Teixeira<sup>2</sup>*

## **Resumo**

Este estudo se debruça sobre uma única Ordem, a franciscana, e sobre os seus conventos. Buscando alcançar todas as partes do mundo, os frades menores chegaram ao Brasil no século XVI, na expedição que trouxe à América os primeiros conquistadores. Em Portugal, já haviam construído uma longa história desde 1217, passando por várias experiências em busca de um enquadramento no mundo que contemplasse a alma franciscana e o “deserto”. Se na Europa os menores se vocacionaram como uma ordem urbana, mas salvaguardando um isolamento, no Brasil, as primeiras casas literalmente perdiam-se no “deserto”. As próprias vilas e cidades eram tímidos gestos em uma paisagem pouco habitada. O artigo resulta de um percurso de investigação de cerca de duas décadas, com base em pesquisa em fontes primárias e intenso trabalho de campo, focado no percurso temporal que vai dos primórdios da Ordem ao contexto do projeto expansionista português. Em Portugal e Brasil, procuraremos enfatizar a importância do “deserto” na espiritualidade franciscana, em várias fases e tendências reformadoras da Ordem, em busca de atender os requerimentos de uma alma franciscana.

## **Palavras-chave**

Arquitetura franciscana; estudos históricos comparativos; deserto; eremitismo.

---

<sup>1</sup> Universidade Federal de Alagoas. Email: mas.ufal@gmail.com. ORCID: 0000-0002-2756-7627.

<sup>2</sup> Escola das Artes – Universidade Católica Portuguesa. Email: vitor.teixeira@usj.edu.mo. ORCID: 0000-0001-8496-8964.

## Abstract

This study focuses on a single Order, the Franciscan, and their convents. Seeking to reach all parts of the world, the brothers arrived in Brazil in the 16<sup>th</sup> century, on the expedition that brought the first conquerors to America. In Portugal, they had built a long history since 1217, going through various sorts of experiences. If in Europe the Minors their first houses were literally lost in the “desert”, in that part of the new continent, there were literally no towns. They started with the colonisation as timid gestures in a sparsely populated landscape. This article results from an investigation carried on around two decades, based on research in primary sources and intense fieldwork, focused on the temporal arch that goes from the beginning of the Order to the context of the Portuguese expansionist project. In Portugal and Brazil contexts, it is emphasized the importance of the “desert” for the Franciscan spirituality, along various phases and reforming tendencies of the Order.

## Keywords

Franciscan architecture; comparative historical studies; desert; eremitism.

## 1. A alma e a arquitetura

“Alma. Forma substancial, princípio da vida, a primeira perfeição do corpo natural, vegetante ou sensitivo”.

*Bluteau*

O que pensar sobre a alma? Como ela pode nos guiar em uma reflexão acerca de espaços voltados ao tema religioso? Entre vários caminhos possíveis, servimo-nos do que se apresenta no *Vocabulário Portuguez & Latino*, ... de autoria de Raphael Bluteau,<sup>3</sup> que vai lhe trazendo um contorno que se aproxima do corpo humano, embora destacado dele: “Segundo a definição de alguns Philosophos modernos, he huma, substancia, que cuida, de que informando hum corpo organico, constitue o homem”. O autor afirma ser a alma uma substância espiritual, invisível, incorruptível, imortal, capaz de atos, hábitos, artes, virtudes, ciência, glória e graça.

<sup>3</sup> BLUTEAU, Raphael – *Vocabulário Portuguez & Latino, áulico, anatômico & architectonico...* Vol. 1. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728, p. 29.

A alma procura lugar no espaço? Há locais privilegiados a esta substância que Bluteau sinaliza? Locais aptos à contemplação? Pede cenários específicos? No que tange ao tema dos eremitérios, desde as experiências do Oriente, passando pelos primórdios no Ocidente, tais experiências demandavam um olhar ao entorno, o escolher de um espaço intocado pelas modificações humanas, seja um canto, uma cova, um oco de árvore. O deserto surge como uma categoria especial, já destacada pelo texto bíblico, de forma que estar ou caminhar sem fim por ele, se mostra recorrentemente indicado para as práticas de solidão.

Mas, em certa altura, haver-se-ia de construir tais lugares. Em especial quando o ideal de se afastar do mundo passa a ser enfrentado de forma coletiva. Pois de fato houve um momento em que o recolhimento individual foi questionado e reformatado buscando-se um modelo coletivo de se fazer só no mundo. Compreendeu-se que a forma em comum de buscar a vida contemplativa se sobressaía perante seres individuais vagantes no deserto. “Pode parecer surpreendente que o ideal monástico, nascido como fuga individual e solitária do mundo, tenha dado origem a um modelo de vida comunitária integral”<sup>4</sup>.

Mas foi sob o apelo bíblico que esta transição se deu e que o modelo de viver em pequenas comunidades passou a ser entendido como a forma ideal de se aproximar da mensagem trazida pelo Novo Testamento através do exemplo dos apóstolos<sup>5</sup>. Também Agostinho, segundo o mesmo autor, já nos primeiros séculos do cristianismo, “define como primeiro objetivo da vida monástica ‘o morar unânimes na mesma casa, com uma só alma e um só coração em Deus’”<sup>6</sup>.

Dar um invólucro de matéria à essa alma coletivamente solitária constituiu-se em um desafio que envolveu o usar do artifício da pedra, do solo, das formas geométricas, do volume, dos brilhos, da luz e sombra, das concavidades, rumo a construir uma arquitetura de alma. Não se tratava apenas de um lugar em que se coabitava, mas onde os moradores se irmanavam em uma só alma. Um compartilhamento da fé, e, por isto mesmo, de formas de vida comum. O cenóbio era comparado a um paraíso justamente por permitir tal cotidiano em equilíbrio e regra. E quando este discurso é transformado em desenho, se fará edificar como um conjunto harmônico e equilibrado, onde cada ato de vida comum situa-se em um espaço específico.

Se tomamos este processo a partir dos beneditinos, a planta do monastério de St. Gall do início do século IX – que não chegou a ser edificado, mas que sedimentou o que se havia produzido até então acerca dos espaços de vida monástica coletiva – veremos a complexidade que este tipo de edificação poderia alcançar. No seu desenho atualizado percebe-se que existe uma geometrização perfeita dos espaços,

<sup>4</sup> AGAMBEN, Giorgio – *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p. 20.

<sup>5</sup> AGAMBEN, Giorgio – *Altíssima pobreza*, p. 21.

<sup>6</sup> AGAMBEN, Giorgio – *Altíssima pobreza*, p. 22.

uma prevalência de um módulo possibilitando todo um arranjo que coloca como centralidade a igreja e os cômodos típicos de um monastério, circundado por outros conjuntos edificadas (fig. 1).

O destaque à igreja é concedido por sua posição e dimensão, mas ao lado dela há o claustro, servindo para organizar os espaços especificamente voltados à vida em comunidade. Ambos fiéis ao quadrado e a uma determinada modulação, gerenciam as partes mais importantes do conjunto. Do quadrado, pode-se inferir uma extensa cadeia simbólica.

O número quatro torna-se, assim, para outros autores e para a crença comum, um número fundamental e resolutivo, pleno de determinações seriais. Quatro são os pontos cardeais, os ventos principais, as fases da lua, as estações, quatro o número constitutivo do tetraedro timaico do fogo, quatro as letras do nome ADAM. (...) Quatro será o número da perfeição moral, tanto que o tetrágono será chamado o homem moralmente aguerrido<sup>7</sup>.

O claustro é um recurso de contemplação, uma alma para o edifício, a partir de um recorte da natureza.

O claustro também é metáfora do coração e do homem interior; ele constitui uma parte da ideologia cristã que valoriza a paz interior face às agitações do mundo – e que está em contraste também com as peregrinações do *homo viator*, do homem itinerante<sup>8</sup>.

O claustro permite aos reclusos um encontro com o mundo natural sob condições bem específicas, seja entendido como metáfora ou não. Amplas galerias provêm lugar para circular, mas também para as práticas meditativas e de oração. Novamente, há de se constatar a imposição da geometria. Colunas enfileiradas riscam uma marcação espacial e temporal. Pressupondo a introspecção realizada em caráter coletivo, o convento se apresenta como casa de moradia, mas também de aprendizado. Um efeito panóptico trazido pelo desenho do claustro permite cogitar que a alma de um monastério parece nutrir-se de controle e regras.

Todas estas memórias da arquitetura edificada para a fé ecoando desde os tempos beneditinos mais distantes, estarão vivas no tempo de Francisco, e para ele e para seus seguidores, em uma certa altura, se tornarão um tema a enfrentar e responder.

<sup>7</sup> ECO, Umberto – *Arte e beleza na estética medieval*. Rio de Janeiro / São Paulo: Record, 2010, pp. 76-77.

<sup>8</sup> LE GOFF, Jacques – *Heróis e maravilhas da Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 139.

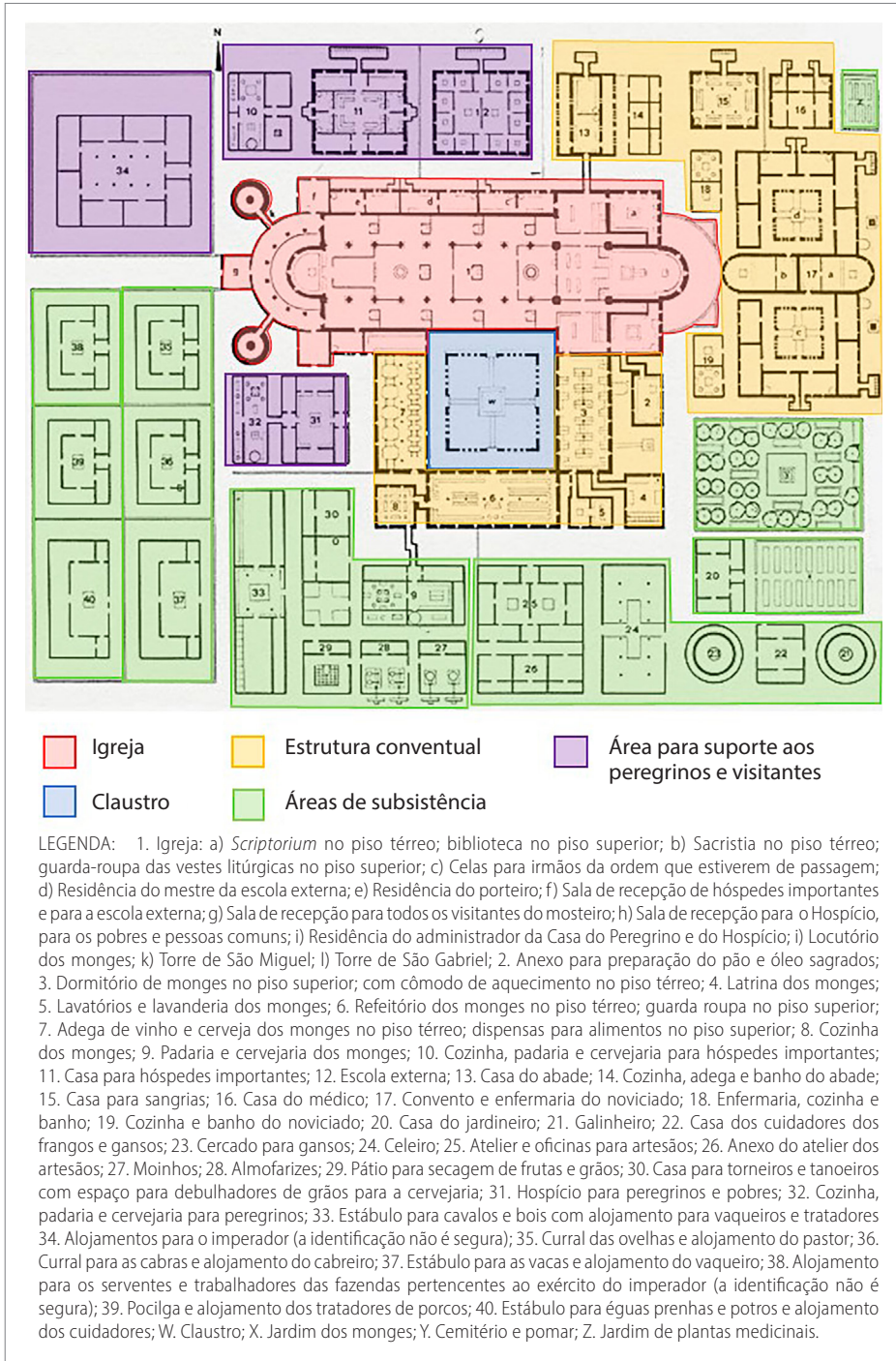


Fig. 1 – Planta de St. Gall com destaques. Adaptado a partir de: <<http://www.ipv.pt/millenum/Millenum27/20.htm>>. Consultado em janeiro de 2021.

## 2. A casa franciscana, a solidão e a alma

E que ocorre quando tratamos da arquitetura franciscana? Esta alma ganharia atributos diferenciados? Teria que ser estendida para além da sua inspeção nos corpos humanos? Pois Bluteau fala também de uma alma vegetativa, afeita às plantas e de alma sensitiva, que abrigaria os animais. Portanto, no caso franciscano, acolheria o irmão sol, os vermes, o lobo, a irmã morte? Como os Menores se comportaram perante a questão da alma e da solidão?

No caso franciscano, nos deteremos no ramo da Observância, que representa o maior movimento reformador dentro da Ordem, surgido no centro de Itália a partir dos meados do século XIV, que foi também um fenômeno do “deserto”, de procura de Deus de forma solitária, mas com uma proximidade aos caminhos, aos cursos de água e às povoações.

Acerca do lugar físico dos franciscanos no mundo, nos primórdios da ordem e tempos seguintes, muito se tem escrito.<sup>9</sup> Se consideramos como um ato de transição para a vida plenamente espiritual de Francisco o famoso episódio do despojar das vestes, certamente o abrigo mais amplo e generoso para o corpo, que é a casa, também seria de pronto descartado. Sabe-se que assim ocorreu, que a vida dos Menores, nos primórdios, será pautada pela pobreza e despojamento. Nada possuir, nada carregar. Uma vida em bando, em livre e feliz deambular pelo mundo.

A condição inicial foi a de errantes e a seguir, de peregrinos, se submetendo ao abrigo que fosse ofertado. A isto se incluiu o fato da alma voltar a encontrar-se com a natureza, tomada como exemplaridade.

E muitas vezes, fazendo um sermão sobre a pobreza, repetia aos irmãos aquele dito evangélico: As raposas têm suas tocas, e os pássaros do céu seus ninhos, mas o Filho do homem não tem onde reclinar sua cabeça. Por causa disto, ensinava os irmãos a construírem casas pobrezinhas à maneira dos pobres, nas quais habitassem como peregrinos e forasteiros, não como se elas fossem próprias, mas alheias<sup>10</sup>.

Será associada à errância, a pausa para uma certa reclusão. Frequentar eremitérios se tornará uma prática comum como narra a história de Cárcere, La Verna, Greccio, de La Celle, para nomear alguns. Locais montanhosos da Úmbria e Toscana, que nos tempos medievais, ainda se cobriam de extensos bosques.

<sup>9</sup> Sobre esta questão, consultar por exemplo: PELLEGRINI, Luigi – *Luoghi di frati Francescani*. Milão: Edizioni Biblioteca Franciscana, 2010; BRUZELIUS, Catherine – *Preaching, building and burying: friars in the city*. New Haven & London: Yale University Press, 2014 e MERLO, Grado Giovanni – *Em nome de Francisco: história dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI*. Petrópolis: Vozes, 2005.

<sup>10</sup> TEIXEIRA, Vitor – *Guia de Portugal Franciscano*. Porto: Centro de Estudos Franciscanos, 2018, p. 593.



Vai pelos campos da Úmbria, e todas as belezas o acompanham em cortejo de alegria. Uma tal comunhão com a alegria do mundo estava de acordo com os desejos de conquista da juventude cortês. Era capaz de trazer a Deus os bandos de rapazes e raparigas que iam fazer florir a árvore de maio<sup>11</sup>.

Era um Francisco de espírito eremita, de vida em pobres construções obtidas com o esforço do seu trabalho, de recuperação de antigas ermidas e capelas abandonadas e arruinadas<sup>12</sup>. Escreveu Francisco, de fato, entre 1217 e 1220<sup>13</sup>, a fase de arranque da expansão da Ordem fora de Itália, na chamada Regra dos Eremitérios, a única referência do fundador a construções ou edifícios a ocupar, que deveria ser apenas por três ou quatro frades.<sup>14</sup> A estadia no eremitério, sob certos aspectos, se torna a verdadeira casa dos irmãos ao permitir o contato pleno com a natureza e implicar a forma mais livre de habitar quando o que está em pauta é o não possuir. Lugar inóspito, mas interpretado como campo de repouso, de descanso das longas viagens, de recuperação da saúde<sup>15</sup>, nos ermos os Menores recobravam as energias e reencontravam outros irmãos na criação. Há também um escopo de contemplação, de quaresma perpétua, de mortificação e de ascese espiritual, de “fuga mundi”, de dimensão penitencial, principalmente até meados do século XV, quando se assistirá a uma certa “conventualização” e aproximação dos burgos da época, além dos estudos e de uma organização mais institucional.

Mas há um aspecto a salientar a respeito do lugar dos Menores no mundo. Diferente dos mosteiros (beneditinos, cistercienses, camaldulenses, cartuxos...) distanciados das populações, Francisco incita os seus seguidores a frequentar a cidade. Ali estavam os fiéis, as almas a conquistar. Rumo a elas, os frades foram convocados, primeiro, para mendigar e pedir abrigo. Mas depois, para habitar. Vai-se conformando, portanto, aos poucos, uma estrutura bipolar, entre um lugar na natureza – o eremitério – e a cidade. Não são alternativos, mas sim complementares<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> DUBY, Georges – *O tempo das catedrais, a arte e a sociedade*. Lisboa: Editorial Estampa, 1979, p. 49.

<sup>12</sup> Ver CARVALHO, José Adriano de Freitas – *Nobres letras... fermosos volumes...: inventários de bibliotecas dos Franciscanos Observantes em Portugal no século XV: traços de união das reformas peninsulares*. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, 1995 e CARVALHO, José Adriano de Freitas – “Eremitismo em Portugal na Época Moderna: homens e imagens”. *Via Spiritus*, 9 (2002), pp. 83-145.

<sup>13</sup> VAUCHEZ, André – *Francesco d'Assisi*. Milão: Einaudi, 2010.

<sup>14</sup> Sobre tais escritos, ver ASSIS, (S.) Francisco de – *Escritos. Biografias. Documentos. Fontes Franciscanas*. Braga: Editorial Franciscana, 1982. Sobre a *Regra para os Eremitérios* cf. p. 151 e ss. Para uma abordagem mais moderna do tema e da questão da Regra dos Eremitérios, cf. VAUCHEZ, André – *Francesco d'Assisi*.

<sup>15</sup> MARANESI, Pietro – “Il cantico delle creature di Francesco d'Assisi: vie di lode al signore della vita”. *Frate Francesco: Rivista di cultura francescana* 83, n° 2, Nuova Serie (2017), p. 440.

<sup>16</sup> MARANESI, Pietro – “Il cantico delle creature di Francesco d'Assisi”, p. 436.

E chegará o momento de surgirem modestas casas. Teremos, ainda no tempo de Francisco, uma combinação de edificados simples de retiro e pequenas sedes para abrigar os seguidores, até que a ideia de um convento franciscano realmente se estabeleça. A falta de espaço intramuros na maior parte das cidades mas também a decisão de viver discretamente em áreas periféricas, obrigava os frades a estabelecer as suas casas fora de muralhas, embora não longe destas. Tudo se sucedia numa época em que as cidades emergiam, a burguesia ganhava força política e financeira, os artistas enxameavam nos meios urbanos, principalmente junto das instituições clericais.

Apenas o capítulo de Narbona, França, em 1260, traria pela primeira vez para o interior da Ordem posicionamentos mais concretos em relação à arquitetura nas comunidades. Uma secção das Constituições, denominada de *Observantia Paupertatis*, dispunha as primeiras normas da Ordem para as construções de igrejas e espaços conventuais<sup>17</sup>. Ecoa a solução arquitetônica longamente adotada pelas ordens monásticas tradicionais, desde a planta de St. Gall com uma visível simplificação dos elementos constitutivos. Reduz-se as dependências destinadas à vida conventual e dá-se maior importância às que estão em função do trabalho de evangelização.

E assim, ocorre, aos poucos, a aproximação com o claustro, que aponta diretamente para a exclusão do mundo e o fechamento com relação aos fiéis. Não foi inclusive adotada por Francisco em São Damiano, sede das clarissas<sup>18</sup>. A palavra claustro em si causava um distúrbio. Frades da Alemanha à época diziam sequer saber o que seria um claustro<sup>19</sup>.

Com o passar do tempo, as igrejas e conventos franciscanos virão a converter-se em pólos de irradiação e organização urbana. As igrejas sofrem ampliações. Os edifícios conventuais duplicam claustros e consequentemente, todos os seus cômodos de entorno. Também é constante a necessidade de espaço em frente à igreja para predicções e contíguos a ela para enterramentos sob as benções do convento.

<sup>17</sup> YARZA LUACES, Joaquín et alii – *Estudios de Iconografía Medieval Española*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 1984, p. 237.

<sup>18</sup> CARRATELLI, Giovanni Pugliese – *Dall'eremo al cenobio: la civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*. Milão: Libri Scheiwiller, 1987, p. 479.

<sup>19</sup> ROBSON, Michael – *The Franciscans in the Middle Ages*. Suffolk & New York: Boydell Press, 2009, p. 41.

### 3. A casa franciscana em Portugal e a ideia do “deserto”<sup>20</sup>

O franciscanismo entrou em Portugal em 1217, embora muitas vezes se lance a data de 1214 em referência a uma vinda de S. Francisco a Santiago de Compostela em peregrinação. As primeiras comunidades teriam sido as de Alenquer, Guimarães, Coimbra e Lisboa. Em 1224 dá-se a provável fundação do convento de Évora, sucedendo-se depois um interregno fundacional. Os Frades Menores reiniciaram o seu enxamear pelo país em 1232 no convento de Leiria. Em 1233 iniciou-se o turbulento processo de instalação da comunidade franciscana do Porto.

No mesmo ano, em Sória, no capítulo provincial das *Espanhas*, decidiu-se dividir a província em três: Castela, Santiago e Aragão, ficando Portugal constituído em custódia dependente da província compostelana, por razões de proximidade. Em 1272, no capítulo de Santiago, dividiu-se a custódia de Portugal (ou de Lisboa) em duas, independentes entre si mas ainda debaixo do provincial de Santiago: Coimbra e Lisboa. A primeira possuía, no seu surgimento em 1272, seis casas, enquanto a segunda tinha oito. Em 1330, dividiu-se a custódia de Lisboa em duas, Lisboa e Évora, com os mesmos privilégios das duas mais antigas, passando o país a estar franciscanamente repartido em três custódias (fig. 2).

O regresso ao “deserto” e a crítica ao engrandecimento da arquitetura franciscana é um marco deste período. As fundações da Observância entre 1392 e aproximadamente a metade do século XV, revelam simplicidade e despojamento, no escopo de imitarem a fraternidade de Francisco em vida, da pureza e singeleza do eremitismo e da vida pobre. Na segunda metade de Quatrocentos a Observância ganhou ainda mais vigor fundacional. O número de conventos aumentou, seguindo a tendência que se observava no resto da Europa de facear a necessidade de casas estáveis e próximas às cidades.

O número de comunidades – entre conventos, hospícios, recolecções, seminários apostólicos – atingiu a cifra de 200 no apogeu da expansão franciscana em Portugal, no século XVIII, centúria em que Fr. Apolinário da Conceição reclama, em 1740, 4.499 frades franciscanos no País, suplantando todas as ordens religiosas nacionais (fig.3).

<sup>20</sup> Na perspectiva do Franciscanismo, ver CARVALHO, José Adriano de Freitas – “Eremitismo em Portugal na Época Moderna”.

## Fundações Franciscanas em Portugal entre 1217 e 1517

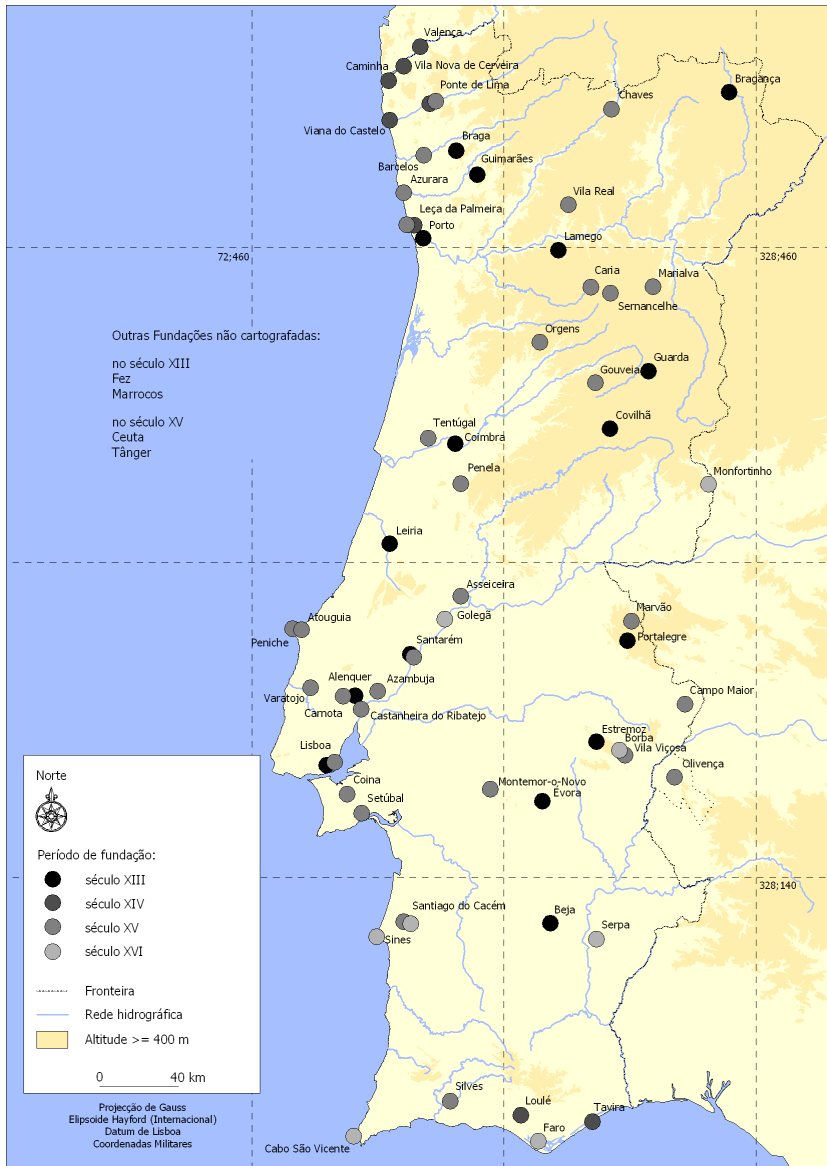


Fig. 2 – Disposição dos conventos franciscanos no território português. Fonte: TEIXEIRA, Vitor – *Guia de Portugal Franciscano*. Porto: Centro de Estudos Franciscanos, 2018, pp. 112-117.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> A partir de TEIXEIRA, Vitor – *O Movimento da Observância Franciscana em Portugal (1392-1517)*. Porto: CEF, 2010, p. 555.

### Fundações Franciscanas em Portugal entre 1392 e 1517

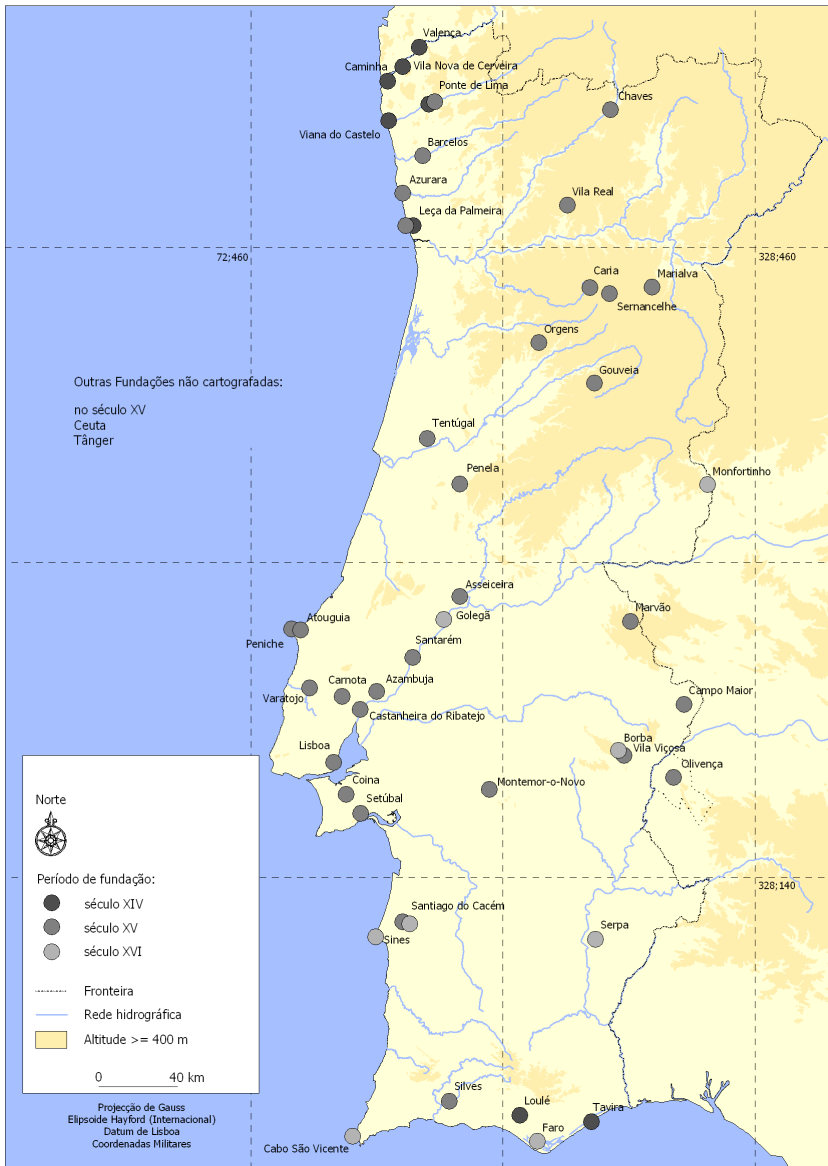


Fig. 2 – (Continuação) Disposição dos conventos franciscanos no território português. Fonte: TEIXEIRA, Vitor – *Guia de Portugal Franciscano*. Porto: Centro de Estudos Franciscanos, 2018, pp. 112-117.



Os Frades Menores portugueses conheceram em Setecentos o seu período de maior expansão, em termos de efetivos e de comunidades. As construções desta época evidenciam como característica geral proporções maciças, com a harmonia do conjunto a obter-se pela combinação dos elementos arquitetónicos. São as casas situadas no sul que se apresentam com maior volume construído, correspondendo a comunidades mais intelectualizadas e clericalizadas e com maior poder patrimonial e fundiário. Apesar do aumento desta “urbanização” da Observância no sul, saliente-se que a ruralidade e o peri-urbanismo não se perderam no movimento: o convento do Varatojo é rural, como muitas comunidades do Alentejo (fig. 4).



Fig. 4 – Convento de Varatojo, situação atual: volumetria e claustro. Fonte: Acervo do Grupo de Pesquisa Estudos da Paisagem, 2017.

Mas existem casos singulares em Portugal, anteriores a Varatojo, nos quais as casas conventuais beiram a vida eremítica extrema. A exemplo da comunidade de Santa Maria da Ínsua, de 1378, situada na foz do rio Minho, em Caminha, num ilhéu afastado da costa, “deserto” de grande rigor. Trata-se da comunidade da Observância com a mais singular localização dentre todas as portuguesas. No século XVII, o convento foi circundado por uma fortaleza.

Cabe lembrar, entre conventos fundados posteriormente, o de Nossa Senhora da Arrábida, datado de 1538-39 ou 1542 e o eremitério dos Capuchos, de 1560. O primeiro é edificado a partir de uma ermida preexistente nas escarpas da serra de mesmo nome, voltado para o mar. O segundo, situa-se na serra de Sintra, também em região afastada. Em ambos nota-se uma arquitetura que brota da terra e compatibiliza suas paredes com o desenho das facetas das rochas. A dimensão acanhada e irregular dos cômodos também é compartilhada em soluções de muita simplicidade. Ambos pertencem a um contexto que se coloca dentro do projeto de reforma. Esta reforma ulterior, no século XVI, ou seja, uma “reforma da reforma” iniciada em Portugal em 1392 chamar-se-ia da mais estreita Observância, corporizada na província da Arrábida, que foi fundada em 1560, embora existisse

já desde ali na serra homónima o eremitério primitivo, desde 1540-42, com Fr. Martinho de Santa Maria, discípulo de S. Pedro de Alcântara e proveniente da Província de Cartagena, de tradição alcantarina. As implantações eremíticas da Regular Observância diminuem ou mesmo desaparecem a partir da 2ª metade do séc. XV, face ao aparecimento de recoleições (casas recolectas) na Província de Portugal e na dos Algarves (que surgirá em 1533 a partir da anterior), além do surgimento da *estreitíssima observância* e do desenvolvimento das casas recolectas entre os Arrábidos<sup>23</sup>.



Fig. 5 – Convento da Ínsua, envolvido na atualidade por fortificação (acima); Convento da Arrábida: entorno e vistas internas (centro); Convento de Sintra: fachada, cerca, volumetria e claustro (abaixo). Fonte: <https://www.olharvianadocastelo.pt/2020/10/forte-da-insua.html>. Consultado em janeiro de 2021; Acervo do Grupo de Pesquisa Estudos da Paisagem, 2006.

<sup>23</sup> CAMPOS, Fernanda Maria Guedes – *A Ordem das Ordens Religiosas. Roteiro Identitário de Portugal (Séculos XII-XVIII)*. Casal de Cambra [Sintra]: Caleidoscópio, 2017, pp. 209-220.



Atualmente quase nada resta da fase eremítica, visto se seguir a fase “conventual”, a partir da segunda metade do século XV. Contudo, apesar do desabrochar da sua fase urbana, nunca deixaram de existir casas da Ordem nos meios rurais ou de montanha, mesmo sem o cunho eremítico dos alvares.

Do desejo de reforma à irreversibilidade da transição do ermo ao convento, do frade leigo ao frade sacerdote, do frade inculto ao religioso com estudos, do céu e do bosque – ou do mar – como *hortus conclusus* ao claustro conventual como centro da comunidade: assim se poderá reflectir ideologicamente esta transição da Observância em Portugal até 1517, visível no seu património imóvel de forma concludente.

#### **4. Quando os Menores atravessam o Atlântico: a casa franciscana no Brasil colonial**

Em 22 de abril de 1500 aportou na América a esquadra de Pedro Álvares Cabral e nela vieram franciscanos. Serão eles os primeiros religiosos a pisarem na terra, a contemplarem sua fisionomia tropical, a se aproximarem de suas populações nativas. Os frades continuarão a participar ativamente da história da colônia durante todo o século XVI, fundando o primeiro convento em Olinda em 1585, ao qual seguir-se-ão outros mais, perfazendo um total de 28 casas<sup>24</sup>.

Em relação ao tema da alma e do fazer-se recluso, a inicialmente chamada Terra de Vera Cruz se mostrará propícia a uma vida contemplativa embora perpassada por acontecimentos ligados a guerras e aos processos de conquista. Pois não haverá na franja litorânea, onde os colonizadores inicialmente aportam, cidades. Existiam apenas aglomerados de choças e povos “sem fé, sem lei, nem rei”, como se menciona recorrentemente nos relatos da época.

Os habitantes viviam nus. O processo de colonização implicará, de certa forma, em vestir corpos e terras. Adentrar na mata, procurar os melhores sítios, era condição para se edificar os primeiros povoados, que de fato, se valeram das ocupações prévias dos nativos. Desalojando-os e usando sua mão de obra para os trabalhos de canteiro de obras, os colonizadores avançam sobre o desconhecido. Ainda no século XVI, chegam levas de escravos da África. E com esta composição de

---

<sup>24</sup> Esta parte do texto realiza um sobrevoos sobre as casas brasileiras buscando a relação com Portugal, em especial no trato do tema da alma conventual, o eremitério e a solidão. É baseada em experiência pós doutoral realizada em Portugal por Maria Angélica da Silva, na Universidade de Évora, com supervisão do professor Virgolino Ferreira Jorge em 2006, com bolsa Capes e complementada por diversas viagens posteriores realizadas no país, incluindo uma delas com suporte da Fundação Calouste Gulbenkian.

diversas culturas, entre pactos e violentos choques, deu-se o processo de ocupação e povoamento.

Os frades se farão membros ativos da empreitada colonial. Tanto nos trabalhos de missão junto aos indígenas, como também na manutenção da fé entre os colonizadores, com presença sempre requisitada nos pequenos núcleos edificados que iam surgindo. Os conventos participam desta ação, oferecendo, além da missão evangélica, serviços de hospital, botica, cartório, escola, hospedaria, cemitério.

Se em Portugal os Menores buscaram inicialmente os locais solitários na colônia não há como evitar a cidade. Ao contrário, são intimados, até mesmo pela questão da sobrevivência, a construí-la e habitá-la. O ermo prevalece. A mata está próxima e emoldura a cena urbana<sup>25</sup>. A mais expressiva fonte primária que nos permite acompanhar esta empreitada no Brasil são as crônicas de frei Antônio de Santa Maria de Jaboatão, escritas no século XVIII. Nelas encontramos detidamente descrito o papel de cada um dos 28 conventos a surgirem nos pequenos povoados da costa brasileira, bem como as razões gerais da edificação dos mesmos.

*...com eles[os frades] , e a sua moradia se incitava o Povo a concorrer com mais vontade para a Povoação, e aumento desta animando-os a assistencia dos Religiosos a lançarem fora o temor, e receyo, que lhes cauzava a multidaõ do Gentio bárbaro (...) pois a experiência lhes havia mostrado, que com o zelo, vigilancia e doutrina dos Religiozos, se domesticava melhor ao Rey, e a Igreja esta Gente, se introduzia com mais segurança a paz, cresciaõ com a sua ajuda, o commercio das Povoações, se defendiaõ os Portuguezes, e habitadores das outras Nações contrarias, serviaõ para o cultivo da terra e bem da Republica, e se propagava a fé, em credito da Igreja. (...) sem interesses de fazendas, e possessões, (...) só tratavão como pobres, e Religiosos, do que era de Deos e do Rey<sup>26</sup>.*

A casa franciscana se dispõe de forma privilegiada naquele cenário ainda pouco ocupado. Frente à igreja haverá sempre um amplo espaço que se sedimenta como adro e onde estará o cruzeiro. Diferente de Portugal, onde se relata a presença de inúmeras ordens religiosas, o convento franciscano apenas precisa compartilhar espaço, nos primeiros séculos, com os colégios jesuítas, e as casas dos beneditinos e carmelitas.

Inicialmente os frades estarão submetidos à Província de Santo Antônio de Portugal; a custódia é criada em 1584. A província independente, com invocação homônima, surge em 1657, sob os auspícios da mais Estreita Observância<sup>27</sup>. Esta,

<sup>25</sup> Sobre este processo de urbanização no Brasil nos primeiros séculos coloniais, ver SILVA, Maria Angélica da (org.) – *A invenção da cidade*. Maceió/ Salvador: EDUFAL/ EDUFBA, 2019.

<sup>26</sup> JABOATAM, Fr. Antônio de Santa Maria – *Novo Orbe Seráfico Brasilico, ou Chronica dos Frades Menores da Província do Brasil* (1859). Recife: Assembléia Legislativa do Estado, 1980, pp. 353-354.

<sup>27</sup> CAMPOS, Fernanda Maria Guedes – *A Ordem das Ordens Religiosas*, p. 146.

por sua vez, se divide em duas com a fundação da custódia da Imaculada Conceição, em 1659, que alça a condição de província em 1675. Nesse caso, excetua-se da análise a questão do Maranhão e Grão-Pará, onde os primeiros franciscanos chegam em 1614.<sup>28</sup> No caso do Brasil portanto, as casas conventuais se estabilizam em número no século XVII, exceto pela fundação de um convento no Rio de Janeiro em 1705 e de um hospício em Salvador, em 1710, continuando porém a ampliar seus espaços e aprimorar a decoração dos interiores, especialmente das igrejas.

Como ocorre em Portugal, hoje pouco resta dos primórdios destes conventos. Palha e ramagem, as marcas dos tempos iniciais foram se dissipando, e em breve os conventos ganham corpo de pedra e cal. Contudo, chegam todos à atualidade mantendo alguma marca material, apesar das restrições trazidas pelo Liberalismo, que culminou no fechamento de alguns deles. Parte sofreu processo de reuso e alguns estão em ruína. Contudo, é possível ver claramente como se dispõem como uma pontuação na costa, presentes nas principais cidades brasileiras como Salvador, Recife, Olinda, Rio de Janeiro, São Paulo, Vitória. Ao longo da costa, por vezes se distanciam, por outras se aglomeram, evidenciando, neste último caso, comporem um sistema que garantia o contato e condições de apoio das casas umas às outras (fig. 6).

Estruturado em térreo e primeiro pavimento, o convento realiza a sua narrativa arquitetônica confirmando o claustro como núcleo ao qual todos os demais espaços se referenciam, como se viu anunciado em St. Gall (fig. 7). “Se a igreja é a cabeça, o claustro é o coração de todo o complexo conventual”<sup>29</sup>.

Quadrado, coordenado como os quatro pontos cardeais, e com os quatro elementos da matéria criada, o claustro arranca um lanço ao cosmos ao desregramento que naturalmente o afecta. Restabelece-o em proporções harmoniosas<sup>30</sup> (fig. 8).

<sup>28</sup> Sobre este caso, consultar a obra seminal de AMORIM, Maria Adelina – *Os franciscanos no Maranhão e Grão-Pará, Missão e cultura na primeira metade dos seiscentos*. Lisboa: FCT, 2005.

<sup>29</sup> VILLAMARIZ, Catarina Madureira – “Em Torno da Arquitetura Claustreal”. *Monumentos – Revista Semestral de Edifícios e Monumentos* 17 (Set/2002), p. 29.

<sup>30</sup> DUBY, Georges – *O tempo das catedrais, a arte e a sociedade*, p. 276.

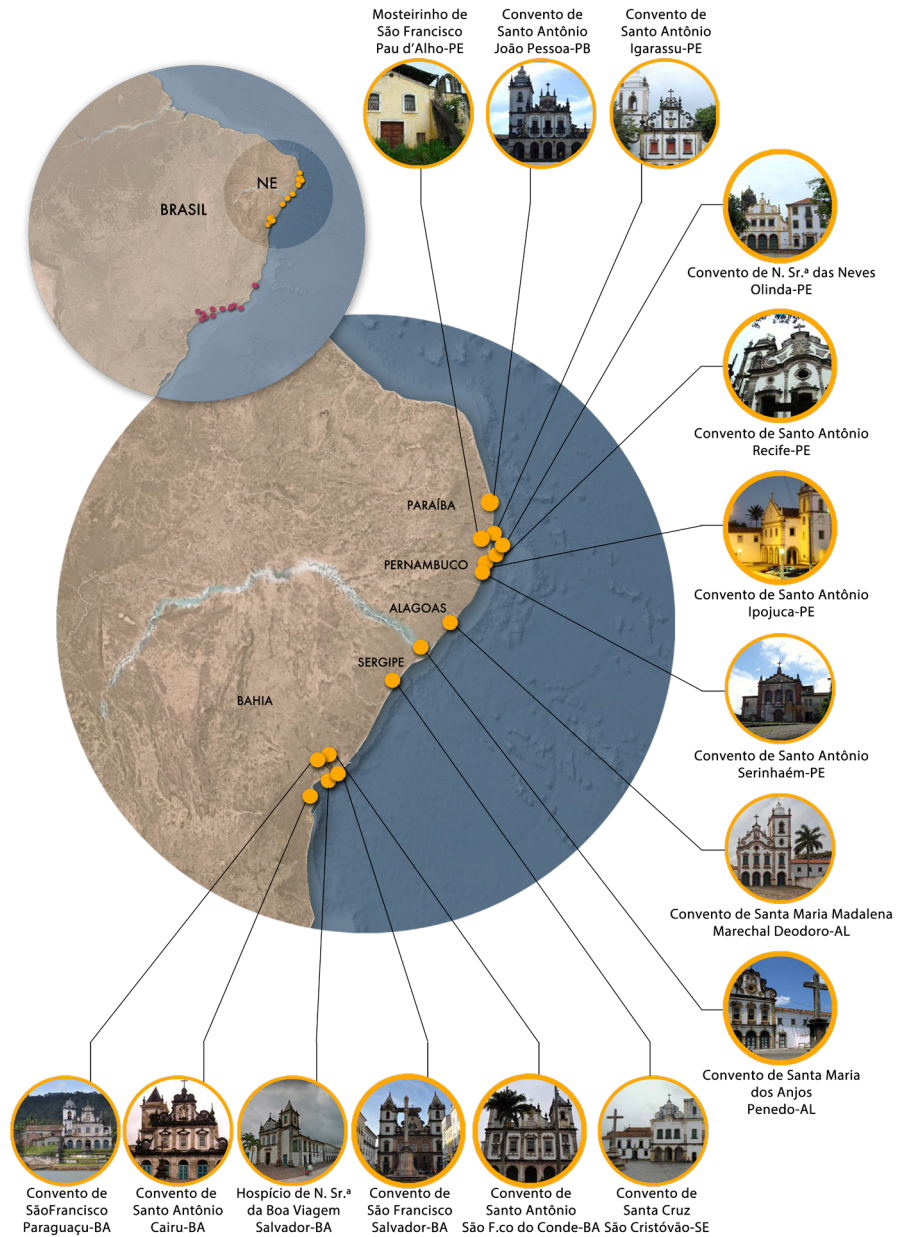


Fig. 6 – Disposição geográfica das casas conventuais históricas no Brasil. Fonte: Google Earth (Adaptado por Grupo de Pesquisa Estudos da Paisagem, 2020).

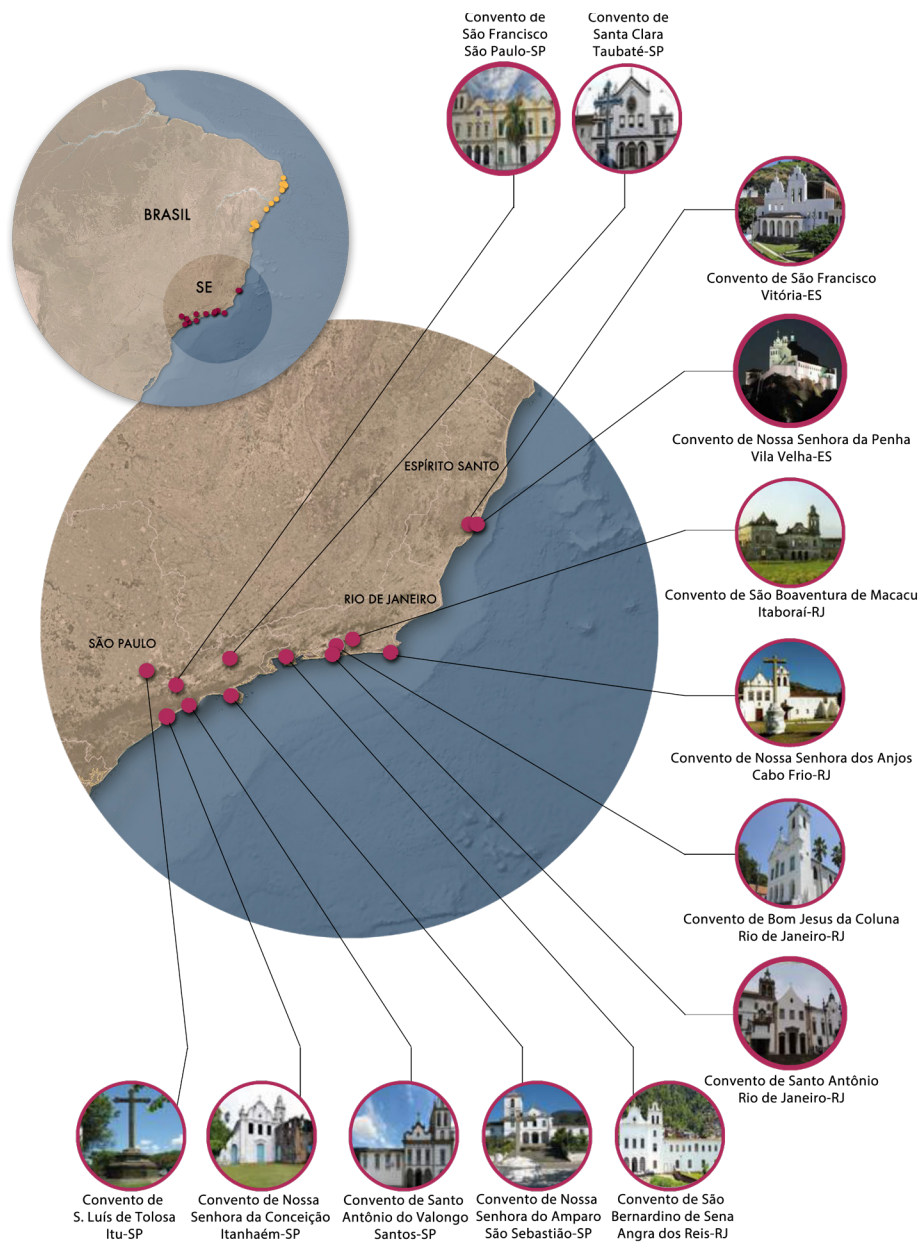


Fig. 6 – (Continuação) Disposição geográfica das casas conventuais históricas no Brasil. Fonte: Google Earth (Adaptado por Grupo de Pesquisa Estudos da Paisagem, 2020).

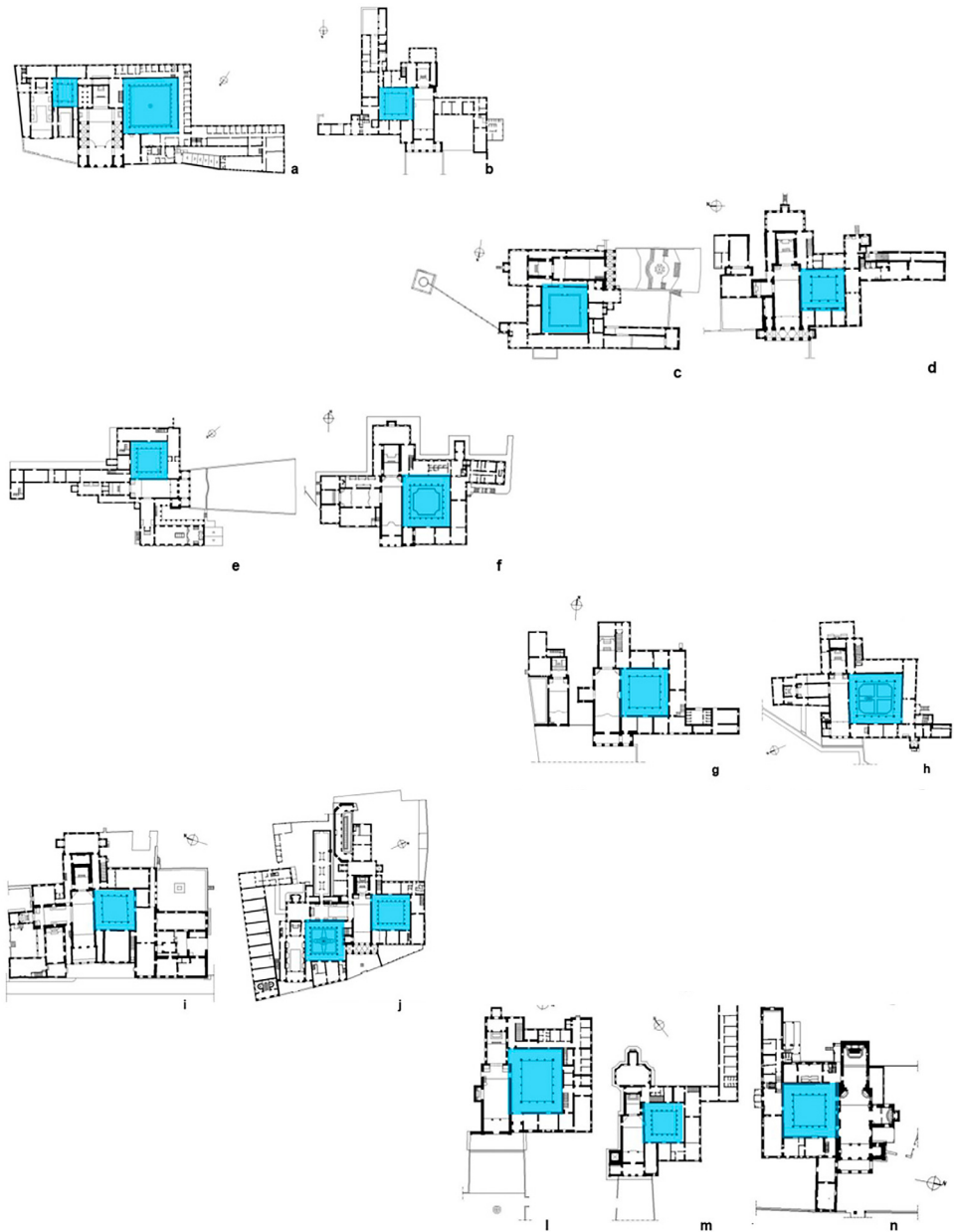


Fig. 7 – Disposição em planta dos conventos franciscanos da Província de Santo Antônio destacando seus claustros. Conventos de Salvador (a), São Francisco do Conde (b), São Francisco de Paraguaçu (c), Cairu (d), João Pessoa (e), São Cristóvão (f), Marechal Deodoro (g), Penedo (h), Olinda (i), Recife (j), Sirinhaém (l), Igarassu (m), e Ipojuca (n). No caso de Salvador e Recife, o segundo claustro corresponde às dependências da Ordem Terceira. Fonte: ALVES, Náide. *Patrimônio invisível: as cercas dos conventos franciscanos do Nordeste brasileiro*. Dissertação de Mestrado em Dinâmicas do Espaço Habitado da Universidade Federal de Alagoas. Maceió: Universidade Federal de Alagoas, 2017, pp. 45-46.



Fig. 8 – Convento de Marechal Deodoro, Alagoas: fachada e claustro. Fonte: Acervo do Grupo de Pesquisa Estudos da Paisagem, 2011.

De forma consensual, o ermo onde se instalaram permitiu diversos tipos de enquadramento das casas além de atuar diretamente na condição das suas cercas, que serviam para a função contemplativa, mas também oferecendo para os conventos e seus frades, um arcabouço vigoroso, com cores, perfumes e formas tropicais.<sup>31</sup> No que tange às casas do Nordeste, as suas áreas chegavam a ter 5 a 20 vezes a área edificada do convento<sup>32</sup>. Este espaço generoso permitia que surgissem edificações de suporte às atividades do convento, pequenas capelas, e às vezes até mesmo local para a escola de nativos aldeados.

A existência de uma coerência entre o conjunto das casas situadas no Nordeste tem sido recorrentemente mencionada na literatura<sup>33</sup> mas os estudos comparativos entre as 28 casas que estamos conduzindo atualmente, ainda em andamento, anunciam que há um certo padrão compositivo que atravessa o conjunto como um todo, sem se identificar variações regionais mas apenas pequenas exceções compositivas, explicadas em geral pela escolha do sítio ou por uma alguma peculiaridade espacial.

Por exemplo, urbanisticamente falando, é comum o convento se localizar ao final de uma rua, fechando sua perspectiva. Mas convento de Vila Velha, situado no Espírito Santo, por exemplo, não participa da malha urbana e sim apruma-se em um penhasco. Além disto, neste único exemplar, como as casas portuguesas de Sintra e Arrábida, enfia suas paredes nas dobras da pedra e sobe dali sua branca arquitetura. Compartilha também com as casas de além-mar, ter-se iniciado a partir de uma pequena ermida, enquanto seu principal construtor, frei Pedro Palácios, natural de Medina, Espanha, se recolhia em uma gruta. Até hoje o convento é rota de peregrinação, rumo ao encontro com Nossa Senhora das Alegrias.

Outra peculiaridade encontrada em dois conventos são adros bastante exóticos. É o caso do de João Pessoa que, muito amplo, é perspectivado em relação à fachada da igreja do convento. Cercado por paredes azulejadas, monta guarda ao convento dois leões Fu, que fazem a terminação destas paredes. Exibe além disto um cruzeiro monumental cuja base apresenta um trabalho escultórico bastante rico. Assim também é o caso do de Paraguaçu, situado no estado da Bahia, que, embora em ruínas, exibe um adro bastante cenográfico com escadaria e grande cruzeiro cujas figuras de base se utilizam do vocabulário do grotesco. A igreja conventual, através do adro, estende-se e joga-se ao rio Paraguaçu, acolhendo este elemento natural de uma forma plácida como prolongamento do seu adro e como espelho para a sua fachada.

<sup>31</sup> Sobre o tema das cercas conventuais do Nordeste, ver ALVES, Náide – *Patrimônio invisível*.

<sup>32</sup> ALVES, Náide – *Patrimônio invisível*, pp. 181-186.

<sup>33</sup> BAZIN, Germain – *A arquitetura religiosa barroca no Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 1983 e CAMPELLO, Glauco de Oliveira – *O Brilho da Simplicidade*. Rio de Janeiro: Editora Casa da Palavra, 2001.



Assim os conventos brasileiros apresentam como peculiaridade, a criação de jogos com a paisagem, que, contudo, também ocorre em Portugal. A natureza parece ser motivo de deleite mas também de precaução. Nos seus primórdios, quando não era possível se fechar para o entorno, isto significava para a casa franciscana levantar altos muro. Havia de se proteger contra muitos perigos e depois, com o crescimento da povoação, ao contrário, resguardar certa intimidade do seu interior. Contudo, isto não a impedia de acolher, por exemplo, os bosques que compunham sua cerca e até mesmo pequenos riachos, ou de tê-los como limitadores aos fundos da cerca conventual.

Por outro lado, se a regra de conduta dos frades prega “horários, distribuição do tempo, movimentos obrigatórios, atividades regulares, meditação solitária, trabalho em comum, silêncio, aplicação, respeito, bons hábitos”<sup>34</sup>, também se tenta domesticar esta natureza na colônia, que, selvagem, reluta em se dobrar ao compasso do módulo.

Sequer o povoado consegue se subordinar a uma linha reta e nos conventos, se os frades se abrigam em celas modestas, regradas pela geometria, bem perto dali, a vegetação tropical crescia em desenhos desconexos e emaranhados abruptos. Os cajus ficarão dependurados na igreja da casa franciscana da Paraíba e as faces estranhas dos nativos expressas na fachada da igreja da cidade de Penedo. E em tetos como o da sacristia do convento de Olinda onde, entremeada a partes do forro em caixote se exibem fatos da vida de São Francisco, haverá literalmente uma celebração pintada de frutas tropicais e europeias das mais diversas, misturadas a rosas e jasmims.



Fig. 9 – Convento de Paraguaçu, adro visto a partir do rio e próximo ao cruzeiro, marcação do claustro e detalhe da base do cruzeiro (à esquerda); Convento de Vila Velha: situação de implantação, detalhes e vista para a cidade (à direita). Fonte: Acervo do Grupo de Pesquisa Estudos da Paisagem, 2013 e 2016.

<sup>34</sup> FOUCAULT, Michel – *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 114.

Hoje o contexto do entorno do convento da Penha, em Vila Velha, evoca a paisagem das grandes cidades, mas permanece isolado na sua vigilância, ao alto. Outras casas não tiveram como evitar um encontro mais dramático com a cidade, e vivem cercadas pela intensa vibração da vida urbana, como os de São Paulo e do Rio de Janeiro. A privacidade conventual ficou totalmente a mercê do crescimento ou não dos núcleos urbanos em que se inseriu no passado e que ajudou a construir.

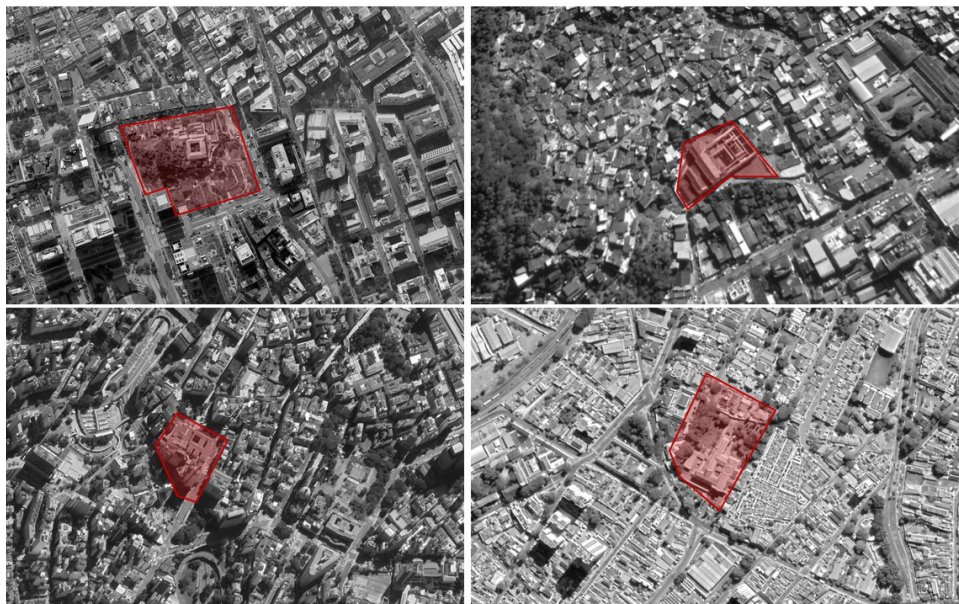


Fig. 10 – Casas conventuais do sudeste do Brasil e seus contextos urbanos. Acima: Convento de Santo Antônio no Rio de Janeiro, Convento São Bernardino em Angra dos Reis, ambos no estado do Rio de Janeiro. Abaixo: Convento de São Francisco em São Paulo e Convento de Santa Clara em Taubaté, ambos no estado de São Paulo. Fonte: Google Earth, 2021. (Adaptado).

Assim, o convento franciscano, o deserto e a cidade não cessam de contar histórias. E suas almas, de revigorarem-se ou declinarem-se frente a novas demandas do presente e do futuro. Seria o caso de montar estratégias de proteção para que a alma destes conventos não se atribulasse com o que parece o seu inverso: o barulho, o distanciamento da natureza verde, a dissipação da ideia de reclusão? Ou a alma do deserto teria suas estratégias de se reconfigurar quando a selva é de concreto e quando os humanos se acumulam em multidões? Como fica, no caso franciscano, a inspiração pela alegria de nada ou quase nada possuir quando cercado de tantos acúmulos? E todo aquele arroubo promovido pela presença da natureza que adentrava em especial pelas inúmeras janelas do prédio conventual e que agora só acolhem a fisionomia cinzenta de outras edificações? Questões que permanecem em aberto...

# *Costruire con il Paesaggio: le architetture eremitiche in Costiera Amalfitana.*

## Specificità e problemi di conservazione

*Federica Comes<sup>1</sup>*

### **Abstract**

Il contributo che si propone è volto ad indagare il complesso rapporto esistente tra le architetture eremitiche ubicate lungo la Costa d'Amalfi e il contesto paesaggistico in cui sorgono, che, lungi da essere solo e mero suggestivo scenario, diviene sovente parte integrante della fabbrica.

Il contesto naturalistico offre, a un tempo, lo spazio in cui fondare l'insediamento ed il materiale con cui realizzarlo: caratteristica comune a tutti i complessi eremitici analizzati è l'uso di pietre cavate in loco, assemblate a secco o con malta, a sua volta proveniente da vicine calcine. Alle volte è l'elemento naturale stesso a "entrare" nel costruito, divenendo parte delle fondazioni o delle murature.

L'impiego di materiali locali si registra anche negli ampliamenti successivi, rivelando una continuità d'uso che testimonia come, nel corso dei secoli, il rapporto con il contesto naturale sia rimasto sostanzialmente inalterato: unico tratto che li differenzia dal nucleo originario è la maggiore definizione degli elementi, non più bozze ma sempre più veri e propri conci.

L'elemento naturale, a sua volta, è causa principale delle numerose forme di degrado, dovute anche alla carenza di una costante e continua manutenzione, frutto della scarsa conoscenza e consapevolezza di tali architetture, spesso ubicate in luoghi divenuti, col tempo, inaccessibili.

Infatti, l'ideale ascetico e solitario proprio dell'eremitismo di matrice basiliana, cui la maggior parte degli insediamenti qui trattati è riconducibile, ha fatto sì che la scelta del contesto in cui fondare l'insediamento privilegiasse siti particolarmente impervi, tanto da essere ancora oggi raggiungibili solo

---

<sup>1</sup> Politecnico di Milano. Email: federicacomes@yahoo.it. ORCID: 0000-0003-0720-9926.

percorrendo a piedi stretti ed inerpicati sentieri che, in alcuni casi, sono divenuti impraticabili a causa dei numerosi fenomeni franosi che investono la penisola. Appare evidente, quindi, che la conservazione degli insediamenti eremitici in Costa d'Amalfi non può prescindere dalla preservazione del territorio stesso, di cui questi costituiscono parte integrante.

### **Parole chiave**

Costiera amalfitana; paesaggio; architettura eremitica; eremo; conservazione.

### **Abstract**

The paper focuses on the complex relationship between the eremitical architectures in the area of Amalfi Coast (Southern Italy) and the landscape where they are located, which isn't only a suggestive context, but also a part of architecture structures.

The naturalistic context offered both the space which the settlement was founded on and the material with which to build it: a common feature of all the hermitages analyzed is the use of local quarried stones, with or without mortar. Sometimes the natural element becomes part of the foundations or walls.

The later extensions are built with local materials too, an evidence which testifies how the relationship with the natural context is unchanged over the centuries: only difference from the original core is the better definition of the elements, no longer "bozze" but more and more real "conci".

The natural element, however, is the main cause of the degradation, also due to the lack of constant and continuous maintenance, for the poor knowledge and observation of these architectures, often located in places that have become inaccessible over time.

In fact, the ascetic and solitary ideal of Basilian hermitism, of which most of the settlement treated is attributable, has meant that the choice of the context which the hermitages are founded, favors particularly impervious sites, so as to they can still be reached today only by walking on narrow and steep paths which, in some cases, have become impracticable in a cause of the numerous landslides that affect the peninsula.

It is therefore clear that the conservation of the hermitages on the Amalfi Coast cannot be separated from the conservation of the territory itself, of which the hermit settlements constituted an integral part.

### **Keywords**

Costiera amalfitana; paesaggio; architettura eremitica; eremo; conservazione.

*Spetta alla cultura ed al gusto degli uomini responsabili  
l'individuazione delle cose da tutelare e la misura della tutela stessa<sup>2</sup>*

Il presente contributo è volto ad indagare il complesso rapporto esistente tra le architetture eremitiche ubicate lungo la Costa d'Amalfi<sup>3</sup> e il contesto paesaggistico in cui sorgono, che, lungi da essere solo e mero suggestivo scenario, diviene sovente parte integrante della fabbrica. Il contesto naturalistico offre, a un tempo, lo spazio in cui fondare l'insediamento ed il materiale con cui realizzarlo: caratteristica comune a tutti i complessi eremitici analizzati è l'impiego di materiali locali, con i quali vengono realizzati anche gli ampliamenti successivi, rivelando una continuità d'uso che testimonia come, nel corso dei secoli, il rapporto con il contesto naturale sia rimasto sostanzialmente inalterato.

Ed è proprio l'elemento naturale, di contro, a rappresentare una delle cause principali delle forme di degrado, cui si affianca sovente la carenza di una costante e continua manutenzione, frutto della scarsa conoscenza e consapevolezza di tali architetture, spesso ubicate in luoghi divenuti, col tempo, inaccessibili per i numerosi fenomeni di dissesto idrogeologico che caratterizza il territorio.

Patrimonio dell'Unesco dal 1997, la *Divina Costa*, come spesso viene appellata in letteratura, presenta un sistema territoriale particolarmente fragile, a causa delle sue intrinseche caratteristiche geomorfologiche: nel complesso, la penisola sorrentino-amalfitana “si contraddistingue per la presenza di monti, rilievi elevati intervallati da altopiani e ristrette aree pianeggianti, ripidi pendii, valli anguste e profonde; le coste sono alte, a strapiombo, interrotte da canali e vallate”<sup>4</sup>. Nel suo punto più

<sup>2</sup> PANE, Roberto – *Capri*. Venezia: Neri Pozza, 1954, pp. 10-11.

<sup>3</sup> Lo studio delle architetture eremitiche in Costiera Amalfitana è stato oggetto della mia attività di ricerca dottorale che ha avuto come obiettivo l'analisi di un genere architettonico ad alta specificità, l'*eremo*, nel suo duplice significato, storico e architettonico. “Attraverso lo studio del contesto storico-religioso, da un lato, e l'analisi delle singole fabbriche, dall'altro, si è posto l'accento sull'importanza di una tipologia architettonica caratterizzata da un alto valore culturale, oltreché da caratteristiche formali e costruttive specifiche”. Per ciascuna di esse “la ricerca ha affrontato un'approfondita disamina storico-archivistica, nonché un'analisi dei materiali impiegati e delle caratteristiche tipologico-costruttive, soffermandosi sulla *consistenza* delle fabbriche e sulle relative stratificazioni, al fine di far avanzare la soglia della conoscenza di tali realtà caratterizzate da un profondo significato storico-religioso e a da un'alta specificità costruttiva e paesistica, rilevata attraverso l'incrocio delle fonti indirette (indagini bibliografiche, archivistiche etc.) con la lettura diretta del manufatto, basata, a sua volta, su attenti rilievi grafici e fotografici. A ciò è stata affiancata l'analisi dei singoli manufatti nel contesto paesaggistico, che abbraccia tutto il versante amalfitano della penisola sorrentino-amalfitana, e del quale si sono analizzate le problematiche legate all'accessibilità e le potenzialità di un possibile intervento di restauro e valorizzazione (...). Dalla campagna di rilievo sono emerse le difficoltà di un rilevamento rigoroso condotto con gli strumenti tradizionali (rolline metriche, filo a piombo etc.), dato lo stato di conservazione dei manufatti ed il loro posizionamento a ridosso di elementi rocciosi: per tali ragioni, si è fatto ampio ricorso alle tecniche di *fotoraddrizzamento* per l'elaborazione degli alzati (prospetti e sezioni) e ci si è limitati alla produzione di *schemi planimetrici* per le piante”. COMES, Federica – *L'architettura eremitica in Costiera Amalfitana. Specificità e problemi di Conservazione*. Napoli: Università degli Studi di Napoli, 2014, pp. 3-7. Tesi di dottorato.

<sup>4</sup> SCIARROTTA, Silvana – “Un dissesto che viene da lontano: la Costiera Amalfitana”. In FOSCARI, Giuseppe; SCIARROTTA, Silvana (coord.) – *Il dissesto idrogeologico nella Costiera Amalfitana e nella Valle dell'Irno (1800-1860)*. Salerno: Edisud, 2011, pp. 31.

elevato (il Monte Sant'Angelo a Tre Pizzi) raggiunge i 1443 m.s.l.m., mantenendosi intorno ai 1000 m.s.l.m. in gran parte del territorio. Data la ridotta distanza dal mare, i corsi d'acqua sono brevi e fortemente in pendenza<sup>5</sup>. L'intera fascia costiera "risulta essere formata da diversi strati di terreni che si sono sovrapposti l'uno all'altro, in epoche diverse, a causa di eventi atmosferici e di calamità naturali, cioè depositi alluvionali e vulcanoclastici. I materiali vulcanici sono presenti in maggior quantità rispetto a quelli alluvionali, comprendono soprattutto i depositi dell'eruzione del 79 d. C. Questi strati, composti da differenti materiali in una diversa combinazione, pomice, cenere, argilla, calcare sono caratterizzati da uno scarso consolidamento tra di loro. Ciò ha determinato e determina un distacco delle falde superiori se soggette a fenomeni meteorologici di elevata densità, provocando smottamenti quando prevale il substrato argilloso, e frane dove la roccia è calcarea. Episodi che, in alcuni casi, oltre a cambiare lo scenario della zona interessata, sono anche stati devastanti per le popolazioni"<sup>6</sup>.

Agli occhi del visitatore che si accinge ad attraversarlo, la fragilità del territorio costiero passa spesso in secondo piano, preso com'è dall'eccezionalità del paesaggio che lo circonda. Sin dai tempi del *Grand Tour*, tra '700 ed '800, i viaggiatori che visitano la Costa d'Amalfi ne lasciano suggestive ed affascinanti descrizioni: già nel 1785, Henry Swinburne, descrive il suo percorso fino a quando non "doppiammo capo Conca, chiamato così da un villaggio costruito sul declivio della montagna. Da questo punto la costa, che fino ad allora si estendeva da Nord-Est a Sud Ovest prende un'improvvisa svolta a Nord-Ovest e forma una profonda curva; dopo la quale essa si slancia in una linea retta sino alla punta della Campanella e l'isola di Capri; la sua estensione supera di molto l'idea che mi ero fatto da un'ispezione delle carte geografiche ed ha aspetto molto più monotono e spoglio di quella parte che si trova ad est di Conca. Vicino al capo c'è una roccia chiamata l'Asciola, interamente formata da pietra nera calcarea, libera da ogni mistura di ornamenti marini; essa sembra costituire la grande massa interna delle montagne che fiancheggiano la riva. Nella curva si trova Positano. I villaggi diventano scarsi mentre ci avviciniamo al mare aperto"<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> CANEVA, Giulia, *et al.* – "Modello di studio di un'area di particolare rilievo naturalistico, storico e paesaggistico: la Costiera amalfitana". *Biologi italiani (Organo ufficiale dell'Ordine Nazionale dei Biologi)*, XXXV, 11 (2005), p. 25.

<sup>6</sup> "Le aree costiere hanno avuto origine da eventi alluvionali che con l'apporto di detriti hanno formato delle pianure, per questo motivo vi sono state nei secoli fasi alterne di accrescimento e di regressione delle coste. Le piogge che cadono in costiera agiscono su un terreno formato in prevalenza da materiale vulcanico che si è "poggiato" sulle montagne che formano la zona, materiali sovrapposti l'uno all'altro ma che non sono diventati un unicum omogeneo, per tale motivo sono soggetti a fenomeni di scivolamento". SCIARROTTA, Silvana – "Un dissesto che viene da lontano", p. 31.

<sup>7</sup> RICHTER, Dieter – *Viaggiatori tedeschi ad Amalfi neri primi dell'Ottocento: testimonianza e note*. Amalfi: Centro di Cultura e Storia Amalfitana, 1982, p. 122.

Nel 1824 scrive Karl Friedrich Schinkel che “alle 4 di mattina la barca con quattro rematori e un timoniere era pronta... appena si raggiunge il golfo di Amalfi il paesaggio diventa sempre più romantico. Sopra, nelle grotte si vedono edifici, tra i quali anche una fabbrica (...). Nel mezzo della parete di rocce si trova, davanti ad una grande grotta, il convento dei Cappuccini, e da lì si ergono singoli edifici lungo il promontorio fino alla punta delle montagne (...). Dietro la città la vista giunge fin sopra le montagne e si vede la gola coperta di verde, ricca di grotte e di rocce”<sup>8</sup>. Hans Christian Andersen, nel 1834, parlando di Amalfi e del Convento de Cappuccini che lo ospiterà: “Davanti al monastero c’è una grotta scavata nella roccia e convertita in cappella; dentro ci stanno tre croci e tutt’intorno vari santi appesi alle pareti di roccia; in basso su un muro di mattoni, era stato dipinto un quadro destinato ad una cappella. Ampia e splendida era la vista sul mare (...). Era tutto un quadro”<sup>9</sup>.

Edouard Gautier D’Arc nel suo *Voyage de Naples a Amalfi par Castellamare et Pompeia; extrait d’un Voyage inédit en Italie pendant les années 1824-1827*, pubblicato nella “Revue Encyclopédique” del 1827, su Atrani: “Le grida dei nostri marinai salutarono Atrani. Questa cittadina, la quale con la singolare miscela dei suoi campanili e con la sua posizione romantica in mezzo alle rocce del promontorio, presenta dal lato del mare un panorama veramente bello...”<sup>10</sup>.

E infine John Ruskin, nel 1841: “... una mulattiera fino a Vietri continuamente attraverso il più bel tratto al contempo di litorale e scenario di pietra calcarea che io abbia mai visto (...), brillanti pezzi di roccia e strada, dai quali nessun azzurro spettacolare poteva salvare i miei occhi” e ancora “nobili precipizi di pietra calcarea a sinistra, a picco e di grande altezza. Vento e sentiero arduo insieme”<sup>11</sup>.

Un esempio significativo del rapporto che lega a doppio filo l’architettura eremitica al contesto paesaggistico è offerto dal Complesso di Santa Caterina, nel comune di Tramonti. Dell’antico eremitaggio<sup>12</sup> si conservano pochi ma interessanti frammenti riconducibili alle originarie mura perimetrali (dai quali si intuisce la presenza di un ambiente voltato) e una piccola cappella a pianta rettangolare sormontata da una volta a botte. Evidente l’uso della pietra calcarea estratta *in situ* e sommariamente sbazzata, assemblata in parte a secco e in parte con malta di calce. Un tratto maggiormente lavorato presentano gli elementi delle parti voltate,

<sup>8</sup> RICHTER, Dieter – *Viaggiatori tedeschi ad Amalfi neri primi dell’Ottocento*, pp. 52-53

<sup>9</sup> Gautier D’Arc citato in FINO, Lucio – *La costa d’Amalfi e il golfo di Salerno: da Scafati a Cava, da Amalfi a Vietri, da Salerno a Paestum: disegni acquerelli stampe e ricordi di viaggio di tre secoli*. Napoli: Grimaldi, 1995, p. 148.

<sup>10</sup> D’ARC, Gautier citato in FINO, Lucio – *La costa d’Amalfi e il golfo di Salerno: da Scafati a Cava*, p. 147.

<sup>11</sup> RICHTER, Dieter – *Viaggiatori tedeschi ad Amalfi neri primi dell’Ottocento*, pp. 50-51.

<sup>12</sup> Poco si conosce dell’origine di questo eremitaggio, riconducibile, comunque al X secolo. COMES, Federica – “L’Architettura eremitica in Costiera Amalfitana. Le forme dell’eremitismo basiliano tra eremi e grotte”. In BERTOCCI, Stefano; PARRINELLO, Sandro (coords.) – *Architettura eremitica Sistemi progettuali e paesaggi culturali – Atti del Quarto Convegno Internazionale di Studi La Verna 20-22 Settembre 2013*. Firenze: Edifir 2013, p. 217.

più piccoli e smussati, senza che tuttavia si arrivi mai ad un vero e proprio concio compiuto. A riprova di come il rapporto con il contesto naturale non sia mutato nel tempo, l'esecuzione di un piccolo intervento di "manutenzione" sulla cappella (non collocabile in un preciso arco temporale), con la realizzazione di una "calotta" in malta a copertura dell'estradosso della volta e la posa di un cancelletto e di una finestrella in legno (fig. 1, 2, 3).



Fig. 1 – Tramonti, Eremo di Santa Caterina. ©Federica Comes, 2012.



Fig. 2 – Tramonti, Eremo di Santa Caterina. ©Federica Comes, 2012.



Fig. 3 – Tramonti, Eremo di Santa Caterina. ©Federica Comes, 2012.



La continuità d'uso di materiali e tecniche locali è particolarmente evidente negli ampliamenti successivi che hanno interessato l'Eremo della Madonna dell'Avvocata<sup>13</sup>, in Maiori, dove, dalla lettura dei paramenti murari della foresteria, è possibile leggere i due momenti storici che l'hanno caratterizzata: nello specifico, nella parte bassa, si può constatare la presenza di bozze calcaree dalla disposizione caotica e allettate con malta di calce; la parte superiore, realizzata nella seconda metà del secolo scorso, presenta murature costituite da pezzature di pietrame (fig. 4, 5) più regolari per forma e disposizione, assemblate tra loro con malta cementizia.



Fig. 4 – Maiori, Eremo dell'Avvocata. ©Federica Comes, 2013, <http://www.costiera-amalfitana.com/maiori-cosa-visitare.htm> (data ultimo accesso: 05.12.2020).

<sup>13</sup> Dell'Eremo dell'Avvocata "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, oltreché per l'uso del colore rosa che ritorna anche sul frontone, dove sono raffigurati Maria e l'Arcangelo Gabriele (...). 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 foresteria". Cfr. COMES, Federica – "L'Architettura eremitica in Costa d'Amalfi e l'uso culturale delle grotte". *Atti del I International Seminar "Architectures of the Soul"*. Lisbona: s.n.t., 2018.



Fig. 5 – Maiori, Eremo dell'Avvocata. Particolare della foresteria.  
©Federica Comes, 2013.

La maggiore o minore regolarità dei conci e il tipo di malta (a base di calce o di cemento) sono spesso gli unici elementi che rendono distinguibile il nucleo originario dalle porzioni più recenti, rimanendo sostanzialmente inalterate la conformazione spaziale e la tipologia strutturale.

Esemplificativo, in tal senso, il caso della piccola cappella dedicata a San Pietro sul fiordo di Crapolla ed eretta nel 1949, in cui i paramenti murari vengono “nobilitati” dalla presenza di numerosi elementi di *spolio*, altra prassi tipica del passato (fig. 6). Significativa è anche la presenza di elementi in cotto, testimonianza degli interventi novecenteschi.

L'introduzione, alla fine del XIX secolo, di un “nuovo” materiale si palesa anche nella chiesa dell'Avvocata: eretta nel 1895 al disopra dell'antro roccioso che racchiude il nucleo originario, si caratterizza per la facciata in mattoncini rossi attraversata da nervature in pietra chiara che ne sottolineano i diversi momenti (basamento, cornici etc.) e la dividono idealmente in tre intervalli (fig. 7).



Fig. 6 – Fiordo di Crapolla, Eremo di San Pietro. Particolare della chiesetta eretta nel 1949, degli elementi di *spolio* e dei paramenti murari antichi. ©Federica Comes, 2013.



Fig. 7 – Maiori, Eremo dell'Avvocata. La facciata della Chiesa eretta nel 1895. ©Federica Comes, 2013.

L'autenticità delle caratteristiche costruttive meglio si coglie lì dove le architetture risultano peggio conservate, perché meno conosciute o ubicate in località impervie: ciò si evince in modo particolare nei due complessi legati al culto di Santa Barbara, ubicati ad Agerola e Ravello, entrambi adagiati nelle *fauci* della grotta<sup>14</sup>. Nelle due architetture si conferma non solo l'uso della pietra locale ma anche la presenza dell'elemento archivoltato, come testimonia la piccola chiesetta agerolese, frutto di un ampliamento del XII secolo, e gli ambienti a sud del complesso ravellese, di cui uno sormontato da una *volta a incannucciata*<sup>15</sup>.

E' proprio l'elemento naturale a rappresentare la principale forma di degrado che, unitamente alla mancanza di una costante manutenzione, costituisce il rischio più immediato alla conservazione di questa tipologia architettonica.

Si può affermare che le architetture eremitiche sono sottoposte a due tipi di *agenti trasformatori*: uno naturale, l'altro antropico.

“Se è vero che l'azione volontaria dell'uomo non può essere considerata un fattore di degrado, anche quando questo si concretizzi in una *deturpazione* del manufatto, è anche vero che l'assenza di manutenzione e l'uso improprio che dello stesso viene fatto, favorisce l'insorgere ed il permanere di quegli *agenti naturali* che in maniera più appropriata vengono considerati *degradanti*”<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> “Il cattivo stato di manutenzione delle vie di accesso, unitamente alle numerose frane che hanno interessato l'area, rendono solo parzialmente godibile il complesso agerolese: in particolare, allo stato attuale, le uniche strutture riconoscibili a vista sono gli scarni lacerti di muratura presenti nella prima delle tre grotte in cui si articolava l'eremitaggio, e, all'esterno di questa, i ruderi di un ambiente originariamente voltato, resti della gradonata che conduceva al complesso rupestre posto all'interno dell'antro naturale maggiore. Questi, unitamente alla piccola cappella a pianta quadrata ubicata nella seconda cavità, costituivano certamente il nucleo primitivo del complesso, databile al X secolo. Frutto di un successivo ampliamento fu la chiesa prospiciente la grotta maggiore (...). L'omonimo complesso ravellese, Santa Barbara alle Grotte, sorge all'interno di un ampio antro naturale posto a circa cinque metri dal piano della strada, nel quale trovano posto diversi corpi di fabbrica, frutto di ampliamenti successivi. Allo stato attuale, dell'antico insediamento non restano che pochi ruderi, nei quali è tuttavia possibile riconoscere alcuni elementi caratterizzanti il complesso. In particolare, è possibile distinguere il nucleo originario, il poggio dell'eremita, posto nel punto più a nord e più riparato dell'antro: a questo, si accede tramite una serie di gradini addossati alla roccia e sorretti da una struttura voltata. A ridosso di questa, una vasca di notevoli dimensioni, probabile cisterna per la raccolta dell'acqua di percolazione della roccia: interamente costruita, si caratterizza per una copertura voltata all'intradosso e per un piano orizzontale all'estradosso. Poco distanti, altri due vani di piccoli dimensioni. Al centro dell'antro, ciò che resta dell'antica chiesa: una cappella di modesta estensione triabsidata, ricavata nella roccia attraverso rudimentali operazioni di scavo. In corrispondenza delle absidi, all'esterno della cappella, un secondo ambiente delimitato da un setto murario di cui oggi sono visibili solo pochi lacerti. Più a sud due locali posti a quota differente e separati dallo spazio liturgico da alcuni gradini ricavati nella roccia: una seconda serie di gradini in muratura, addossata all'antro roccioso costeggia quello più arretrato, probabilmente un tempo il campanile, data proprio la presenza della scala che si interrompe sulla copertura”. COMES, Federica – “Gli spazi dell'Eremitismo basiliano in Costiera Amalfitana fra storia ed architettura”. *Rassegna del Centro di Cultura e Storia amalfitana*, n. 49/50 (2015), pp. 293-295.

<sup>15</sup> Particolare tipo di volta, realizzata mediante una centina di cannuce. 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 – Conservazione e valorizzazione del paesaggio culturale della Penisola sorrentina. Il fiordo di Crapolla, Atti della Giornata di studi*, numero speciale, (2010), pp. 70-81.

<sup>16</sup> COMES, Federica – *L'architettura eremitica in Costiera Amalfitana*, p. 257.

Le caratteristiche geo-morfologiche del territorio, unitamente alla particolarità delle ubicazioni (all'interno di grotte, sulla sommità di un monte), rappresentano le cause scatenanti di una serie di fenomeni di degrado che accomunano tutti i complessi analizzati: “*fessurazioni capillari, passanti e crolli* causati, sovente, da frane e smottamenti del terreno; *erosione superficiale, alveolizzazione e polverizzazione delle malte e degli intonaci*, con conseguente *perdita di materiale*, provocate dall'azione abrasiva del vento; *dilavamento* delle superfici intonacate e delle pitture, causata dalle acque meteoriche; *umidità di risalita e di condensa*, dovuta all'ubicazione stessa dei manufatti, posti a ridosso della superficie calcarea. Questa, inoltre, contribuisce a generare una presenza diffusa di vegetazione selvatica infestante, che assume le forme di piante radicali, muschi e licheni”<sup>17</sup>. Un caso esemplificativo è offerto dall'Eremo di San Liberatore, nel territorio di Cava de' Tirreni, in cui il nucleo originario, ubicato all'interno dell'antro roccioso, presenta numerosi fenomeni di deterioramento legati alla mancata aerazione e alla forte e persistente umidità, la quale caratterizza anche gli ambienti di più recente costruzione e sui quali si è già intervenuto (fig. 8).



Fig. 8 – Cava de' Tirreni-Eremo di San Liberatore. Particolare degli ambienti originari costruiti a ridosso della cavità roccioso e dei lacerti di un affresco. ©Federica Comes, 2013 e <https://amalfinotizie.it/eremo-di-san-liberatore-storia/> (data ultimo accesso: 05.12.2020)

<sup>17</sup> COMES, Federica – *L'architettura eremitica in Costiera Amalfitana*, p. 258.

La dislocazione all'interno di grotte e cavità naturali non ha tuttavia protetto dall'azione del vento i Complessi di Santa Barbara, in cui evidenti appaiono le manifestazioni di degrado legate all'erosione superficiale causata dagli agenti atmosferici a danno di malte e intonaci. Medesimi fenomeni si registrano nell'Eremo di Santa Caterina, dove a subire l'azione erosiva del vento è la stessa pietra che si presenta, a tratti, fortemente decoesa. In alcuni casi, poi, la fragilità della struttura rocciosa ha costituito esso stesso un pericolo, come nel caso dell'Eremo ravellese, dove un pesante masso piombato da oltre cinque metri ha distrutto uno degli antichi brani murari. Nel complesso dell'Avvocata, l'originaria piccola cappella affrescata ubicata all'interno della grotta è stata *ingabbiata* da una struttura in metallo, nel tentativo di preservarla dalla caduta di pietrame.

Altro importante fenomeno di degrado è rappresentato dalla vegetazione che sovente investe interi paramenti murari: ciò è evidente in particolar modo nell'Abbazia di San Pietro, in cui "tale forma di degrado appare (...) in corrispondenza della soluzione absidale della chiesa dove una minima parte delle murature affioranti è attualmente distinguibile o all'interno dell'invaso corrispondente alla sagrestia (...). Analoga circostanza è ravvisabile lungo tutto il fronte meridionale della chiesa verso il mare dove arbusti sono impiantati anche sulla volta dell'ambiente al di sotto del presbiterio. Non diversamente, l'invaso corrispondente alla corte interna all'abbazia è interamente coperto da vegetazioni tali da rendere pressoché impossibile la comprensione di quanto oggi rimane dei ruderi abbaziali"<sup>18</sup>. Completamente nascosta allo sguardo è la chiesetta agerolese, posta sulla cima di un promontorio staccata dal nucleo originario: qui la vegetazione infestante, unita alla ripidità dei piani, ha reso completamente inaccessibile l'intera area, di cui esiste una descrizione e delle immagini risalenti ormai al 2001 (fig. 9)<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> RUSSO, Valentina – "Sull'orlo di un precipizio bagnato dal mare", p. 70.

<sup>19</sup> "Sul pianoro prospiciente la grotta maggiore sorge la *Chiesa di Santa Barbara* propriamente detta, citata nei documenti sin dal 1426. Un cortile di forma grossolanamente quadrangolare introduce al complesso articolato in tre navate adiacenti, la cui leggibilità risulta fortemente compromessa dal crollo delle strutture di copertura e dall'infestante vegetazione. Le tre navate, culminanti in altrettante absidi, di cui una lineare, erano originariamente coperte da strutture voltate: le laterali si presentavano, con ogni probabilità, sormontate da volte a crociera mentre la mediana da una volta a botte. Accanto all'ingresso si ergeva la torre campanaria dalla quale si accedeva ad un piccolo ambiente di servizio, collegato con la chiesa da un'apertura sulla navata centrale, la più interessante delle tre per lo stato di conservazione della zona absidale, ancora completa nel 2001. All'interno dell'abside, che conserva ancora la nicchia archiacuta sulla destra, l'ormai sbiadita immagine di una Madonna con Bambino fiancheggiata da una coppia di santi occupa una imponente ancona in muratura; questa racchiude le figure tra due colonne sormontate da capitelli corinzi sui quali si ergono la trabeazione ed il timpano semicircolare, in accordo con l'andamento del muro. Della originarie arcate delimitanti la navata ne rimangono in piedi solo tre, essendo perduta la sud-occidentale. Tracce di intonaco dipinto sono presenti pure nel primo dei tre ambienti, la navata sinistra, in cui è possibile rinvenire motivi floreali di stampo ottocentesco. Nella terza navata, ormai andata in gran parte distrutta per i crolli e gli smottamenti del terreno, è visibile un antico sepolcro, risalente con molta probabilità alla seconda metà del XVIII secolo, quando in loco venivano sepolti i defunti per malattie infettive" Cfr. COMES, Federica – *L'architettura eremitica in Costiera Amalfitana*, pp. 215-219; FIENGO, Giuseppe; *et al.* – "Il sito rupestre di S. Barbara in Agerola". *Rassegna del centro di cultura e storia*, estratto dal n. s. Anno XI (XXI dell'intera serie). Amalfi: Centro di Cultura e Storia amalfitana, 2001; GENTILE, Alfonso – *Agerola: Santa Barbara. Studio storico-artistico sull'antico eremo*. S.l.: Ciclostile, s.d.

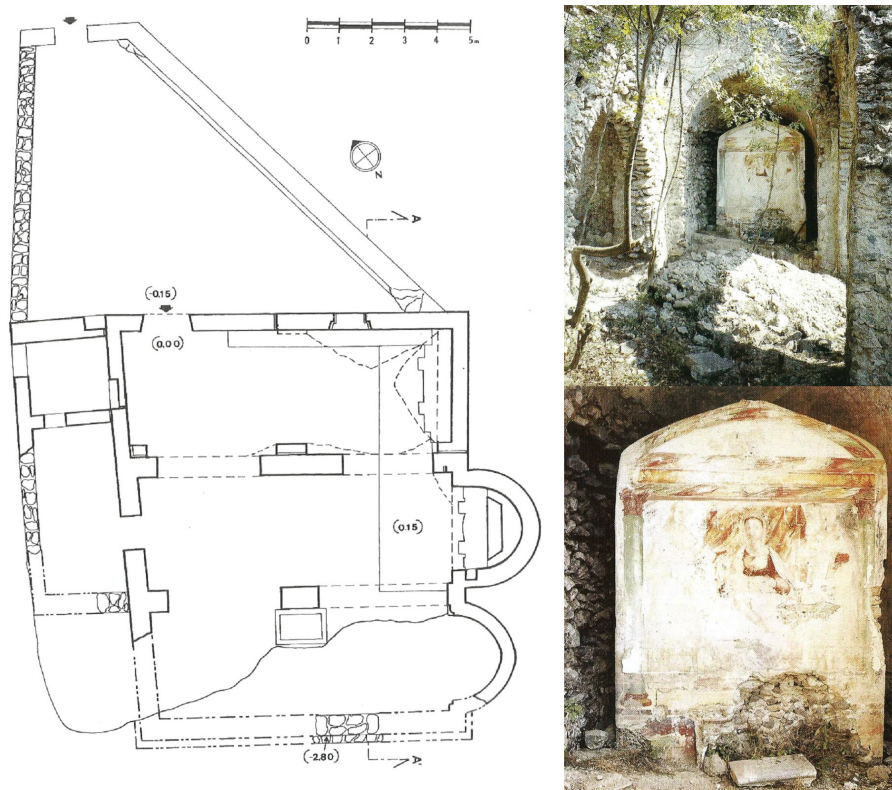


Fig. 9 – Agerola, Eremo di Santa Barbara, immagini tratte da Giuseppe Fiengo, Gianni Abbate, Aldo Cinque, Maria Russo – Il sito rupestre di S. Barbara in Agerola. *Rassegna del centro di cultura e storia*, estratto dal n. s. Anno XI (XXI dell'intera serie). Amalfi: Centro di Cultura e Storia amalfitana, 2001, pp. 35-37-39.

Alle forme di degrado summenzionate si aggiungano, infine, gli effetti di un *uso improprio* che ha determinato la perdita di interi brani di materia. Significativo, in tal senso, il caso della Grotta dell'Annunziata, nel Comune di Minori, utilizzata quale parcheggio<sup>20</sup>, cosa che ha pregiudicato in maniera irreversibile i pochi resti dell'originaria chiesa a due navate e l'edicola con l'immagine della Madonna dei Pescatori, ancora ben visibile nel 1987<sup>21</sup>.

Appare evidente come il sistema costituito dalle architetture eremitiche, con il loro dislocarsi lungo tutta la fascia costiera amalfitana, rappresenti una sorta di “microsistema paesaggistico” con specificità proprie ma, allo stesso tempo, fortemente legato al “macrosistema” costiero.

<sup>20</sup> E' curioso notare, tuttavia, come nel corso della storia abbia sempre avuto sostanzialmente questa destinazione d'uso: in un dipinto di Abraham L. R. Ducros *Veduta interna della Grotta dell'Annunziata in Majuri* del 1804, si vede come questa fosse adibita a ricovero per le barche dei pescatori (fig. 10).

<sup>21</sup> CAFFARO, Adriano – *L'Eremitismo e il monachesimo nel salernitano. Luoghi e strutture*. Salerno: FAI, 1986, p. 59, nota n° 3.

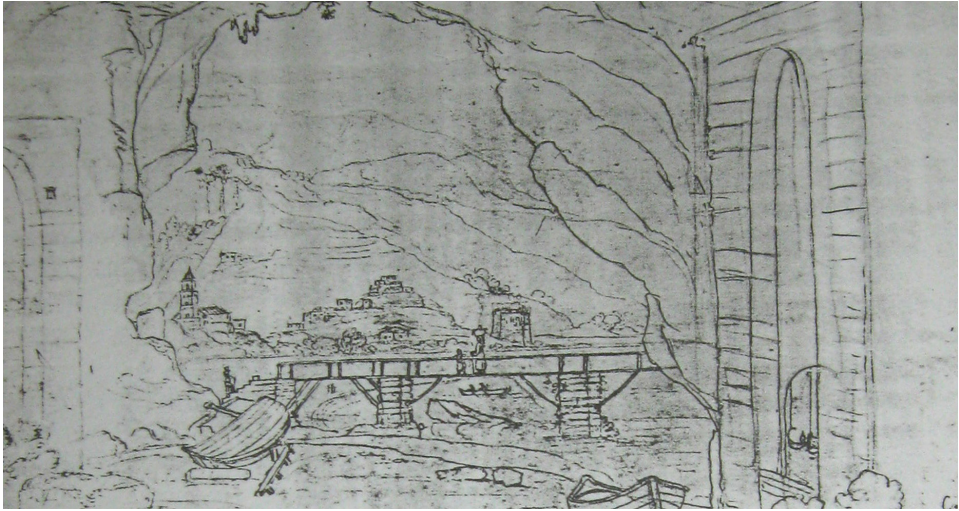


Fig. 10 – Minori, La Grotta dell’Annunziata in un dipinto di Abraham L. R. Ducros “Veduta interna della Grotta dell’Annunziata in Majuri” 1804, immagine tratta da Lucio Fino – *La costa d’Amalfi e il golfo di Salerno: da Scafati a Cava, da Amalfi a Vietri, da Salerno a Paestum: disegni acquerelli stampe e ricordi di viaggio di tre secoli*. Napoli: Grimaldi, 1995, p. 131.

Accogliendo la definizione che di Paesaggio dà, all’art. 131, il D.lgs 42/2004 (Codice dei Beni Architettonici e del Paesaggio), quale “territorio espressivo di identità, il cui carattere deriva dall’azione di fattori naturali, umani e dalle loro interrelazioni”, è corretto sostenere come, nel contenimento degli effetti dei primi e nella regolamentazione dei secondi, stia l’unica e concreta possibilità di preservare il territorio e l’insieme di valori, materiali e immateriali, che questo porta con sé.

La necessità di limitare e regolare l’uso del territorio apparve evidente sin dagli anni ‘70, quando, nel pieno della grande stagione di espansione edilizia, spesso incontrollata e abusiva, la penisola sorrentino-amalfitana apparve minacciata in tutta la sua fragilità e bellezza: è in questi anni che maturò la volontà di creare uno strumento regolatore che tutelasse il patrimonio paesaggistico su scala territoriale, il PUT.

Il Piano Urbanistico Territoriale (PUT), redatto da Luigi Piccinato e Roberto Pane, ebbe una genesi lunga che, avviata nel 1973, portò alla sua approvazione solo nel 1987. Esso rappresenta, ancora oggi, un punto di riferimento normativo fondamentale per ogni tipo di intervento su scala architettonica ed urbanistica, garantendo la tutela dei valori culturali e paesaggistici propri della *Divina Costa*<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> “È indubbio che la tutela dell’assetto territoriale della penisola sorrentina sia oggi sostanzialmente garantita, nei suoi valori culturali e paesaggistici, grazie al Piano Urbanistico Territoriale (PUT) dell’area sorrentino-amalfitana”. PANE, Andrea – “Il paesaggio tra urbanistica e tutela: la genesi e il destino del PUT della penisola sorrentino-amalfitana (1973-1987)”. In AVETA, Aldo; MARINO, Bianca Gioia; AMORE Raffaele (coords.) – *La Baia di Napoli. Strategie integrate per la conservazione e la fruizione del paesaggio culturale*. Vol.1. Napoli: Artstudiopaparo, 2017, p. 150.



Il piano si basa su un'attenta analisi del territorio costiero che coinvolge "gli aspetti geomorfologici, agrari, paesaggistici, ambientali, architettonici, economici e (...) le reciproche interrelazioni". Tali dati costituiscono la base di un ricco e articolato quadro normativo volto ad integrare, per la prima volta, gli aspetti della tutela con quelli della pianificazione<sup>23</sup>.

La penisola sorrentino-amalfitana viene idealmente divisa in 15 *zone territoriali*, prescrittive per la formazione degli strumenti regolatori comunali e vincolanti anche per quelli sovraordinati, per ciascuna delle quali sono definite specifiche misure secondo differenti gradi di tutela.

Le tipologie d'intervento ammesse vengono precisamente indicate, così come vengono specificati, nell'ambito delle opere di restauro, quali materiali utilizzare e quali assolutamente banditi (intonaci plastici, pitture sintetiche, infissi in metallo e plastica, etc.)<sup>24</sup>.

A titolo esemplificativo, si riportano le prescrizioni per la *zona territoriale 1a*, nella quale rientrano parte delle architetture eremitiche trattate:

- "assicurare l'inedificabilità, sia privata che pubblica;
- impedire ogni trasformazione del suolo (sbancamento, muri di sostegno, riporti etc.);
- non consentire l'attraversamento da parte di strade, elettrodotti, acquedotti, funivie e altre opere che non siano quelle indicate dal Piano Urbanistico Territoriale
- non consentire opere di rimboschimento in contrasto con la vegetazione esistente;
- assicurare la conservazione della vegetazione spontanea;
- prevedere, ove necessario, interventi di restauro del paesaggio;
- prevedere per l'eventuale edilizia esistente:
  - a) per gli edifici esistenti a tutto il 1955, il solo restauro conservativo
  - b) per gli edifici costruiti successivamente, nessun intervento edilizio;
- garantire per i Comuni costieri il pubblico accesso al mare o ai luoghi panoramici, mediante il ripristino dei sentieri o passaggi pedonali".

L'art. 22 prescrive le caratteristiche degli interventi per il restauro del paesaggio:

- "rimuovere le cause che hanno alterato l'ambiente naturale mediante demolizione delle opere eseguite (da effettuarsi anche con la predisposizione di opportune leggi);
- ripristinare l'aspetto primitivo, sia per quanto riguarda la morfologia del suolo che per quanto riguardala vegetazione".

E l'art. 27: "per interventi di restauro si debbono intendere quelli che tendono alla conservazione di ogni parte storica dell'edificio; alla conservazione della

<sup>23</sup> PANE, Andrea - "Il paesaggio tra urbanistica e tutela", p. 153.

<sup>24</sup> PANE, Andrea - "Il paesaggio tra urbanistica e tutela", p. 153.

sua inscindibile unità formale e strutturale; alla valorizzazione dei suoi caratteri architettonici; al ripristino di parti alterate ed alla eliminazione di superfetazioni. Debbono essere rispettati tanto l'aspetto esterno, in particolare per quanto riguarda tipi, numero e posizione delle aperture, quanto l'impianto strutturale e tipologico dell'interno, in particolare per quanto riguarda le scale e le sue parti decorative. Tali interventi debbono rispettare i caratteri di ogni singolo edificio, così come questo si è venuto costituendo nel tempo...<sup>25</sup>.

La conservazione delle architetture eremitiche amalfitane passa necessariamente da una più generale azione sul territorio, volta a consolidarne e preservarne i significati storico-architettonici e paesaggistico-ambientali. La modesta entità e la povertà costruttiva degli insediamenti hanno fatto sì che queste cadessero spesso nell'oblio persino degli Enti preposti alla loro tutela: si tratta di architetture *fragili*, considerate singolarmente, ma *forti* se, nel loro complesso, vengono valorizzate come le ultime *vestigia* di antichi valori storico-religiosi.

Il proliferare dei complessi eremitici lungo la Costa d'Amalfi coincise con la diffusione del monachesimo di matrice basiliana che, proprio nel territorio amalfitano, coesistette per poi essere assorbito da quello benedettino: le architetture che ne derivano risentono di tale passaggio, coincidendo spesso con la trasformazione e l'ampliamento delle fabbriche stesse.

Si coglie così appieno il valore testimoniale del "sistema eremitico", che solo nel suo valore "corale" potrà trovare linfa per la proprio conservazione: lo stesso Roberto Pane asseriva che: "la nozione di monumento storico comprende tanto la creazione architettonica isolata quanto l'ambiente urbano e paesistico che costituisca la testimonianza di una civiltà particolare, di un'evoluzione significativa, o di un avvenimento storico"<sup>26</sup>.

Essendo *testimonianza di una civiltà particolare* (quella legata al monachesimo), di un momento storico specifico (sec. VIII-XV), l'architettura eremitica è intimamente legata alla cultura amalfitana, di cui contribuisce a formare i principi fondanti.

"Esiste un'antichità che è stratificata in noi stessi e che va considerata come premessa e condizione di ogni nostro divenire. Occorre far capire che gli aspetti che vogliamo salvare e porre in vitale rapporto con il nostro presente sono appunto le (...) [nostre] radici, e che il rassegnarsi al vederle distruggere equivale ad accettare la scomparsa della nostra individualità, vuol dire, insomma, aspirare al destino dell'anonimato"<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Cfr. PUT – Piano Urbanistico Territoriale dell'area sorrentino-amalfitana.

<sup>26</sup> Roberto Pane citato in CAPALDO, Lello; CIARALLO, Annamaria – "Roberto Pane e la natura". In *Ricordo di Roberto Pane, Atti dell'Incontro di studi (Napoli, 14-15 ottobre 1988)*. Dipartimento di Storia dell'Architettura e Restauro, Napoli: Università degli Studi di Napoli Federico II, 1991, p. 459.

<sup>27</sup> PANE, Roberto – *Attualità dell'ambiente antico*. Firenze: La Nuova Italia, 1967, p. 63.

PART III  
*The Materiality of  
Eremitical/Monastic  
Experiences*



# Un sistema complesso per i luoghi dello spirito: I sacri monti in Europa

*Anna Marotta*<sup>1</sup>

*Rossana Netti*<sup>2</sup>

## **Abstract**

All'interno di una più ampia definizione dei luoghi dell'anima, le architetture dedicate al culto religioso risultano particolarmente numerose e di grande rilevanza. A tal proposito, come documentato dall'*Atlante dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei*<sup>3</sup>, il patrimonio dei Sacri Monti conta in Europa ben 1815 complessi (censimento dichiarato oltretutto incompleto), presenti in venti nazioni europee e derivati dall'esigenza di replicare i luoghi della Terrasanta, divenuti nel tempo sempre meno accessibili da parte dei pellegrini, a causa della graduale espansione della cultura musulmana. I Sacri Monti vedono la luce tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo e sono caratterizzati da finalità didattico-devozionali, a cui si collegano le strategie persuasive (anche per via visiva) della Controriforma. Così configurato, il sistema dei Sacri Monti può essere interpretato come modello mentale (completato, non a caso, da un'esperienza di "ascesi fisica") che induce l'osservatore a un'immedesimazione intellettuale (oltre che emotiva) verso la redenzione. Si conferma l'impronta controriformista, in primis dei Gesuiti e della Compagnia di Gesù.

## **Keywords**

luoghi dell'anima; sistema dei Sacri Monti; narrazione visiva; percorsi fotografici e iconografici; fenomeno devozionale; meditazione spirituale.

---

<sup>1</sup> Politecnico di Torino. Email: nannarella.marotta@gmail.com. ORCID: 0000-0002-0884-449X.

<sup>2</sup> Politecnico di Torino. Email: rossana.netti@polito.it. ORCID: 0000-0002-0519-5244.

<sup>3</sup> BARBERO, Amilcare (a cura di) – *Atlante dei sacri monti, calvari e complessi devozionali europei/Atlas of holy mountains, calvaries and devotional complexes in Europe*. Novara: Istituto geografico De Agostini, 2001.

### Abstract

Within a wider definition of the places of the soul, the architectures dedicated to religious worship are particularly numerous and important. In this regard, as documented by the *Atlas of Holy Mountains, Calvaries and devotional Complexes in Europe*<sup>4</sup>, the heritage of Sacred Mounts in Europe counts 1815 complexes (census declared incomplete), present in twenty European countries and deriving from the need to replicate the places of the Holy Land, which over time became less and less accessible to pilgrims, due to the gradual expansion of Muslim culture. Sacred Mounts saw the light between the end of the XV and the beginning of the XVI century and they were characterised by didactic-devotional purposes, connected to the persuasive strategies (also through visual means) of the Counter-Reformation. Thus configured, the Sacred Mounts system can be interpreted as a mental model (completed, not by chance, by an experience of “physical asceticism”) which induces the observer to an intellectual (as well as emotional) identification with redemption. The counter-reformist imprint is confirmed, first and foremost by the Jesuits and the Society of Jesus.

### Keywords

Places of the soul; System of the Sacred Mountains; Visual storytelling; Routes photographic and iconographic; Devotional phenomenon; Spiritual meditation.

## 1. Introduzione: premessa metodologica

L'obiettivo del presente contributo è quello di riconnettere sistematicamente una lettura degli ampi e articolati territori del Sacro in Europa: l'approccio metodologico-disciplinare si riferisce in maniera prevalente al settore scientifico della Rappresentazione (dal Rilievo alla Cultura della Visione). Ciò attraverso successive campionature e comparazioni di luoghi ed episodi (architettonici e artistici), realizzando un virtuale *storytelling* fotografico e iconografico di un vero e proprio “fenomeno devozionale” che, attraverso infinite declinazioni, riesce a configurare l'architettura e il paesaggio come “luoghi dell'anima”. Fra gli approcci di metodo si considerano i caratteri formali, tipologici, strutturali e decorativi, insieme agli aspetti semiotici e retorici, inseriti in letture tematiche coerenti con lo spirito coevo, senza

<sup>4</sup> BARBERO, Amilcare (a cura di) – *Atlante dei sacri monti*.

trascurare la valenza del “sistema territoriale” in cui questi complessi sono inseriti. Ogni rappresentazione di tale sistema, infatti, è portatrice di un contenuto anche simbolico, orientato da usanze, valori, tradizioni culturali e codici interpretativi che rendono la visione dei contesti tutt’altro che neutra rispetto all’architettura.

## 2. I luoghi dell’anima nel tempo della Storia e nello spazio dei territori culturali

Il fenomeno devozionale dei Sacri Monti – che ha influenzato quasi tutta l’Europa – nasce nel tardo Medioevo, epoca in cui tramontava progressivamente l’ideale del pellegrinaggio in Terra Santa, focalizzandosi nella transizione verso la modernità.<sup>5</sup> All’interno di questo arco temporale, circoscrivibile tra la fine del ‘400 e il ‘600, si possono individuare due fasi principali: quella iniziale, che può essere associata alla figura di Bernardino Caimi<sup>6</sup> per il Sacro Monte di Varallo (a lui si deve l’intuizione di riproporre i luoghi della Terra Santa in Occidente); e il successivo passaggio, sotto l’influsso di Carlo Borromeo,<sup>7</sup> ad un nuovo modello di luogo devozionale, che unisce la visita dei Luoghi Sacri al racconto cronologico di Avvenimenti religiosi (la Passione, la Vita di Maria o dei Santi)<sup>8</sup>.

Fu proprio Carlo Borromeo a promuovere il progetto di una rete di cappelle e luoghi di devozione tra i monti della Lombardia e del Piemonte, mentre fu il Concilio di Trento (1545-1563) a riconoscere l’importanza assunta dai Sacri Monti e a proporli come modello devozionale da imitare.

Come emerge dalla lettera inviata il 29 gennaio 1579 dall’arcivescovo di Milano, Borromeo a monsignor Cesare Speciano<sup>9</sup>, l’obiettivo principale di tale operazione era

<sup>5</sup> MAROTTA, Anna; NETTI, Rossana – “Il Santuario di Oropa: rappresentazioni dalla storia alla contemporaneità / The Sanctuary of Oropa: representations from history to the present day”. In CONTE, Antonio; GUIDA, Antonella (coords.) – *REUSO Matera: Patrimonio in divenire: Conoscere, Valorizzare, Abitare*. Roma: Gangemi Editore, 2019, p. 744.

<sup>6</sup> Padre Bernardino Caimi (Milano, 1425 – Milano, 1500) è venerato come beato dalla Chiesa cattolica. Fu un frate francescano appartenente alla provincia osservante della Lombardia. Il suo nome è legato al Sacro Monte di Varallo, di cui fu l’ideatore e il fondatore e nel quale volle che fossero riprodotti con precisione e realismo i luoghi santi della Palestina e gli episodi salienti della vita di Gesù (MORISI, Anna – “Caimi, Bernardino, beato”. In *Dizionario biografico degli italiani*. vol. 16. Roma: Istituto dell’Enciclopedia Italiana, 1973).

<sup>7</sup> Carlo Borromeo, noto come San Carlo (Arona, 1538 – Milano, 1584) è stato un cardinale e arcivescovo cattolico italiano, venerato come santo dalla Chiesa cattolica. San Carlo è considerato tra i massimi riformatori della Chiesa cattolica nel XVI secolo, nonché anima e guida della Controriforma.

<sup>8</sup> La dedicazione può riguardare le storie di Cristo, ma anche della Vergine o dei Santi; anche i Calvari sono parte essenziale dei Sacri Monti, pur non potendo riconoscere tutti i Calvari come tali (CORREA, Antonio Bonet – “Sacromontes y Calvarios en España, Portugal y America Latina”. *La Gerusalemme di San Vivaldo e i Sacri Monti in Europa. Atti Convegno San Vivaldo 11-13 settembre 1986*. Firenze: Pacini Editore, 1989 e COMPER, Padre Emilio – “Punti di riferimento storico, geografico, devozionale”. In *Conservazione e fruizione dei Sacri Monti in Europa. Atti del Convegno, Domodossola, Sacro Monte Calvario 15-16 ottobre 1992*. Torino: Progetto ‘82, 1995, pp. 19-20).

<sup>9</sup> DELL’ORO, Giorgio; BASCAPÈ, Giacomo Carlo – “Per la storia del Sacro Monte di Oropa”. *Aevum*, Anno 76, Fasc. 3 (settembre-dicembre 2002), p. 832. Published by: Vita e Pensiero, Pubblicazioni dell’Università

quello di riplasmare la “geografia terrena e insieme celeste”, costituendo un nuovo asse politico e religioso, che emarginava il vicino Oriente e la Chiesa orientale a favore della Santa Sede romana e imponeva “una propria Gerusalemme”, dando così vita nell’area alpina alla “barriera” contro il protestantesimo,<sup>10</sup> in cui la Svizzera avrebbe dovuto avere un ruolo fondamentale. Ecco quindi che alcuni luoghi, già sede di forme spontanee di culto e devozione, furono trasformati in complessi dedicati, destinati a raffigurare (anche con statue e dipinti), importanti episodi dell’Antico e del Nuovo Testamento o storie della vita dei Santi. Simili complessi erano consacrati non solo a Cristo, ma anche al culto della Madonna, dei Santi, della Trinità e del Rosario.

La destinazione di un singolo monte in Sacro Monte viene ad inserirsi in una visione d’insieme, in cui ciascuno di essi costituisce una sorta di stazione di un itinerario complessivo<sup>11</sup>. Non si tratta ovviamente di un piano strategico elaborato in un unico disegno, ma si può certamente affermare che le singole iniziative di realizzazione di Sacri Monti si siano vicendevolmente influenzate (in rivalità o di concerto). Questo aspetto “sistematico” caratterizza principalmente i Sacri Monti realizzati tra Piemonte e Lombardia, dove si possono chiaramente individuare – come elementi fondamentali nella scelta del territorio di impianto – quei caratteri che Luigi Zanzi definisce “topomimetici” (per esigenze di contemplazione, di devozione e di emulazione nei confronti della Città Santa)<sup>12</sup>.

### 3. Il modello di Sacro Monte: tipologie di impianto e caratteristiche

Il modello di Sacro Monte è una creazione italiana, successivamente diffusa in Europa e in America Latina. Consiste in un percorso posto sul versante di una montagna con una serie di cappelle o edicole che riproducono in scala minore gli edifici in cui si è svolta la passione di Cristo (come riproposizione della Nuova Gerusalemme) (fig. 1), allo scopo di offrire ai pellegrini la possibilità di visitare i Luoghi Santi, il cui accesso era reso pericoloso dall’occupazione turca<sup>13</sup>. Ogni Sacro Monte è espressione di un ordine religioso, alla cui costruzione e successiva gestione sovrintende necessariamente una comunità di fede<sup>14</sup>.

---

Cattolica del Sacro Cuore, Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/20861381>.

<sup>10</sup> GENTILE, Guido – *Sacri Monti*. Torino: Einaudi, 2019, p. 264.

<sup>11</sup> ZANZI, Luigi – “Il sistema dei Sacri Monti prealpini”. *Conservazione e fruizione dei Sacri Monti in Europa. Atti del Convegno, Domodossola, Sacro Monte Calvario 15-16 ottobre 1992*. Torino: Progetto ‘82, 1995, p. 29.

<sup>12</sup> ZANZI, Luigi – “Il sistema dei Sacri Monti prealpini”, p. 29.

<sup>13</sup> BARBERO, Amilcare (ed.) – *Atlante dei sacri monti*, p. 11.

<sup>14</sup> BARBERO, Amilcare (ed.) – *Atlante dei sacri monti*, p. 11.





Fig. 1 – A sinistra: immagine cartografica di Gerusalemme, da Bernardino Amico, *Trattato delle piante et immagini dei sacri edifici di Terra Santa*, Roma, 1609 (da ZANZI, Luigi e ZANZI, Paolo – *Atlante dei sacri monti prealpini*. Milano: Skira, 2002, p. 135); a destra: *Veduta del Sacro Monte di Varallo*, da *Breve descrizione del Sacro Monte di Varallo*. Novara: Francesco Sesalli, 1566 (da GENTILE, Guido – *Sacri Monti*, p. 36).

In considerazione del senso contenutistico e compositivo è possibile riscontrare differenti tipologie di Sacri Monti: alcuni ricalcano i luoghi cristiani di Gerusalemme (Varallo Sesia e San Vivaldo in Italia; Wambierzyce e Kalwaria Zebrzydowska in Polonia), altri ricreano il paesaggio della Terra Santa (Graglia in Italia), altri ripropongono la Via Crucis (Domodossola, Borgosesia e Ghiffa in Italia; Orense in Spagna; Sombacour in Francia; Benken e Locarno in Svizzera; Aigen I. M. in Austria; Magyarpolány in Ungheria), e ancora le stazioni del Rosario (Varese e Crea in Italia; Saas Fee in Svizzera), di alcuni Santi (Orta, San Francesco, Arona e San Carlo Borromeo in Italia), infine i Sacri Monti dal programma misto (Valperga Canavese e Belmonte in Italia; Banská Štiavnica in Slovacchia; Wejherowo in Polonia)<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> L'individuazione delle tipologie di Sacri Monti è tratta da MITKOWSKA, Anna – "La distribuzione geografica e tipologia dei Sacri Monti". *Conservazione e fruizione dei Sacri Monti in Europa. Atti del Convegno, Domodossola, Sacro Monte Calvario 15-16 ottobre 1992*. Torino: Progetto '82, 1995, p. 59, con integrazioni da BARBERO, Amilcare (ed.) – *Atlante dei sacri monti*.

Analizzando, invece, la composizione di tali complessi religiosi, compresa la disposizione degli itinerari di pellegrinaggio, si possono individuare sistemi geometrici “compressivi” (Orta, San Vivaldo, Crea e in parte Varallo Sesia in Italia; Wambierzyce in Polonia) (fig. 2), “serpeggianti o a zig zag o simmetrici” (Ossuccio, Borgosesia, Varese e Oropa in Italia; Braga in Portogallo; Sombacour in Francia; Aigen I. M. in Austria; Banská Štiavnica e Nitrianske Pravno-Solka in Slovacchia) (fig. 3) e i sistemi “liberi” (Belmonte, Monta d’Alba, Arona e Domodossola in Italia)<sup>16</sup> (fig. 4). Nel contesto paesaggistico di riferimento, la composizione influisce enormemente sull’effetto panoramico d’insieme, che può risultare più o meno chiuso o più o meno scenografico.

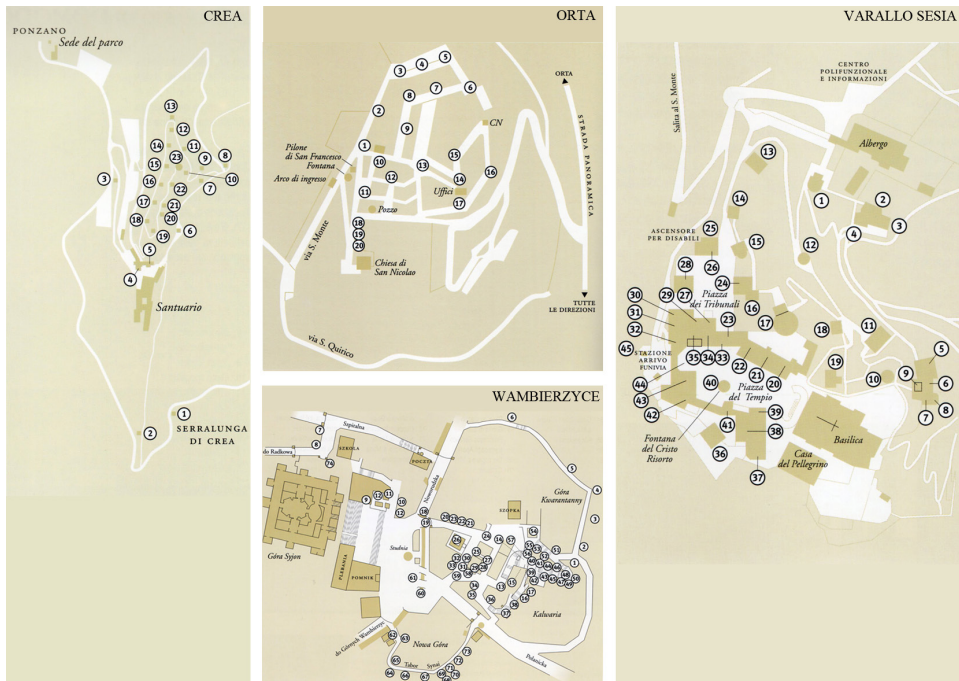


Fig. 2 – Alcuni esempi di Sacri Monti con configurazione urbanistica di tipo geometrico compressivo: Crea, Orta e Varallo Sesia in Italia; Wambierzyce in Polonia (da BARBERO, Amilcare (ed.) – *Atlante dei sacri monti*).

<sup>16</sup> MITKOWSKA, Anna – “La distribuzione geografica”, p. 59.



Fig. 3 – Alcuni esempi di Sacri Monti con configurazione urbanistica di tipo serpeggiante o a zig zag o simmetrico: Oropa in Italia (da Giovanni Tommaso Borgonio, prospettiva “ideale” del Santuario di Oropa, stampa ad acquaforte pubblicata nell’opera *Theatrum Statuum Regiae Celsitudinis Sabaudiae Ducis, apud haeredes Ioannis Blaeu, Amstelodami, 1682*, vol. II, p. 128); Braga in Portogallo; Aigen I. M. in Austria; Nitrianske Pravno-Solka in Slovacchia (da BARBERO, Amilcare (ed.) – *Atlante dei sacri monti*).

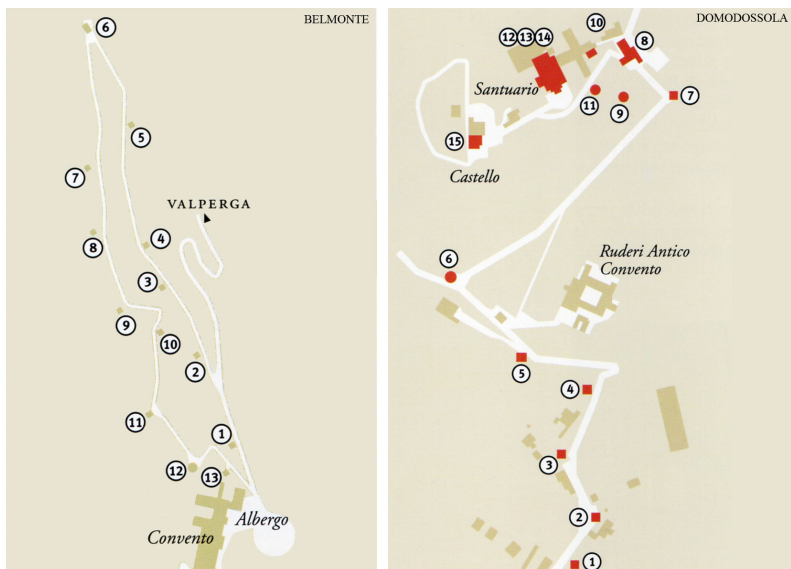


Fig. 4 – Alcuni esempi di Sacri Monti con configurazione urbanistica a schema libero: Belmonte e Domodossola in Italia (da BARBERO, Amilcare (ed.) – *Atlante dei sacri monti*).

### 3.1. Un esempio europeo: il Monte Calvario di Banská Štiavnica

Un caso particolare di Sacro Monte è quello di Banská Štiavnica in Slovacchia: il contesto sociale in cui è inserito rappresenta una componente molto importante nella definizione dei caratteri (architettonici, artistici, stilistici, di impianto...).

Alla fine del Settecento, in concomitanza con uno sviluppo straordinario della scienza e della tecnica mineraria, che portò ad un'elevata produzione di metalli nobili, la regione di Banská Štiavnica (la più antica città mineraria della Slovacchia) visse il suo "periodo aureo".

In parallelo, si assistette a un intenso sviluppo della fede favorito dai membri degli ordini stabilitisi in città e nelle vicinanze<sup>17</sup>.

Al tempo tutte le chiese appartenevano alle confessioni evangeliche asburgiche e solo all'inizio del XVIII secolo, dopo la vittoria dell'esercito imperiale, i gesuiti poterono esercitare la loro attività spirituale e artistica in coerenza con la Controriforma, impegnandosi a modificare lo spazio interno delle chiese.

Intanto, grazie ai forti introiti economici derivati dalle fiorenti attività, risultò potenziata anche la realtà socio-politica. Seguendo l'esempio di Vienna,<sup>18</sup> in città maturò il concetto di manifestare la fede in forme nuove, di dare un'espressione materiale al sentimento di gratitudine per la benedizione ricevuta. Tale espressione, anche grazie alla funzione dell'architettura, sarebbe divenuta non solo il simbolo della Controriforma, ma anche linguaggio formale strutturante della città e dei suoi dintorni. Tra le premesse favorevoli a tale scopo c'era anche la particolare conformazione urbanistica, caratterizzata dal profilo ondulato delle montagne circostanti, con il centro storico nella valle e gli elementi dominanti più antichi sulle colline. Così, sul monte Paradeis fu eretta la chiesa parrocchiale dell'Assunzione della Vergine:<sup>19</sup> il santuario appare fra i più grandi e artisticamente più significativi di tutta l'Europa. L'idea e la realizzazione di quest'opera si devono al padre gesuita Franz Perger (1700-1772)<sup>20</sup>.

La costruzione del complesso del Monte Calvario avvenne per fasi, dal 1744 al 1751. Con l'inizio dei lavori si iniziò ad usare una nuova denominazione per la collina: Sacro Monte del Monte Calvario di Banská Štiavnica. Alcuni spazi all'interno

<sup>17</sup> Vanno citati soprattutto i gesuiti presenti a Banská Štiavnica (1621-1773) e più tardi a Štiavniké Bane, a Windschacht, dove dal 1733 fu attivo contemporaneamente anche l'ordine dei gerolamini con specifica formazione tecnica (CELKOVÁ, Mária - "Il Monte Calvario di Banská Štiavnica". In *Linee di integrazione e sviluppo all'Atlante dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei*. Ponzano Monferrato (AL): Atlas, 2006, p. 157).

<sup>18</sup> Per influenza della corte imperiale a Vienna, in particolare dopo l'avvento al trono dell'imperatrice Maria Teresa (1740-1780), si diffuse una nuova concezione della vita religiosa e quotidiana in città e nei dintorni (CELKOVÁ, Mária - "Il Monte Calvario di Banská Štiavnica", p. 158).

<sup>19</sup> Trasformata in seguito in fortezza (l'Altes Schloss) per difendersi dai Turchi (CELKOVÁ, Mária - "Il Monte Calvario di Banská Štiavnica", p. 159).

<sup>20</sup> Originario di Žlutice in Boemia, studiò a Vienna, Trnava, Sopron, Graz, svolgendo il suo ministero religioso a Siebenbruggen, Ofen, Komorn e Kaschau (CELKOVÁ, Mária - "Il Monte Calvario di Banská Štiavnica", p. 159).

furono completati successivamente, come dimostra anche la decorazione pittorica di tipo illusionistico delle chiese (opera della bottega del pittore austriaco Anton Schmidt, che giunse a Banská Štiavnica nel 1752).

L'architettura del Monte Calvario rivela la profonda erudizione dell'autore che seppe conciliare fra loro, in modo straordinario e adeguato, lo spirito del luogo con le caratteristiche naturali della collina, la vegetazione e l'ambiente locale. L'architettura risulta oltretutto in linea con il gusto del barocco mitteleuropeo e sfrutta su scala ridotta lo stile italiano del Borromini, sottolineando la bellezza delle forme, armoniosamente accordata all'ornamentazione scultorea. Il programma ideale del Monte Calvario di Banská Štiavnica ripercorre simbolicamente la vita di Gesù Cristo e della Santa Vergine Maria nelle ventiquattro immagini disposte lungo la salita del Sacro Monte, secondo uno schema programmaticamente simmetrico (fig. 5).



Fig. 5 – Monte Calvario di Banská Štiavnica in Slovacchia (da BARBERO, Amilcare (ed.) – *Atlante dei sacri monti*, pp. 166-167).

Il percorso inizia con tre cappelle lungo un sentiero di tigli ai piedi della collina, decorate con scene del Congedo di Cristo dalla madre, *La tentazione di Cristo da parte del diavolo* e *La lavanda dei piedi di Pietro da parte di Gesù*. Su una terrazza rialzata al di sopra del viale di tigli, in posizione assiale sulla montagna, si trova la chiesa inferiore (cosiddetta Slovacca),<sup>21</sup> con tre cappelle. Seguono poi le sette stazioni con la rappresentazione della Passione, che culminano con la Crocifissione (nella chiesa superiore) e con la Cappella del Santo Sepolcro.<sup>22</sup> Appare incontrovertibile come la caratteristica principale del Monte Calvario sia la chiesa superiore a due torri, che si vede anche in lontananza. La chiesa è costituita da una navata con torri prismatiche laterali; la navata termina con un portale semicircolare posto fra due colonne ioniche. L'altare del Golgota è posizionato su di un'altura a tre livelli; gli altari laterali rappresentano la Deposizione dalla Croce e la sepoltura di Cristo. Il complesso è stato completato da alcune costruzioni successive: il Carcere di Cristo, l'Ecce Homo, la Scala Santa e la Statua dell'Addolorata.

Nel 1993 il Monte Calvario è stato inserito dall'UNESCO nella Lista del Patrimonio Mondiale, insieme alla città storica di Banská Štiavnica e ai monumenti nelle sue vicinanze.

### 3.2 *I Sacri Monti in Piemonte e Lombardia: un nuovo sistema della fede nella rete territoriale*

Nel 1881 Samuel Butler pubblica *Alps and Sanctuaries*, con l'intento di mostrare all'Inghilterra del suo tempo il paesaggio «prealpino» dei Sacri Monti. In un percorso che si sviluppa dalla Sacra di San Michele al Santuario di Oropa, dal Sacro Monte di Varese (fig. 6) ad Arona e dal Sacro Monte di Varallo al Santuario di Crea<sup>23</sup>, Samuel Butler mette in luce la distintiva efficacia realistica dell'arte dei Sacri Monti, interpretata, con esiti di altissima qualità, da grandi autori quali Gaudenzio Ferrari, Pier Francesco Mazzucchelli detto «il Morazzone», Tanzio da Varallo, Jean de Wespignin detto «il Tabachetto», Giuseppe Bernascone detto «il Mancino», e tanti altri<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> La chiesa superiore venne chiamata per contrapposizione “Tedesca” (CELKOVÁ, Mária – “Il Monte Calvario di Banská Štiavnica”, p. 162).

<sup>22</sup> BARBERO, Amilcare (ed.) – *Atlante dei sacri monti*, p. 166.

<sup>23</sup> BUTLER, Samuel – *Alps & Sanctuaries*. Ed. Pier Francesco Gasparetto. Casale Monferrato (AL): Edizioni Piemme Spa, 2004.

<sup>24</sup> MAROTTA, Anna – “Storia visiva del Sistema dei sacri Monti sulle Alpi. Rappresentazioni, iconologie, Simboli”. *Atti del XVIII Congreso Internacional de Expresión Gráfica Arquitectónica*. Vol. I. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2020, p. 347.



Fig. 6 – Sacro Monte di Varese (da BUTLER, Samuel – *Alps & Sanctuaries*, 1881, ed. italiana 2004).

I Sacri Monti del Piemonte e della Lombardia costituiscono un insieme di nove complessi, inseriti nel 2003 nella Lista del Patrimonio Mondiale UNESCO. Il prestigioso riconoscimento attribuisce un valore universale a sette Sacri Monti del Piemonte (Belmonte, Crea, Domodossola, Ghiffa, Oropa, Orta e Varallo) e due della Lombardia (Ossuccio e Varese), mettendo in luce la straordinaria ricchezza, la qualità e i valori di questi gioielli di storia, arte e natura. «Oltre al loro significato spirituale e simbolico, questi complessi offrono uno splendido esempio di integrazione degli elementi architettonici nei paesaggi circostanti, disseminati di colline, foreste e laghi; inoltre racchiudono un notevole patrimonio artistico in forme di sculture e affreschi»<sup>25</sup>. Questi complessi devozionali devono la loro riconoscibilità ad alcuni caratteri predominanti:

– la loro configurazione come opera di architettura e arte sacra che ben si amalgama con l'accogliente contesto ambientale;

<sup>25</sup> Testo tratto dalle motivazioni del riconoscimento UNESCO (FILIPPIS, Elena De (ed.) – *Sacri Monti. Rivista di arte, conservazione, paesaggio e spiritualità dei Sacri Monti piemontesi e lombardi*. Tipolitografia di Borgosesia s.a.s., (luglio 2007), p. 10).

- l'interdipendenza dei loro elementi costitutivi (architettura, scultura, pittura) (fig. 7);
- pregevoli esempi di architettura del paesaggio, costituiscono un importante punto d'incontro per i fedeli e i cultori dell'arte;
- la loro collocazione in funzione di un percorso che si sviluppa all'aperto (il percorso è un itinerario prestabilito, simbolico e devozionale che, unitamente all'ambiente circostante, costituisce un'entità culturale complessa)<sup>26</sup>.



Fig. 7 – Sacro Monte di Orta: elementi costitutivi del complesso devozionale: architettura, scultura, pittura. In alto: a sinistra la Cappella VIII, *Apparizione di Francesco su di un carro di fuoco*; a destra la Cappella IV, *San Francesco ascolta la messa*. In basso: a sinistra la composizione scultorea della Cappella V, *Vestizione dei primi seguaci di San Francesco*; a destra la volta dipinta della Cappella XX, *La canonizzazione del Santo*. © Rossana Netti, 2020.

<sup>26</sup> BARBERO, Amilcare (ed.) – *Atlante dei sacri monti*, p. 12.



#### 4. Radici nel linguaggio formale dei Sacri Monti: gli esiti del Concilio di Trento

Tornando al sistema dei Sacri Monti in generale, anche qui, fra gli aspetti caratterizzanti, c'è il modo con cui la Controriforma si è posta l'obiettivo – calato nel “modo retorico” gesuita – di normare arte e architettura anche per via visiva (canale privilegiato), secondo strategie programmate e ispirate da figure, come Ignazio di Loyola (con la Compagnia di Gesù), per contrastare la Riforma d'Oltralpe.

In tema di contemplazione e di meditazione visiva appaiono sicuramente pertinenti e preziose le annotazioni di Italo Calvino: «È significativa l'importanza che l'immaginazione visiva riveste negli esercizi spirituali di Ignazio di Loyola. Proprio all'inizio del suo manuale, Sant'Ignazio prescrive la composizione visiva del luogo (*composicion viendo el lugar*) con termini che sembrano istruzioni per la messa in scena di uno spettacolo»<sup>27</sup>.

Il dettato del *Decreto Sulle immagini sacre*, promulgato in chiusura del Concilio di Trento, teneva in giusto conto il livello di scolarizzazione dei fedeli: la comunicazione visiva e le immagini sono pensate per istruire, ricordare, meditare e trarre frutti.

Carlo Borromeo (grande difensore del valore didascalico ed educativo di un'arte ortodossa) partecipa attivamente al dibattito con le *Instructiones fabricae et suppellectilis ecclesiae* nel 1577 sulla costruzione e l'arredamento dei luoghi di culto e considera anche il ruolo dell'affresco.

Il protocollo redatto dal Concilio è molto preciso anche sul tema della luce, sconfessando le scene idilliache e ridenti: il topos della pittura controriformista sarà la sofferenza e la morte come strumento di elevazione verso Dio.

Nel trattato *Perspectiva Pictorum et Architectorum Andreae Putei e Societate Jesu* [...], la scelta di Pozzo di adottare sempre e solo il punto di fuga centrale appare motivata da un fine metaforico e persuasorio tipico dei Gesuiti: “*tirar sempre tutte le linee delle vostre operationi al vero punto dell'occhio che è la gloria Divina*”, senza trascurare la spettacolarità percettiva e la conseguente sorpresa<sup>28</sup>. Esempio classico è la chiesa di Sant'Ignazio con gli interventi di Andrea Pozzo (1685-95), fratello gesuita e interessato agli studi di Athanasius Kircher, al quale rende omaggio nel soffitto “illusorio”, proprio nella chiesa di Sant'Ignazio.

<sup>27</sup> CALVINO, Italo – *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*. Milano: Garzanti, 1988, p. 83.

<sup>28</sup> MAROTTA, Anna – “Storia visiva del Sistema dei sacri Monti sulle Alpi”, p. 353.

#### **4.1 Percorsi della Fede fra architetture e territori: caratteri e tipologie. Il Libro dei Misteri di Galeazzo Alessi.**

Nell'incrocio con le finalità persuasive della Controriforma, relative ai percorsi dello spirito nei Sacri Monti e alle singole cappelle, con i temi, i contenuti e le forme delle scene in esse allestite, il riferimento preponderante è Varallo. Una fonte privilegiata è data dal *Libro dei Misteri* di Galeazzo Alessi, progetto di narrazione visiva per Varallo, in cui ogni stazione della via Crucis (ogni Cappella) doveva lasciare un insegnamento attraverso la Bibbia e l'Antico Testamento. Proprio l'esperienza di Alessi, nell'allestimento degli interni nelle singole cappelle (in particolare quelle del Limbo, Purgatorio e Inferno), può spingere il fedele verso l'espiazione salvifica, attraverso la persuasione retorica. Così declinata, la "dottrina del Purgatorio", si può interpretare come "semiotica significata"<sup>29</sup>.

Contestata dalla Riforma Luterana, la disciplina del Purgatorio era stata ridefinita e confermata nella fase conclusiva del Concilio di Trento con un apposito decreto.

A metà Cinquecento, Galeazzo Alessi è veicolo di una nuova cultura architettonica nella realtà valsesiana, al confine fra la Svizzera protestante e l'Italia cattolica. Chiamato a Varallo per completare l'impianto precedente, l'architetto umbro assume un diverso orientamento<sup>30</sup>: nelle sue idee il Sacro Monte diventa un monumento all'architettura nel paesaggio, con edifici (emblematici per tipologie, linguaggi espressivi e rapporti con il paesaggio) disposti secondo un sistema ampio e innovativo (fig. 8). Egli immagina un'intera città sacra sullo sperone roccioso a picco sul borgo sottostante. Il suo progetto, documentato dal *Libro dei Misteri*, nasce fra il 1565-1569, con una serie di varianti e con l'intento di realizzare le cappelle necessarie a rappresentare in successione cronologica tutti i Misteri della vita di Cristo. Con tali premesse, Alessi integra al programma architettonico gli aspetti interrelati al disegno urbano, immaginando delle vere e proprie *wunderkammer*,<sup>31</sup> ideate non solo rispetto al significato religioso e simbolico, ma anche nel preciso rapporto fra testo architettonico e contesto paesaggistico.

<sup>29</sup> MAROTTA, Anna – "Storia visiva del Sistema dei sacri Monti sulle Alpi", p. 354.

<sup>30</sup> Quando viene consultato per il Sacro Monte, egli è all'apice della sua fama: a Milano con la partecipazione ai lavori di riforma del presbiterio del Duomo, la costruzione del Palazzo per Tommaso Marino, gli interventi e i progetti per San Vittore al Corpo, per la Certosa di Pavia, per la chiesa di San Barnaba, per la Porta e lo Scalone del tribunale al Palazzo dei giureconsulti, e altro ancora (MAROTTA, Anna – "Storia visiva del Sistema dei sacri Monti sulle Alpi", p. 355).

<sup>31</sup> È un'espressione tedesca, usata per indicare particolari ambienti in cui i collezionisti erano soliti conservare raccolte di oggetti straordinari per le loro caratteristiche (SCACCABAROZZI, Annalisa – *Il progetto di paesaggio e il ruolo della composizione architettonica. Il Sacro Monte a Varallo Sesia, il Vittoriale a Gardone Riviera e la Scarzuola a Montegabbione*. Venezia: Istituto Universitario di Architettura di Venezia, 2004. Tesi di Dottorato).



Fig. 8 – Sacro Monte di Varallo. In alto: una veduta del Sacro Monte circondato dai boschi. In basso: la piazza dei Tribunali (da ZANZI, Luigi; ZANZI, Paolo (a cura di) – *Atlante dei sacri monti prealpini*. Milano: Skira, 2002, pp. 170-175).

Il progetto nasce da un sistema nel quale la prima dimensione scenografica appartiene alla scala urbana, comprendente tre distinte zone, in coerenza con l'orografia del sito. La prima zona corrisponde al vasto piano inclinato contro la parete rocciosa del Monte, accessibile dalla Porta Maggiore (quest'area è riservata alle cappelle che rappresentano i Misteri della vita di Cristo fino al suo ingresso in Gerusalemme). La seconda zona corrisponde all'ampio pianoro sulla sommità del Monte: qui troviamo la città di Gerusalemme circondata da mura; accessibile dalla porta Aurea, questo complesso è dotato di parti periferiche, con percorsi che conducono alla grande piazza centrale, sulla quale affacciano il tempio di Salomone e le cappelle dedicate alle scene della Passione e della Resurrezione.

La terza zona è nettamente separata dalle precedenti, risultando inserita in un avvallamento naturale: qui troviamo le cappelle del Limbo, del Purgatorio e dell'Inferno. Le tre zone si distinguono per il modo in cui viene risolto il rapporto tra volumi costruiti e spazi aperti; tre saggi di disegno urbano, con caratteristiche differenti nel rapporto tra architettura e paesaggio.

Alessi progetta come un giardino la grande area al di sotto del Monte (marcatamente inclinata e accidentata, densa di piante e di verde): una zona intesa come alternativa agreste alla realtà urbana di Gerusalemme, pensata con rigore geometrico sulla sommità del Monte. Questo giardino è ritmato da dodici episodi sacri, ambientati in nove nuove cappelle oltre alle tre preesistenti. La via Dolorosa, asse rettilineo nell'impianto preesistente, viene completamente demolita e sostituita da un nuovo, complesso e articolato percorso, vero tracciato strutturante l'intero assetto nel contesto compositivo del verde: linee spezzate e discontinue, direzioni variamente

incline nel percorso permettono (impongono) il continuo cambiamento del punto di vista sul paesaggio. L'architetto esalta la naturale pendenza del terreno, aumentando l'intervallo spazio-temporale tra una cappella e l'altra; collocandole nei punti strategici delle curve, il più delle volte sollevate, consente a ogni edificio di evidenziare, nel rapporto con il verde circostante, il ruolo – anche percettivo – della forma geometrica dei volumi. L'attenzione a quest'ultima disciplina conferma una delle matrici formative dell'architetto: Alessi elabora, fino al limite delle possibilità, planimetrie derivate dal cerchio, dal quadrato e dall'ottagono. Risulta determinante, per definire il carattere della maniera alessiana, un duplice apporto nella sua formazione, frutto del lungo soggiorno giovanile romano. Esso si forma attraverso il confronto di due approcci culturali fortemente complementari: quello più tradizionale, definito dalle personalità di Bramante e Antonio da Sangallo, e quello michelangiotesco, originato dalla rottura con la tradizione classicista. Anche il tema della pianta centrale è una radice forte che si può leggere in due modi: con le possibilità percettive connesse alla fruizione dello spazio interno e con la volontà di valorizzare l'immagine del volume esterno risultante, quasi come icona di perfezione mistica. Tuttavia, talvolta risulta complesso ritrovare nel progetto alessiano esplicite connessioni simboliche tra i temi rappresentati e la configurazione spaziale delle cappelle: di parziale utilità può essere il riferimento ai *martyria*, interpretati come tipo architettonico, di forma tanto semplice quanto complessa, mediante edifici costruiti in memoria di uomini o episodi della Cristianità<sup>32</sup>. La semiotica simbolica di matrice medievale risulta superata da più rigorosi codici semantici derivati dalla trattatistica rinascimentale. Un riferimento può essere ritrovato nei Sette libri dell'Architettura di Sebastiano Serlio, con l'ampio corredo di tipi planimetrici e con alcune analogie riscontrabili anche nell'opera alessiana. La tipologia monocentrica circolare ad esempio, vede il suo passaggio alla forma poligonale (poi ellittica) proprio nel libro Quinto del Trattato serliano. Al termine del percorso architettonico nel verde, il visitatore si arresta davanti alla Porta d'accesso della Città di Gerusalemme. Nella descrizione della seconda area del Monte l'attenzione converge sul grande campo pianeggiante, nucleo dell'intero sistema architettonico. La soluzione adottata privilegia la centralità dell'invaso: lo spazio ottagonale è delimitato perimetralmente da un porticato. La sequenza dei portici permetterà all'architetto di armonizzare le nuove costruzioni con le preesistenze (fig. 9).

---

<sup>32</sup> Nel 1502 Bramante aveva eretto il tempio di San Pietro in Montorio in forma periptera circolare simile a un *martyrium*.

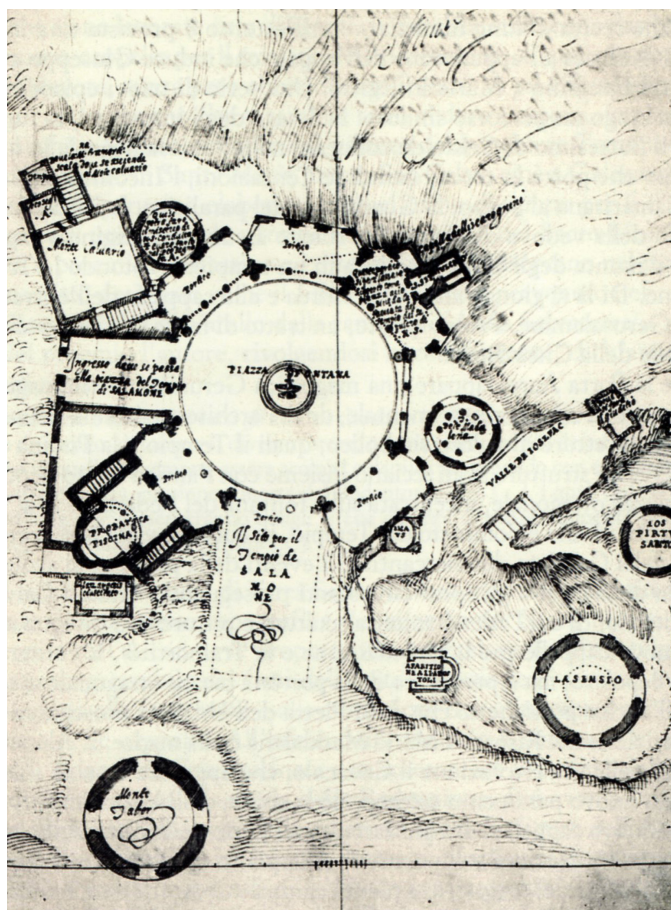


Fig. 9 – Galeazzo Alessi, *Pensiero per la sistemazione dei Misteri nella parte alta del Sacro Monte*, dal *Libro dei Misteri*, 1566-69 (da GENTILE, Guido – Sacri Monti. Torino: Einaudi, 2019, p. 158).

## Conclusioni e possibili sviluppi

L'esperienza fin qui condotta matura e rafforza una doppia consapevolezza: la prima è quella del fenomeno dei Sacri Monti nel tempo della Storia e della Memoria, così come nei territori culturali (ciò comporta necessariamente la riproposizione di nuove ricerche, per una conoscenza sia a livello specialistico, quanto nell'approccio interdisciplinare sull'argomento); la seconda consapevolezza riguarda le nuove esigenze di spiritualità (anche laica) – a tutti i livelli – nella coevità, fenomeno che conduce verso la possibilità di proporre nuovi modi e nuovi progetti per gli itinerari dell'anima e dello spirito.

Nel campo dell'umanizzazione degli ospedali, come esempio da noi sperimentato, citiamo il caso del progetto “*Anima Valens in corpore aegro*”<sup>33</sup>, confluito nella pubblicazione omonima. Il volume contiene un ampio repertorio di esempi nazionali e internazionali di sale del silenzio e luoghi multiculto, con lo scopo di individuare i criteri adottati per la localizzazione dei luoghi dedicati al culto religioso e alla spiritualità in edifici con differente destinazione d'uso. Nell'elaborazione meta-progettuale del percorso di “Cura dello spirito” nel contesto della Città della Salute e della Scienza di Torino sono proposte possibili suggestioni formali e funzionali quale interpretazione dei criteri dei requisiti di riferimento considerate nelle fasi di analisi (fig. 10). Il percorso è pensato come palinsesto dedicato a fini socio-culturali (dal quale la dimensione della spiritualità si irradia verso l'esterno), che comunica informazioni su singole ricorrenze o iniziative e allo stesso tempo raccoglie messaggi e concetti complessi, per più profondi stimoli verso la riflessione spirituale e la sua condivisione.



Fig. 10 – Il progetto “*Anima Valens in corpore aegro*”. In alto: esempio di un luogo multiculto. In basso: elaborati del meta-progetto per il percorso di “Cura dello spirito” nel contesto della Città della Salute e della Scienza di Torino (da MAROTTA, Anna; LOMBARDO, Mario – *Anima Valens in corpore aegro*).

<sup>33</sup> MAROTTA, Anna; LOMBARDO, Mario – *Anima Valens in corpore aegro. Luoghi dello spirito nella Città della Salute e della Scienza di Torino. Percorsi di cura dello spirito. Sale del silenzio, sale multiculto, chiese*. Roma: Ananke Editore, 2013.

# Askeladden Abodes: the Sacred in the Architectures of Norwegian Folk Tales

*Andréa Caselli Gomes<sup>1</sup>*

## **Abstract**

Architectural representations in Norwegian stories from the 19<sup>th</sup> century, compiled by folklorists Asbjørnsen and Moe, demonstrate a symbolic relationship between the buildings and the landscape in both narratives and illustrations. Thus, they enhance the horizon and the sensory experience contained therein. The protagonist of these tales, called Askeladden, has encounters with magical beings and animals that are reminiscent of ancient Norse mythology. This paper aims to discuss the importance of the divine in the references to space and place presented in Norwegian vernacular art. This research has made use of the illustrations from painter Theodor Kittelsen to demonstrate how art can represent religious traces in culture and landscape. An interpretative and interdisciplinary methodology was used to relate culture, religious studies and architecture. As a theoretical support, the concepts from the architect Christian Norberg-Schulz have been used, along with the works of contemporary historians and folklorists such as Eldar Heide and John Lindow.

## **Keywords**

Fairy tales; Sacred architecture; Norse mythology; Norway; Folklore.

---

<sup>1</sup>Universidade Federal da Paraíba. Email: [adea.caselli@gmail.com](mailto:adea.caselli@gmail.com). ORCID: 0000-0001-8241-9283.

## Between lights and forests

During the first decades of the 19<sup>th</sup> century, the spread of nationalist ideals of romanticism promoted, in many European literatures, an interest in the past and in their own cultural traditions, which was accompanied by the rediscovery of legends and tales transmitted for centuries through orality and reading. Scholars and writers dedicated themselves to the collection of this heritage and published it, often for the first time. Folklorists Peter Christen Asbjørnsen (1812-1885) and Jørgen Engebretsen Moe (1813-1882) did an extensive work of collecting and publishing traditional Norwegian tales: these had the merit of being seen as the continuity of a literary genre and are up to today great helpers in rescuing Scandinavian pre-Christian history and cosmologies. Asbjørnsen and Moe collected the stories personally, traveling through Norway and walking through the villages, listening to the natives tell their oralities. They published their *Norwegian Folk Tales* in the Norwegian language in 1841. This was a major political act. Over the previous four centuries, Norway's official written language had been Danish, a bureaucratic arrangement that deprived the Norwegian people of widespread literacy, let alone literature. The duo's popularity is partly attributable to Norway's partial independence at that time and the wave of nationalism that swept the country during the 19<sup>th</sup> century.

The tales narrate adventures that have their original forms in Norse mythology told in medieval texts Poetic Edda, Prose Edda and Icelandic Sagas<sup>2</sup>. The tales present stories adapted to the Christian context of the 19<sup>th</sup> century, but containing the same elements of the old Norse religion<sup>3</sup>. The *Norwegian Folk Tales* were illustrated by Theodor Kittelsen (1857-1914), and the artist gave graphic form to the terrifying creatures that haunted the Norwegian imagination. He provided an important imagery source for interpreting not only tales, but also beliefs, customs, vernacular architecture and Nordic art. He created the folkloric archetypes that endured to this day: like Kittelsen's subtle and frightening troll, the "Forest Troll" (1906), which takes the form of an anthropomorphized mountain.

<sup>2</sup> Cf. LANGER, Johni (dir.) – *Dicionário de mitologia nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015.

<sup>3</sup> LINDOW, John – *Norse mythology: A guide to the gods, heroes, rituals, and beliefs*. Santa Barbara: Oxford University Press, 2010, pp. 39-43.





Fig. 1 – Skogtroll, 1906, by Theodor Kittelsen. Source: Nasjonalmuseet ([https://www.nasjonalmuseet.no/en/collection/object/NG.K\\_H.B.03222](https://www.nasjonalmuseet.no/en/collection/object/NG.K_H.B.03222)). By the 3<sup>rd</sup>. Edition of, *Eventyrbok for barn: norske folkeeventyr*. Copenhagen: Gyldendalske Boghandels Forlag, 1908. Public Domain.

The undisputed protagonist of Norwegian fairy tales is Askeladden. Often translated into English as Boots, the name Askeladden roughly means “what moves the ashes” and is usually described as the youngest child in the household or a lonely, poor young man. He always sets out in search of adventures, both by choice and necessity. In many of the stories, Askeladden finds one or more trolls and establishes relationships with them, be it competition, discussion or friendship. This character has many similarities with the inhabitants of the poorest area of Norway in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries, and, consequently, closer to the mountains and the woods and wild forests, neighbors of the trolls. In addition, Askeladden is the greatest friend or most ferocious killer of the trolls in the tales, having a personality as ambiguous as theirs.



Fig. 2 – *Askeladden*, 1900, by Theodor Kittelsen. Source: Nasjonalmuseet (<https://www.nasjonalmuseet.no/en/collection/object/NG.M.00545>). By the 3<sup>rd</sup>. Edition of *Eventyrbok for barn: norske folkeeventyr*. Copenhagen: Gyldendalske Boghandels Forlag, 1908. Public Domain.

Norwegian philologist Eldar Heide argues that post-medieval literary material elucidates the understanding of the enigmatic ancient Norse god Loki. He explains that there were probably two Lokis: the mythological character and a *vätte* – which is a domestic spirit that lives under or near the fireplace – helping farmers with agricultural work and attracting wealth to the farm. The mythical character, the god Loki, according to late post-medieval sources, would have taken on his mythical form with the contribution of the *vätte*. Many of the mythical narratives about the god refer to the symbolism of the *vätte*, which, in turn, refers to the figure of the young man by the fireplace, parallel to the character Askeladden, who overlaps extensively with the Loki from the myths. According to Heide, Loki and Askeladden are “indispensable super suppliers”, but unacceptable for the system; they are essentially “semi-otherworlders”<sup>4</sup>.

All of this indicates cultural and religious antiquity, and essential parts can be linked to medieval material. However, the author points out that even with all the evidence of symbolic derivations, this *vätte* Loki is difficult to be understood and accepted by researchers, because he is very different from the mythological Loki, in terms of proximity to the gods. However, in folklore and literature we also find Loki as the folk tale character, Askeladden, which largely overlaps with mythological Loki. Heide says that this may have been the case in the Middle Ages too, although the two have probably never been identical. Thus, explains Heide, the origin of the name Askeladden: “The predominant Scandinavian term for Ash Lad – Oskefis (en) ~ Ask (e) fis (en) – also refers to a *vätte* under the fireplace, manipulating the fire. Thus, both Loki and Ash Lad are both *vättes* under the fireplace and narrative characters”<sup>5</sup>.

This parallelism makes it problematic to reject *vätte* Loki. The connection between the narrative characters and the *vätte* seems to be found in the young people near the fireplace. Because Askeladden stood by the fireplace and took care of the fire, he was named after the *vätte*. Likewise, Loki may have been named *Vätte Loki* because of his childhood as a lazy ‘mommy’s boy’ by the fireplace. Unfortunately, we have very limited information about Loki’s early days, but some mythological narratives about him support this image.

“The Ash Lad is, as his (nick)names suggest, typically the youngest of three brothers, a work-shy, idle, dirty boy from a poor family, always sitting at home poking and blowing on the fire (...) Traditionally, the act of tending the fire – putting on wood, poking the fire, and blowing to keep it alive – was considered work of low

---

<sup>4</sup> HEIDE, Eldar – “Loki, the Vätte, and the Ash Lad: A Study Combining Old Scandinavian and Late Material”. *Viking and Medieval Scandinavia* 7 (2011), p. 64.

<sup>5</sup> HEIDE, Eldar – “Loki, the Vätte, and the Ash Lad”, p. 64.

status and often the responsibility of a young child or another person considered unfit for more demanding tasks”<sup>6</sup>.

The overlap between the narrative characters Loki and Askeladden, as well as the abundant information about the latter, can help us understand Loki’s role in mythology. For both characters, it seems that there is no real contradiction between their beneficial and destructive aspects, because both derive from the characters being essentially other worlders. By the same characteristics, they are the only ones capable of bringing necessary objects and people from the other world. Their association with the *vätte* under the fireplace makes them ideal as links to the other world. Thus, from the perspective of vernacular architecture, we perceive the symbolic and cultural importance of the fireplace, the firelight and the wood for the Norwegian building style; these three elements seem to be essential for the formation of the constructive and spiritual identities of Norway. The fire in the Norwegian hut, which is in the candle, the stove and the fireplace, refers to the idea of internal light. Nordic light, which is filtered by clouds and tree leaves from the dense forests, the oblique light creates long shadows that obscure the silhouettes, dissolving the objects in a romantic mysticism.

The illustrations of the Norwegian tales shape the aesthetics that surrounds the landscape and the architecture full of the presence of peasants and trolls – uniting the everyday with the spiritual – expanding the meanings. Philologist John Lindow classifies the belief in trolls (which is currently configured in Norway and Iceland as cultural heritage and something very profitable for the economy and tourism) with the term “folk belief” and explains it as a shared and abbreviated system of cultural interpretations, covering several expressions to be analyzed. Therefore, folk belief specifies that the limits between the believable and the non-believable are constantly debated, but the essential lies in the fact that the narratives about trolls or similar phenomena should not be understood merely as folk beliefs, but also as small parts of a much larger discussion about the nature of the environment in which they live<sup>7</sup>.

These tales always show the activities of trolls that appear under bridges, enter kings’ castles and, mainly, maintain relations with Askeladden. There are even tales in which trolls have castles, where they keep their treasures and kidnapped princesses, and Askeladden often invades such properties to rescue the victim princesses and take the riches. From the relationship between Askeladden and troll in Scandinavian culture, considering that the former has many similarities with the inhabitants of the poorest area of Norway in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries, consequently, closer to the mountains and wild forests and forests, neighbors of the trolls.

<sup>6</sup> HEIDE, Eldar – “Loki, the Vätte, and the Ash Lad”, pp. 67-68.

<sup>7</sup> LINDOW, John – *Trolls: an unnatural history*. London: Reaktion Books, 2015, pp. 11-28.

Many of the illustrations that give visual meaning to Norwegian tales publications are by Theodor Kittelsen. His art presents a mixture of spirit, nature, people and landscape. As a representative of the last phase of romanticism, he was known for his creative ability to express simultaneously melancholy and joy through fantasy. His art does not, therefore, show idylls or paradises, but the contradiction between rudeness and delicacy that harmoniously composes the landscape of Norway. The constitution of creatures and forces that no human being has really seen, and the change in the moods of nature, are also part of his works. His art has shaped a nation's perception of what the soul of the Norwegian people denotes and, in particular, his portraits of the trolls have been established as national icons. In describing his art, Kittelsen recounts the appearance of the forest troll:

The wild monotony of the forest is its seal. We have become a part of it. We love her as she is – strong and melancholy. As children, we were looking at the burning pine trees. We followed the powerful tribes with our eyes and soul, climbed between the strong twisted arms and reached the highest peaks, swinging and whistling up there, in the delicious blue. When the sun went down, loneliness and silence spread like long, dense nuts. It was as if the forest did not breathe in overwhelming expectation. When it hammered into our hearts, we wanted more – we begged and prayed for strong and wild adventures for us poor children. And the forest gave us what we asked for. Crawling like a cat, everything that used to get petrified started to move. In the distance, a mountain ridge sprouts. It inspired admiration and terror. She opened her eyes ... she started to move ... she was standing silently towards us. We were terrified, but we liked it! It was the forest troll. In his single huge eye, he offered us all the mystery and horror, all the gold and shine that our childish soul longed for<sup>8</sup>!

Thus, the mountainous landscape acquires even more power when the sun goes down or rises. The curves of the mountains outline the solar movement and make the sun's rays more noticeable. This observation is very evident when we look at the illustrations "Far, far away Soria Moria Palace shimmered like Gold" and "Der lå Soria Moria slot", made by Kittelsen to illustrate the tale "The castle of Soria Moria"<sup>9</sup>. In the first, the castle appears golden, in the distance, like the sun that rises behind the mountains at dawn; being admired by the character Askeladden. In the second, the painter presents the same castle in a closer panorama and in a very aesthetic proximity to the green roof buildings, with the cover filled with snow and the internal lighting in the yellow color of the fire (which in the imagination can arise from the sun, fireplace or candles).

<sup>8</sup> KITTELSEN, Theodor – *Troldekskab*. Kristiania: Det Kgl. Bibliotek, 1892.

<sup>9</sup> Cf. AUBERT, Francis (Org.) – *Novas Aventuras de Askeladden*. São Paulo: Edusp, 1995, 41-60.



Fig. 3 – *Far, far away Soria Moria Palace shimmered like Gold*, 1900, by Theodor Kittelsen. Source: Nasjonalmuseet (<https://www.nasjonalmuseet.no/en/collection/object/NG.M.00546>). By the 3<sup>rd</sup>. Edition of *Eventyrbok for barn: norske folkeeventyr*. Copenhagen: Gyldendalske Boghandels Forlag, 1908. Public Domain.



Fig. 4 – *The Soria Moria Palace*, 1900, by Theodor Kittelsen. Source: Nasjonalmuseet (<https://www.nasjonalmuseet.no/en/collection/object/NG.M.00551>). By the 3<sup>rd</sup>. Edition of *Eventyrbok for barn: norske folkeeventyr*. Copenhagen: Gyldendalske Boghandels Forlag, 1908. Public Domain.

Some Scandinavians<sup>10</sup> do not dismiss the theory that trolls are cultural descendants of the mythological *Jotuns*, giants with superhuman strength who manifest themselves in opposition to the gods, although these mythological races often mixed or even took someone from another race for marriage. Their fortress was known as *Utgard*, and was located in *Jotunheim*, one of the nine worlds of Nordic cosmology, separated from *Midgard* – the world of men – by high mountains and dense forests. Those who lived in worlds other than their own seemed to prefer caves and dark places<sup>11</sup>. The giants represent the forces of primordial chaos and the untamed, destructive and wild nature. Their defeats at the hands of the gods signify culture's triumph over nature, despite the cost of eternal vigilance.

The study of images in tales is a source for the history of mentalities and also of sensitivity, as well as for the history of devotion and metaphor. According to Peter Burke, images are also a means by which historians can recover past religious experiences, as long as they are able to interpret iconography<sup>12</sup>. The Norwegian vernacular architecture, particularly the wooden huts, reveal the cultural importance of the object in the natural environment. The huts create the spiritual and unique relationship that makes the native or outsider start wondering about the place if the hut is not there.

The mountainous landscapes of 19<sup>th</sup> century tales are according to what Della Dora<sup>13</sup> concludes about nations and states using mountains to set their “natural” boundaries. Thus, mountains and nationalism are tightly intertwined on a deeper spiritual and symbolic level, expressing reverence for a mythical and shared past in the landscape. The isolation on the mountain comes close to the sacred connotation in a retreat to get away from everyday life, bringing the person closer to something transcendent. It can be said that it acquires a connotation of a place of isolation, since it not only takes us away from everyday life, but brings us closer to something transcendent: the divine. Jonathan Z. Smith, in *To Take Place* writes that the relationship between space and place derives from the concept of “emplacement”, and that sacredness is a category belonging to this term, stating that “Sacrality is, above all, a category of emplacement”<sup>14</sup>, in the sense that space acquires meaning, becoming a place.

Norwegian vernacular buildings present this tension between the comfort of the house and the wild force of the natural surrounding it, an example of which are the buildings with the wooden beams arranged horizontally to create houses that

---

<sup>10</sup> AUBERT, Francis (org.) – *Novas Aventuras de Askeladden.*; HEIDE, Eldar – “Loki, the Vätte, and the Ash Lad”; GUNNELL, Terry – “The Coming of the Christmas Visitors: Folk legends concerning the attacks on Icelandic farmhouses made by spirits at Christmas”. *Northern Studies* 38 (2004), pp. 51-75; LINDOW, John – *Trolls: an unnatural history.*

<sup>11</sup> AUBERT, Francis (org.) – *Novas Aventuras de Askeladden*, pp. 10-12.

<sup>12</sup> BURKE, Peter – *Testemunha ocular: história e imagem.* Bauru: Edusc, 2004, p. 58.

<sup>13</sup> DELLA DORA, Veronica – *Mountain: Nature and Culture.* London: Reaktion Books Ltd., 2016, p. 74.

<sup>14</sup> SMITH, Jonathan Z. – *To Take Place: Toward Theory in Ritual.* Chicago and London: University of Chicago Press, 1992, p. 28.

refer to an imagined and safe wooden cave, with beams that end against each other, creating buildings that land and rise, demonstrating the Norwegian relationship between earth and sky. Researcher Ricardo Coutinho<sup>15</sup> describes in detail the feeling of being inside: “In these constructions, light penetrates the small openings, where the darkness is punctuated by small holes that illuminate like stars.” In the Nordic space, the shadows are more elongated and the light is more tenuous and crystalline. The place is influenced by this environment and the mood that arises from it. Such human feeling in the face of natural strength is exemplified by local literature, which tells stories of temperamental trolls that turn to stones when touched by the sun. Light defines the appearance of things, which acquire variation and alternation through phenomena such as the northern lights.

### White nights and dark days

The sensation that refers to the spiritual in an environment can be deciphered from the understanding of the role of light in the configuration and characterization of a space. This transports us to the primary relationships of man and natural phenomena, in the way we are in this world and facing what surrounds us, and also in how these same phenomena affect us and influence our character and our culture. The disfellowshipping of the built world, the real world, the natural world, are consequences of a constant balance of a man-nature duality in permanent change, conditioned by personal experiences and religious, cultural and scientific knowledge. Talking only about nature, or talking about the built world as something independent, raises similar problems, and we should not discuss them from the outside view, but always from the inside, of a complex organism of which we are a part, like Zumthor argues:

The beauty of nature touches us as something great that transcends us. Man comes from nature and returns to it. We become aware of an idea of the proportion of our life in the immensity of nature when we find a beautiful landscape that we neither domesticated nor adjusted to our measure. We feel in good hands, humble and proud at the same time. We are in nature, in this big frame that, in the end, we do not perceive and that now, in the moment of the added experience, we also do not need to perceive, because we feel that we ourselves are part of it<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> COUTINHO, Ricardo Silvestre de Azevedo – *Identidade Nórdica, Construção de lugar na paisagem Norueguesa*. Porto: Faculdade de Arquitetura da Universidade do Porto. 2015, p. 23. Dissertação de mestrado Integrado

<sup>16</sup> ZUMTHOR, Peter – *Pensar a arquitectura*. Trad. Astrid Grabow. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2009, p. 16.





Fig. 5 – *Den gamle kirke*, by Theodor Kittelsen, 1901. Illustration from the book *Svartedaven*. Source: Lillehammer Art Museum. By the 3<sup>rd</sup>. Edition of *Eventyrbok for børn: norske folkeeventyr*. Copenhagen: Gyldendalske Boghandels Forlag, 1908. Public Domain.

Perhaps that is why the experience of the Nordic environment is so significant, because it puts us in the face of natural elements, makes us more aware of the existence of the natural world and does not allow us to be so abstracted in the world we build. This characteristic also explains the taste for wood as a building material, as a way of bringing the forest into the home. Juhani Pallasmaa refers to the concept of “forest space”<sup>17</sup>, related to the spatial experience of wandering among the Nordic forest trunks, rocks, shrubs and lakes; they assume almost religious inflections, which are then transported back by the people to the cities. In harmony with what was said above, the tales reveal the deep loneliness of men where time seems to have stopped, due to the absence of light, the isolation in space and the immobile time that provides moments of recollection. In the illustrations *Den gamle kirke* and *Landskap*, Kittelsen shows an incomparable expression of Norwegian winter and its dark light balanced by white snow. The strength of the natural in this work is visible.

Before me in the distance rose a range of mountains, beautiful and majestic in the moonlight, like petrified giants. The scene was the most magnificent and filled with fantastic stillness that I have ever experienced. Over the white contours of a Nordic winter stretched the sky’s endless vault, filled with myriad glimmering stars. It was like a holy service in a great cathedral<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Pallasmaa *apud* WESTON, Richard – *Alvar Aalto*. Londres: Phaidon, 2011, p. 124. 1<sup>o</sup> ed. 1995.

<sup>18</sup> Sohlberg *apud* NORBERG-SCHULZ, Christian – *Nightlands: Nordic Buildings*. Cambridge: The Mit Press, 1996, p. 11.



Fig. 6 – *Landskap*, by Theodor Kittelsen, undated. Source: [www.gwpa.no](http://www.gwpa.no). Public Domain.

The hut has the human identification point within the framed image; this represents the Norwegian people and the idea of culture rooted in nature. The hut and the Norwegians inhabit a space for negotiation of the land, since it is governed by natural laws beyond knowledge and becomes sublime. Bourriaud<sup>19</sup> comments that the hut represents an authentic record about the way of life of a very specific group of people who belong to a specific place and explains why the hut's function constitutes the real subject of the work. The emotional attachment to the hut, for Norwegians, represents the self. Therefore, the hut can be interpreted as a symbol of Norwegian architecture, everyday life, art, culture and spirit. The narratives and affections inscribed in them are spaces of meaning.

<sup>19</sup> BOURRIAUD, N. – “Marianne Heske or the art of relocation”. In WENDT, S (ed.) – *Marianne Heske*. S Wendt (ed.). Oslo: Stenersenmuseet, 2010, p. 48.



Fig. 7 – *Langebrata*, 1897, by Theodor Kittelsen. Source: Wikiart.org. By the 2nd. Edition of *Eventyrbok for børn: norske folkeeventyr*, Copenhagen: Gyldendalske Boghandels Forlag, 1898. Public Domain.

The pictorial art of Norwegian tales shows the landscape in the mythical and in the mystical form often associated with the romantic period, but it also seeks to show the difficulty of life in the countryside, such as hunger and the extreme cold. According to architect Adolf Loos<sup>20</sup>, the question of tradition refers to the “intelligence” of traditional architectural options, as it is the result of knowledge and skills acquired in the past. However, he warns that it will be necessary to search for the origin of the constructive form, because only then will the architect be able to understand it. For him, building on the mountain should not challenge existing conditions or challenge divine power. However, architecture should be directed towards a humble construction, which does not intend to accentuate the verticality excessively. Constructive activity, then, must seek to connect with the landscape and the territory, but also becoming functional. Adolf Loos, moreover, remembers the value of truth, this being a rule to be followed by the architect who

<sup>20</sup> LOOS, Adolf – *Die Potemkinsche Stadt: Verschollene Schriften 1897-1933*. Wien: Prachner, G, 1997.

works closely with the landscape, stating that nature only tolerates truth which corresponds to a production tradition.

When we observe the narrative and illustrations from the tale “The princess on the glass hill”<sup>21</sup> – in which Askeladden undergoes several climbing tests to marry the princess who is at the top of the hill glass – we realize that Loos’ speech about the truth appears, in this story, in the form of a metaphor. This is because glass refers to the transparency and communion that characterize the principle of truth and simplicity in nature. Despite the impracticality of glass constructions, it is important to note that many constructions with a large amount of this material become increasingly numerous in natural spaces in Norway; precisely because they allow for a social opening to the community and the world and above all, a permanent contact with nature, with the ultimate goal of creating a space of veneration / meditation directly connected with nature.

The concept of truth can be associated with the materiality of transparent glass, allowing the interior and exterior space to be, in a way, shared, making a single space possible, which could be considered continuous. The notion of visibility, mentioned above, refers to a break in tradition and the hierarchy associated with it, whether spatial or social. “The concept of truth can also be associated with the concept of essence, or what will be essential. The principle of transparency – and of the essence – has to do with the idea of purity. The truth is interconnected with the essence”<sup>22</sup>. Norwegian architecture is sensitive to culture and topography.

---

<sup>21</sup> ASBJØRNSSEN, P. C.; MOE, J. – *Den store Asbjørnsen og Moe-boka*. Utvalg og illustrasjoner ved Harald Nordberg. Oslo: Aschehoug, 2006, pp. 190-199.

<sup>22</sup> SCHIRREN, Matthias; TAUT, Bruno – *Alpine Architecture: A Utopia*. München: Prestel Publishing, 2004, p. 13.



Fig. 8 – *Jomfruen fra Glasberget*, 1915, by Theodor Kittelsen. Source: Wikiart.org. Public Domain.

## Final considerations

Asbjørnsen and Moe have published more than one hundred tales and it would be impossible to approach all the stories with all their architectural and landscape particularities in this short article, but the intention with this research was to pave the way for the possibility of uniting studies of religion and architecture from Nordic literature and folklore. Such transdisciplinary work can generate new ideas for both sides, in addition to providing a better understanding of cultural origins and constructive traditions. Humanity marks its presence on earth by building, and only by building in accordance with nature are places created with truly spiritual significance. The Norwegian understanding of the spirit of the place awakens in a mystical, fantastic and spiritualized way of seeing places and architecture, recalling the importance of cultural tradition and context.

Literature and its illustrations bring us closer to the Nordic experience and take us to its architecture. It shows us how this unity is constantly manifested as a state of mind. The Norwegian valley and mountain are spaces of vertical tension, where everything is safe at the base, where it is possible to cultivate and build and where the natives find their home. The natural dominates, with the mountain over the valley, the huge stone that unifies the territory. And when you climb to its top, you feel a freedom different from the security of the valley, because at the top you are exposed. At the top, the wind forces are felt like a storm, and the human condition of fragility is perceived. This mountain climbing has become part of Norwegian culture, more than a tradition, a way of being, in which a large part of its population performs on a routine basis, thus being a demonstration of proximity to the natural of this people.

# The Benedictines in Rome and their influence on the design of Trastevere district

*Maria Grazia Turco<sup>1</sup>*

## **Abstract**

The paper recounts the historical courses of two main Roman churches, in Transtiberina area, dedicated to Saint Benedict, or entrusted to the Benedictine Order care, such as: St. Benedetto in Piscinula and St. Cecilia. Moreover, basing on archival sources, many Benedictines monastic complexes and churches, spread in the Roman vicinity, emerge. This heritage is nowadays highly fragmented, and surrounded by a deeply altered environment; nevertheless, some architectural peculiar features – constructions site process, building techniques, and foundation structures – can still be identified. The Benedictine friars had an important role regarding the urban structure, having deeply influenced the development of the areas where they settled, building their monasteries, as the two churches above mentioned demonstrate. Concluding, regarding the analyzed cases, clearly emerges that the urban Benedictine architectural complexes have always played an important role within the city pattern, not only regarding pastoral or evangelization obligations, but as *stabilitas* factor strengthener, embodying the choice to share the life with brothers, in a dedicated space. This cultural and architectural phenomenon established a ‘system’ between Benedictine complexes, one that influenced the development of the city, the territory and the landscape.

## **Keywords**

Benedictine Order; Rome, urban settlements; landscape; St. Benedict in Piscinula.

---

<sup>1</sup> Sapienza University of Rome. Italia. Email: mariagrazia.turco@uniroma1.it. ORCID: 0000-0001-9336-5137.

## Introduction

The study illustrates the events of two monastic complexes of the Benedictine Order, widespread in the Roman area; these are really urban ‘systems’ which, although today in an extremely fragmented and altered context, still make it possible to identify not only the dynamics of settlement but also the control mechanisms exercised both within the city and in the extra-urban area between the basilica of Saint Paul Outside the Walls, the Tiber and Ostia.

Studies and archival sources<sup>2</sup> have highlighted the important role that Benedictine Order had in the organization of the areas surrounding their monasteries and in the construction of the surrounding settlement fabric, as territorial points of reference not only for Christian spirituality, and for cultural production, but also for urbanization and for the coordination of economic activities (fig. 1). This architectural system, albeit now in a very fragmented and altered context, still allows us to identify the unique features of the architecture, worksites and construction techniques used to build Benedictine monasteries<sup>3</sup>.

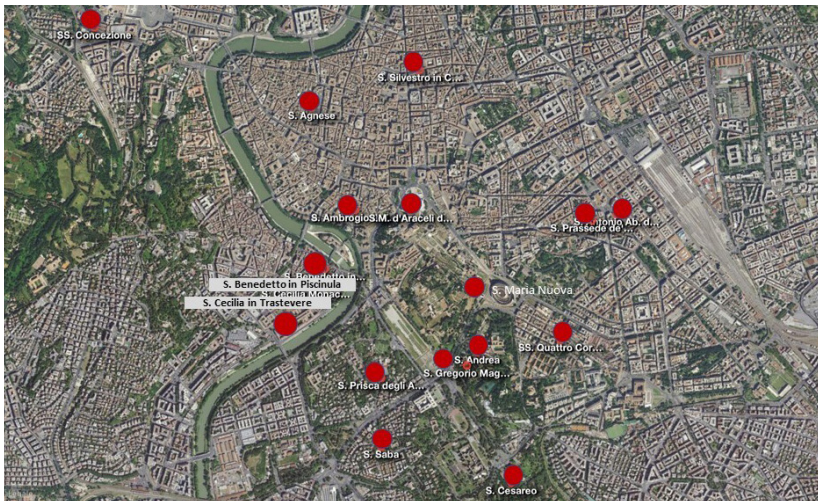


Fig. 1 – The complexes of the Benedictine Order in the city of Rome (elaborated by the author on satellite imagery Google Maps 2021, based on NOLLI, Giovanni Battista – *La Nuova Pianta di Roma*, 1748).

<sup>2</sup> LAZZARI, Franco – “Il Privilegio di Gregorio VII del 14 marzo 1081 ovvero il recupero delle proprietà ecclesiastiche in vario modo alienate”. *Annali del Lazio Meridionale* 2 (dicembre 2013), pp. 7-17; ROSATI, Paolo – “Celle e dipendenze del monastero dei S.S. Scolastica e Benedetto in area laziale”. In PANI ERMINI, Letizia (ed.) – *Teoria e pratica del lavoro nel monachesimo altomedievale*. Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2015, pp. 191-212.

<sup>3</sup> CHINAPPI, Eleonora – “Monasteri benedettini nel Lazio meridionale”. *Rivista di Terra di Lavoro-Bollettino on-line dell'Archivio di Stato di Caserta* VI, 1-2 (novembre 2011), pp. 1-17.



The study focuses on two churches in the Trastevere district<sup>4</sup>, a bustling, working class area of the city that according to nineteenth-century literature was “la prima [che] meritò di conoscere il lume della fede” as well as the “culla dell’Ordine Benedettino”<sup>5</sup>. In particular St. Benedict in Piscinula, that according to legend was built in 543 CE on the ruins of the *Domus Aniciorum*, and the Basilica of St. Cecilia in Trastevere<sup>6</sup>.

An in-depth review of the current church of St. Benedict in Piscinula provides important data regarding the settlements of the monastic order. In fact, the presence of a small room inside the church – the cell where Benedict withdrew to study and pray – provides evidence of the model used in monastic buildings during the period from the sixth to the eighth century<sup>7</sup>.

## The Transtiberina area: St. Benedict in Piscinula and St. Cecilia

The church of St. Benedict in Piscinula is traditionally thought to stand on the ruins of a building owned by the aristocratic Anici family to which Saint Benedict is said to belong (fig. 2); Benedict is believed to have lived in this building while he was in Rome in the late fifth century (around 470). This hypothesis, often questioned by historians<sup>8</sup>, is based on the interpretation of an episode in the life of St. Benedict reported in Gregory the Great’s book *Dialogues*<sup>9</sup>.

---

<sup>4</sup> AZZENA, Giovanni – “Trastevere in età romana”. In PANI ERMINE, Letizia; TRAVAGLINI, Carlo (dirs.) – *Trastevere un’analisi di lungo periodo. I*. Roma: Presso la Società alla Biblioteca Vallicelliana, 2010, pp. 1-33; GUERRINI, Paola – “Il Trastevere nella tarda antichità e nell’Alto Medioevo: continuità e trasformazioni dal IV all’VIII secolo”. In PANI ERMINE, Letizia; TRAVAGLINI, Carlo (dirs.) – *Trastevere un’analisi di lungo periodo*, pp. 35-96.

<sup>5</sup> MASSIMO, Vittorio Emanuele Camillo – *Memorie storiche della chiesa di S. Benedetto in Piscinula nel rione Trastevere raccolte e pubblicate dal Principe D. Camillo Massimo*. Roma: Tipografia Salviucci, 1864, chap. II, p. 7.

<sup>6</sup> ANGELI, Fabrizio Alessio; BERTI, Elisabetta – *Le chiese medioevali di Roma. I. Le chiese dentro le Mura*. Roma: Associazione Culturale Sesto Acuto, 2007, pp. 69-71, 76-78.

<sup>7</sup> ARTICO, Vittoria – *San Benedetto in Piscinula e il suo oratorio mariano*. Roma: University of Roma Tre, 2018. Thesis dissertation.

<sup>8</sup> CECHELLI, Carlo – “Di alcune memorie benedettine in Roma”. *Bullettino dell’Istituto Storico Italiano e archivio Muratoriano* XLVII (1932), pp. 83-158; CESANELLI, Lorenzo – “S. Benedetto in Piscinula”. *Capitolium* X (1934), pp. 299-308; BERTELLI, Gioia; GUIGLIA GUIDOBALDI, Alessandra – *San Benedetto in Piscinula*. Roma: Istituto di Studi romani, 1979.

<sup>9</sup> CHIESA, Paolo (dir.) – *I «Dialogi» di Gregorio Magno. Tradizione del testo e antiche traduzioni*. Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2006.



Fig. 2 – Rome, via in Piscinula. Church of St. Benedict in Piscinula, the left corner with traces of pre-existing buildings. ©Maria Grazia Turco, 2018.

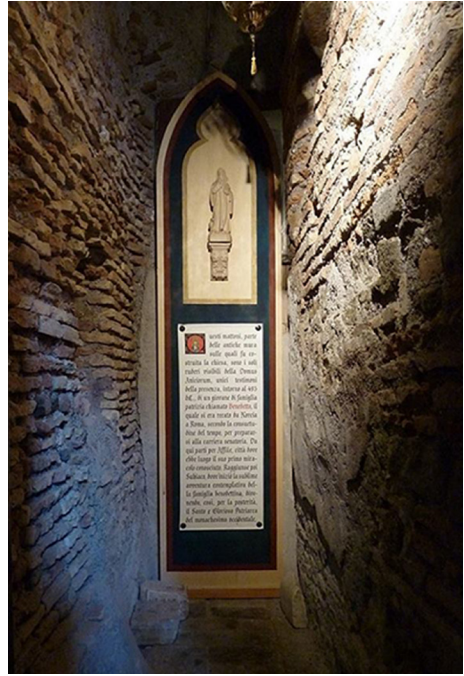


Fig. 3 – Rome, St. Benedict's cell or oratory, inside. Small room linked to the legend of the Saint's sojourn in Rome. ©Maria Grazia Turco, 2018.

The church was mentioned for the first time in *Liber Censuum Romanae Ecclesiae* by Cencio Camerario (1192) as *de Piscina* or *de Piscinula* (probably referring either to the rooms of baths, a fish market or a fountain)<sup>10</sup>; the term was found, albeit with several variants, in later documents, including the *Catalogo di Torino* (1320) where it is referred to as “*Ecclesia sancti Benedicti de Pisciola habet sacerdotem et clericum*”<sup>11</sup>.

The first nucleus of the church can therefore be identified with ‘St. Benedict’s cell or oratory’, a small room linked to the legend of the Saint’s sojourn in Rome (fig. 3). This pre-existing construction testifies to a widespread custom, adopted in future Benedictine complexes, to recover pre-existing Roman buildings as well as reuse their materials<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> FABRE, Paul; DUCHESNE, Louis (dir.) – *Le Liber Censuum de l’église romaine*. Paris: s.n.t., 1889, Vol. III, pp. 301-302, n. 91, n. 153.

<sup>11</sup> HÜLSEN, Christian – *Le chiese di Roma nel Medio Evo: cataloghi ed appunti*. Firenze: Leo S. Olschki, 1927, p. 36, n. 231.

<sup>12</sup> STASOLLA, Francesca Romana – “L’organizzazione dei cantieri monastici”. In SOMMA, Maria Carla (dir.) – *Cantieri e maestranze nell’Italia medievale*. Spoleto: Fondazione Centro italiano di Studi sull’alto Medioevo, 2010, pp. 73-95; STASOLLA, Francesca Romana – “Celle e dipendenze per l’organizzazione del lavoro monastico

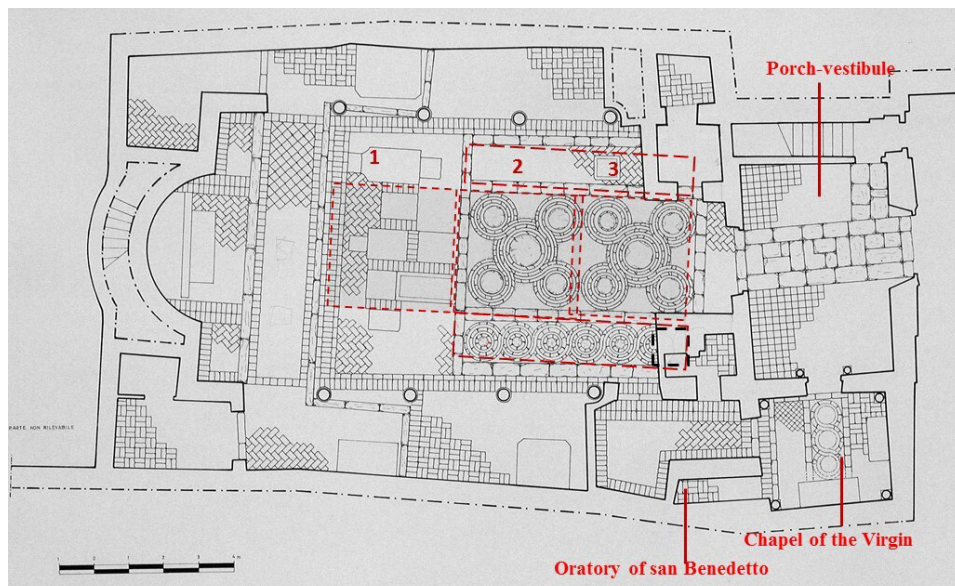


Fig. 4 – Rome, St. Benedict in Piscinula. Plant (elaborated by the author; Sapienza University of Rome, *Archive of Drawings and photo Collection*, Department of History, Representation and Restoration of Architecture, *S. Benedetto in Piscinula*, Atelier Architectural Restoration, prof. G. Carbonara).

In fact, during the sixth century numerous buildings from the Imperial Age and Late Antiquity – temples and *domus* – were scattered about the Roman countryside, so much so they became a key feature in choices involving monastic settlements. This custom was not only adopted by the new Benedictine Order, but was present in cenobitic experiences of earlier monasticism.

This small sacred room, albeit now rather tampered with and reorganised, does in fact appear to have influenced the layout of the church; evidence comes from its plan and the position of the walls of the central nave which tend to be parallel to the structures of the small cave (fig. 4).

A portico, now a vestibule after a staircase was inserted in the nineteenth century, leads into the church with its three naves divided by eight salvaged columns (one grooved, one in grey marble, four in grey granite, and two in red granite) with different kinds of capitals (datable to the first to the fifth century CE). The church has a semicircular apse.

in area laziale”. In PANI ERMINI, Letizia (dir.) – *Teoria e pratica del lavoro nel monachesimo altomedievale*. Spoleto: Fondazione Centro italiano di Studi sull’alto Medioevo, 2015, pp. 141-161.



Fig. 5 – Rome, St. Benedict in Piscinula. Cosmatesque pavements in the church with the quincunx type. (<https://it.wikipedia.org/>, July 5, 2007).

The twelfth century cosmatesque floor in the central nave is a seamless sequence of big *quincunxes* that once decorated the entire middle fascia of the nave; scholars attribute the floor to Lorenzo di Tebaldo's marble bottega<sup>13</sup>.

Today the floor is adorned with a row of two juxtaposed quincunxes, but the empty space between the *quincunxes* and the presbytery garden would suggest there was a third row (now lost) (fig. 5). To the left, next to the *quincunxes*, there is a row of six porphyry intertwined discs which are, however, absent on the right side of the nave; the final part of this mosaic portion is incomplete. In fact, the last disc where the pattern meets the wall of the bell tower is cut in half. This suggests that this sector may originally have had seven discs, ending in line with the first quincunx<sup>14</sup>.

According to Camillo Massimo (1803-1873), who wrote the history of the building in the nineteenth century, Cardinal Antonio Tosti (1776-1866) had the floor of the Chapel of the Virgin “riattato” around the year 1844: “il pavimento di

<sup>13</sup> BERTELLI, Gioia; GUIGLIA GUIDOBALDI, Alessandra – *San Benedetto in Piscinula*, pp. 79-81.

<sup>14</sup> GLASS, Dorothy F. – “Papal patronage in the early twelfth century, notes on the iconography of cosmatesque pavements”. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* XXXII (1969), pp. 386-390; GLASS, Dorothy F. – *Studies on cosmatesque pavements*. Oxford: B.A.R., 1980, pp. 79-80.

quella Cappella che è messo a tasselli di marmo diversi come nel resto della chiesa”<sup>15</sup>; and still to follow: “Il pavimento di S. Benedetto in Piscinula, a maggiormente comprovare la veneranda antichità di questa insigne chiesa, trovasi in varie parti lastricato di così detta opera Alessandrina, ossia di tessellato in pietra dura, di porfido, di serpentino, granito ed altri marmi, che probabilmente lo coprivano tutto intiero, ma essendo poi stati in gran parte devastati, il deperito mosaico fu posteriormente supplito con mattoni arrotati, e dai chiusini delle sepolture, che ancora oggi vi rimangono in numero di tre ... una gran parte peraltro di questo pavimento viene occupato dalle Lapidi sepolcrali”<sup>16</sup>.

The cosmatesque fragment in the Chapel of the Virgin could therefore have been recreated at that time by removing it from the floor of the nave where the long row of intertwined discs is missing on the right side of the two central *quincunxes*.

The two windows currently present in the walls on either side of the central nave were undoubtedly created during the nineteenth-century restoration. In fact, the earlier Romanesque single lancet windows were plugged (traces still remain on the east wall). The presence of these small windows is in line with other Benedictine complexes where monastic churches were rather modest in size, lit by small, simple, but sometimes very splayed openings.

A little later a bell tower was inserted in the central nave (eleventh century; bell dated 1069)<sup>17</sup>.

A small oratory was added to the left of the portico-vestibule no later than the thirteenth century; it has a slightly trapezoidal plan, a rib vault resting on four small columns (all different) placed on tall plinths, and reuse capitals. Known as the Chapel of the Virgin, it was decorated with mosaics that were already lost in the late seventeenth century; the chapel has a twelfth century cosmatesque floor. The altar embellished with cosmatesque porphyry slabs was consecrated in 1604<sup>18</sup>.

The Madonna and Child are worshipped in this chapel (fourteenth-century fresco on canvas repainted in the nineteenth century); this is a very devotional painting because it is said that Saint Benedict used to pray in front of this image.

The church became a parish in 1386 under the supervision of provost Catallo<sup>19</sup>. The changes made in 1412 by Giovanni Castellani are reported on an inscription that was still present in the seventeenth century (*Hoc opus factus est pro anima D. Joannis de Castellanis Anno Domini MCCCCXII*).

<sup>15</sup> MASSIMO, Vittorio Emanuele Camillo – *Memorie storiche della chiesa*, p. 89.

<sup>16</sup> MASSIMO, Vittorio Emanuele Camillo – *Memorie storiche della chiesa*, p. 19.

<sup>17</sup> PRIESTER, Ann– “Bell Towers and Buildings Workshops in Medieval Rome”. *Journal of the Society of Architectural Historians* LII (1993), pp. 199-220.

<sup>18</sup> MASSIMO, Vittorio Emanuele Camillo – *Memorie storiche della chiesa*, p. 70.

<sup>19</sup> MASSIMO, Vittorio Emanuele Camillo – *Memorie storiche della chiesa*, p. 24.



Fig. 6 – Rome, St. Benedict in Piscinula. Main façade designed by the architect Pietro Camporese the Younger (1844). ©Maria Grazia Turco, 2018.

Important works were performed in the seventeenth and eighteenth century. However, the Papal Bull by Pope Leo XII (1760-1829) dated 1<sup>st</sup> November 1824, suppressed the parish; since the building was almost completely abandoned, it was closed to the public.

In 1844, the Massimo family sponsored the restoration of the church which involved building a new façade designed by the architect Pietro Camporese the Younger (1792-1873)<sup>20</sup> (fig. 6).

During the restoration two granite columns, probably belonging to the medieval portico-vestibule, were found on either side of the main entrance to the atrium. Today they too are lost.

In 1934 the architect from Ancona, Lorenzo Corrado Cesanelli<sup>21</sup>, drew up a project to restore its medieval configuration; however, nothing came of the project. In 1941 the building was entrusted to the nuns of the Institute of Our Lady of Mount Carmel who continue to look after it.

<sup>20</sup> MASSIMO, Vittorio Emanuele Camillo – *Memorie storiche della chiesa*, p. 63.

<sup>21</sup> CESANELLI, Lorenzo – “S. Benedetto in Piscinula”, pp. 299-308.

A frescoed image of *Saint Benedict* is still visible to the left of the entrance door; it dates from the end of the thirteenth century and was replaced in 1916 after having been detached and restored. A *Madonna with Child* and *Saints Peter and Paul*, dating to roughly the mid-fourteenth century, are visible on the right wall.

The remains of the decoration on the inner wall of the façade and on the wall between the central and right nave can be seen on the right side of the vestibule, behind a door that is normally always shut, at the end of a flight of steps leading to the nuns' quarters. The paintings depicting the *Last Judgement* (on the façade wall), the *Sacrifice of Cain and Abel* and *Driven out of the earthly paradise* (right wall of the central nave) are in rather a precarious state of conservation; they date to the first half of the twelfth century and were hidden by the works performed in the first twenty years of the eighteenth century<sup>22</sup>.

The Old Testament cycle frescoed on the right side of the building was probably counterbalanced by a new testament cycle on the left nave; however, no traces of the latter remain. Other medieval artworks in the church include: a (mutilated) fresco of the *Virgin with Child and Saint Anne* dating to the first half of the fifteenth century (it is a so-called "*Metterza*", third in order of importance, with Saint Anne, Mary's mother, in a prominent protective position towards her daughter and Jesus); a *Madonna with Child* (fourteenth century) in a niche above the altar and stylistically linked to the Madonna in the vestibule; a fresco (now almost indecipherable) of *Saint Helena* (fourteenth century) in the apse; remains of frescoes with haloed figures (fourteenth century) perhaps depicting the *Baptism of Christ* located in the sacristy (which originally corresponded to the first part of the left side nave).

In September 1846, a wall of the church was demolished, revealing a fragment of a thirteenth-century fresco (*Madonna with Child*). It was removed and given to the Church of St. Ambrose della Massima where it is still venerated as *Regina Monachorum*.

Towards the end of the sixteenth century, during the Counter Reformation, several monasteries originally built as convents for men were quite often turned into female institutes. They include: St. Cecilia which since the ninth century had been occupied by canons regular, then by Humiliati monks and finally, since 1527, by the Benedictines<sup>23</sup>; the convent of St. Cosimato; and the complex of Sts. Cosmas and Damian which from the tenth century was assigned to male orders, later occupied by the Benedictines and afterwards by the Poor Clares.

<sup>22</sup> MAZZOCCHI, Eleonora – "«Pervenit itaque in paternam suam domum transtiberinam»: una proposta iconografica per gli affreschi della chiesa di San Benedetto in Piscinula". In LOMARTIRE, Saverio; PERONI, Adriano (dirs.) – *Il pane di segale: diciannove esercizi di storia dell'arte presentati ad Adriano Peroni*. Varzi: Guardamagna (PV), 2016, pp. 143-154.

<sup>23</sup> CAFFIERO, Marina – "Il sistema dei monasteri femminili nella Roma barocca. Insediamenti territoriali, distribuzione per ordini religiosi, vecchie e nuove fondazioni". *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2 (2008), pp. 69-95 (but 77-78).

In the decades between the late sixteenth and early seventeenth century numerous foundations – or refoundations or transformations – took place, especially of female monasteries. This occurred during the period of the Counter Reformation when the ‘system’ of monasteries began to be religiously as well as politically and socially important in family strategies; this information can be gleaned from in-depth studies of the some of the female founders of new institutions<sup>24</sup>.

In fact, in the late sixteenth century six female Benedictine monasteries were founded: St. Cecilia in Trastevere, St. Mary in Campo Marzio, St. Ambrose della Massina, St. Anne, and the oblates of Tor de’ Specchi or of St. Francesca Romana<sup>25</sup>.

The Medici Pope, Clement VII (1478-1534), made Maura Magalotti the abbess of the convent of St. Cecilia after transferring her from the Benedictine monastery of St. Mary in Campo Marzio. In fact, the monastery *Chronicle* reported that the abbess “fondò ed eresse questo luogo in monastero di monache del hordine delli Humiliati, sotto la regola di san Benedetto”<sup>26</sup>.

The history of the building is undoubtedly very important (fig. 7). The basilica of St. Cecilia was founded on the ruins of a Roman *domus* built in the second century BCE and later enlarged to form an *insula*, probably the property of Valerian and his wife Cecilia<sup>27</sup>. As far back as the fifth century a *titulus Caeciliae* was certified in the *Martirologio Geronimiano* (early fifth century) with the words: “*Romae transtibere, Ceciliii*”<sup>28</sup>.

The sacred building, which in the early ninth century was probably extremely dilapidated, was founded by Pope Paschal I (817-824) who ordered the relics of Saints Cecilia, Valerian, Tiburtius and Maximus to be moved there.

The early Christian plan of the church is divided into a main hall with two side naves, a semicircular apse with an annular crypt, but no transept. The ciborium designed by Arnolfo di Cambio (1293) is located in the apse<sup>29</sup>; its bases have remained partially incorporated into the sixteenth-century addition.

In 1100, Paschal II (1050-1118) rebuilt the monastery and cloister. The portico and bell tower were added between the twelfth and thirteenth century. In the late thirteenth century Pietro Cavallini (1240-1330) was entrusted with the decoration

<sup>24</sup> LIROSI, Alessia – *I monasteri femminili a Roma nell’età della Controriforma: insediamenti urbani e reti di potere* (secc. XVI-XVII). Roma: Sapienza Università di Roma, 2010. Tesi di Dottorato.

<sup>25</sup> MARINI, Alfonso – “Monasteri femminili a Roma nei secoli XIII-XV”. *Archivio della Società Romana di Storia Patria* 132 (2010), pp. 81-108; CAFFIERO, Marina – “Il sistema dei monasteri femminili”, pp. 69-95 (but 80).

<sup>26</sup> LIROSI, Alessia – *Le cronache di Santa Cecilia. Un monastero femminile a Roma in età moderna*. Roma: Viella 2009, p. 95.

<sup>27</sup> PARMEGIANI, Neda; PRONTI, Alberto – *S. Cecilia in Trastevere. Nuovi scavi e ricerche*. Città del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 2004.

<sup>28</sup> LIROSI, Alessia – “Scritture religiose a Roma nell’età della Controriforma: la *Cronica* del monastero di Santa Cecilia in Trastevere (1527-1710)”. *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2 (2008), pp. 119-147.

<sup>29</sup> ANDALORO, Maria; ROMANO, Serena – “L’immagine nell’abside”. In ANDALORO, Maria; ROMANO, Serena(eds.) – *Arte e iconografia a Roma. Da Costantino a Cola di Rienzo*. Milano: Jaca Book, 2000, pp. 73-102.





Fig. 7 – Rome, St. Cecilia in Trastevere. Main nave. ©Maria Grazia Turco, 2018.

of the church (several fragments were found during work in the twentieth century) while the *ciborium* was designed by Arnolfo di Cambio.

Further alterations to “embellish” the rather stark medieval plan were implemented by Paolo Emilio Sfondato (1591-1611)<sup>30</sup>. After finding several relics of Saint Cecilia under the confessional he sponsored (1590-1591) the transformation of the presbytery area; this included adding a new altar with a confessional underneath it and the Chapel of the Bath, as we see it today. He also ‘restored’ Arnolfo’s *ciborium*, dismantled the pulpits, and installed new altars in the side naves which, together with the vestibule, were completely frescoed. Instead, the medieval frescoes in the central hall were simply restored and the missing parts completed. The frescoes are still in place.

More transformations and ‘embellishments’ added later gave the building its current appearance: twelve rectangular pilasters on each side divide the central and side naves; the sequence of arches and architraves create a series of semicircular and rectangular openings. Located above this alternate series of arches and passages, grated openings surrounded by ornate decorations let light into the galleries of the cloistered nuns located above the side naves. Rectangular windows with segmented arches are present above the grated openings. This architectural and decorative

<sup>30</sup> PEPPER, Stephen D. – “Baglione, Vanni and cardinal Sfondato”. *Paragone. Arte* 18, 211 (1967), pp. 69-74.

design required that the original columns be incorporated into the pilasters; the alteration was performed in 1823 during the restoration sponsored by Cardinal Giorgio Doria (1708-1759).

The large central hall has a wooden coffered ceiling embellished with a big painting by Sebastiano Conca (1680-1764) and the coat of arms of Cardinal Francesco Acquaviva (1665-1725) who sponsored its construction in 1724.

Both naves, left and right, have rib vault ceilings; the right nave has several chapels built at different moments in time: the first, dating to the sixteenth century, like the second chapel, was created inside the bell tower while the latter was built on the so-called bath of Saint Cecilia; the third chapel, i.e., the sacristy, is decorated with fifteenth century frescoes. The fourth chapel, the so-called Chapel of the Relics, dates to the same period, while the fifth and last chapel is modern and contains the tomb of Cardinal Mariano Rampolla del Tindaro (1843-1913).

In the early twentieth century alterations were made to the crypt by Giovanni Battista Giovenale (1849-1934) who redesigned the pre-existing corridor (1599) and medieval semicircular *ambulacrum*; he covered the walls in marble slabs from the catacombs and the ceiling with rather modest paintings.

### **The Benedictine ‘urban system’ between 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries**

It's evident, from these summary indications, that the Benedictines, through their location within the Trastevere district, have carried out not only a ‘silent’ religious activity but also, starting above all from the sixteenth century, an action of control of this urban sector; a ‘rooting’ that pushes the Benedictines to support the renewal of the entire district initially undertaken by Julius II (1503-1513) but later implemented, above all, with the creation of a direct connection between Borgo and Trastevere, the two areas located beyond the Tiber.

The Benedictines were always well rooted within the city, so they played an important role in influencing the development of the areas where their monasteries were located. The two complexes in Trastevere illustrated in this paper are excellent examples.

In the first decade of the seventeenth century the remodelling of the urban area next to the Tiber between the complex of St. Francis a Ripa and the Quattro Capi bridge appeared both necessary and important; the urban district was in fact redesigned by the Benedictine Abbot Costantino Caetani (1568-1650) who allocated a plot of land along the street close to the church of St. Benedict in Piscinula to be used to build a college for non-Roman Benedictine monks (Gregorian College)<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> ROCA DE AMICIS, Augusto (dir.) – *Roma nel Primo Seicento. Una città moderna nella veduta di Matthäus Greuter*. Roma: Editoriale Artemide, 2018.

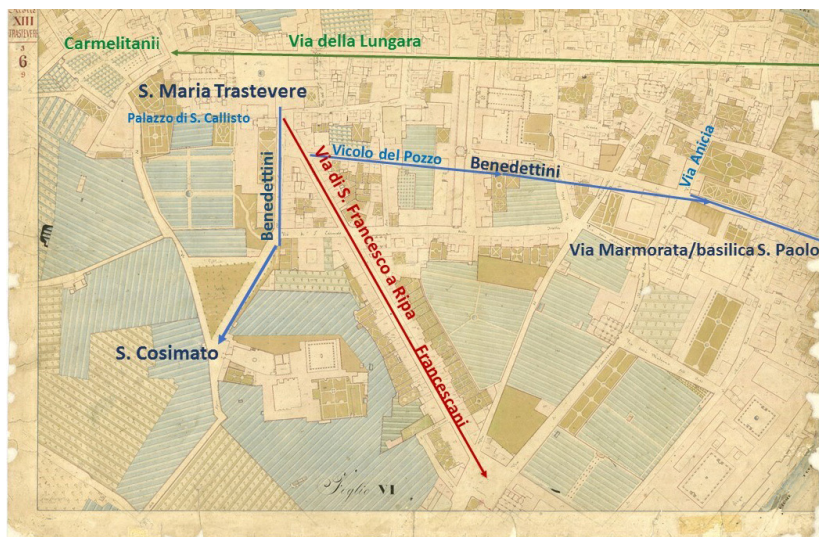


Fig. 8 – Rome, Trastevere. The religious orders and the reorganization of the urban area (elaborated by the author; Archivio dello Stato di Roma, *Presidenza Generale del Censo*, Catasto Gregoriano, Rione XIII Trastevere, foglio 6).

A building permit dated 29 August 1617 is evidence of the urban plan; an attachment illustrates the demolitions that were to take place to make way for the construction of the “strada da Ponte Quattro Capi a S. Francesco”<sup>32</sup>. The hostel sponsored by Costantino Caetani was officially founded on 18 May 1621 pursuant to a Bull by Pope Gregory XV (1554-1623) whose name was given to the street (now Via Anicia). The Gregorian College was short-lived: in 1641 it was gifted to the abbot of the Propaganda Fide Congregation; in 1658 it was entrusted to the English Benedictine Congregation that used it as a guest house for its monks until 1908. The building was demolished in the early years of the twentieth century and replaced by the current building now used by the St. Francesca<sup>33</sup>.

In the early decades of the seventeenth century the urban district on the other side of the Tiber underwent massive reorganisation involving not only its road network, but also its buildings. The Pope had masterminded most of the plan, using religious orders to reorganise the urban area. This strategy established a sort of balance between the religious orders (fig. 8): the Carmelite settlements were located along the axis of Via della Lungara; the Franciscan settlements along Via di San

<sup>32</sup> TABARRINI, Marisa – “Da ponte Sisto a ponte Rotto. La creazione di nuovi poli urbani e religiosi a Trastevere e la riorganizzazione dei rioni Regola e Sant’Angelo”. In ROCA DE AMICIS, Augusto (dir.). *Roma nel Primo Seicento. Una città moderna nella veduta di Matthäus Greuter*. Roma: Editoriale Artemide, 2018, pp. 275-290 (but 280).

<sup>33</sup> TABARRINI, Marisa – “Da ponte Sisto a ponte Rotto”, pp. 275-290 (but 280).

Francesco a Ripa and Via Transtiberina; and the Benedictine settlements along the road axis running from Palazzo di San Callisto to Via Anicia<sup>34</sup>.

One of the most significant events was in fact the concession of the building of the titular cardinal of St. Maria in Trastevere to the Benedictine fathers of St. Paul after a papal brief (1608) had expropriated them from their summer convent near the church of St. Saturnino de Caballo on the Quirinale Hill. To offset the opening of Via di San Francesco a Ripa, two secondary axes were planned, perhaps suggested by the Benedictine Abbot Costantino Caetani. One road went from the square towards the church of St. Cosimato, the other – Via del Pozzo – towards a bridge that was to be built across the Tiber close to St. Maria in Cappella, thus shortening the distance towards Via Marmorata and St. Paul’s Basilica.

These two roads created a network between the Benedictine settlements: the first, now known as Via della Cisterna and Via dei Genovesi, ran towards the Basilica of St. Cecilia, and from there towards the Tiber where the new bridge was to be built; instead, the second led towards the church of St. Cosimato (fig. 9).



Fig. 9 – Rome. The Benedictine reorganization program of Trastevere in the 17<sup>th</sup> century (elaborated by the author on satellite imagery Google Maps 2021).

<sup>34</sup> TABARRINI, Marisa – “Da ponte Sisto a ponte Rotto”, p. 275.

## Conclusion

The examples illustrated in this paper confirm the important role that urban Benedictine complexes have always played in the city, a role not linked to pastoral obligations or evangelisation, but rather to reinforce *stabilitas*, i.e., the choice to live in the same place with other brothers. In fact, every monastery is designed as a completely independent and self-sufficient urban entity, without hierarchical constraints, and completely isolated from the outside world, at least during the early days of the Order.

From the seventeenth century onwards entire buildings were altered, enlarged, or built *ex novo*; walls, loggias and porticoes were constructed to allow the monks to access the courtyards of the convents. This led to an increase in the size of the gardens within the perimeter of the cloister and included the incorporation of private courtyards and kitchen gardens so that the monks could walk freely around them and cultivate crops. Although a closed organism, it did however create a 'system' with the other interconnected Benedictine complexes; this exerted a strong influence over the development of the city thanks to the design of new road networks, the premise for a new, modern urbanisation.

This urban and territorial expansion policy is documented by the properties of the urban Benedictine complexes. In fact, the documents housed in the Alessandrino Cadastre show that many of the estates owned by monasteries in Rome are located along the Tiber, i.e., far away from the sites of big urban monasteries<sup>35</sup> (fig. 10).



Fig. 10 – Property of the Benedictine Order on the Tiber, near the Basilica of St. Paul f.l.m., detail, watercolor plant (Archivio dello Stato di Roma, *Presidenza delle Strade*, Catasto Alessandrino, 432/51, Tenuta di Grotta Perfetta, 10 ottobre 1654).

<sup>35</sup> MARAZZI, Federico – “Dalle valli ai litorali. Riflessioni sui rapporti fra coste ed entroterra in Italia centrale dall’VIII al IX secolo”. In MARAZZI, Federico; RAIMONDO, Chiara (dirs.) – *Medioevo nelle valli. Insediamento, società, economia nei comprensori di valle tra Alpi e Appennini (VIII-XIV sec.)*. Cerro al Volturno (IS): Volturina Edizioni, 2019, pp. 283-314.

An analysis of these documents clearly shows how the distributive layout of these estates (that gradually enriched the wealth of these institutions) was to create a network linking the urban centre (in this case, Rome) to the sea, the salt pans, the coast, and the mouth of the river Tiber.

Not surprisingly, in the seventeenth century an important dock was located along the Tiber River more or less level with the lands belonging to the Basilica of St. Paul's and the Benedictines from Cassino<sup>36</sup>. It's no secret that Benedictine monks have always played an important role in organising the areas around their monasteries by inputting into the layout of villages and their productive fabric. These territorial systems 'helped' the creation of urban settlements and encouraged several dynamically complex entrepreneurial and economic activities in which an ascetic vocation did not clash with the desire to interact with the exterior and its diversified prospects. This cultural and architectural phenomenon established a 'system' between Benedictine complexes, one that influenced the development of the city, the territory and the landscape.

Reuse is another aspect of this trend; it was inspired by practical and economic requirements and applied when new buildings were constructed on pre-existing foundations. Sometimes it was influenced either by the devotional importance of a certain site or by a desire to create religious or political continuity with the earlier building. Apart from the usual examples of buildings constructed on old sacred sites – revealing an ideological intent to re-establish the religion itself based on its origins – other more complex situations are linked to the sacred nature of the site, e.g., Montecassino<sup>37</sup>.

By frequently occupying either pre-existing sites or previously colonised sites, the monks merge a re-memorative custom with economics and reduce the time it takes to build the new complex.

The simplicity and feasibility of the Rule of the Order are reflected by the rather basic architecture and absence of sculptural decorations in the complexes<sup>38</sup>; these criteria determine the choice of a settlement site and become tangible in the selection of simple, functional building techniques. Careful consideration is given to pictorial art that portrays the reality of the monastic community in images of the abbots, thus conveying, in celebratory events illustrated as narratives, the message of Saint Benedict, founder of the Order.

This cultural and architectural phenomenon that created a 'system' between the Benedictine complexes, one that influenced the development of the cities, the territory and the landscape.

<sup>36</sup> PACE, Valentino – “Committenza benedettina a Roma: il caso di San Paolo fuori le mura nel XIII secolo: per Richard Krautheimer”. *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 54, 2 (1991), pp. 181-189.

<sup>37</sup> ROSATI, Paolo – “I confini dei possessi del monastero sublacense nel Medioevo (secoli X-XIII)”. *Archivio della Società Romana di Storia Patria* 135 (2012), pp. 31-62; ROSATI, Paolo – “Celle e dipendenze del monastero”, pp. 191-211.

<sup>38</sup> CHINAPPI, Eleonora – “Monasteri benedettini nel Lazio meridionale”. *Rivista di Terra di Lavoro-Bollettino on-line dell'Archivio di Stato di Caserta* VI, 1-2 (novembre 2011), pp. 1-17.

# Da devoção xaveriana da rainha D. Maria Sofia à concretização de um voto: o colégio de São Francisco Xavier de Beja da Companhia de Jesus<sup>1</sup>

*Inês Maria Melo Gato de Pinho<sup>2</sup>*

## **Resumo**

O apoio régio à criação de casas e escolas da Companhia de Jesus em Portugal começou de forma efusiva em 1542 durante o reinado de D. João III, que viu nos jesuítas um importante aliado na educação da população portuguesa e na evangelização dos gentios nos territórios ultramarinos. Mais de um século depois, com quase vinte colégios fundados em Portugal, o instituto religioso continuou a receber apoios régios, ainda que menores, para a instalação de casas e escolas em território nacional, desta vez mais orientadas para o apoio espiritual e pedagógico das populações residentes na Província Portuguesa<sup>3</sup>. Este facto pode ser atestado pela história da fundação do colégio São Francisco Xavier de Beja, um dos últimos colégios portugueses a ser construído antes de 1759, data da expulsão dos jesuítas do reino. A sua fundação definitiva deve-se ao voto régio proferido por D. Maria Sofia de Neuburg que, casada com D. Pedro II, agradece a São Francisco Xavier o nascimento daquele que viria a ser o novo herdeiro do reino, D. João V.

Esta comunicação pretende dar a conhecer os esforços desenvolvidos pela população de Beja junto do rei e da Companhia de Jesus para obter a licença de fundação do colégio, entender a influência dos confessores régios jesuítas

---

<sup>1</sup> Este texto insere-se no âmbito do doutoramento, intitulado “*Modo Nostro*: a especificidade da Arquitectura dos colégios da Companhia de Jesus na Província Portuguesa. Os séculos XVII e XVIII”, desenvolvido no CiTUA / Instituto Superior Técnico – Universidade de Lisboa, e apoiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia com financiamento participado pelo Fundo Social Europeu e por fundos nacionais do Ministério da Educação e da Ciência (SFRH/BD/110211/2015).

<sup>2</sup> Centro de Investigação em Território, Urbanismo e Arquitectura – Instituto Superior Técnico da Universidade de Lisboa (CiTUA-IST UL). Email: inesgatoepinho@tecnico.ulisboa.pt. ORCID: 0000-0003-1847-4602.

<sup>3</sup> Que compreendia o actual território português e algumas fundações em África.

e a devoção de D. Maria Sofia, e ilustrar o modo de vida das primeiras comunidades do colégio, desde a sua instalação naquela cidade até 1759, dando especial destaque ao edifício inacabado como reflexo da alma e espiritualidade da sua fundadora, que ainda hoje se afirma na Arquitectura de um edifício actualmente afecto a funções laicas.

### **Palavras-chave**

Arquitectura; Companhia de Jesus; Colégio; Beja.

### **Abstract**

The royal support for the creation of houses and schools of the Society of Jesus in Portugal began in an effusive way in 1542 during the reign of D. João III, who saw the Jesuits as an important ally in the education and evangelization of the gentiles in the overseas territories. More than a century later, with almost twenty colleges founded in Portugal, the religious institute continued to receive royal support, albeit minor, for the installation of houses and schools in the national territory, this time more directed towards the spiritual and pedagogical support of the populations. This fact can be attested by the history of the foundation of Saint Francisco Xavier college in Beja, one of the last Portuguese schools to be built before 1759, the date of the expulsion of the Jesuits from the kingdom. The definitive foundation is due to a royal vow made by D. Maria Sofia de Neuburg who, married with D. Pedro II, thanks Saint Francis Xavier for the birth of the one who would become the new heir of the kingdom, D. João V.

This communication intends to show the efforts made by the population of Beja near the Portuguese King and Father General of the Society to obtain a license for the foundation of the college; to make known the influence of the royal Jesuit confessors and the devotion of D. Maria Sofia; and to present the way of life of the first communities of the college, since its installation in that city until 1759, giving special emphasis to the unfinished building which is the reflection of the soul and spirituality of its founder and which is still affirmed today in the Architecture of a building now with secular functions.

### **Keywords**

Architecture; Society of Jesus; College; Beja.



“...para avaliarmos esta nobre cidade por uma das melhores do mundo, só nos falta termos nela um colégio da Companhia de Jesus (...) o que bem entenderam nossos antepassados, de quem herdámos êste desejo, porque entre outras memórias há um testamento feito há cento e dezoito anos, em que se deixaram legados consideráveis à Companhia, (...), pelos altos ministérios que exercita, (...) como com nossos olhos estamos vendo em dois religiosos, que nos assistem com o zêlo de filhos verdadeiros da Companhia”<sup>4</sup>.

O excerto acima transcrito, é parte de um manuscrito que se encontra à guarda do Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), redigido a 26 de Novembro de 1670 pela Câmara de Beja e que expressa a vontade que os cidadãos daquela cidade portuguesa tinham em ter um colégio da Companhia de Jesus (*Societas Iesu* – SI) na cidade alentejana. A missiva foi dirigida a Roma, ao dirigente máximo da SI, o Padre Geral João Paulo Oliva (1600-1681) e demonstra que se tratava de uma pretensão ancestral, sendo explícito que o interesse da cidade alentejana pela presença jesuíta remonta a 1552, apenas doze anos depois da entrada da SI em Portugal. No entanto, mais de um século mais tarde é que se dirige uma nova tentativa, concertada entre diversas entidades pacenses, também ela dilatada no tempo pela constante recusa da Casa Generalícia, por se considerar que não haviam sido asseguradas as condições exigíveis para a fundação de um colégio, situação que só se viria a resolver no limiar do século XVIII.

### Da missão à fundação do colégio

O Padre Francisco Rodrigues, S.I. (1873-1956), que coligiu diferentes fontes primárias coevas à fundação em diversos arquivos e de diferentes autores para redigir a obra *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, ilustra de forma sucinta as trocas de correspondência que foram feitas entre a cidade de Beja e a Casa Generalícia da SI, para garantir a presença inaciana naquele território alentejano. O autor começa por referir a carta acima transcrita, datada de 1670, em que a edilidade demonstra interesse na presença jesuíta na cidade, impulsionada pela presença dos padres Diogo Lobo e João Ribeiro que, segundo o cronista, lá haviam prestado assistência na Quaresma desse ano. O pedido é acompanhado de outros que o reforçam, igualmente dirigidos ao Padre Geral pela Mesa da Santa

---

<sup>4</sup> ARSI, *Lus.* 75, fols. 127-127v. Carta transcrita e publicada em 1944 por RODRIGUES, Francisco – *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*. Tomo Terceiro, Volume I. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa: 1944, pp. 38 e 39.

Casa da Misericórdia de Beja<sup>5</sup> e pelo Conde da Vidigueira D. Francisco António da Gama<sup>6</sup>.

A 10 de Novembro de 1671, Manuel de Brito de Carvalho, fidalgo pacense, faz novo pedido à Casa Generalícia<sup>7</sup> afirmando que a nova fundação inaciana contaria já com permissão civil atribuída por Alvará Régio – assinado por D. Pedro (1648-1706) ainda enquanto regente do reino – e também de autorização episcopal, assinada pelo Arcebispo de Évora. Cumulativamente, e provavelmente alertado para o facto de as normativas da SI obrigarem à existência de um fundador que assegurasse rendas para a subsistência individual de cada colégio, propõe-se, a ele e à sua esposa, a desempenhar esse papel. Este pedido é apoiado pela Província Portuguesa da SI, no final de Novembro de 1671, através da missiva assinada pelo provincial Antão Gonçalves e pelo padre Manuel Monteiro, em que se solicita ao Padre Geral João Paulo Oliva o reconhecimento do casal como fundador.

No entanto, no que se refere à autorização régia e segundo Francisco Rodrigues, “o Príncipe D. Pedro não se resolvia a conceder colégio, e só consentia que se edificasse uma casa professa<sup>8</sup>. O Geral porém, decidira não aceitar senão colégio. Com estas e outras divergências se foi procrastinando, por muitos anos, a fundação desejada e desapareceu entretanto dos documentos o nome de Manuel de Brito de Carvalho. Com estas indecisões intermináveis deu o Provincial Manuel Monteiro, por insinuação do Geral Oliva, ordem aos Padres que se retirassem de Beja e recolhessem ao colégio de Évora e eles cuidaram logo de pôr em execução a obediência do Superior”<sup>9</sup>. A reacção dos cidadãos a esta decisão foi imediata, multiplicando-se as missivas dirigidas ao provincial jesuíta, seja por parte do Senado da Câmara, do Juiz de Fora, do Vigário Geral, do Governador da cidade, ou dos irmãos da confraria de S. Sizenando.

Independentemente da fundação do novo estabelecimento jesuíta ainda se discutir nessa década, certo é que em 1675 residiam dois padres da SI na cidade.

<sup>5</sup> RODRIGUES, Francisco – *História da Companhia de Jesus*, p. 39. Cf. ARSI, Lus. 75, fol. 128.

<sup>6</sup> RODRIGUES, Francisco – *História da Companhia de Jesus*, p. 40. Cf. ARSI, Lus. 75, fols. 129-129v.

<sup>7</sup> RODRIGUES, Francisco – *História da Companhia de Jesus*, p. 40. Cf. ARSI, Lus. 75, fols. 154-155v.

<sup>8</sup> Existiram várias tipologias arquitectónicas na Companhia de Jesus. O colégio terá sido a mais difundida, agrupando a função cultual, a residencial e a escolar, formando os seus próprios quadros mas também laicos. Nas residências não existia zona formativa, reduzindo-se as funções ao culto e à habitação. Dentro deste grupo, as casas professoras eram as mais importantes uma vez que era nelas que residiam os padres que haviam professado os quatro votos. Se os colégios poderiam ter bens com rendas que garantissem a sua subsistência, as casas professoras eram obrigadas a viver de doações. Veja-se a definição do padre Gramatowski para casa professa, baseado na documentação histórica à guarda do ARSI: “The professed house is a residence for formed religious who are assigned to apostolic ministries. It is distinct from the other residences by being subject to a particular form of poverty: it is prohibited from possessing any fixed income and has to be sustained through charitable donations. There were few of these houses, and they tended to be established in the large cities”. GRAMATOWSKI, Wiktor – *Jesuit Glossary: Guide to understanding the documents*. Roma: ARSI, 1992. Disponível em <http://www.sjweb.info/arsi/documents/glossary.pdf>

<sup>9</sup> RODRIGUES, Francisco – *História da Companhia de Jesus*, p. 41.

Prova disso é o relato que o padre Paulo Mendez, consultor do colégio de Évora, endereça a 27 de Fevereiro de 1676 ao Padre Geral, e em que se referem claramente as condições em que a pequena comunidade vivia:

“...no ano passado visitando, per comissão do *Padre Provincial* que fiz as cazas do Algarve, achei nesta iornada em a cidade de Beja *que* he nobre, rica e numerosa e fica na passagem pera o Algarve feita huma formosa igreia, e vam fazendo edificio pera habitação dos nossos, com animo de acabarem a obra e darem renda abundante pera fundação, assinando ia o *senhor* Nuno de Mendonça toda a sua renda pera este fim, esperando elle e os mais so a vontade e concessão de *Venerável Padre* pera eles de todo sairem com o *que* deviam. (...) a cidade de Beja he a mais acomodada pera nossos ministérios *que tem* esta provincia, e estando nella os nossos he certo o fruto, e ve se pelo muito que fazem so dous *que* nella contam *que* vencem o de tres conventos que há na mesma cidade. *Veneravel Padre* console os moradores dessa cidade que amam muito a Companhia concedendo-lhe fundação”<sup>10</sup>.

O catálogo de 1672 confirma que nesse triénio estavam em missão em Beja os já referidos padres Diogo Lobo<sup>11</sup> e João Ribeiro<sup>12</sup>: “P.P. qui sunt in missionibus. In Julia Pacensi”<sup>13</sup>. O relato do padre Paulo Mendez refere sucintamente os esforços que a população pacense havia feito para assegurar uma fundação efectiva da SI naquele local, dotando-a de espaços físicos para a instalação, e de um fundador que assegurasse a subsistência e independência financeira da comunidade. No entanto, em nenhum momento se refere à licença régia. Esta questão só se esclarece na missiva endereçada também a Roma, a 9 de Março de 1676, pelo Senado de Elvas<sup>14</sup>. Nessa carta os representantes do poder civil local tentam amenizar o facto de a autorização para fundação ser dirigida a uma casa professa e não a um colégio, sugerindo que o rei estaria ao corrente que os padres já se haviam fixado em Beja há seis anos (desde 1670) e que pretendiam fundar especificamente um colégio e que nada havia dito em contrário<sup>15</sup>. Com isto o Senado entendia que o monarca teria aceite a pretensão, justificando o seu silêncio e a falta de uma licença objectiva para a fundação desta tipologia com o facto do monarca não querer criar precedentes junto de outras casas religiosas. Reportando-se à resposta que o Geral havia dado anos antes ao provincial e em que se afirmava ser imperativa a licença para colégio e a existência efectiva de

<sup>10</sup> ARSI, Lus. 79, fols. 295-295v.

<sup>11</sup> Natural de Tanger, com 43 anos de idade. Cf. ARSI, Lus. 45, fol. 405.

<sup>12</sup> Natural de Tavira, com 36 anos de idade. Cf. ARSI, Lus. 45, fol. 405.

<sup>13</sup> ARSI, Lus. 45, fol. 405.

<sup>14</sup> ARSI, Lus. 79, fols. 296-265v.

<sup>15</sup> “O Serenissimo Principe nosso Senhor, cuja Real Pessoa representa este seu Senado, foy servido dar licensa para que os *Padres* da Companhia pudessem fundar nesta cidade, cabeça de seu Principado. E constando a *Sua Alteza* dos Religiozos *procedimentos* de todos os *Padres*, *que* por seys annos continuos aqui tem assistido, e do grande fructo, *que* com seus louvaveis ministerios fazem nos moradores desta cidade tem dado licensa tacita, *para* que a caza professa seja collegio; e a não deu até agora expressa por não fazer exemplo a outros religiozos.” ARSI, Lus. 79, fol. 296.

um fundador, o Senado afirmava que pretendia envidar esforços para ter a licença em conformidade e que existiam vários potenciais fundadores entre os confrades da irmandade de São Sizenando, destacando-se até então o fidalgo Nuno de Mendonça Furtado pelas doações que havia feito. Acrescentava ainda que a mesma irmandade teria doado um templo, depois de empreender obras orçadas em quinze mil cruzados, e uma habitação com seis cubículos empreendendo-se trabalhos para a construção de outros seis, naquele em que se afirmava ser o melhor sítio da cidade<sup>16</sup> (fig. 1).

Contrariamente ao que acontece com alguns colégios da Província Portuguesa, não se conseguiu localizar, até ao momento, documentação que ilustre as preocupações jesuítas com a escolha do local. Certo é que a oferta dos cidadãos de Beja reunia muitas das características que eram tidas como positivas para uma implantação jesuíta: a fixação far-se-ia no núcleo urbano principal, próximo de um dos templos com mais fregueses (igreja do Salvador), dentro do perímetro defensivo, numa zona alta com boa visibilidade (Beja desenvolve-se num morro com mais de 200m de altitude) e com boa exposição solar (na vertente sudeste da urbe). A isto juntava-se uma condição de suma importância – a doação de uma igreja pronta a utilizar – que aligeirava um dos primeiros investimentos que a SI fazia de imediato quando se instalava num local: a construção do espaço de culto, ainda que provisório e que, por isso, ganha a designação de “igreja velha”, que viria a ser substituído, normalmente anos mais tarde, pela intitulada “igreja nova”, já integrada no edifício definitivo.

Retomando o teor das duas missivas e os registos nos catálogos oficiais, conclui-se que, apesar de não se ter oficializado uma fundação, já residiam, de forma permanente e desde 1670, jesuítas em Beja<sup>17</sup>. Esta situação é particularmente interessante se se considerar que, normalmente, a assistência jesuíta se fazia de duas formas na Província Portuguesa: de forma pontual através de visitas esporádicas, ou de forma permanente através da fixação de comunidades no local, sob a forma de residência, casa professa ou colégio. No que se refere aos contactos pontuais,

<sup>16</sup>“Sabemos que *Veneravel* Reverendissima em *huma* que escreveo ao Reverendo *Padre* Provincial Manoel Monteyro avendo respeito à grandeza desta cidade, que he *huma* das principays deste Reyno, e a outras considerações dignas de seu grande juizo, e zelo deu gratuita licença *para* se fundar aqui hum collegio; con condição que ouvece licença de *Sua Alteza* e fundador. A licença temos na conformidade sobredita; e a procuramos e esperamos melhorada; sobre fundador não so ha hum, mas muitos; porque a Irmandade de São Sizenando, Padroeyro desta cidade, *que* consta de toda a fidalguia, e nobreza, *que* nella he *muita*, tem feyto doação á *Companhia* de hum fermoço templo, *que* custou melhoria de quinze mil cruzados. Item a mesma confraria tem ia feito seys fermosos cobicolos, e *muito* em breve acabará com toda a perfeção ao menos outros seys, com as offecinas necessárias *para* a habitação dos Padres, *que* a 20 de Novembro se mudarão *para* o ditto sitio *que* he o melhor desta cidade com geral aplauzo de seus moradores, procedendo na dita mudança festa solemne com o Santissimo exposto; *que* ia tem um sacrário *muito* decente com grande concurso de confições e comunhoins. Alem destes iam insignies benfeytores Nuno de Mendonça Furtado fidalgos dos mays illustres de Portugal tem aplicado toda a sua fazenda (...)” ARSI, Lus. 79, fol. 296.

<sup>17</sup> Contrariando a ideia de que os dois padres haviam estado em Beja apenas para prestar assistência espiritual na Quaresma.

eram integrados em missões regionais, estratégias assistenciais da SI em que alguns padres eram designados e enviados a determinadas zonas e em períodos específicos (em especial na Quaresma) para prestar assistência espiritual, em áreas onde não havia fundações jesuítas. É neste âmbito que podemos enquadrar as visitas dos padres a diferentes cidades que despertaram a vontade popular em requerer casas da Companhia noutras vilas e cidades portuguesas, como são exemplo Setúbal, com o colégio de São Francisco Xavier<sup>18</sup> ou Portalegre, com o colégio de São Sebastião<sup>19</sup>. A situação de Beja é particularmente interessante porque, não tendo sido permitida a fundação para uma residência, casa professa ou colégio, encontramos padres jesuítas com morada permanente e local de culto próprio na cidade.

Francisco Rodrigues retoma a história da fundação quase uma década depois, a 22 de Julho de 1680. “Nesta data o Padre Manuel de Matos escreveu nova súplica ao Padre Geral para que este permitisse a fundação de uma residência, na esperança, bem fundada, de que D. Pedro viesse a conceder colégio, e de que não faltariam rendas suficientes, a título de esmola que os cidadãos de Beja queriam espontaneamente dar. A irmandade de S. Sizenando, que cedeu à Companhia a sua igreja, já patrocinava os religiosos com generosidade, opulenta como era, e formada dos melhores cidadãos de Beja; e a cidade os queria afectuosamente”<sup>20</sup>.

Esta carta chegou a Roma juntamente com outras de mesmo teor. O Geral, apesar de agradado com a persistência da população, emite uma resposta muito clara e objectiva, reforçando que duas premissas teriam que ser forçosamente respeitadas para que a fundação se efectivasse: em primeiro lugar a SI pretendia fundar um colégio e não uma casa professa, o que iria contra a vontade da coroa portuguesa; em segundo seria necessário garantir a subsistência imediata e efectiva do novo estabelecimento, sendo imperativo que existisse a figura de um fundador.

Apesar da recusa da Casa Generalícia, a pequena comunidade de missionários continuava a residir em Beja. Prova disso é o catálogo de 1681 que refere como “Regentes in missionibus (...) In Pace Julia”<sup>21</sup> os padres Manuel Andrada<sup>22</sup> e Teodósio Gomes<sup>23</sup>. O fundo epistolar do Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) também consubstancia este facto, uma vez que em Fevereiro de 1682 Manuel de Andrada descreve o “Rol do que já possui a caza da Cidade de Beja; e do mais que se lhe tem

<sup>18</sup> PINHO, Inês Gato de – “A Companhia de Jesus em Setúbal: dois projectos educativos e assistenciais”. In BENTO, António, et al. (coords.) – *Casas Religiosas de Setúbal e Azeitão*. Setúbal: LASA/Estuário, 2016, p. 140.

<sup>19</sup> PINHO, Inês Gato de – “*Genius Loci vs. Modo nostro*: A Influência do espírito do lugar na fundação dos colégios jesuítas da província lusitana”. In ROSAS, Lúcia; SOUSA, Ana Cristina; BARREIRA, Hugo (coords.) – *Genius Loci: lugares e significados | places and meanings*, Vol.1. Porto: CITCEM, 2017, pp. 163-174.

<sup>20</sup> RODRIGUES, Francisco – *História da Companhia de Jesus*, p. 41. Cf. ARSI, Lus. 75, fol. 223.

<sup>21</sup> ARSI, Lus. 46, fol. 81v.

<sup>22</sup> Natural de Lisboa, com 57 anos de idade. Cf. ARSI, Lus. 46, fol. 81v.

<sup>23</sup> Também lisboeta, com 27 anos de idade. Cf. ARSI, Lus. 46, fol. 81v.

prometido, havendo licença do nosso  *muito Reverendo Padre*, para que haja nella fundação”<sup>24</sup>. No que se refere ao património imóvel, o padre afirma que a pequena comunidade havia sido beneficiada com uma igreja e uma zona habitacional. O templo era igreja de S. Sizenando (fig. 1) demolida durante o século XX<sup>25</sup>: “*huma igreja do Martir Santo Sizenando natural, e padroeyro da mesma cidade; a qual igreja esta feita há dez anos, e custou doze mil cruzados. He de abobada, tem 69 palmos de comprido ate o arco da capella mor: de largo 35. A Capella mor tem de largo 21 [tinta desvanecida] palmos, e de comprimento começando das gradinhas da comunhão ate [ilegível] degraos que sobem para o altar tem 19 palmos. Tem seu púlpito muito bem feito*”. Para além da igreja existiria um edifício (não é claro se adossado ou apenas próximo à mesma) onde os padres residiam: “*Hum corredor de dous andares, e trez cubículos em cada hum. O corredor tem de comprimento 67 palmos, e de largo 14. Os cubículos são quase quadrados, e tem da janela ate a porta 18 palmos. O custo deste corredor, cubículos, e igreja dizem que passou de quinze mil cruzados*”<sup>26</sup>.

No que se refere a bens móveis, foi fornecido todo o material necessário ao culto – alfaias e têxteis – e “*duas grandes livrarias que custarão dois mil cruzados, e as quais seus donos tem aplicado para esta casa havendo licença de nosso muito Reverendo Padre*”. Relativamente a rendimentos, é certo que se prometeram muitas rendas, mas a maioria eram correspondentes a moios de trigo ou dinheiro a juros, e muitos dos quais só se efectivariam após a morte de alguns dos benfeitores. Na realidade não foi garantida a figura concreta de um fundador, mas sim de vários mecenas, situação que não se coadunava com as directrizes da SI.

<sup>24</sup> ARSI, Lus. 79, fols. 302-303.

<sup>25</sup> Segundo Túlio Espanca a igreja de S. Sizenando foi demolida no ano de 1978 para, no local, se “erguer a nova *Escola do Salvador*, depois de ter servido, longos anos, de escola de instrução primária e cantina”. ESPANCA, Túlio – *Inventário Artístico de Portugal*. Distrito de Beja. 1º volume. Lisboa: 1992.

<sup>26</sup> ARSI, Lus. 79, fols. 302-303.

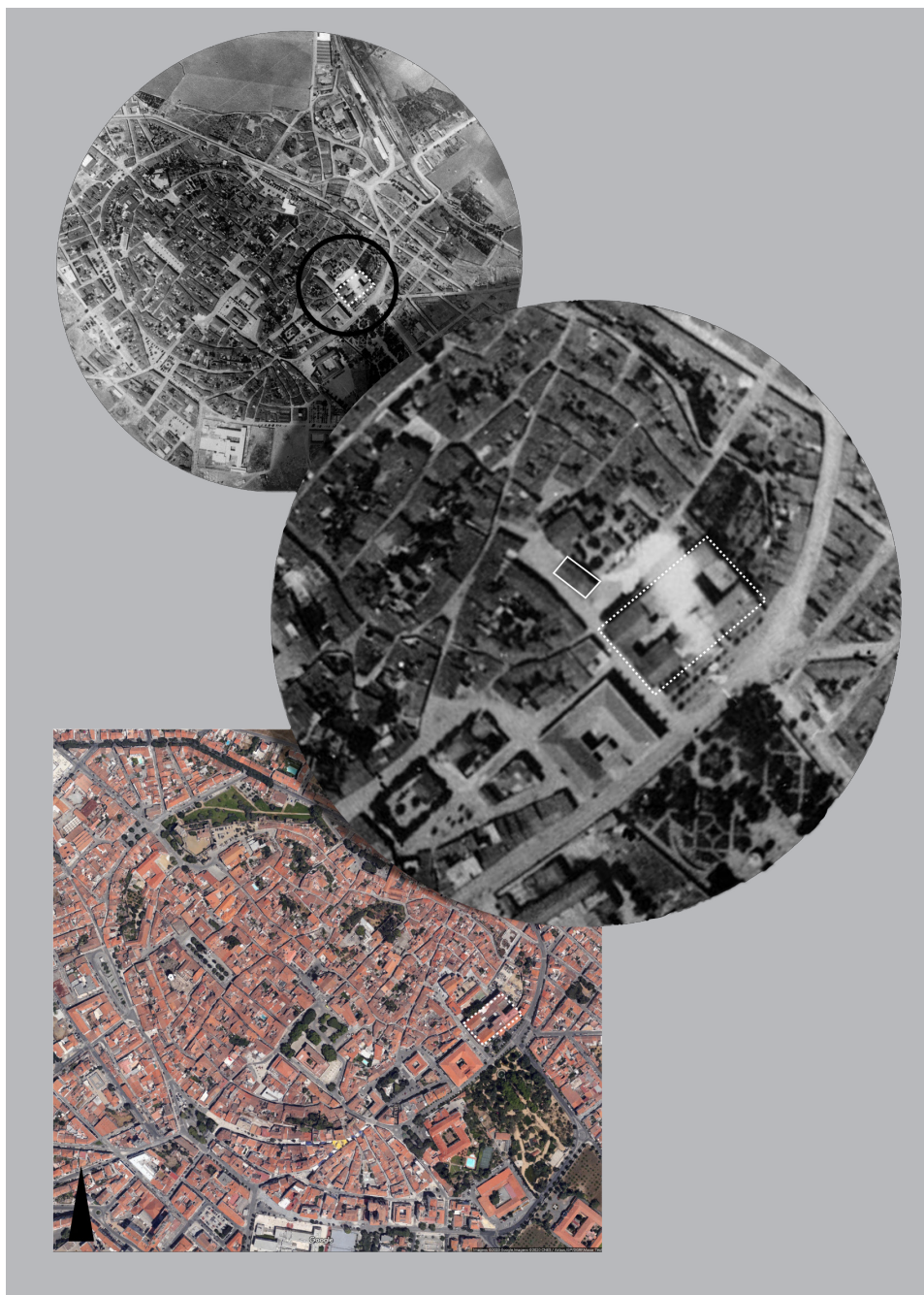


Fig. 1 – Vista aérea do colégio de Beja na actualidade (fonte googlemaps, consultado a 08.08.2020), sendo claro o negativo da igreja. Identifica-se, a traço interrompido, o edifício do colégio e a traço cheio a demolida igreja de S. Sizenando.

Independentemente de não estar oficializado qualquer tipo de fundação, os catálogos voltam a mostrar que a presença de uma pequena comunidade jesuíta se perpetuava em Beja. Apesar de ter apenas três elementos no triénio iniciado em 1685<sup>27</sup>, é de notar que se trata de dois dos padres mais conhecidos daquela época – Bento de Lemos e Agostinho Lourenço – coadjuvados pelo irmão João Fernandes. Segundo o cronista António Franco (1662-1732), Bento de Lemos (1621-1700)<sup>28</sup>, natural de Montemor-o-Novo “ensinou letras humanas e retórica em Évora, aonde se graduou de doutor. Estando na cadeira de véspera, por pedir alguns religiosos nossos a rainha de Inglaterra Dona Catarina, para suprirem a falta do seu confessor, o nosso P. António Fernandes, foi mandado o P. Bento de Lemos. Partiu de Lisboa aos 29 de Abril de 1675. Deteve-se em Londres até ao ano de 1689, em que voltou a Portugal e se retirou a viver em Évora”<sup>29</sup>. Agostinho Lourenço (1633-1695), natural de Terena, que era “mestre de filosofia nas escolas de Lisboa no ano de 1675 foi para Londres com o P. Dr. Bento de Lemos, para assistir no serviço da rainha D. Catarina, aonde esteve até ao ano de 1689. Neste tempo compôs e imprimiu três grandes volumes de filosofia e dois de teologia”<sup>30</sup>. De acordo com o cronista, em 1685 os dois padres estariam ainda em Inglaterra. No entanto, os catálogos colocam-nos inequivocamente em Beja. Não é clara a razão que leva a instalar em Beja, uma cidade ainda sem uma fundação oficial jesuíta, um antigo confessor régio e o seu auxiliar. Certo é que Bento de Lemos viria a ser procurador em Roma e, portanto, alguém com reconhecido valor e influência dentro da SI, pelo que se pode sugerir que a sua permanência na cidade transtagana não terá sido arbitrária.

A fundação, porém, continuava a não se concretizar. Uma nova carta da Casa Generalícia, enunciada por Francisco Rodrigues, data de 1690. Face à insistência expressa nos repetidos pedidos enviados a Roma, o Geral enviava nova missiva à irmandade de S. Sizenando e à Câmara de Beja, reconhecendo a obrigação que tinha para com aquela vila e agradecendo o interesse demonstrado em ter uma comunidade jesuíta na cidade. “Por essa razão vivamente desejava satisfazer ao que lhe pediam, mas era absolutamente preciso obter a licença do rei e a anuência do Arcebispo de Évora...”<sup>31</sup>

<sup>27</sup> “Regentes in Pace Julia”. ARSI, Lus. 46, fol. 151.

<sup>28</sup> COUTINHO, Maria João Pereira; PINTO, Paulo Campos; FERREIRA, Sílvia – “Enlightening St. Ignatius through the Flame of Arts: The Singular Artistic and Iconographic Program in the Church of the Holy Spirit in Évora”. In *Eloquent Images: Evangelization, Conversion and Propaganda in the Global World of the Early Modern Period*. Leuven: Leuven University Press, 2021.

<sup>29</sup> FRANCO, António – *Ano Santo da Companhia de Jesus em Portugal*. Tradução, prefácio e notas de Francisco Rodrigues, S.J., do original *Annus Gloriosus Societatis Jesu in Lusitania* (Viena: 1720). Porto: Biblioteca do Apostolado da Imprensa, 1930, p. 670.

<sup>30</sup> FRANCO, António – *Ano Santo da Companhia de Jesus*, p. 162.

<sup>31</sup> RODRIGUES, Francisco – *História da Companhia de Jesus*, p. 44. Cf. ARSI, Lus. 34II, fols. 263-264v.



## Da resistência de D. Pedro II à devoção xaveriana de D. Maria Sofia

Como se viu anteriormente, a tentativa concertada para a criação de um colégio em Beja inicia-se em 1670. Por essa época, o reino era governado por D. Pedro, no período em que foi regente (1667-1683), em substituição do seu irmão D. Afonso VI (1643-1683). A controvérsia que reveste a forma como o futuro monarca afastou o seu irmão estende-se até à esfera da vida privada, tendo conseguido a anulação do casamento de D. Afonso com a sua esposa, D. Maria Francisca de Saboia (1646-1683) e casando com ela a 2 de Abril de 1668. Desta união nasceu D. Isabel Luísa (1669-1690) única filha do casal. Com a morte da primeira esposa, e já aclamado como novo rei de Portugal, D. Pedro II casa a 2 de Julho de 1687 com Marie Sophie, de origem alemã. A nova rainha consorte, D. Maria Sofia de Neuburg (1666-1699), tinha ligação próxima à Companhia de Jesus através dos seus confesores. Segundo o *Dicionário Histórico de la Companhia de Jesús*, “cuando la reina Maria Sofia, esposa de D. Pedro II, llegó a la corte de Lisboa (1687), trago como confessor a Leopoldo Fuess, alemán, su antiguo director, y después de la morte de Fuess, eligió a Miguel Dias como su confessor (1697-1699)”<sup>32</sup>.

Segundo o padre António Franco, contemporâneo da fundação, o padre João da Fonseca foi um dos reitores do noviciado de Évora que se dirigiu ao padre Leopoldo Fuess, “para que este persuadissem a Sua Magestade se fizesse Fundador do Collegio de Beja”<sup>33</sup>. O mesmo cronista, noutra obra, refere a influência de Fuess na fundação pacense da seguinte forma: “Ouve grandes debates acerca da fundação do Collegio de Beja, os quais se venceraõ com ajuda de Deos, que tomou pera isso por instrumento ao Padre Leopoldo Fuês. Elle foi o primeiro, que falou à Rainha, & a persuadio, a que fundasse o Collegio de Beja; & alhanou as dificultades, que a podião desviar destes sanctos intentos”<sup>34</sup>.

A esta proximidade de D. Maria Sofia à SI, junta-se um voto feito pela rainha a São Francisco Xavier (1506-1552), jesuíta beatificado em 1619 e canonizado pelo Papa Gregório XV a 12 de Março de 1622. A promessa da monarca, ainda que não tenha sido possível precisar a data, terá sido proferida forçosamente entre 1687 (data

<sup>32</sup> CARVALHO, J. Vaz de – “Portugal”. In O’NEILL, S.J., Charles E.; DOMÍNGUEZ, S.J., Joaquín M<sup>a</sup> (coords.) – *Dicionário Histórico de la Companhia de Jesus*. Roma: Institutum Historicum, S.I./Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2001, pp. 900-901.

<sup>33</sup> FRANCO, António – *Imagem da virtude em o Noviciado da Companhia de Jesus do Real Collegio do Espirito Santo de Evora do Reyno de Portugal na qual se contém a fundaçam desta santa casa, vida de seu fundador, & mais servos de deos, que nella, ou foraõ mestres, ou discipulos, offerecida á Virgem Senhora dos Martyres na sua devotissima imagem, que se venera na capella grande do Santo noviciado de Evora, copia da que pintou S. Lucas / pelo padre Antonio Franco da Companhia de Jesus, que foy noviço, & mestre na mesma casa*. Lisboa: Officina Real Deslandesiana, 1714, p. 791.

<sup>34</sup> FRANCO, António – *Imagem da virtude em o Noviciado da Companhia de Jesus na corte de Lisboa em que se contem a fundaçam da caza & os religiosos da virtude, que em lisboa forão noviços... / pello P. Antonio Franco da Companhia de Jesu noviço, que foy na mesma caza*. Coimbra: Real Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1717, pp. 877-878.

do seu casamento) e 1689 (data do nascimento de D. João V), atendendo ao que é afirmado pelo padre António Ribeiro de Aboim, aquando da redacção das *Memórias Paroquiais*, em 1758. Segundo o prior da freguesia do Salvador, em Beja, D. Maria Sofia fez um voto a São Francisco Xavier prometendo a edificação de um colégio da SI com a invocação deste santo, caso este a abençoasse com um herdeiro ao trono: “O motivo que teve para esta fundação, consta de tradição veridica; foy antes do referido anno veyo a Náo da India, e nella por estimavel Reliquia o barrete, que em Goa tinha na cabeça o Glorioso Apostolo do Oriente Sam Francisco Xavier no seu venerado sepulcro: neste tempo suspirava Portugal por hum Principe que pudeçe suceder na Coroa. Movid a Serenissima Raynha de viva feé, forte, e interior impulso, pondo o barrette do Santo na sua cabeça fez o seguinte votto: = Gloriozo Sam Francisco Xavier se me alcançares de Deos hum filho capaz de Reynar, eu prometo a Deos, de fundar hum Colegio á Companhia em vossa honra = Depois deste voto naseu o sempre Augusto e de eterna saudade o Senhor Rey Dom João o Quinto<sup>35</sup>, dotado de tantas prendas, e tão raras qualidades, como couza dada por Deos, *que* assim o admirou e respeitou o Mundo todo. Por este motivo sevio a Serenissima Raynha obrigada ao cumprimento do referido votto, em cujo dezempenho teve Portugal tantos intereçes, e mandou no mesmo Anno dar principio, a Fundação do dito Colegio (...)”<sup>36</sup>.

O relato coevo do padre António Franco, registado no manuscrito assinado em 1720 – *Annus Gloriosus Sociatatis Jesu in Lusitania*, reforça a devoção da rainha – quando se refere ao dia das comemorações xaverianas: “A senhora Rainha de Portugal, de quem pela devoção que tinha à Companhia diziam ser Regina Apostolorum, em obséquio do Santo, lhe fundou o nosso colégio de Beja. Em Lisboa lhe fazia várias novenas de sextas-feiras em as casas da Companhia com grande edificação da côrte. Em seus partos tomava o Santo por especial advogado, metendo na cabeça o seu barrete, e dêle conseguiu nesta matéria especiais favores. Em seu obséquio deu o nome de Francisco a um filho e o de Francisca a uma sua filha”<sup>37</sup>.

A 30 de Agosto de 1688, nasceu o primeiro filho de D. Maria Sofia – D. João de Bragança, Príncipe do Brasil – que viria a falecer com menos de um mês a 17 de Setembro do mesmo ano. A 22 de Outubro de 1689 dá-se o nascimento do segundo filho, D. João V de Portugal, que viria a suceder a seu pai D. Pedro II. Para a rainha ter-se-á assim cumprido o pedido feito ao santo jesuíta, e seria hora de concretizar a promessa de edificar o colégio com seu o nome na cidade de Beja.

<sup>35</sup> D. João V, de nome completo João Francisco António José Bento Bernardo, nasceu a 22 de Outubro de 1689 no Paço da Ribeira, em Lisboa, e faleceu a 31 de Julho de 1750 no mesmo local.

<sup>36</sup> Lisboa, ANTT, *Memórias paroquiais*, vol. 6, nº 74, fols. 526 e 527.

<sup>37</sup> FRANCO, António – *Ano Santo da Companhia de Jesus*, p. 724.

## A fundação e início da construção do colégio de S. Francisco Xavier de Beja

A 2 de Dezembro de 1693, é assinado o instrumento de fundação do colégio, na casa professa de São Roque, em Lisboa. A rainha foi representada pelo Desembargador António Pereira de Basto e a SI pelo então Padre Provincial Sebastião de Magalhães.

Logo de início fica registada a devoção de D. Maria Sofia a São Francisco Xavier e aos “favores que por sua intercessão tem e espera alcançar de Deus Nosso Senhor” apresentando-se por isso como fundadora do colégio de Beja. Refere-se que a escritura é acompanhada pelo tão almejado Alvará de Licença assinado por D. Pedro II e são doados dois mil cruzados anuais perpétuos para a construção do edifício e depois de acabado para sustento futuro de dezasseis religiosos. Esta situação resolve em definitivo duas questões fundamentais que a SI exigiu desde o início do processo de instalação em Beja: a existência de um alvará régio que permitisse inequivocamente a criação de um colégio e a existência da figura de um fundador que assegurasse a subsistência financeira da nova instituição.

A fundadora porém, impunha condições muito específicas à SI: que os dois mil cruzados fossem, de imediato, usados na construção da zona escolar; e que se assegurasse a permanente oferta de padres dedicados à formação da comunidade pacense (ler, escrever e contar; latim; teologia moral; filosofia), mas também um segundo grupo de quatro padres dedicados às missões durante todo o ano nas imediações de Beja “indo outrossim ao Campo de Ourique e terras do Alentejo”<sup>38</sup>.

Segundo o padre António Franco, em 1695 a rainha continuava a desempenhar um papel activo no auxílio da companhia e a primeira pedra é lançada nesse ano: “A senhora rainha de Portugal dona Maria Sophia nos fazia tambem mercês tam multiplicadas, *que* bem mostrava ser may da Companhia, enriquece-o as nossas casas de Lisboa com riquissimos frontais, e casulas dos seus vestidos de tela mais engraçada, e preciosa. Frequentemente visitava as nossas igrejas, com novenas *que* fazia ao sancto Xavier, de quem foi devotissima. Tendo-se no dezembro de 1693 assinado e feito a escritura, em que ella se constituiria fundadora do nosso colegio de Beja em honra de São Francisco Xavier, este ano por sua ordem se deu principio a o edificio. A primeira pedra se lançou com solenidade aos doze de março deste ano [1695] pello Padre doutor Bento de Lemos Reytor do collegio de Evora”<sup>39</sup>.

No manuscrito intitulado “Notícias extraídas do Cartorio da Companhia da Cidade de Beja”<sup>40</sup> não só se confirma esta data como se fornecem mais dados: “Em 12 de Março de 1695. Foy lançada a 1ª pedra do Colegio novo naquela *parte* onde está a capela-mor pelas mãos do Reitor do Colegio de Evora Bento de Lemos depois de se fazer huma solemne procissam que saio, e recolheu na Igreja de São Sizenando

<sup>38</sup> ARSI, Lus. 79, fols. 291-294v.

<sup>39</sup> BNP, Cod. 750, fol. 43.

<sup>40</sup> BNP, Cod. 213, n° 25.

correndo as ruas da cidade com o Sacramento que levava debaixo do palio o Padre Lemos; e nela hia hum belo andor com as duas imagens dos Santos Xavier e Sizenando em cujas mãos se via a pedra que se lançou que tinha esta epigraphe: D. Maria Sophia Regina Portugaliae Xaverio suo<sup>41</sup>.

A exigência da monarca que implicava dar primazia à construção da zona escolar do colégio, demonstra que a comunidade dispunha de condições dignas para o culto (que, como foi dito anteriormente, se desenrolava na igreja de S. Sizenando) e para a sua habitação. É certo que se fala apenas numa construção com doze cubículos, mas na realidade esse espaço seria mais que suficiente para a comunidade que residia no colégio, composta por não mais de três ocupantes. O recurso aos catálogos atesta essa diminuta ocupação: em 1693, antes da fundação do colégio, havia-se já abandonado a designação de missão, passando a referir-se a existência da “residência de Beja<sup>42</sup>, que era ocupada apenas pelo padre Dionísio Fernandes, natural de Portalegre. Em 1696, já denominado como “Inchoatum Collegium Pax juliense<sup>43</sup> era ocupado por três padres, número que se perpetua até à primeira metade do século XVIII (conforme se pode ver no quadro 1). O termo Inchoatum no dicionário de Latim-Português, é traduzido como “1. Começar, empreender (sentido material e intelectual); 2. Construir, edificar<sup>44</sup>, crendo-se que, neste caso, será correcto interpretar o colégio como recém-fundado.

Infelizmente D. Maria Sofia não terá vivido o suficiente para acompanhar mais do que o início da construção do edifício<sup>45</sup>, aquele que seria a expressão máxima da sua devoção a São Francisco Xavier.

Não se conseguiram apurar dados relativos ao projecto de arquitectura (se foi feito por um arquitecto régio se por um arquitecto da SI) e como se desenrolou o processo de aprovação do mesmo por parte do Padre Geral, nem dados relativos ao processo de construção do colégio. No que se refere à ocupação, os catálogos tocantes às duas primeiras décadas de setecentos, continuam a descrevê-lo como “Collegium Bejense Inchoatum<sup>46</sup> com uma lotação máxima de 3 ocupantes. Só em 1730 perde a adjectivação que o dá como recém-iniciado, e passa a ser descrito apenas como “Collegium Bejensis<sup>47</sup>. A lotação, porém, mantém-se nos três ocupantes, situação que demonstra estar longe dos números estabelecidos no instrumento de fundação, em que se determinava uma lotação máxima de dezasseis padres. Em 1737<sup>48</sup> a

<sup>41</sup> BNP, Cod. 213, nº 25, fols. 1 e 2.

<sup>42</sup> ARSI, Lus. 46, fol. 269v.

<sup>43</sup> ARSI, Lus. 46, fol. 340v.

<sup>44</sup> *Dicionário de latim-português*. Porto: Porto Editora, 1966.

<sup>45</sup> Falecendo precocemente a 4 de Agosto de 1699.

<sup>46</sup> “Collegium Bejense Inchoatum”, em 1700 (ARSI, Lus. 47, fol. 29); “Inchoatum Collegium Paxis Julias”, em 1705 (ARSI, Lus. 47, fol. 93v); “Inchoatum Collegium Bejense”, em 1711 (ARSI, Lus. 47, fol. 146); “Collegium Inchoatum Bejense”, em 1717 (ARSI, Lus. 47, fol. 206).

<sup>47</sup> ARSI, Lus. 47, fol. 55.

<sup>48</sup> ARSI, Lus. 47, fol. 172v.

ocupação cresce ligeiramente, perpetuando-se até 1743 a ocupação de três padres e um irmão que dava apoio às tarefas temporais. Curiosamente, em 1743, os catálogos voltam a conferir-lhe um adjetivo que revela a sua condição de colégio inacabado: “Collegium inceptum<sup>49</sup> vulgo Beja”<sup>50</sup>.

	1672	1681	1685	1693	1696	1700	1705	1711	1717	1730	1734	1737	1740	1743	
Missão	2	2	2												Padres
			1												Irmãos
Residência				1											Padres
															Irmãos
Colégio					3	2	2	2	3	3	2	3	3	3	Padres
						1	2				1	1	1	1	Irmãos

Quadro 1 – Padres jesuítas residentes em Beja entre os anos de 1672 e 1743<sup>51</sup>

Segundo o relato do padre António Ribeiro de Aboim, datado de 1758, o terramoto de 1755 terá afectado a cidade de Beja mas operou-se rapidamente a sua reconstrução: “No horroroso Terremoto do primeiro de Novembro de mil e Sette centos sincoenta e sinco, suposto que os abalos da terra forão violentos, não fizerão estrago memoravel; e ainda que (...) os edificios e cazas sentirão bastantes ruinas, estas se achão reparadas. Sendo para admirar, que perigando as vidas de tantas pessoas em muitas terras, caihando ce nelas muitos moradores desta Cidade, nenhum exprimentou leção (...)”<sup>52</sup>. Relativamente ao edifício jesuíta, o prior da freguesia do Salvador não refere danos causados pelo sismo, mas afirma que o colégio estava ainda a ser construído o que justifica a diminuta comunidade que lá residia: “Como ainda não tem comodidade para habitação de Religiozos, he só habitado de trez, e hum se emprega na Cadeira de Latim; e se tem conhecido sogeitos famigerados em letras, que sahirão desta Aula: O Colegio que se anda fabricando, bem mostra o

<sup>49</sup> “Inceptum: 1. Começo, princípio; 2. Empreendimento, empresa, projecto, plano.” *Dicionário de latim-português*. Porto: Porto Editora, 1966.

<sup>50</sup> ARSI, Lus. 48, fol. 294.

<sup>51</sup> A informação para a construção do quadro foi retirada dos já referidos catálogos trienais à guarda do ARSI. Cf. ARSI, Lus. 45, fol. 405; ARSI, Lus. 46, fols. 81v, 151, 269v e 340v; ARSI, Lus. 47, fols. 29, 93v, 146 e 206; ARSI, Lus. 48 fols. 55, 172v e 294.

<sup>52</sup> Lisboa, ANTT, *Memórias paroquiais*, vol. 6, nº 74, fols. 537-538. Disponível em <https://digitarq.arquivos.pt/ViewerForm.aspx?id=4239220>.

Real animo (...) de sua fundadora: para se menistrarem os materiaes aesta obra com mayor prontidão, se abrio na muralha por Ordem Regia huma porta a que se deu o nome, de porta nova”<sup>53</sup>.

Esta declaração mostra que, mais de cinquenta anos após a morte da fundadora se continuava a erigir o colégio e se cumpriam as imposições feitas à SI relativamente à formação dos sujeitos pacences. Para além disso mostra-se que as benesses e apoios civis para a construção se perpetuavam, levando mesmo a esventrar o pano defensivo da cidade para facilitar a sua edificação.

Em 1759 é decretada a expulsão dos jesuítas do reino português. O padre José Caeiro que relatou, fundação a fundação, a forma como os jesuítas foram despojados das suas casas e bens, começa por referir que “o colégio havia muito que tinha começado a ser construído, mas ainda não estava terminado”<sup>54</sup>. A 8 de Fevereiro o Juiz de Fora de Beja, Rodrigo Coelho, foi encarregue de cumprir as ordens régias<sup>55</sup>. Segundo o cronista, a actuação terá sido pautada pela piedade e moderação, contrariamente ao que aconteceu em muitos outros colégios da província e “depois de a 8 de Fevereiro ter colocado sentinelas à volta do edifício, aplicou-se em arrendar os prédios rústicos e fazer os inventários; mas, enquanto os jesuítas lá estiveram, nada vendeu das provisões; e fornecia liberalmente as somas necessárias para a alimentação”<sup>56</sup>.

À data, dois dos jesuítas da comunidade – João da Fonseca e Tomás de Almeida – estavam em missão na vila de Mértola e numa aldeia próxima a Espanha, o que revela que a condição de missão imposta pela fundadora também estava a ser cumprida. Regressados a Beja, foram encaminhados por uma força de cavalaria ao colégio de Évora, juntamente com os dois outros padres que viviam no colégio pacense – Manuel Mateus e Domingos Nunes – e o irmão Francisco Chaves que os coadjuvava nos assuntos temporais: “sairam antes da aurora do dia 17 de Fevereiro, a fim de não se exacerbarem, sendo vistos, a amaríssima dor de tão querida cidade; e, na tarde do dia seguinte, entre as espadas desembainhadas dos soldados (como se fizera também nas vilas e aldeias), chegaram ao colégio de Évora, atravessando a cidade, cheia de dor e luto. Na portaria foram examinadas todas as coisas que lhes fora permitido trazerem e inspeccionados também os sacos de roupa”<sup>57</sup>.

A parca informação dada pelo padre Caeiro referente à expulsão dos jesuítas de Beja (se comparada com as descrições que faz de outros colégios) associada à diminuta documentação à guarda do Arquivo Histórico do Tribunal de Contas,

<sup>53</sup> Lisboa, ANTT, *Memórias paroquiais*, vol. 6, n.º 74, fols. 526-527.

<sup>54</sup> CAEIRO, José – *História da expulsão da Companhia de Jesus da Província de Portugal (séc. XVIII)*. Volume III. Lisboa: Editorial Verbo, 1999, pp. 105-106.

<sup>55</sup> A tarefa foi entregue ao desembargador Novais, que delegou no juiz. Cf. CAEIRO, José – *História da expulsão da Companhia de Jesus*, p. 105.

<sup>56</sup> CAEIRO, José – *História da expulsão da Companhia de Jesus*, p. 105.

<sup>57</sup> CAEIRO, José – *História da expulsão da Companhia de Jesus*, p. 106.

dificulta muito a leitura desta fundação. Esta dificuldade aumenta quando associada à inexistência de um processo de sequestro semelhante aos dos demais colégios, normalmente à guarda do Arquivo Histórico do Tribunal de Contas. Com efeito, os processos que integram o fundo da Junta da Inconfidência compõem-se de vários volumes relativos a cada um dos colégios, reunindo documentação de contabilidade do pré e pós sequestro, estando sempre presente um inventário dos bens móveis e imóveis sequestrados no momento exacto da expulsão, em 1759. Infelizmente e sem se perceber porquê, não existe livro de inventário para este colégio e os restantes documentos são diminutos, estando dispersos por todo o fundo. Uma das poucas referências ao colégio de Beja integra uma pequena pasta intitulada “Algumas notícias de foros pertencentes aos colégios de Setúbal, Évora, Beja, Porto, Elvas, Portalegre, Bragança, Faro, etc.”<sup>58</sup>. Nesta existem dois fólios que ilustram de forma muito sintética a fundação do colégio, sendo omissos o autor ou a data do manuscrito. A esta breve explicação junta-se uma cópia de uma carta de mercê da Rainha D. Maria I (1734-1816), datada já de 1794 e referente à doação que fazia a Ana Luísa do Cabo, filha do seu criado particular, José Pedro do Cabo, como forma de agradecimento e compensação pelos anos de serviço. A doação incluía os bens imóveis que haviam pertencido à comunidade jesuíta de Beja, com excepção do edifício inacabado do colégio e da igreja de S. Sizenando.

O facto de não existir inventário dos bens sequestrados, não nos permite especular relativamente à organização espacial do colégio ou à organização da imaginária da igreja. Esta situação dificulta a leitura espacial da residência, zona escolar, igreja e cerca do complexo jesuíta, situação que só será parcialmente colmatada pela leitura de peças gráficas posteriores à expulsão que visaram a adaptação do colégio a novas funções.

## O destino do edifício após 1759

Apesar de incompleto, o edifício do extinto colégio chegou ao século XXI como uma construção de grande dimensão (fig. 2), construída com materiais sólidos e nobres, e com impacto na malha urbana.

Pese embora se admita que tenham existido muitas alterações, a leitura do edifício que é actualmente usado como quartel da Guarda Nacional Republicana, pode dar uma ideia da organização geral do colégio jesuíta. O centro do complexo seria indiscutivelmente a igreja que, apesar de não concluída, funciona como eixo para o desenvolvimento do edifício, sendo claramente perceptível a existência de um templo sem cobertura, com organização interior em cruz latina que preserva

<sup>58</sup> AHTC, *Junta da Inconfidência*, 261.



Fig. 2 – Extinto Colégio de S. Francisco Xavier de Beja. DGPC/SIPA 00680471.

no seu interior os arcos das antigas capelas laterais (fig. 1, 5, 6 e 10). O volume total é na generalidade inscrito num paralelepípedo de base rectangular alongado, implantado no sentido sudoeste/nordeste, com a fachada principal virada à cidade (sudoeste) e rematado no tardo por um pátio regular encerrado por três alas, aberto à cerca do colégio. Não é claro se a quarta ala do pátio não existe por não ter havido tempo para a fazer ou se terá sido uma opção projectual. Atendendo a que nos edifícios jesuítas não é imposta a necessidade de claustros ou de soluções espaciais forçosamente regulares, e constatando-se que a segurança e a privacidade dos espaços era garantida pela cerca defensiva da cidade, pode-se alvitar a hipótese de nunca ter existido vontade de fechar esta zona, situação corroborada pela atenção dada aos remates das alas norte e sul, com expressivos cunhais de pedra aparelhada, muito bem articulados com a cornija que percorre todo o edifício.

No que se refere à fachada principal, é dividida em sete secções, através de pilastras, duplas ou simples, abrindo-se na zona central o portal principal de acesso à nave da igreja, sobre o qual se dispõem três janelas de peito, correspondentes ao nível do coro alto. Esta composição, é ladeada por dois portais simétricos um pouco mais baixos. A restante fachada é ritmada pela repetição de janelas de peito, no piso superior, e por dois pares de janelas jacentes, no piso térreo, perfeitamente alinhadas



entre si. No topo, o edifício é rematado por uma cornija, a que se sobrepõe uma platibanda. Os cunhais que marcam as arestas exteriores do edifício apresentam um aparelho de alvenaria de pedra regular semelhante ao usado nos cunhais da fachada principal, com a mesma expressão e dimensão. Também parece existir coerência relativamente ao número de pisos (apenas dois acima da cota de soleira na zona da fachada principal e um piso semi-enterrado na zona virada à cerca), uma vez que todo o edifício é rematado pela mesma cornija usada no alçado frontal, ainda que, nas restantes fachadas, seja encimada apenas por beirado.

Relativamente à conclusão do interior e ao impacto que este teria na fachada principal, percebe-se claramente que se preparava a construção da zona superior da igreja, faltando fechar a cobertura e construir o frontispício que a destacaria no alçado mais importante do colégio. De resto, um postal cedido pelo Arquivo Municipal de Beja (fig. 3) mostra o arranque da construção da zona superior desta fachada ficando, apesar disso, a dúvida se estaria inacabada ou se terá ruído e, por outro lado, se seria um vestígio construtivo do período jesuíta ou de outra ocupação posterior.



Fig. 3 – Postal com representação do extinto Colégio de S. Francisco Xavier de Beja. “Portugal – Beja – Quartel da Guarda Nacional Republicana – Antigo Seminário”. Arquivo Municipal de Beja, PtA210.

Uma outra representação, mais tardia (relativa à instalação de repartições públicas do Estado numa das zonas do edifício no final do século XIX) à guarda da Biblioteca e Arquivo Histórico da Economia (BAHE), mostra claramente que as pilastras se prolongavam na vertical, acima da actual platibanda (fig. 4).

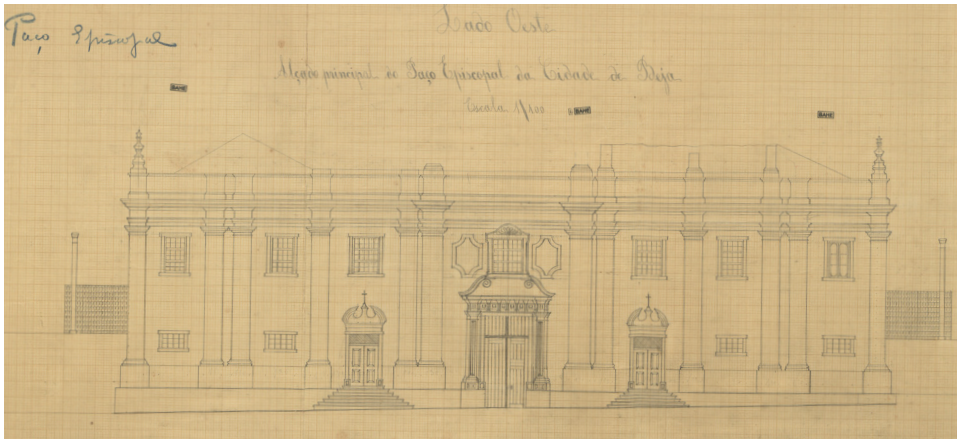


Fig. 4 – “Alçado principal do Paço Episcopal da Cidade de Beja”. BAHE, DGOPM, cx. 3.

Ainda relativamente à igreja e na ausência de documentação coeva, persistirá a dúvida se, a existirem torres sineiras estas se localizariam junto ao frontispício, como acontecia noutros colégios fundados entre 1580 e 1759 (segundo o modelo mais comum aplicado em Faro<sup>59</sup>, Portalegre, Elvas e Gouveia<sup>60</sup>, ou um modelo em que as torres são assimiladas pela restante fachada como acontece em Ponta Delgada, Angra do Heroísmo e Horta). Túlia Espanca refere, a propósito da fachada principal, que “no ano de 1948 se regularizou esta cimafrente até então mostrando os arranques das projectadas duas torres, com suas aberturas e sineiras, cujas flexas jogariam com o zimbório do transepto”<sup>61</sup>. Infelizmente, o autor não refere de onde foi retirada esta importante informação.

Retomando o fio condutor da história, importa referir que a expulsão da SI permite a Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782) uma franca liberdade para prosseguir os seus objectivos políticos. Um dos “homens de confiança” de

<sup>59</sup> Apesar de não existirem actualmente foi comprovada a sua existência. Cf. PINHO, Inês Gato de – “O contributo do espólio do GEAEM para a compreensão dos edifícios Jesuítas portugueses”. In FERNANDES, Mário (Coord.) – *Livro de actas do VI simpósio luso-brasileiro de cartografia histórica*. Porto: FLUP, 2015, pp. 226 e 237.

<sup>60</sup> PINHO, Inês Gato de – “O contributo do espólio do GEAEM”, pp. 221 e 233.

<sup>61</sup> ESPANCA, Túlio – *Inventário Artístico de Portugal*.

Pombal foi o erudito Frei Manuel do Cenáculo (1724-1814). Manuel de Villas-Boas Anes de Carvalho nasceu em Lisboa e professou no Convento da Ordem Terceira de S. Francisco da mesma cidade. Doutorado em Teologia pela Universidade de Coimbra, teve um papel de destaque no que se refere à cultura, museologia e criação de bibliotecas. Acumulou vários cargos públicos: em 1757 foi nomeado Cronista da Ordem Terceira, em 1758 Inspector das Igrejas das Ordens Militares, em 1764 Capelão-mor das Armadas, em 1768 Provincial dos Terceiros e confessor do príncipe D. José (1761-1788) e, mais tarde, Capelão Régio e Deputado da Real Mesa Censória. Em 1770, D. José (1714-1777) nomeou-o preceptor do príncipe e propô-lo ao lugar de Bispo de Beja<sup>62</sup>. No mesmo ano foi nomeado Primeiro Conselheiro da Junta de Providência Literária, instituição recém-criada e que se ocupava de um dos maiores projectos de Pombal: a reforma do ensino<sup>63</sup>. Homem erudito, bem colocado nas mais altas esferas da sociedade e recém-nomeado bispo de Beja, Cenáculo vê no inacabado colégio jesuíta o ponto de partida para o seu projecto iluminista de criação de uma biblioteca-museu, adossada ao paço Episcopal e seminário. O projecto é encomendado a Joaquim de Oliveira. A proposta para o complexo pacense encontra-se à guarda da Biblioteca Pública de Évora<sup>64</sup>, juntamente com outros projectos do mesmo autor para outros edifícios, encomendados por Cenáculo. As peças que maior interesse têm para a presente investigação são a planta de implantação e a planta do que se supõe corresponder ao piso térreo do antigo colégio jesuíta. A primeira peça (fig. 5) permite uma visão global do complexo sendo perceptível que o aumento da área edificada se projecta maioritariamente para sul, mantendo a autonomia do existente, uma vez que a construção nova se apresenta separada por uma pequena zona descoberta, que o autor descreve como “rua que hade aver entrior para serventia das officinas do seminario”<sup>65</sup>. Na construção a sul, projectavam-se as zonas destinadas ao paço episcopal e a uma biblioteca-museu, tão ao gosto de Cenáculo. No que se refere ao edifício do antigo colégio, prevê-se a construção daquilo que seria o encerramento natural do processo iniciado pelos jesuítas – a igreja – e a adaptação a seminário. É importante referir que no manuscrito em que se descreve a “Rellaçam da fomalidade com que foi recebido o *Exceletíssimo e Revenrendissimo Senhor Doutor Frei Manoel do Cenaculo Villas Boas Bispo de Beja*, da entrada publica, que fez na dita cidade...”<sup>66</sup>, as cerimónias se desenrolam naquela que era a primitiva mas provisória igreja dos jesuítas: a igreja de S. Sizenando. A

<sup>62</sup> Diocese criada no reinado de D. José I, como resultado da reorganização das dioceses portuguesas.

<sup>63</sup> Para uma melhor compreensão das intervenções promovidas por Cenáculo e dos projectos encomendados a Joaquim de Oliveira leia-se: CAETANO, Joaquim Oliveira – “Os projectos do Arquitecto Joaquim de Oliveira para as bibliotecas-museu de Frei Manuel do Cenáculo”. *Revista de História da Arte* 8 (2011), pp. 48-69.

<sup>64</sup> Évora, BPE, Gaveta 8, pasta 1.

<sup>65</sup> Évora, BPE, Gaveta 8, pasta 1, nº40.

<sup>66</sup> BDA, BDA-06-94MVB01\_COD. CXXIX / 1-17, fol. 55. Disponível em <http://www.bdalentejo.net/BDAObra/BDADigital/Obra.aspx?ID=313>.

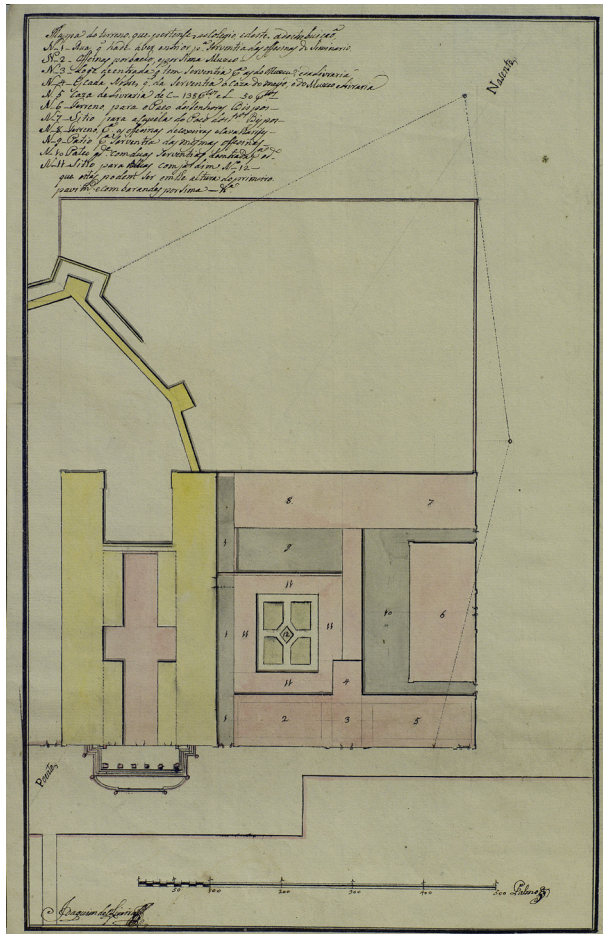


Fig. 5 – Planta de implantação assinada por Joaquim de Oliveira. Évora, BPE, Gaveta 8, pasta 1, nº40.

descrição das festas permite recuar ao que seria a construção do período jesuíta e inferir que a SI não empreendeu mudanças significativas no templo cedido pela irmandade, mantendo-se como um pequeno templo com capela-mor, com apenas um altar do lado do Evangelho e outro do lado da Epístola, referindo-se novamente a presença de um púlpito. Relativamente à sacristia, acrescenta-se que é “*muito pequena e escura*”<sup>67</sup>, situação claramente justificada pela sua condição transitória, uma vez que se construía uma nova igreja, definitiva, que seria o centro vital do edifício do colégio.

<sup>67</sup> BDA, BDA-06-94MVB01\_COD. CXXIX / 1-17, fl. 49.

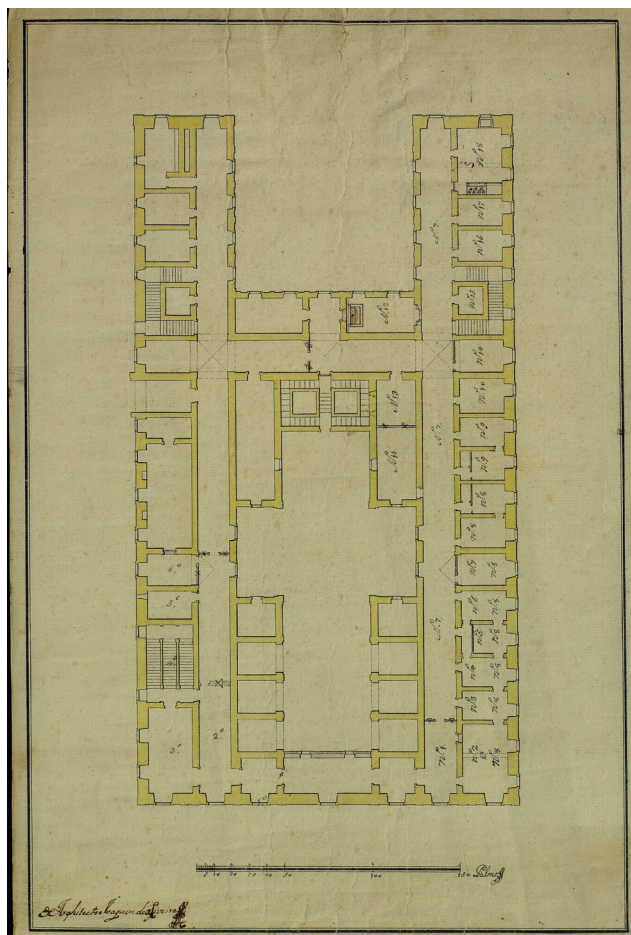


Fig. 6 – Planta do interior desenhada por Joaquim de Oliveira. Évora, BPE, Gaveta 8, pasta 1, nº56.

Esta intervenção demonstra alguma consciência do valor patrimonial do edifício, aliada certamente à questão da economia na construção, situação que se reflete também na segunda peça, onde se percepção a organização interna de um dos pisos, a que se associa uma pequena peça escrita com a “Determinação de toda a obra *que se deve fazer no collegio novo para as acomodações que vão declaradas na planta*”<sup>68</sup> (fig. 6).

A zona central, correspondente à igreja, é desprovida de qualquer legenda ou intervenção, com excepção da representação em aguada rosa, relativa à inserção

<sup>68</sup> Évora, BPE, Gaveta 8, pasta 1, nº 61.

de uma parede que fecharia o coro-alto (e, portanto, referente ao piso superior). As legendas concentram-se nas duas alas laterais à igreja. Na ala do lado do Evangelho, procura-se a adaptação do espaço existente à instalação de uma única sala de aula no piso térreo e à criação dos aposentos do Provisor do Seminário no piso superior, junto ao único espaço que parece já ter uma função pré-existente – a livraria – podendo ficar em aberto a hipótese do espaço corresponder ainda à livraria do antigo colégio que, como se viu, havia sido parcialmente dotada pelo padre Agostinho Lourenço, assistente do confessor da rainha D. Catarina de Inglaterra. Não se tendo conseguido entender o que aconteceu aos bens móveis existentes no colégio em 1759 (por ausência dos autos de sequestro) e a própria transação da propriedade do edifício para o bispado de Beja, a que se associa o forte interesse de Cenáculo por livros e bibliotecas e a sua relação próxima a Pombal, não seria absurdo considerar que a livraria e o seu recheio possam ter integrado a doação do imóvel e que nunca tenha sido daí deslocada.

Na ala da Epístola promove-se a alteração da compartimentação pré-existente, que se pauta pela regularidade conferida pela repetição de um módulo (que pelas dimensões e analogia com espaços de outros colégios poderia corresponder ao espaço do cubículo<sup>69</sup>), de modo a criar-se junto à entrada uma casa com sete divisões (*sala vaga, sala grande, terceira casa, quarta casa, casa para camara, gabinete e casa para criados*), a que se sucedem duas casas para professores, *casa de jantar, casa para o moço da cozinha, casa para o cozinheiro, despensa e cozinha*. Por trás da cabeceira da igreja no lado da Epístola prevê-se a instalação de uma capela e, do mesmo lado mas lateralmente à capela-mor, sugere-se a instalação de uma casa para a livraria<sup>70</sup>. Aproveitando-se muito do existente, operam-se pequenas obras que levam à alteração dos percursos e à modificação de alguns espaços, mas numa intervenção que se revela pouco intrusiva, como é exemplo a intervenção no corredor assinalado com o número 2, no “qual se fará com *huma paredinha delgada, para que não haja serventia para a continuação ao diante*”<sup>71</sup>. A memória descritiva refere uma série de trabalhos de acabamentos, não se referindo se os espaços estariam inacabados em 1759, ou se o revestimento que agora se propunha seria apenas para colmatar a degradação natural imposta pela acção do tempo ou para adequar os espaços ao gosto da época. Ainda assim, é possível sugerir com alguma certeza que algumas zonas não estariam completamente terminadas, em especial na ala do lado do Evangelho, conforme se pode deduzir, por exemplo,

<sup>69</sup> Na documentação coeva jesuíta não se utiliza o termo *cela*, mas sim *cubículo*, para referir a zona privada de cada membro da comunidade.

<sup>70</sup> A localização destas funções é deixada em aberto, sendo assinalada como intermutável entre os dois espaços, sugerindo o projectista que a decisão final seja tomada pelo encomendador.

<sup>71</sup> Évora, BPE, Gaveta 8, pasta 1, nº 61.

pela instrução dada relativamente ao espaço assinalado com o número três – “... se acabará a caza (...) que há de servir para aula”<sup>72</sup> – ou relativamente à escada “que se acabará de tudo com seu emboço e guarnição”<sup>73</sup>.

D. Manuel do Cenáculo deixará o episcopado de Beja em 1802 para se tornar bispo de Évora. Em 1806, ano em que a diocese havia já sido dirigida por dois bispos, os militares sugerem a divisão do edifício em duas funções, mantendo a residência episcopal e adaptando o restante a um quartel de infantaria “com notavel economia para a Real Fazenda”. O projecto (fig. 7, 8 e 9) traçado por Augusto du Fay, Coronel de Infantaria do Exército, intitula-se “Cazas chamadas do Collegio; forão dos Padres da Companhia que as aedificarão: e depois assistirão n’estas imensas Aedes, por Concessão Regia, os dois primeiros Reverendos Bispos da renovada See de Beja”. Neste propõe-se a instalação do quartel nas zonas com aguada a amarelo, ficando as zonas com aguada a rosa destinadas à residência do Bispo de Beja. Na legenda pode ler-se: “No caso de não querer Sua Alteza Real que se perdessem os gastos já feitos para a Igreja, nem mesmo que se tirasse a residência do Senhor Bispo, mas só sim destinar lhe o que precisar para a sua assistência, e atribuir para os quartéis todo o resto das cazas e edifícios do Collegio”. Esta legenda deixa claro que a diocese já tinha envidado esforços para a conclusão da igreja, deixando a dúvida relativamente a que zonas da igreja foram alteradas após a saída dos jesuítas. Efectivamente, e apesar do desenho do interior do colégio de Joaquim de Oliveira ser dúbio, existem claras diferenças na compartimentação interior do templo se comparadas com as peças desenhadas por Augusto du Fay<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> Évora, BPE, Gaveta 8, pasta 1, nº 61.

<sup>73</sup> Évora, BPE, Gaveta 8, pasta 1, nº 61.

<sup>74</sup> Esta análise comparativa, que merece uma reflexão profunda, só poderá ser feita aquando da visita ao edifício, condicionada pela actual conjectura de pandemia que dificulta o acesso ao edifício. Existem registos fotográficos de 1992, publicados por ESPANCA, Túlio – *Inventário Artístico de Portugal*, que, pelo cumprimento da lei que protege os direitos de autor, não podem ser reproduzidos no presente estudo. Ainda assim, é de salientar que nessas imagens é muito clara a percepção das capelas laterais (ainda que entaipadas), a presença de púlpitos ou os detalhes decorativos em pedra que revestem os portais e outras zonas do interior. Para além disso, para uma análise mais coerente, deverá recorrer-se à comparação com outras igrejas da SI da Província portuguesa, trabalho que se será realizado no âmbito do projecto de doutoral em que se insere o presente estudo intermédio, em momento oportuno.

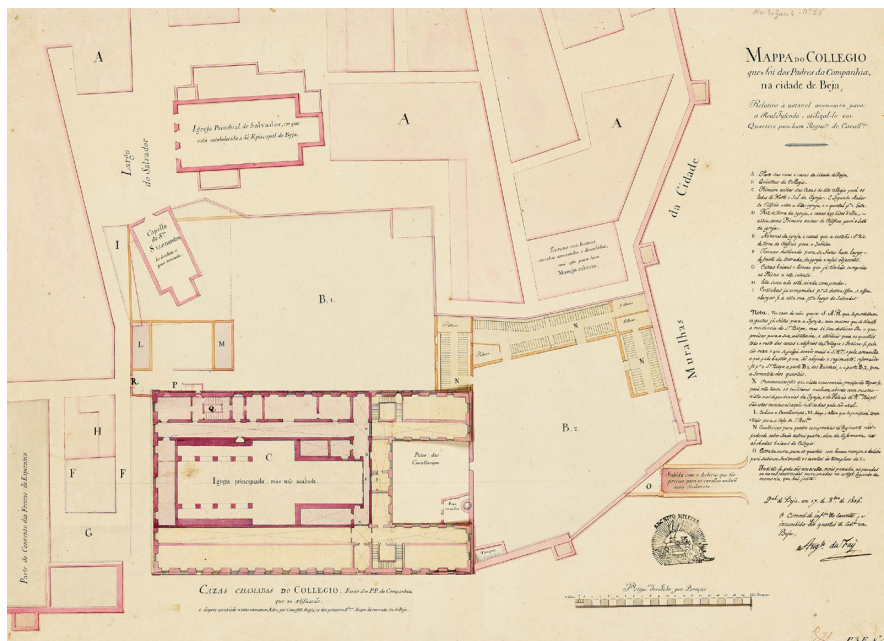


Fig. 7 – “Mapa do Collegio que foi dos Padres da Companhia, na cidade de Beja: relativo à notavel economia para a Real Fazenda, utilizado em quartéis para hum Regimento de Cavallaria”. GEAM/DIE. 713-1-5-9 DSE CRT5/2003 (desdobrável a).

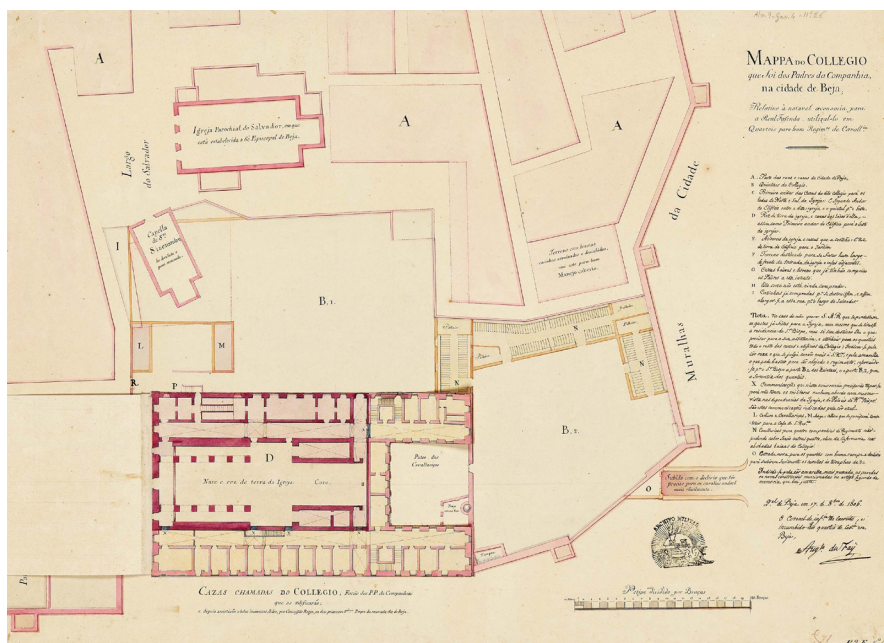


Fig. 8 – “Mapa do Collegio que foi dos Padres da Companhia, na cidade de Beja: relativo à notavel economia para a Real Fazenda, utilizado em quartéis para hum Regimento de Cavallaria”. 713-1-5-9 DSE CRT5/2003 (desdobrável b). GEAM/DIE. 713-1-5-9 DSE CRT5/2003 (desdobrável b).





tinham comprado os Padres a esse intento”. A noroeste do edifício, representa-se a igreja de S. Sizenando, templo que, como se viu anteriormente serviu de lugar de culto até 1759. A comparação dimensional da representação agora feita, aproxima-se muito das dimensões descritas na missiva endereçada por Manuel de Andrada em 1682, e acima transcritas.

A leitura do projecto encomendado por Cenáculo e a proposta empreendida pelos militares permitem sugerir uma hipotética organização espacial interior deste colégio. A zona cultural ocupava o rectângulo central, correspondente à zona pública da igreja a que se adossam o que se crê serem divisões privadas e semi-privadas de apoio à liturgia (sacristias, salas de despejo, cofre, dependências de irmandades, etc).

Paralelamente à nave da igreja, desenvolvem-se as anteriormente citadas alas laterais. Se ficou claro que no lado da Epístola a compartimentação é mais segmentada que na ala oposta, dividida em compartimentos que poderiam ter a função de cubículos com uma exposição solar melhor (orientada a sudeste), importa referir que a ala do Evangelho, para além de se subdividir em espaços mais amplos em ambos os pisos, é servida por uma escada interior que une ambos os níveis, mas também por uma escada exterior que permitia o acesso lateral. Sem qualquer certeza, e uma vez que não existe forçosamente uma separação clara entre a área dos estudos e a da comunidade, sugere-se que esta zona pudesse ser dedicada à recepção dos estudantes, concentrando-se nesta ala as salas de aula e a livraria, a que se acedia pela porta à esquerda do portal principal da igreja, funcionando o vão da fachada lateral como passagem para os estudantes acederem à cerca. Importa ainda referir que, por trás da cabeceira da igreja, existia um corredor perpendicular às duas alas que os unia. Nos topos deste corredor transversal situavam-se duas caixas de escada perfeitamente simétricas que unem os três pisos do edifício. As divisões para lá deste último corredor e viradas ao pátio apresentam uma compartimentação própria, coesa e que, como se disse anteriormente pela sua proximidade à cerca e ao abastecimento de água, poderiam constituir o centro nevrálgico da zona doméstica da comunidade.

No que se refere às áreas construídas ou por construir parece claro que as zonas viradas ao pátio (nos pisos térreo e inferior) e a ala do Evangelho (em ambos os pisos), estariam mais adiantadas que os últimos pisos da ala da Epístola e da área virada ao pátio, onde quase não há compartimentação, e que, a par com o fecho da igreja, parecem ter sido adiados para mais tarde.

## Considerações finais

Apesar de muito solicitada pelo povo de Beja, a fundação do colégio pacense foi altamente dificultada pelo impasse criado em torno da vontade régia em permitir a fundação de uma casa professa e a imposição da SI em só permitir a edificação de um colégio. Esta situação revela uma clara tomada de forças do instituto religioso junto do poder real, afrontando a vontade de D. Pedro II.

Apesar da inflexibilidade demonstrada ao rei, a Casa Generalícia mostra-se profundamente permeável aos pedidos da sociedade local, abrindo um precedente pouco comum e permitindo a fixação permanente jesuíta antes da fundação oficial, naquilo que os catálogos referem como missão. Esta, porém, afasta-se dos parâmetros normais das missões regionais da Província Lusitana com carácter esporádico e de curta duração e assume-se como permanente, com fixação de uma pequena comunidade a quem é atribuída uma igreja, habitação e meios de subsistência.

A vontade da população em oficializar a fundação de um colégio fica plasmada nas inúmeras cartas trocadas com a SI mas a situação só é desbloqueada através do contacto directo entre jesuítas e a casa real, através da forte influência dos confesores régios junto da segunda esposa do monarca português, D. Maria Sofia. Após um voto feito a São Francisco Xavier para assegurar a continuidade da dinastia brigantina, e o nascimento daquele que viria a ser cognominado “O Magnânimo”, a rainha cumpre a promessa de fundar colégio em Beja e D. Pedro II vê-se “obrigado” a assinar o tão ambicionado alvará.

Apesar da morte precoce de D. Maria Sofia, o edifício começa a ser erigido, pautando-se pela grandiosidade e nobreza dos materiais empregues, afirmando-se como um dos edifícios de maior destaque na cidade. O processo de edificação, porém, revelou-se lento, o que, aliado à obrigação régia de se começar de imediato com a construção da zona escolar e ao facto de existir uma igreja que, apesar de exígua, era suficiente para o culto da pequena comunidade residente, protelou a conclusão da igreja nova.

A expulsão dos jesuítas em 1759 representa o corte definitivo no processo de construção daquela tipologia arquitectónica inaciana, levando também à dissolução de todo o seu espólio que, pela inexistência de um auto de sequestro, se transforma numa enorme lacuna documental no que se refere aos bens móveis.

Apesar de tudo, e atendendo a que as ocupações imediatamente posteriores se revestiram de alguma consciência patrimonial, é possível inferir, através das peças desenhadas do projecto de Joaquim de Oliveira e do levantamento de Augusto du Fay, uma hipotética organização espacial do colégio jesuíta de Beja e da sua cerca, um dos poucos colégios da Província Portuguesa que não viu a sua igreja terminada

e que, apesar da actual ocupação civil, ainda hoje testemunha a memória da ocupação religiosa, através do negativo da sua igreja (fig. 10). Este edifício, erigido como reflexo da religiosidade, devoção e entrega espiritual da sua fundadora é por isso e, apesar de todas as transformações decorrentes das adaptações laicas, uma perfeita expressão da Arquitectura da Alma.



Fig. 10 – Vista aérea do colégio de Beja na actualidade (fonte googlemaps, consultado a 08.08.2020), sendo claro o negativo da igreja.

# A natureza como lugar franciscano de solidão e intimidade religiosa: o papel das cercas nos conventos históricos de Lima, Peru e Salvador, Brasil, através da cartografia

*Katherine Edith Quevedo Arestegui<sup>1</sup>*

*Maria Angélica da Silva<sup>2</sup>*

## **Resumo**

Um chamado divino vinha da Cruz de São Damião em Assis: “Francisco, vá reconstruir a minha casa que está destruída.” Iniciando uma Ordem fundamentada na renúncia aos bens materiais, na adesão à natureza e itinerância, o franciscanismo propagou-se além-mar, na América, onde, notadamente na cidade de Salvador, no Brasil e na cidade de Los Reyes, no Peru, seus conventos se distinguiram produzindo um firme laço entre religião e cidade, entre alma e paisagem. Hoje listados pela UNESCO, enfrentaram, durante as últimas décadas, uma redução significativa nas áreas vegetadas, ou cercas, empregadas para a subsistência e o exercício espiritual da comunidade. Para historiar o percurso arquitetônico destes conventos e de suas cercas, realizou-se uma revisão da literatura associada a pesquisas de campo como também a um estudo cartográfico, visando não apenas examinar e comparar a interferência do processo de urbanização sobre os patrimônios arquitetônicos dos referidos conventos, mas também no que concerne a intervenção deste processo nas suas áreas vegetadas. Assim este artigo se debruça sobre as cercas conventuais, entendidas como campos da alma. Espaços de uso sacro, pelo seu teor não edificado, pouca atenção têm recebido enquanto espaços habitados investidos de um caráter de solidão e reclusão.

## **Palavras-chave**

Estudos imagéticos comparativos; franciscanismo na América; cerca conventual.

---

<sup>1</sup>Universidade Federal de Alagoas. Email: katherine.arestegui@gmail.com. ORCID: 0000-0001-7630-9440.

<sup>2</sup>Universidade Federal de Alagoas. Email: mas.ufal@gmail.com. ORCID: 0000-0002-2756-7627.

## Abstract

A divine call came from the Cross of St Damiano in Assisi: “Francisco, go to rebuild my house that is destroyed”. Initiated as a Religious Order based on the renunciation of material goods, adherence to nature and itinerancy, Franciscanism spread overseas, in America, where, notably in the city of St. Salvador, in Brazil, and in the city of Los Reyes, in Peru, their convents distinguished themselves by producing a firm connection between religion and city, between soul and landscape. The two Franciscan convents, nowadays listed by UNESCO, have faced, during the last decades, a significant reduction in their backyards, used for subsistence and the spiritual exercise of the community. In order to historicize the architectural path of these convents and their fences, a review of the literature associated with field research and cartographic study was carried out, aiming not only to examine and compare the interference of the urbanization process on these convents, but also with regard to the intervention of this process in their backyards. Thus, this article focuses on the conventual fences, considered as fields of the soul. Spaces of introspection, due to their unbuilt aspects, they have received little attention as significant habitable spaces invested with a character of solitude and seclusion.

## Keyword

Comparative imagetic studies; Franciscanism in America; conventual enclosure.

## 1. Cusco a Lima, a civilização Inca e sua conexão com a cidade e com a natureza

Alma e paisagem se interligam por entre as antigas cidades do atual continente americano, mesmo antes da colonização europeia, especialmente no caso deste estudo, no qual ressaltar-se-á o povo Inca, habitante do que se constitui hoje o atual Peru. Conhecido, dentre outros aspectos, pela construção de cidades monumentais, entre tais realizações, destaca-se a cidade denominada “*Capac Ayllu*” em língua Quéchua, hoje a atual Cusco, na região da cordilheira dos Andes, onde encontrava-se o coração do império “*Tahuantinsuyo*”<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Segundo Basadre, significa o local de encontro de quatro regiões político geográficas. BASADRE, Jorge – *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú*. Lima: Peisa, 2009, p. 14. [Consultado a 10 dezembro 2020]. Disponível em [https://www.academia.edu/35922620/Basadre\\_Historia\\_del\\_Per%C3%BA\\_pdf](https://www.academia.edu/35922620/Basadre_Historia_del_Per%C3%BA_pdf)>. ISBN 978-9972-40-441-2.

O Império Incaico se dividiu em duas dinastias, sendo que a primeira justamente se iniciou com a fundação da mencionada cidade de Cusco, comandada pelo *Inca<sup>4</sup> Manco Cápac*, conhecido como “Filho do Deus Sol”. Por volta de 1350 ocorreu a transição para a segunda, que foi liderada pelo *Inca Pachacútec*, dentro do reinado “*Tahuantinsuyo*”, o qual abrangia os territórios dos atuais países da Colômbia, Equador, Peru, Chile, Bolívia e Argentina<sup>5</sup>. A supremacia destes chefes era transmitida de geração em geração, mantendo a permanência de grupo consanguíneo no poder<sup>6</sup>.

Elementos da natureza figuravam como divindades para o povo Inca, tais como a lua (“*Mama Quilla*”) e o relâmpago (“*Illapa*”), porém o sol (“*Inti*”), a terra (“*Pachamama*”) e a água (“*Yaku mama*”) se destacavam simbolizando a vida e sua fertilidade. Por isso, acreditava-se que tais seres divinos orientavam os seus seguidores no desenvolvimento de uma tecnologia agrária, instruindo-se acerca de técnicas de cultivo e irrigação<sup>7</sup>.

Um outro aspecto a salientar era a forte adesão à geometria de suas cidades. O desenho urbano crescia num formato lineal-radial partindo do centro onde se encontrava o palácio do Inca e dos governantes, a praça central e cerimonial “*Aucaypata*” (fig. 1). Ao redor se dispunham as moradias da população<sup>8</sup>. Fato que acabou por ser registrado através dos mapas dos primeiros cartógrafos europeus que aportaram nas terras e que descreveram, por exemplo, a cidade de Cusco como perfeitamente simétrica e quadrada.

No caso de Lima, a cidade era organizada em aldeias, conhecidas como “*Curacazgos*” e distribuídas em grupo de famílias denominadas “*Ayllus*”, sendo liderada pelo “*Inca Taulichusco*”. Tal região desenvolveu-se também utilizando avançadas técnicas de irrigação a partir do principal recurso hídrico que margeava o território, batizado como Rio *Rímac*, submetido a um intenso sistema de canalização de água, possibilitando uma agricultura intensiva em plena área de vales desérticos<sup>9</sup>.

Vale ressaltar que antes da chegada dos espanhóis, evidenciava-se, também em Lima, uma solução urbanística pautada no ângulo reto. Um aspecto que causou admiração foi a singular organização dos templos religiosos produzidos em adobe, os quais apresentavam em planta um formato de “U”, volumetricamente se apresentando

<sup>4</sup> Ressalta-se que nessas cidades o poder político centrava-se em um único chefe, intitulado como “*Inca*”, o qual governava toda a extensão geográfica de seu império, além de exercer as funções de sacerdote, chefe político e militar.

<sup>5</sup> VENERO, Carlos – *Cuzco: patrones de asentamientos*. Peru: Colégio de arquitectos del Perú, 1983, p. 40. Tese de doutoramento. [Consultado a 1 dezembro 2020]. Disponível em <https://h1p1etrina.files.wordpress.com/2014/07/castillo-venero-cuzco-patrones-de-asentamientos-1-3.pdf>

<sup>6</sup> VENERO, Carlos – *Cuzco: patrones de asentamientos*, p. 44.

<sup>7</sup> MOGNASCHI, Dante; PONCE, Maritza – “El Río Rímac, el Valle de Lima y el uso del agua en el mundo prehispánico”. In Autoridad Nacional del Agua (dir.) – *Rímac: Historia del Río Hablador*. Lima: Depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú, 2016, p. 15. [Consultado a 2 novembro 2020]. Disponível em <http://bibliotecavirtual.ana.gob.pe/sites/default/files/Publicaciones%20ANA-CaratulasyQR-actualizado.pdf>

<sup>8</sup> VENERO, Carlos – *Cuzco: patrones de asentamientos*, p. 61.

<sup>9</sup> MOGNASCHI, Dante; PONCE, Maritza – “El Río Rímac, el Valle de Lima y el uso del agua”, p. 15.



Fig. 1 – *Cusco Regni Peru In Novo Orbe Caiut.* Gravura de autoria de G. Braun F. Hogenberg, pertencente ao atlas *Civitates Orbis Terrarum*, vol 1. (1572). Fonte: <<https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/braun1582bd1/0127/image>>. Acesso em 01 jan. 2021.

em pirâmides que evocavam seu papel espiritual, e que se conformavam por três tipos de unidades: uma pirâmide central composta por plataformas superpostas (“*Inti Cancha*”) e duas laterais uma destinada ao palácio do “*Inca Taulichusco*” e outra com função administrativa. Ademais, devido à necessidade de um espaço livre para a realização de comércio e celebrações com a oferta de tributos para as divindades, destacava-se o espaço “*Inti Pampa*” (Praça do Sol)<sup>10</sup>. Portanto, há uma praça central, que mobiliza todo o desenho urbano ao redor. No mesmo sentido do arruado, corriam os canais.

## 2. Migração de almas colonizadoras: chegada dos espanhóis às terras incas

Em 1532, a cidade de Piura no norte do Peru entra na rota exploratória de Francisco Pizarro, o conquistador do Império Inca, chegando em Cusco em 1534. Em seguida, após longa estadia naquela cidade, acessa em 06 de janeiro de 1535 as terras do vale de Lima. Por ser Dia de Reis pelo calendário cristão, aquela nova província foi batizada como “*Ciudad de los Reyes*”. Sua localização, era estratégica para o nascimento e

<sup>10</sup> MOGNASCHI, Dante; PONCE, Maritza – “El Río Rímac, el Valle de Lima y el uso del agua”, p. 15.



desenvolvimento do urbanismo de caráter espanhol, tendo em vista a característica planar da geografia da região<sup>11</sup>.

Retrata-se que as primeiras modificações da colonização espanhola ocorreram com base nas diretrizes do arcebispo Loayza em 1545, segundo as quais, a partir de 1567, ordenara a destruição das pirâmides pré-hispânicas, a fim de se edificar igrejas e palácios. Cabe ressaltar que a organização urbanística dos Incas era planejada com traçado predominantemente linear, adotando formas quadradas que regiam os blocos de lotes bem como o desenho da praça principal ou praça maior<sup>12</sup>.

Por conseguinte, a malha urbana da cidade de Lima foi a mais ilustre da época da colonização espanhola, apresentando-se em formato de tabuleiro de xadrez formando uma geometria retangular, que cumpria assim o modelo ideal que os espanhóis preconizavam à época para as suas próprias cidades<sup>13</sup>.

Destaca-se que essa geometria quadricular ecoava o texto bíblico em prol de uma forma perfeita: “A cidade é quadrangular, de comprimento e largura iguais” (Apocalipse 21:16). Tal pensamento se casava idealmente com um projeto de criação de uma “Nova Cristandade” para o “Novo Mundo”<sup>14</sup>. Portanto, a organização das cidades das Américas sob domínio do império espanhol foi inspirada a partir da inovação do urbanismo medieval na Coroa de Aragón, partindo da ortogonalidade do plano fundacional de Jaca (1076) até a quadrícula teorizada por Eximeniç (1384), trasladando-os para o “Novo Mundo” a partir da Instrução do Rey Aragonês Fernando el Católico<sup>15</sup>. Cabe lembrar que Eximeniç foi um religioso franciscano.

Em 1553 estabeleceu-se a “Província de los Doce Apóstoles del Perú”, no escopo da qual foi instituído o convento de São Francisco de Lima, fundado em 1557, iniciando-se a primeira etapa de sua construção em 1560<sup>16</sup>. Num primeiro momento, ao modo dos conventos franciscanos europeus da Idade Média, as edificações começavam adotando modelos muito simples, adotando estruturas de madeira. No fim do século XVI se concluiu a construção do claustro principal e o da enfermaria<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> TOLLA, Enrique Bonilla Di Tolla (org.) – *Lima y el Callao: Guía de Arquitectura y Paisaje*. Lima, Sevilla: Consejería de Vivienda y Ordenación de Territorio; Universidad Ricardo Palma, 2009, p. 19. [Consultado a 10 dezembro 2020]. Disponível em <https://issuu.com/jovelos/docs/guia-de-arquitectura-y-paisaje-lima-y-el-callao>

<sup>12</sup> BELMONTE, María – *Cambio en la sociedad incaica del Perú tras la conquista española*. Alicante: Universidad de Alicante, 2016, p. 7. Trabalho de conclusão de curso. [Consultado a 1 fevereiro 2021]. Disponível em [https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/56087/1/Cambios\\_en\\_la\\_sociedad\\_incaica\\_del\\_Peru\\_tras\\_la\\_con\\_MARTINEZ\\_BELMONTE\\_MARIA.pdf](https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/56087/1/Cambios_en_la_sociedad_incaica_del_Peru_tras_la_con_MARTINEZ_BELMONTE_MARIA.pdf).

<sup>13</sup> NICOLINI, Alberto – “La Ciudad Hispanoamericana, medieval, renacentista y americana”. *Atrio. Revista de Historia del Arte*, nº 10-11 (2005), p. 29.

<sup>14</sup> Jaime Salcedo *apud* NICOLINI, Alberto – “La Ciudad Hispanoamericana”, p. 31.

<sup>15</sup> BIELZA, Vicente – *Sistema de ciudades y territorio en la Unión Europea*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2002, p. 413.

<sup>16</sup> ÁLVAREZ, Patricia Martínez – “Espiritualidad franciscana en el Perú: continuidades, rupturas y debate en el proyecto evangelizador”. *Histórica* [Em linha] Vol. 22, nº2 (1998), p. 232. [Consultado a 1 dezembro 2020]. Disponível em <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/8528>

<sup>17</sup> SEBASTIÁN, Antonio – *Nueva visión de San Francisco de Lima*. Lima: Instituto Frances de Estudios Andinos, 2006, p. 14.



Fig. 2 – Planta de la muy yllustre ciudad de los reyes corte del reino del Peru: Lima. [1674] e detalhe destacando o convento São Francisco. Fonte: <<https://www.loc.gov/resource/g5314l.ct003208/?r=-0.408,0.148,1.473,0.604,0.>> Acesso em 01 jan. 2021. Library of Congress Geography and Map Division Washington, D.C. 20540-4650 USA. Marcações das autoras.

A partir de 1615, a cidade de Lima cresceu muito mais do que seu traçado original, chegando a alcançar aproximadamente 25 000 habitantes. Nesta data, já havia na cidade sete paróquias e quase vinte conventos, entre os quais, o já mencionado São Francisco, ocupando um lugar privilegiado com vista para o rio Rímac e próximo a Plaza Mayor, era provavelmente o mais conhecido<sup>18</sup>.

O convento passou ainda por duas outras campanhas construtivas que trouxeram uma mudança forte em sua arquitetura, e que ocorreu de 1657 até 1674 (fig. 2). Nesta época iniciou-se a construção do Santuário de Nossa Senhora da Soledad e dá-se a remodelação da portaria conventual. Desta maneira o convento ficou provido de duas igrejas e o complexo franciscano se tornou ainda mais importante, recebendo também um luxuoso revestimento decorativo, na forma de painéis de azulejo e pinturas que cobriam extensas porções de suas paredes. Essa divisão de períodos construtivos foi entremeada pelas perdas que deixavam os frequentes terremotos, inclusive em 1687, quando aconteceu um dos mais destrutivos da época. Devido a este fato, foi necessário abrir um quarto e último período de construções e reconstruções, o qual se estendeu até finais do século XVIII<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> KAGAN, Richard – *Urban Images of the Hispanic World*. Hong Kong: Best Typesetters, 2000, p. 169.

<sup>19</sup> SEBASTIÁN, Antonio – *Nueva visión de San Francisco de Lima*, pp. 14-15.

### 3. A natureza no convento São Francisco de Lima: a alma da cerca

Como se viu, o convento de São Francisco de Lima ocupou uma posição central na cidade e se destacou também pela área bastante avantajada, bem como na solução arquitetônica deste grande convento, na qual continuou prevalecendo o ângulo reto. Lima se tornara a partir de 1684, a cidade mais cobiçada do Pacífico, pois se sedimentou como um dos centros políticos e comerciais mais importantes da época, o que acarretou, em 1685, a aprovação de um projeto para a construção de sua muralha, ficando o convento na área circunscrita por ela<sup>20</sup>.

Voltando à arquitetura do convento, este fica capitaneado pela igreja que se coloca em frente à praça, com fachada simétrica e bastante larga, ladeada por torres de terminação bulbosa, e o Santuário de Nossa Senhora da Soledad, desenvolvendo-se os cômodos conventuais em torno de claustros, destacando-se os maiores, em número de cinco, afóra os pátios menores, que continuam a favorecer a iluminação e a organização das atividades de cunho funcional. Ao fundo das edificações, encontramos o espaço a que nos deteremos para análise: a cerca conventual (fig. 3).



Fig. 3 – Plano Scenographic de la ciudad de los Reyes, ou Lima Capital de los Reynos del Perú, 1748, e detalhe do convento São Francisco. Fonte: <<https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll13/id/324/>>. Acesso em 01 jan. 2021. Marcações das autoras.

<sup>20</sup> BURNEO, Reinhard Augustin – *El damero de Pizarro*. Lima: Municipalidad Metropolitana de Lima, 2017, p. 61.

De acordo com Xavier, o termo “cerca” está intimamente relacionado com a religiosidade da área, “que apela ao seu segredo, que motiva a sua contemplação”, e coloca os muros que a delimitam enquanto expressão material deste isolamento: “aquele que primeiro regula as suas relações – físicas e visuais – com o mundo exterior, aquele que primeiro sugere a sua intimidade, que cresce e palpita no seu interior”<sup>21</sup>.

Esta área, muito comum nos mosteiros desde o tempo de São Bento, serve para a sustentação do convento, mas também se porta como uma área na qual a natureza penetra mais plenamente no circuito conventual. Os claustros permitem o acesso aos céus, à chuva, à neve, ao sol, mas é na cerca que a vegetação se espalha, que o contato com o exterior se faz mais pleno.

Segundo Volzone<sup>22</sup>, esse sistema de vegetação é a consequência da interação entre os componentes ecológicos e culturais introduzidos por meio da ação humana, em que ambos são elementos morfológicos que determinam a identidade de uma paisagem, a qual necessita de meios de proteção, como cercados, para uma adequada gestão desse espaço. Portanto, também este autor enfatiza a importância dos muros e outros artificios usados para proteger estas áreas delimitando com precisão, o exterior e o interior da casa conventual.

Por outro lado, Xavier, ao tratar do conjunto das cercas dos conventos capuchos da Província da Piedade, em Portugal, constatou que a sua estrutura e organização espacial é o resultado da conjugação de cinco fatores: a religiosidade do espaço, a morfologia do terreno, a necessidade de rega, o tipo de vegetação e a definição de percursos<sup>23</sup>.

À vista disso, se levarmos em consideração as imagens gráficas do convento no século XVIII, veremos que, corroborando com estes argumentos, mas indo um pouco além deles, também na cerca, além de tudo, há disciplina. A área do pomar é representada por árvores criteriosamente distribuídas. O mesmo fato se dá no espaço da horta, onde também as espécies vegetais encontram-se alinhadas. Sabe-se da vantagem destes arranjos, que permitem melhor fluxo para as atividades de manejo e a funcionalidade dos canais de irrigação, pontos que Xavier levanta na sua descrição.

Ainda de acordo com esse autor, mostra-se imprescindível a presença da água diante da necessidade da rega, mas também de outros usos demandados pela vida cotidiana dos frades. Assim, o sistema hidráulico do convento estava vinculado à área de cerca. Na maioria dos casos, a captação era feita através de fontes, de poços com engenho ou de cisternas, podendo estas últimas localizarem-se sob o claustro, sob um pátio (o chamado Pátio da Cisterna), ou simultaneamente nos dois locais<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> XAVIER, António Manuel – *Das cercas dos conventos capuchos*. Évora: Casa do Sul Editora, 2004, p. 52.

<sup>22</sup> VOLZONE, Rolando – *Architecture of the Soul. Legacy of the Eremitical Congregation of São Paulo da Serra de Ossa (Portugal)*. Lisboa: Instituto Universitário de Lisboa, 2020, p. 75. Tese de doutoramento.

<sup>23</sup> XAVIER, António Manuel – *Das cercas dos conventos capuchos*, p. 51.

<sup>24</sup> XAVIER, António Manuel – *Das cercas dos conventos capuchos*, p. 57.

Neste caso, a solução paisagística da cerca conventual da casa franciscana de Lima parece se mostrar respaldada na experiência dos jardins da Espanha em especial na região da Andaluzia, que pela presença árabe, se caracterizavam por abarcar vegetação destinada à subsistência e a se valer de canais e fontes. São soluções encontradas em famosos jardins da época, como por exemplo, Aranjúés, e que auxiliam, no caso de áreas bastante áridas, como é o caso em tela, a menizar a falta de chuvas.

Sabe-se que, para contribuir na irrigação, havia um canal que passava dentro da cerca, uma preexistência inca apropriada pelos colonizadores espanhóis que seria a principal fonte de irrigação dos cercados verdes da comunidade franciscana. Além do mais, esse leito também margeava ruas e adentrava casas e prédios públicos incluindo mosteiros e outros conventos<sup>25</sup>.

Uma informação importante que se conseguiu levantar é que, dentre estas áreas irrigadas da cerca do convento de Lima, uma delas pertenceu, nos primórdios da presença espanhola na região, à horta do colonizador Francisco Pizarro, propiciando a plantação de frutas oriundas da Espanha, tais como laranja, figos, bananas e principalmente uva para a produção de vinho. Após sua morte em 1541, seus terrenos estiveram sob os cuidados de sua filha Francisca, a sua única herdeira, que retornou à Espanha em 1551, concedendo tal herança ao servente Martin Alonso. Este venderá estas terras, em 1556, para Juan Váez que, em 1559, passa a propriedade para o convento<sup>26</sup>.

Assim, parte da cerca conventual já era provida de farta vegetação que tinha a função de ser “um espaço útil para cultivo, mas também destinada à recreação e meditação dos que lá habitam”<sup>27</sup>.

Sempre os mosteiros e conventos de homens e mulheres se esforçaram por criar espaços reservados aos seus religiosos, resguardando-os da curiosidade dos olhares profanos et indiscretos, concedendo-lhes, ao mesmo tempo, lugar tranquilo para o trabalho, recreio e contemplação<sup>28</sup>.

Após 1685, localizou-se apenas mapas da cidade de Lima pouco detalhados e com isso, sem repertoriar a presença da cerca do convento. Apenas com relação ao século XIX, encontrou-se uma fotografia pertencente ao arquivo da Prefeitura

<sup>25</sup> IZQUIERDO, Alexander Ortegá; SÁNCHEZ, Fernando López – “El Valle de Lima y el agua del Rímac en los siglos XVI al XVIII”. In ROJAS, L. S. (Org.) – *Rímac: Historia del Río Habrador*. Lima: Autoridad Nacional del Agua, 2016, p. 44.

<sup>26</sup> STAHL, Guillermo Toro Lira – *Las viñas de Lima Inicios de la vitivinicultura sudamericana, 1539-1551*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2018, p. 52. [Consultado a 25 jul. 2020]. Disponível em <[https://www.researchgate.net/publication/340792871\\_LAS\\_VINAS\\_DE\\_LIMA\\_Inicios\\_de\\_la\\_vitivinicultura\\_sudamericana\\_1539-1551?fbclid=IwAR37X2P-TGPeRuYr\\_mGGIHPRZEyIPE4cRoVtZYIJAd-KzExwBofAcIXbUk](https://www.researchgate.net/publication/340792871_LAS_VINAS_DE_LIMA_Inicios_de_la_vitivinicultura_sudamericana_1539-1551?fbclid=IwAR37X2P-TGPeRuYr_mGGIHPRZEyIPE4cRoVtZYIJAd-KzExwBofAcIXbUk)>.

<sup>27</sup> Dias *apud* ALVES, Náiaide – *Patrimônio invisível: as cercas dos conventos franciscanos do nordeste brasileiro*. Alagoas: Universidade Federal de Alagoas, 2017, p. 50, A474p nº2. Dissertação de mestrado.

<sup>28</sup> Dias *apud* ALVES, Náiaide – *Patrimônio invisível*, p. 50.

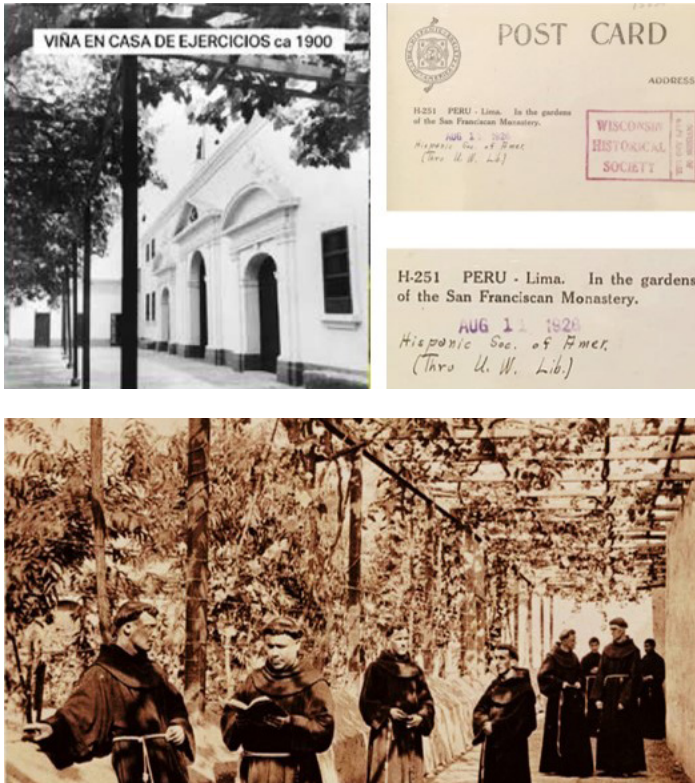


Fig. 4 – Foto da área de cerca e parreiral pertencente ao arquivo da prefeitura de Lima, 1900 e cartão postal dos frades debaixo das videiras, pertencente ao arquivo da Hispanic Society of America, 1928, STAHL. Fonte: Extraída de <[https://www.researchgate.net/publication/340792871\\_LAS\\_VINAS\\_DE\\_LIMA\\_Inicios\\_de\\_la\\_vitivinicultura\\_sudamericana\\_1539-1551](https://www.researchgate.net/publication/340792871_LAS_VINAS_DE_LIMA_Inicios_de_la_vitivinicultura_sudamericana_1539-1551)> Acesso em 01 jan. 2021.

de Lima que retrará claramente a cerca da casa franciscana com seu pomar de árvores perfiladas. Além do mais, outro registro muito importante, datado de 1928 (fig. 4), mostra os frades franciscanos numa área da cerca, usufruindo da sombra de um grande parreiral. Esse registro encontra-se num cartão postal pertencente ao arquivo da *Hispanic Society Museum & Library of America*<sup>29</sup>.

Deduz-se, portanto, que antes da cerca do convento ser abraçada por almas religiosas, tal área verde já apresentava marcas de outras almas. Assim, seria permanente a essência da cerca no que concerne, entre outros aspectos, a sua função de pulmão verde da cidade, e porque não dizer, de sua alma franciscanamente próxima da natureza.

<sup>29</sup> STAHL, Guillermo Toro Lira – *Las viñas de Lima*, p. 54.



Fig. 5 – Plano scenographic, de la ciudad de Lima Capital de los Reynos del Perú, 1748, e vista aérea atual, demarcando a implantação da avenida Abancay (tracejado amarelo). Fonte: <<https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll13/id/324/>> Acesso em 05 jan. 2021. Google maps, 2020. Intervenção das autoras.

Contudo, este importante espaço conventual terá sua existência confrontada com o crescimento urbano de Lima. Em 1940 o governo aprovou a ampliação de uma rua denominada “Abancay” (fig. 5), que cortou a área conventual. Atualmente esta rua se tornou uma avenida que divide o convento São Francisco de Lima em duas subunidades, levando-o a perder área edificada e da cerca. Outras edificações religiosas do seu entorno sofreram consequências como demolições completas, no caso da Igreja Santa Teresa e parciais, como no caso do antigo convento da Conceição e o Colégio dos Jesuítas. Com essas destruições, a cerca dos conventos desapareceram em sua totalidade, o que levou, conseqüentemente, à subtração de uma área importante para a cidade<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> BURNEO, Reinhard Augustin – *El damero de Pizarro*, p. 72.

#### **4. Conquista de almas na costa atlântica da América: o convento de Salvador, a cerca e a natureza nos trópicos**

Guiados pelo espírito itinerante, os primeiros franciscanos chegaram ao Brasil em 1500, anunciando o estabelecimento da fé católica naquelas terras ao realizarem a primeira missa sob uma cruz de madeira em 26 de abril do mesmo ano, celebrada por Frei Henrique de Coimbra. Buscando conhecer as novas terras, os portugueses disseminaram-se inicialmente pela região costeira do Brasil, dando início ao processo de colonização e povoamento. Especialmente nos dois primeiros séculos, este se concentra de forma mais intensa no nordeste da colônia, movido pela exploração da cana de açúcar. Diferente do caso espanhol, há de se destacar que os portugueses não encontrarão, na faixa litorânea que buscaram ocupar, vilas ou cidades. Os povos originários que se assentavam nesta área, não conheciam o gesto urbano e se aglomeravam em espaços sempre férteis e com boas águas, mas de forma intermitente. Assim, já se constitui uma grande diferença do caso peruano, e da própria implantação conventual, visto que, no Brasil, ela ocorrerá *pari passu* com a fundação dos primeiros povoados, vilas e cidades.

A edificação dos primeiros conventos da ordem franciscana não tarda a ocorrer, sucedendo-se no período de 1585 a 1710, sendo o primeiro deles edificado sob a custódia do missionário Frei Melchior de Santa Catharina em Olinda, núcleo principal de povoamento de uma das mais prósperas capitânias: a de Pernambuco. Em seguida, em 1587, ocorre a fundação do convento de São Francisco, na cidade de São Salvador. Surge a partir do mais antigo núcleo de ocupação da colônia, que atinge o estatuto de cidade apenas com as mudanças na estrutura administrativa implementada pela Coroa Portuguesa. Assim transformou-se na primeira cidade do Brasil, fundada em 1 de novembro de 1549, por Tomé de Sousa, primeiro governador geral da colônia portuguesa na América.

São Salvador foi alocada em dois planos, em torno de uma extensa baía, tomando a forma de um amplo frontispício em frente ao mar. No seu núcleo topográfico mais alto, localizou-se o que se chama cidade alta, onde se dispuseram o prédio da casa de câmara e cadeia, a Sé, bem como outras edificações religiosas, onde se inclui o convento franciscano. Na parte baixa, ficaram os diversos núcleos arquitetônicos de defesa bem como a estrutura portuária. Luiz Dias, mestre de obras responsável pelo traço e implantação da cidade, evidencia uma intenção de adotar uma malha ortogonal, mas que não chega a adquirir a precisão que se observa nos casos da urbanização de Cusco e de Lima. Implantada sobre um relevo acidentado, a cidade do Salvador de fato vai se moldando à topografia. O convento fica próximo ao local onde se estabeleceram previamente os jesuítas e convive também com as ordens de São Bento e Carmo, próximos às portas com estes mesmos nomes.





Fig. 6 – Planta da Restituição da Bahia, por João Teixeira Albernaz, 1631. Fonte: <[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Planta\\_da\\_Restitui%C3%A7%C3%A3o\\_da\\_BAHIA,\\_por\\_Jo%C3%A3o\\_Teixeira\\_Albernaz.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Planta_da_Restitui%C3%A7%C3%A3o_da_BAHIA,_por_Jo%C3%A3o_Teixeira_Albernaz.jpg)> Acesso em 05 jan. 2021.

O convento de São Francisco é instalado no entorno da área central da cidade, conhecida como Terreiro de Jesus, fechando-lhe a perspectiva de fundo. Com esta implantação, o convento garantiu uma posição de destaque na cidade, mas que se temperava com certa discrição proporcionada pela alocação do edifício, na qual a fachada da igreja e pequena área da casa conventual se mostrava visível por trás do cruzeiro instalado no seu adro. Mas lateralmente e para os fundos, a edificação, de proporções avantajadas, desce ladeira abaixo, ficando-lhe garantida uma boa área de cerca. Peças cartográficas do século XVII permitem observar esta área central e a localização do convento. Por exemplo, a Planta da Restauração da Bahia de 1631 (fig. 6) mostra claramente o convento de São Francisco, que se apresenta em sintonia com as outras edificações existentes e com seu fundo verde. Ou seja, a cerca, delimitada por um riacho. Se observamos com mais detalha a imagem, vemos que se denomina “hortas”, uma parte bem próxima à cerca conventual. Talvez ao modo das hortas urbanas que se faziam presentes em cidades portuguesas como na própria Lisboa.

Nos relatos dos séculos XVI e XVII encontramos detalhes sobre a cidade que sempre evidenciam as qualidades do seu sítio, das quais certamente o convento usufruía. E consultando as crônicas franciscanas, surgem dados sobre o convento. No caso, trata-se da obra de Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão (1695-1779), intitulada *Novo Orbe Seráfico Brasílico ou Chronica dos Frades Menores da Província do Brasil*, que traça os limites da cerca do convento, na parte baixa, que a seguir sobre rumo a outro convento medicante, no caso das clarissas, denominado Desterro.

“... sobre o despenhadeiro que faz o alto da cidade para a Praya, e Bahya, e o nosso para o campo, e aonde começa a fazer outra descida, ainda que não precipitado para o que chamaõ Brejo. Corre este entre o nosso convento e o de Santa Clara do Desterro ao mesmo leste, e em frente hum do outro, e só os divide este Brejo e as meas subidas para huã e outra parte. Corre o tal Brejo por dentro do nosso muro, e a parte deste, que sobre o Desterro a devida de hum e outro a estrada ou Rua somente que atravessa por entre ambos, a saber entre o nosso muro e a muralha que cerca o pateo e frontispicio do Desterro”<sup>31</sup>.

As cercas dos conventos franciscanos do Brasil exibem em geral dimensões generosas não se restringindo, por vezes, apenas à parte posterior da edificação, mas abraçando o edifício também pelas laterais. Diferente dos exemplares apresentados com relação ao Peru, não foi encontrado registro das cercas com grande detalhamento. Contudo, em relação ao convento de Salvador, existe uma imagem onde a cidade foi representada ao oposto das vistas usuais, que privilegiam a vista marítima. Esta imagem, denominada “Sitio y Empresa de la Ciudad de Salvador em la Baya de Todos os Santos” (fig. 7), de autor desconhecido, foi descoberta em Sevilha, na casa ducal de Osuna<sup>32</sup>. Retrata o fato histórico da recuperação da capitania pelas tropas de Dom Fadrique de Toledo Osório (1580-1634), comandante da esquadra luso espanhola enviada em 1625 para combater os holandeses que tentaram a posse do território em 1624, liderados pelo almirante Jakob Wilckens.

Ao registrar, para efeito de narrar figurativamente um contexto de guerra, esta obra pictórica mostrou as frotas bélicas dos navios postados ao mar, mas também todo o fundo da cidade, onde se vê o riacho do Brejo, citado pelo cronista Jaboatão, alargado, servindo como um dique defensivo. É possível observar o arruado e o loteamento em quadrícula, na parte alta da cidade, com seus interiores verdes, mas sem a precisão encontrada na urbanística espanhola, e a cerca do convento franciscano, coberta de vegetação. De fato, se unindo a um entorno provavelmente

<sup>31</sup> JABOATÃO OFM, Frei Antonio de Santa Maria – *Novo Orbe Seráfico Brasílico ou Chronica dos Frades Menores da Província do Brasil*. Rio de Janeiro: Typografia Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro, 1859, p. 48.

<sup>32</sup> DORTA, Enrique Marco – *La recuperación de Bahía por Don Fadrique de Toledo 1625, un cuadro español de época*. Sevilha: Universidade de Sevilha, 1959, p. 24.



Fig. 7 – Mapa Sitio y Empresa de la Ciudad de Salvador em la Baya de Todos os Santos s/d, sem autoria. Fonte: Acervo do Grupo de Pesquisa Estudos da Paisagem (2011). Reprodução fotográfica do acervo da Marinha, RJ.



remanescente de antigas áreas de matas, estas são transformadas em terras de cultivo na forma de pomar.

O terreno íngreme onde se situa o convento permitia a descida das águas, mas o riacho provavelmente possibilitava mais um espaço de uso funcional e contemplativo. Dessa maneira, a edificação localizou-se na parte mais elevada do terreno, onde se obtém uma vista privilegiada da paisagem que os envolve e pela qual aproveita-se a atuação da gravidade para a captação e armazenamento de água limpa, como também para o escoamento das águas servidas<sup>33</sup>. Vê-se nos detalhes que há uma ponte que atravessa o riacho (fig. 8). Na outra margem, surgem edificações. Todo este entorno ficava de certa forma protegido, como uma área de fundo do convento, para além da qual seguia a mata. Pode-se observar um bosque que continua depois do riacho.

<sup>33</sup> ALVES, Náide – *Patrimônio invisível*, p. 51.

Mas é uma pequena descrição encontrada nas crônicas, escrita após cem anos da pintura, que mostra o uso contemplativo da cerca, referindo-se inclusive a uma capela, que poderia ser o cômodo que se viu acima na imagem, após a ponte.

“he vermos ainda hoje dentro dos muros e cerca do convento **huã capellinha com seu copiar**, ou alpendre sobre assentos e columnas de pedra, e **taõ antiga que nem por tradiçaõ ou memoria alguã pudemos descobrir quando tivesse o seo principio**, consagrada ao Serafico Patriarcal com a sua Imagem em hum só altar, que tem, e na qual em a Dominga que cahe entre o oitavario do Santo desce a comunidade a cantar-lhe a missa, e há Sermaõ. **Está sita esta capella no fim da quebrada abayxo do convento e sobre a margem do Brejo, fazendo frente a casa da fonte**, fabricada na mesma forma do copiar da capella”<sup>34</sup> (grifo das autoras).

Como no caso de Lima, nos dias de hoje, o convento de Salvador também perdeu área (fig. 8) embora preserve ainda uma pequena parcela da cerca, com um jardim e mais ao fundo, plantio de hortaliças.



A. Catedral; B. Terreiro de Jesus; C. Adro; D. Convento São Francisco; E. Cerca.

Fig. 8 – Estudo comparativo entre a malha urbana de Salvador Albernaz, 1631 e mapa atual do Centro de Salvador, assinalando as permanências urbanas. Vê-se marcado em azul o riacho do Brejo e a fonte. Fonte: Google Maps (2020). Intervenção das autoras (2020).

<sup>34</sup> JABOATÃO OFM, Frei Antonio de Santa Maria – *Novo Orbe Seráfico Brasilico*, pp. 55-56.

Situa-se ali um memorial que abriga os restos mortais do mencionado cronista da Ordem, Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão. Também pode-se observar que na parte íngreme do terreno existem árvores frutíferas (fig. 9), que fornecem parte do sustento da comunidade franciscana.



Fig. 9 – Memorial do Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão, vista do pomar e jardim. Fonte: Grupo de Pesquisa Estudos da Paisagem, 2017.

## 5. Breve análise comparativa das malhas urbanas de Lima e Salvador

Geograficamente em lados opostos no Continente Sul Americano (fig. 10), estas cidades costeiras, Salvador e Lima, apresentam distintos relevos que proporcionaram certas vantagens estratégicas bélicas aos seus colonizadores. A alta elevação de Salvador permitiu aos Portugueses uma vista panorâmica do mar e os arredores da cidade, enquanto, por outro lado, Lima (antiga Ciudad de los Reyes), com o terreno plano, ideal para o nascimento e desenvolvimento do urbanismo de caráter espanhol, tendo em vista a característica planar da geografia da região.



Fig. 10 – Mapa destacando a cidade de Lima no Peru e a cidade de Salvador no Brasil. Fonte: Google My Maps, 2020.

Nesse contexto, os complexos arquitetônicos franciscanos distinguiram-se desde os primeiros séculos do período colonial, não apenas pelo seu impacto paisagístico, artístico e arquitetônico, ou pela influência que exerceram no traçado urbano, mas por colaborarem nos diversos pactos que os núcleos edificados realizaram com o intenso contexto americano.

Se Cusco e Lima se erguem aproveitando um traçado urbano bastante sólido, com estrutura de canais e arquitetura notável, no Brasil os portugueses se deparam com povos que praticavam a itinerância. Imperava a mata tropical, com sua esplêndida variedade de formas e cores e eivada de mistérios. São partes destas áreas que se transformarão em cercas. No caso do convento franciscano de Salvador e Lima, incluíam um curso de água, aproveitado como potencial relativo à subsistência, mas também à contemplação. Em Lima, trata-se de um espaço regrado, onde se incorpora à malha ortogonal que encerra a cidade. No caso de Salvador, um espaço que mira a floresta e que se faz como uma clareira dentro dela.

Desta maneira, por meio de uma análise comparativa entre essas cidades, pôde-se compreender as estratégias de apropriação do espaço colonial pelos franciscanos, em busca de criar no mundo, cenários de solidão. Enfatiza-se que a partir do amplo exercício de sobreposição cartográfica e comparações com mapas atuais foi possível examinar o papel do processo de urbanização sobre os patrimônios arquitetônicos dos referidos conventos, para o que o uso dos recursos digitais foi de fundamental importância, promovendo novas leituras do vínculo entres suas cercas e a cidade. Por fim, as averiguações *in loco*, complementaram diversas informações não encontradas na bibliografia.

## Análise comparativa de malhas urbanas e dos conventos Lima-Peru e Salvador-Brasil como Patrimônio

Convento	San Francisco de Lima	São Francisco de Salvador
Localização e função na época colonial	Implantado no perímetro murado da cidade. Conventos atuando na alfabetização e catequização dos nativos.	Implantado dentro do perímetro da nucleação principal. Atua também no processo de missionação junto aos nativos.
Topografia e malha urbana	Topografia plana. Organização urbana em forma de tabuleiro de xadrez. Convento próximo da praça maior e da catedral.	Topografia acidentada. Cidade baixa: Porto Cidade alta: Convento, próximo da praça principal e da catedral.
Valor patrimonial	Inserido dentro do Centro Histórico de Lima e registrado junto com seu convento franciscano como patrimônio UNESCO.	Inserido dentro do Centro Histórico de Salvador e registrado como patrimônio UNESCO. É considerado uma das Sete Maravilhas de Origem Portuguesa no Mundo.
Função atual	Dotado de vida religiosa, abriga o centro de formação de postulantes e funciona como museu.	Dotado de vida religiosa, recebe visitas turísticas.
A cerca do convento na época colonial e suas funções	Existência de horta e vinhedo, provia de recursos de subsistência às comunidades e servia para a realização de exercícios espirituais. Cortada por canais.	Ampla área de onde provinham recursos de subsistência às comunidades, bem como servia para a realização de exercícios espirituais. Cortada por um riacho.
A cerca conventual na atualidade	Desaparecida e o rio, canalizado.	Embora reduzida, é uma das poucas áreas verdes do centro histórico. Seu riacho encontra-se canalizado.
Influência do convento na malha urbana atual	Elemento imponente como ponto de confluência de rua, praça e avenida.	Elemento importante do centro histórico, funcionando seu adro como praça.

Tabela 1 – Análise comparativa de malhas urbanas: Lima-Peru e Salvador-Brasil (Fonte: autoras, 2020).

## Considerações finais

Todo este trabalho buscou compreender a íntima relação entre a malha urbana das cidades de Lima e Salvador e seus complexos religiosos seráficos, com destaque aos seus espaços de cerca. A remoção parcial ou total destas cercas significou amputar a edificação de locais de uso outrora indispensáveis aos conventos, mas que hoje poderiam ter sua função ressignificada sem perder seu conteúdo, rearranjados como bosques urbanos, por exemplo.

Desta forma, hoje, a cidade adentra, de forma bem agressiva, nas duas casas religiosas. O não edificado foi compreendido como sinônimo de inexistência de significado sem se considerar a sua perda para a vida conventual, tanto no sentido mais prático, quanto no mais elevado quando se considera sua função espiritual. Contudo, entende-se também que, com o ocaso das vocações religiosas e a grande mudança de hábitos trazida pela modernidade, estas áreas perderam uso e significado e assim, se tornaram mais vulneráveis a lhe serem atribuídos novos usos, como o da abertura de ruas e avenidas, ou quadras comerciais.

Contudo, na medida em que ocorre o desaparecimento das cercas pertencentes às casas franciscanas, gradativamente tem-se perda da alma do convento e, conseqüentemente, do legado histórico, arquitetônico e paisagístico das cidades. Em suma, a partir da interpretação do significado de alma, força vital inseparável dos corpos, questiona-se: o que seria um convento franciscano sem seu elo com a natureza? Algo inimaginável, ou melhor, inanimado, da mesma maneira que um corpo desvinculado do espírito?



PART IV  
*Solitude and  
contemporary  
readings*



# La permanenza dell'approccio topologico nelle chiese isolate della Toscana. Il caso di Giovanni Michelucci

*Andrea Crudeli<sup>1</sup>*

## **Abstract**

Nel XV secolo Leon Battista Alberti descrisse l'ambizione degli architetti toscani di influenzare il disegno del territorio attraverso gli edifici sacri, affermando che la cupola del Brunelleschi è “ sì grande, erta sopra e' cieli, ampla da coprire con sua ombra tutti e' popoli toscani”. Assecondando questa affermazione, una certa identità culturale toscana si è plasmata nel corso della storia grazie a una visione comune, proiettata sul territorio, sia in termini di coesione politica che di ambizioni artistiche.

Grazie a queste peculiarità è possibile studiare la regione attraverso la lente del “Regionalismo Critico”, la teoria di Kenneth Frampton. Nella sua teoria, lo storico inglese definisce il concetto progettuale di “approccio topologico”, concependo il paesaggio costruito come il risultato di una stratificazione delle azioni umane nel corso dei secoli, e promuovendo l'idea che certe tipologie architettoniche siano riprodotte con lo stesso metodo critico all'interno di un perimetro territoriale sotteso dalla stessa identità culturale.

All'interno della cornice teorica di Frampton, si vuole analizzare la regione toscana come enclave culturale, e la chiesa isolata come una tipologia notevole, per dimostrare la permanenza di un approccio topologico nel corso dei secoli. L'articolo descrive la tipologia delle chiese isolate, estrapolando le strategie topologiche ricorrenti, fino ad individuare tre temi principali: l'intelligibilità

---

<sup>1</sup> Dipartimento di Ingegneria dell'energia, dei sistemi, del territorio e delle costruzioni, Università di Pisa (DESTEC-UP). Email: andrea.crudeli@phd.unipi.it. ORCID: 0000-0002-6467-2506.

delle forme costruite, la misurabilità dei sistemi proporzionali e la cultura materiale.

La trattazione seleziona un caso studio principale, quello dell'architetto del XX secolo Giovanni Michelucci. L'applicazione della teoria topologica di Frampton come strumento di riconoscimento all'interno delle opere di Michelucci apre nuove prospettive di continuità tra gli architetti che hanno operato significativamente in questa regione.

Questa ricerca mostra come Michelucci e gli architetti toscani abbiano utilizzato le dimensioni umane che hanno fissato negli edifici religiosi come linguaggio identitaria, e che la strategia topologica rappresenti una continuità in termini di relazioni culturali, proporzioni fisiche, e modelli geografici. Per questo motivo questo territorio può essere considerato un importante prototipo sperimentale per applicare una specifica idea di armonia.

### **Keywords**

Chiese isolate; Regionalismo Critico; Giovanni Michelucci; Topologia; Architettura Toscana.

### **Abstract**

In the XV century, Leon Battista Alberti described Tuscan architects' ambition to influence the design of the territory with sacred buildings, stating that Brunelleschi's dome is "vast enough to cover the entire Tuscan population with its shadow." Following this statement, Tuscan cultural identity has been shaped throughout history thanks to a common vision projected on the land, both in terms of political cohesion and artistic ambitions.

Thanks to these proper characteristics, it is possible to study this region through the lens of "Critical Regionalism," the theory of Kenneth Frampton. In his theory, the British historian defines the design concept of "topological approach," conceiving the built landscape as the result of a layering of human actions over the centuries and promoting the idea that architecture typologies are reproduced with the same critical method inside a territorial boundary with a common cultural identity.

Inside Frampton's theoretical frame, this study analyses the Tuscan region as a cultural enclave and the stand-alone church as a typology, to prove the permanence of a topological approach over the centuries. The study describes the typology of isolated sacred churches over the centuries, extrapolating

systematic topological strategies in common. The identified categories are intelligibility of the built forms, measurability of the proportion framework, and the material culture.

The discourse leads to the main study case, the XX century architect Giovanni Michelucci.

The application of Frampton's design theory as a tool inside Michelucci's works, also thanks to the identified categories, opens new perspectives on the continuity of those architects who significantly belong to this region.

This research shows how Michelucci and Tuscan architects have used the human dimensions they have fixed in the religious buildings as a regional language, and this strategy represents a continuity in terms of cultural relationships, physical proportions, geographical patterns. For this reason, this territory can be considered an important prototype, an experimental setup to apply a specific idea of harmony.

### **Keywords**

Isolated churches; Critical Regionalism; Giovanni Michelucci; Topology; Tuscan architecture.

## **Identità culturale in Toscana**

Quando Leon Battista Alberti nel XV secolo ha affermato che la cupola di Brunelleschi è “structura si grande, erta sopra e' cieli, ampia da coprire chon sua ombra tutti e popoli toscani” ha esplicitato l'ambizione dell'architetto fiorentino di proiettare l'influenza della propria opera sull'intero territorio che le ospita, la Toscana. L'episodio della Cupola, infatti, è servito a fissare ciò che già da tempo era noto in quel territorio, ovvero una coscienza costruttiva collettiva che si era creata nei secoli precedenti, e che avrebbe continuato a manifestarsi nei successivi, nonostante l'avvicinarsi di discontinuità storiche<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Per una traiettoria completa sulla tradizione architettonica Toscana, si rimanda al volume di PRODI, Fabrizio Rossi – *Carattere dell'architettura toscana: il pensiero compositivo nella scuola di Firenze*. Roma: Officina, 2003, che racconta con chiarezza questa continuità.

L'impulso di questa affermazione ha attraversato i secoli come una linea guida per tutti gli architetti, fino al crearsi di una narrazione prettamente Toscana, coerente nel tempo, e di una visione unitaria dell'atto del costruire nel paesaggio di questa regione. Architettura e paesaggio, infatti, sono sempre stati concepiti come due entità da progettare. Questo atteggiamento ha contribuito a determinare un'immagine condivisa della propria terra, fino al rendere le comunità promotrici di questa visione comune del paesaggio costruito<sup>3</sup>. Questo fenomeno, prima che nei trattati, come quello dell'Alberti, è stato espresso dai pittori trecenteschi, che hanno disegnato dei prototipi di paesaggio poi utilizzati dagli architetti come modello ideale di riferimento. Si pensi, ad esempio, alle prime rappresentazioni del paesaggio di Cimabue e Giotto. L'idea di costruire in Toscana, quindi, non è stata interpretata semplicemente come atto materiale e necessario, ma anche come "scelta intellettuale"<sup>4</sup>.

Nonostante le varie fratture politiche che si sono succedute nella storia della Toscana, il senso della continuità storico-artistica è stato rafforzato da governi che hanno contribuito a descrivere la Toscana – nonostante fosse un insieme di comunità contrapposte, il cosiddetto campanilismo – come un luogo indirizzato da una visione collettiva: prima con gli etruschi, poi con il sistema dei comuni medioevali, quindi con la Firenze rinascimentale e il successivo Granducato, e infine la forte presenza politica del Partito Comunista nel Novecento, hanno seguito la logica di un'identità culturale che quasi sempre ha avuto la possibilità di riflettersi in quella istituzionale<sup>5</sup>.

La permanenza di una vicinanza tra società civile e cultura urbano-paesaggistica può essere raccontata in modo esplicativo dal ciclo di affreschi di Ambrogio Lorenzetti, "L'Allegoria ed Effetti del Buono e del Cattivo Governo" (fig. 1), nello specifico quello relativo alla città e alla campagna. Se si osserva l'immagine della città, questa è composta da un'intersecarsi di vie, piazze, palazzi, botteghe. In alto a sinistra sorge il campanile e la cupola del Duomo, che segnano il territorio con il protagonismo dell'edificio sacro. In campagna, invece, si scorgono cittadini che percorrono le strade, cacciatori in viaggio e contadini tra le vigne ed ulivi, il cui sesto d'impianto crea dei *pattern* regolari che contraddistinguono il disegno del territorio. Allo stesso modo, case coloniche, ville, e il tracciato di borghi medioevali formano un arcipelago di volumi rurali.

<sup>3</sup> Questa dimensione percettiva ed identitaria nei confronti della costruzione del paesaggio è piegata in PAZZAGLI, Rossano – *Il paesaggio della Toscana tra storia e tutela*. Pisa: ETS, 2008.

<sup>4</sup> PRODI, Fabrizio Rossi – *Carattere dell'architettura toscana*, p. 8.

<sup>5</sup> Il legame nel tempo tra amministrazioni e produzione culturale è spiegato da ROGARI, Sandro; VOLPI, Alessandro; VERGA, Marcello – *Breve Storia Della Toscana*. Ospedaletto: Pacini, 2008.

Questo dipinto è stato assunto nel tempo come un'immagine iconica, perché riconoscibile e quindi riproducibile, come se il paesaggio fosse stato concepito spontaneamente da sedimentazioni naturali. Eppure, si tratta di un territorio fortemente antropizzato, e modificato quindi quasi esclusivamente dall'uomo sin dai tempi degli Etruschi. Proprio la presenza di ulivi e vigne centenari conferma l'idea di un paesaggio costruito lentamente nei secoli secondo gli stessi principi, fino al punto in cui nel paesaggio si sente "la sacra presenza di generazioni"<sup>6</sup>.



Fig. 1 – Ambrogio Lorenzetti – *Effetti del Buon Governo in campagna*, Palazzo Pubblico di Siena, 1290.

<sup>6</sup> MATÉ, Ferenc – *The Hills of Tuscany: A New Life in an Old Land*. Thorndike: G.K. Hall, 1999, p. 14.

Questo “sistema di segni coerente”<sup>7</sup>, è sottolineato grazie anche ad un’attività edificatoria che nel corso dei secoli ha promosso la materialità rurale, fino a definire la semplicità rurale come un valore morale, un tema che vuole rendersi universale. Come ha osservato Michelangelo Sabatino, “la valorizzazione della ruralità delle costruzioni Toscana aveva la capacità di rappresentare una forma di modernità radicata nel tempo”<sup>8</sup>.

Proprio questa intellegibilità delle sedimentazioni è forse la caratteristica principale del paesaggio toscano. Nel rinascimento, specialmente nella progettazione di chiese, è stata promossa un’architettura tesa a misurare gli spazi, sottesa da rapporti matematici semplici, dove si celebra la purezza volumetrica delle costruzioni in pietra e quella delle superfici astratte, semplicemente intonacate, all’interno di un operare cromatico restrittivo<sup>9</sup>. Infatti, come afferma Leonardo Benevolo, nel rinascimento toscano avviene una “normalizzazione delle forme elementari, utilizzate come strumento rilevatore dei valori proporzionali”<sup>10</sup>. Studiosi di quell’epoca, come Peter Murray e Christoph Frommel, hanno spiegato come il rinascimento, inoltre, si presenti come un’epoca di sintesi e continuità con quelle precedenti, continuando a proporre il tema della semplicità, rigore geometrico ed eleganza ordinata. Proprio in questo periodo si va a definire in modo preciso la presenza degli edifici di culto in relazione al paesaggio toscano<sup>11</sup>.

## L’approccio topologico

Il progetto del paesaggio toscano e delle sue architetture, con particolare riferimento a quelle sacre, data la sua facile delimitazione territoriale e un’identità culturale così definita nel tempo, può essere letto attraverso la lente di quel filone di studi legati al tema del regionalismo, come quello celebre di Kenneth Frampton, il “Regionalismo Critico”. Nel 1983, in “Towards a Critical Regionalism: Six

<sup>7</sup> GAGGIO, Dario – *The Shaping of Tuscany: Landscape and Society between Tradition and Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 45.

<sup>8</sup> SABATINO, Michelangelo – *Pride in Modesty: Modernist Architecture and the Vernacular Tradition in Italy*. Toronto: University of Toronto Press, 2010, p. 39.

<sup>9</sup> Per approfondimenti sul tema delle proporzioni e della loro continuità nell’architettura toscana si rimanda a ANDREIN, Laura – *La Permanenza Del Concetto Di Proporzione Dal Rinascimento al Moderno*. Poggibonsi: Forma, 2012.

<sup>10</sup> BENEVOLO, Leonardo – *Storia dell’architettura del Rinascimento*. Bari: Editori Laterza, 2017, p. 8.

<sup>11</sup> Oltre al volume di Benevolo, due tra i più importanti testi usati come riferimento per l’architettura rinascimentale sono stati: FROMMEL, Christoph Luitpold – *Architettura Del Rinascimento Italiano*. Milano: Skira, 2009 e MURRAY, Peter – *L’architettura del Rinascimento italiano*. Roma, Bari: Laterza, 2005.



Points for an Architecture of Resistance”<sup>12</sup>, Kenneth Frampton parla per la prima volta di Regionalismo Critico, presentandolo come un approccio all’architettura alternativo alla direzione intrapresa dal movimento postmoderno, che in quegli anni sosteneva un’idea di superamento del concetto di moderno attraverso il recupero del passato, così come celebrato da La Biennale di Venezia del 1980, diretta da Paolo Portoghesi, “The presence of the past”. Il critico inglese della Columbia University, invece, animato da un orientamento scettico verso la traiettoria postmoderna, struttura la sua teoria del Regionalismo Critico, nella quale introduce la nozione di *place-form*, un “luogo-forma”. Questo concetto consiste nella determinazione di un’architettura attraverso una lettura profonda della specificità dei luoghi, intesi sia in senso fisico che immateriale.

Il *place-form* di Frampton definisce un perimetro culturale, e nella sua connotazione politica, si rispecchia in quello che Hannah Arendt ha definito “lo spazio della presenza umana”<sup>13</sup>, un’area territoriale nella quale, sul modello della *polis*, un insieme di persone autolegittimato si regola indipendentemente, grazie a fattori storici, istituzionali, politici e culturali sedimentati nel tempo. All’interno di questa riflessione Frampton si sofferma sulla differenza tra il concetto latino di *spatium in extensio*, uno spazio regolarmente suddiviso e teoricamente infinito, e il concetto teutonico di *raum*, uno spazio fenomenologicamente delimitato in modo chiaro. Proprio attorno al *raum*, lo storico inglese trova la sua definizione di regione, riprende la riflessione di Martin Heidegger<sup>14</sup> secondo cui il limite non è il confine oltre il quale qualcosa si esaurisce, ma il perimetro entro il quale qualcosa manifesta la sua presenza.

Nelle trattazioni successive, tra cui “Ten points of an architecture of Regionalism”<sup>15</sup>, questo tema viene espanso ed approfondito, fino all’emergere di una teoria topologica di approccio alla progettazione, contrapposta come termine antitetico all’approccio tipologico, secondo una relazione dicotomica di continuo confronto ed antitesi. Infine, nella sua “Storia dell’architettura Moderna”, nel capitolo, “Regionalismo Critico, architettura moderna e identità culturale”, la visione framptoniana dell’approccio topologico trova una sua versione definitiva. Proprio l’approccio topologico può essere una chiave di lettura nuova per il

---

<sup>12</sup> Kenneth Frampton ha parlato per la prima volta di regionalismo critico come reazione al movimento postmoderno in FOSTER, Hal (a cura di) – *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*. New York: New Press, 1983.

<sup>13</sup> Lo spazio della presenza umana è legato in modo lineare alla teoria di Heidegger, ed è sviluppata in ARENDT, Hannah – *Vita activa*. Milano: Bompiani, 2017, p. 76.

<sup>14</sup> HEIDEGGER, Martin – “Building Dwelling Thinking”. In *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper Colophon, 1971, p. 10.

<sup>15</sup> Per più informazioni si rimanda all’opera di CANIZARO, Vincent B. (a cura di) – *Architectural Regionalism: Collected Writings on Place, Identity, Modernity, and Tradition*. New York: Princeton Architectural Press, 2007.

territorio toscano. Infatti, l'autore inglese ha rivolto la sua attenzione ad altri ambiti territoriali, ma mai ad una regione Italiana.

Secondo Frampton, l'approccio topologico consiste nel concepire il luogo come una matrice tridimensionale, composta da fatti culturali sedimentati nel tempo, e da una conformazione orografica antropizzata, un sistema di riferimento complesso, quindi, con cui dialogare. L'architetto è dunque chiamato ad accettare la profondità strutturale di un luogo, la sua morfologia e la sua stratificazione storica, per poi darne una nuova interpretazione, come dice Frampton: *"To embody, in built form, the prehistory of the place, its archeological past and its subsequent cultivation and transformation across time"* (di creare in forma costruita la pre-storia di un luogo, il suo passato archeologico e la sua conseguente coltivazione e trasformazione nel tempo)<sup>16</sup>. Questo atteggiamento di *grounding* permette di ottenere delle architetture che si radichino, sia materialmente che concettualmente, ad un luogo in modo esclusivo, evitando così alcune conseguenze dell'attitudine progettuale del movimento moderno, tra cui, secondo Frampton, l'approccio di *tabula rasa*. Infatti, il dare importanza prioritaria ad un lavoro su un suolo, si muove in direzione opposta alla cultura globalizzata di enfatizzare oggetti distaccati, che si propongono con una chiave di lettura universale, come se potessero appartenere a qualsiasi luogo. Come sostiene Irina Dovidovici, *"Topography literally means writing the place. (...) whether or not the projects are the result of individual, uncoordinated creative acts, they are amalgamated, and a common vision externally projected upon them"* (topografia significa letteralmente scrivere un luogo [...] sia che il progetto sia il risultato di un atto individuale o collettivo, c'è una visione comune proiettata su di esso)<sup>17</sup>. L'integrazione esclusiva di un'architettura con il paesaggio avviene, quindi, estendendo la sua struttura formale e ideologica al suolo, e mediando il suo attacco al suolo con un *earthwork*, un lavoro sulla terra che dialoga con la cultura materiale di un luogo.

<sup>16</sup> CANIZARO, Vincent B. (a cura di) – *Architectural Regionalism*.

<sup>17</sup> Uno degli ultimi studi retrospettivi svolti sul tema del regionalismo critico è quello della rivista OASE, nello specifico il numero 103: AVERMAETE, Tom (a cura di) – *Critical Regionalism Revisited / Kritisch Regionalisme Revisited*. Rotterdam: Nai010 uitgevers, 2019, p. 67.

## L'approccio topologico nelle chiese isolate nel paesaggio toscano

La presenza di un approccio topologico nel contesto Toscano può essere raccontata attraverso l'analisi degli edifici di culto, utilizzando come metodo di riconoscimento il concetto di topologia così come esposto da Frampton. La morfologia della chiesa, intesa come artefatto isolato nel contesto paesaggistico, rappresenta un caso studio paradigmatico, inteso soprattutto in senso tipologico, come progetto trasversale ai secoli. La scelta di questa categoria permette di leggere con più precisione i caratteri progettuali che dialogano con il contesto di appartenenza.

La diffusione degli edifici di culto nel territorio toscano, infatti, comincia intorno all'anno mille, in linea con l'andamento europeo, quando, allo stabilizzarsi delle invasioni barbariche, la ripresa demografica e lo sviluppo economico fecero conseguire una riforma della chiesa, che decise di investire su una nuova linea politica che vedeva nell'edilizia la manifestazione della propria presenza sul territorio. In questo periodo, infatti, si assistette al moltiplicarsi degli edifici di culto sul territorio italiano, ed in particolare con quello toscano, grazie al diffondersi di edifici di diverse scale, con una forte componente di pievi locali. A questo proposito risulta interessante questo passaggio di Rodolfo il Glabro:

“Si era già quasi all'anno terzo dopo il mille quando nel mondo intero, ma specialmente in Italia e nelle Gallie, si ebbe un rinnovamento delle chiese basilicali: sebbene molte fossero ben sistemate e non ne avessero bisogno, tuttavia ogni popolo della cristianità faceva a gara con gli altri per averne una più bella. Pareva che la terra stessa, come scrollandosi e liberandosi della vecchiaia, si rivestisse tutta di un candido manto di chiese. In quel tempo i fedeli sostituirono con edifici migliori quasi tutte le chiese delle sedi episcopali, tutti i monasteri dedicati ai vari santi e anche i più piccoli oratori di campagna”<sup>18</sup>.

Le decime pontificie del 1274-1304 indicano oltre 4200 nuclei nell'area Toscana<sup>19</sup>, con una sostanziale corrispondenza tra le circoscrizioni amministrative delle città romane, che faceva comprendere come il modello territorio della Tuscia si riflettesse ancora nella distribuzione territoriale del basso medioevo.

<sup>18</sup> IL GLABRO, Rodolfo; CAVALLO, Guglielmo – *Cronache dell'anno mille: storie*. Milano: Mondadori, 1991, pp. 56-57.

<sup>19</sup> IL GLABRO, Rodolfo; CAVALLO, Guglielmo – *Cronache dell'anno mille*, pp. 56-57.

L'edificio più diffusamente costruito in questo periodo fu sicuramente la pieve romanica. Questa tipologia vernacolare si manifestava secondo variazioni di un archetipo elementare, un singolo volume con copertura a due falde, con campanile annesso, costituito da paramenti murari in pietre grezze e frammenti di laterizio. Nel corso dei secoli seguirono varie articolazioni sperimentali che resero questo volume sempre più complesso, una strada che arricchirà la dimensione rustica fino a nobilitarla nel romanico pisano e fiorentino. Rispetto alla loro collocazione territoriale, questa tipologia architettonica coinvolse maggiormente le periferie, andandosi ad innestare nei piccoli borghi o come oggetto isolato all'interno delle campagne coltivate. Proprio questa prima collocazione può essere paradigmatica per comprendere in cosa consista questo rapporto autentico tra l'edificio di culto e il paesaggio. Infatti, questi volumi puri, caratterizzati da proporzioni semplici, inaugurano una longeva tradizione di dialogo tra l'architettura sacra e il paesaggio all'insegna della geometria, concepita come ordine formale. Queste pievi, quando andavano ad innestarsi in territori rurali contraddistinti dalle attività agricole, andavano a costituire un nuovo sistema di riferimento proporzionale, autonomo, all'interno di un impianto territorio segnato da una matrice geometrica generata dalle necessità agricole. Un tema che verrà successivamente approfondito con grande respiro durante il rinascimento.

Ancora una volta, i pittori Toscani risultano i precursori della definizione di standard per la modificazione del paesaggio. Tra questi possiamo citare Agnolo Gaddi, nel trecentesco "il ritrovamento della Croce", dove un edificio religioso, geometricamente definito e proporzionalmente chiaro, si affianca ad un bosco addomesticato, con alberi disposti secondo una griglia. Ecco che emerge, quindi, una volontà di dare ordine umano al territorio, un ordine che coincide con quello spirituale, fissato nella purezza dei gesti volumetrici e nella chiarezza delle loro proporzioni, che incarnano un significato del rapporto tra Dio e natura prettamente toscano.

Questo complesso di costanti va a fissare una continuità formale, che può essere esplicitato attraverso una matrice tematica che abbraccia pressoché qualsiasi edificio sacro costruito nel territorio toscano durante i secoli, e che caratterizza un preciso approccio topologico.

Francesco di Giorgio Martini, nella sua "Natività", custodita alla Pinacoteca di Siena, dipinge un paesaggio nel quale si distingue bene un tempio circolare sotto forma di rovina. Il paesaggio è immaginario, e il tempio è ripreso da una ricostruzione personale di un disegno romano, ma la sua posizione è chiara, quella di termine medio tra l'uomo e il paesaggio. Allo stesso modo, nella "Adorazione del bambino" della Chiesa di San Domenico a Sien (fig. 2) a, il tempio questa volta è ottagonale e immerso nella natura, una forma leggibile nel paesaggio bucolico, dove le parti strutturali sono denunciate e la geometria è enfatizzata.



Fig. 2 – Francesco di Giorgio Martini – *Adorazione del Bambino* (particolare), Chiesa di San Domenico, Siena, 1490 ca.



Fig. 3 – Francesco di Giorgio Martini – *Chiesa di Santa Maria delle Grazie al Calcinaio*, Cortona, 1485. Foto di Andrea Crudeli.

Il passaggio da pittura ad architettura è immediato in Francesco di Giorgio. Infatti, questi temi sono espressi in modo emblematico in Santa Maria delle Grazie al Calcinaio di Cortona (fig. 3), dove l'autore esprime gli ideali rinascimentali di proporzione legata al paesaggio. La stereotomia di questa opera definisce inoltre come la cultura materiale del luogo sia portata ad espressione estetica.

Una condizione molto simile è quella di San Biagio a Montepulciano, di Antonio da Sangallo il vecchio (fig. 4), dove si sottolinea lo stesso concetto. L'eremo denuncia in modo evidente l'impianto volumetrico e l'articolazione delle masse, una dimensione plastica intellegibile quindi, che all'interno si declina in un equilibrio tra spazialità e struttura. Ciò che risulta ancora più evidente che nel progetto precedente, è come questa opera voglia porsi come termine medio tra natura antropizzata e ambiente urbano, tra spettatore individuale e collettività. La chiesa, infatti, è posta poco sotto l'agglomerato urbano principale, come se, anticipandolo, voglia fornire una scala metrica, porsi come un vocabolario per decifrare l'impianto formale dell'intero borgo.



Fig. 4 – Antonio da Sangallo il Vecchio – *Chiesa di San Biagio*, Montepulciano, 1518. Foto di AlteVedute.

Da questi esempi precedenti, si possono individuare tre temi principali.

- 1) Il primo tema è la volontà dare continuità ad un'operazione di intellegibilità nel paesaggio. Intellegibilità intesa come operazione di distinzione razionale tra le tipologie, così da renderle formalmente autonome. Giotto applica la distinguibilità delle forme nei suoi dipinti, così come Filippo Brunelleschi nelle sue geometrie. L'esigenza di definitezza appare quindi come manifestazione di una volontà ricorrente in Toscana, e corrisponde ad un modo di impostare l'intero sistema dei rapporti tra l'uomo e ciò che lo circonda. Perfetta tensione in un'unica figura, come Palazzo Strozzi, oppure complessità di suddivisioni e combinazioni nelle architetture di Francesco di Giorgio. Staticità contemplata come il Battistero, o come variazione di uno schema come il vestibolo della Laurenziana.
- 2) Il secondo tema è la tendenza a rendere il paesaggio misurabile. Se prendiamo ad esempio le opere letterarie toscane dal Trecento in poi, ci si accorge di come Dante senta il bisogno di dare al suo poema una struttura geometrica, una sequenza di versi incatenati da una rigorosa scelta metrica, e lo stesso si può

dire come il canzoniere del Petrarca e il Decameron di Boccaccio. La misura è, per la produzione architettonica Toscana, qualcosa di intrinsecamente radicato nella cultura del territorio. Questa volontà di rendere ogni elemento misurabile e razionalmente sotteso da proporzioni viene normata nel corso del periodo rinascimentale. Leon Battista Alberti ha scritto, nel suo IX libro, “e come nell’organismo animale ogni membro si raccorda con gli altri, così nell’edificio ogni parte deve accordarsi con le altre.”<sup>20</sup>

- 3) Il terzo tema è la permanenza di una cultura materiale del luogo. Il volume architettonico può infatti essere percepito come una massa solida della quale tutta la superficie è investita da una rispondenza tattile, specifica del territorio Toscano. Come Palazzo Vecchio o i volumi intonacati di Michelozzo, oppure nelle opere di Brunelleschi, la pietra forte e la pietra serena incardinano il disegno dell’edificio, quindi la sua astrazione intellettuale, il progetto, alla specificità del luogo. La forte presenza della pietra incastonata al suolo ha portato a far diventare questo materiale un legante, il termine medio tra la costruzione umana e il suolo. Inoltre, la pietra è un materiale che trova nelle Sacre Scritture profondi riferimenti simbolici.

### L’approccio topologico nel moderno. Giovanni Michelucci

Il principale caso studio scelto per la lettura metodologica delle chiese isolate come atti topologici è quello del lavoro di Giovanni Michelucci.

Di questo autore si sono occupati con grande apprendimento Amedeo Belluzzi<sup>21</sup>, Giovanna Conforti, Roberto Dulio e Marzia Marandola<sup>22</sup>, i quali, nelle rispettive monografie, hanno puntualizzato l’appartenenza delle opere religiose dell’architetto pistoiese ad un discorso toscano. Un lavoro più approfondito sulle chiese di Michelucci invece è stato svolto da Stefano Sodi e Alessandro Melis<sup>23</sup>, disegnando una traiettoria liturgico-architettonica all’interno delle sue opere.

<sup>20</sup> ALBERTI, Leon Battista; GIONTELLA, Valeria (a cura di) - *L’arte di costruire*. Torino: Bollati Boringhieri, 2010, p. 56.

<sup>21</sup> BELLUZZI, Amedeo; CONFORTI, Claudia - *Giovanni Michelucci: Catalogo Delle Opere*. Milano: Electa, 1986.

<sup>22</sup> CONFORTI, Claudia; DULIO, Roberto; MARANDOLA, Marzia - *Giovanni Michelucci, 1891-1990*. Milano: Electa, 2006.

<sup>23</sup> SODI, Stefano - *Giovanni Michelucci e La Chiesa Italiana*. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo, 2009.



Nell'ambito della produzione di edifici di culto nell'epoca moderna Toscana, dove vi sono state sia espressioni di natura sia razionalista che organica, si può continuare ad apprezzare quei temi emersi precedentemente durante l'analisi degli edifici storici, e una continuità topologica verso la loro relazione con il paesaggio.

Di seguito, infatti, i tre temi precedentemente individuati come caratterizzanti l'idea di un approccio topologico verranno scandagliate nel pensiero di Michelucci attraverso l'analisi delle sue opere.

Rispetto al tema dell'intellegibilità del paesaggio, Michelucci segue il vettore del movimento moderno, che ha promosso delle architetture che manifestino la propria sequenza logico costruttiva, caricando l'atto tecnico del costruire con la profondità del tema della sedimentazione nel tempo. L'espressione di una autonomia formale si trova quindi nella relazione tra volume e territorio, nell'accatastamento dei materiali che diventa una tendenza a lavorare per layer, nella relazione dell'edificio con sé stesso. Come dice il Belluzzi: "Michelucci punta sul simbolismo, sulla riconoscibilità immediata delle forme, e sul loro valore comunicativo-Interpreti di un cambiamento liturgico, la cui traduzione in architettura divento manifesto pubblico e rappresentativo di quel cambiamento"<sup>24</sup>.

A Caporetto, con la Cappella di Casale Ladra (1916), Giovanni Michelucci manifesta per la prima volta il suo interesse verso il mondo rurale, creando un volume formalmente indipendente, slegato da qualsiasi tema tipologico, un oggetto matericamente tattile ma la cui sagoma è distinguibile dagli altri edificati. Un'integrazione della dicotomia separazione/mimesi che, in questo lavoro, raggiunge un equilibrio che in seguito caratterizzerà molte delle sue opere. Con la Cappella presso villa il Poggiolino a Casalguidi (Prato, 1947), inaugura questo approccio nel territorio Toscano, palesando nuovamente questa sua passione verso la spontaneità del mondo rurale. Il risultato è un manufatto architettonico che, seppur ad una piccola scala, racconta una reinterpretazione sobria di un tema tradizionale, determinando un volume elementare che si lega al giardino della villa, definito da geometrie semplici.

Il tema della continuità con la storia e il paesaggio, in Michelucci, appare con chiarezza nella Chiesa dei Santi Pietro e Girolamo a Collina di Pontelungo (Pistoia, 1946-53, fig. 5), dove si affronta il tema della chiesa come casa<sup>25</sup>, dove, nello specifico di questa esperienza progettuale, è quello della casa colonica. Michelucci congegnava un assemblaggio di volumi che dialoga con le preesistenze sul territorio della costruzione, riprendendone le proporzioni e le articolazioni

<sup>24</sup> BELLUZZI, Amedeo e CONFORTI, Claudia – *Giovanni Michelucci*, p. 13.

<sup>25</sup> Stefano Sodi racconta nel suo volume questa identità tipologica tra le varie costruzioni rurali toscane, dando un taglio religioso alla sua lettura trasversale. Per approfondimenti: SODI, Stefano – *Giovanni Michelucci e La Chiesa Italiana*.



Fig. 5 – Giovanni Michelucci – *Chiesa dei Santi Pietro e Girolamo a Collina di Pontelungo*, Pistoia, 1946-53. Foto di Andrea Crudeli.

delle masse. Lo stesso tema sarà poi espresso nella Chiesa di Maria e Tecla, così come anche il tema della chiesa come casa, soltanto ad una scala più grande, dove l'edificio religioso che va a riprendere forme dedotte dal suo contesto.

Risulta fondamentale, a questo proposito, quando detto da Stefano Sodi:

“Allo stesso modo la visione dell'edificio religioso, emersa nella sua lunga attività di progettista soprattutto nel secondo dopoguerra, non rifletteva il riconoscimento di una peculiarità monumentale del tempio ma una concezione della chiesa come casa di tutti, interna alla narrazione della vita dell'uomo nello spazio urbano e nel tessuto delle relazioni comunitarie.”<sup>26</sup>

Ne l'ampliamento Chiesa di Santa Maria a Colle di Tizzana (Pistoia, 1950-1954) emerge per la prima volta la diversificazione della struttura per layer. Michelucci utilizza materiali diversi: ad un primo ordine in pietra, infatti, ne segue un secondo intonacato. La tripartizione dell'ingresso, inoltre, e il tetto a

<sup>26</sup> SODI, Stefano – *Giovanni Michelucci e La Chiesa Italiana*.

capanna, si pongono come segno di riconoscibilità nel paesaggio, caratterizzato da un'intesa maglia di ulivi che disegna un pattern regolare nel paesaggio. Infine, il tema di porre nel paesaggio un gesto che sia rappresentativo della volontà collettiva, trova qui un suo risultato felice poiché paesani aderiscono in senso letterale all'immagine corale, partecipando alla progettazione e alla costruzione. Una storia che viene ripetuta nel caso della Chiesa e Centro Parrocchiale di Santa Rosa a Livorno, dove l'assenza di una morfologia esterna del quartiere popolare sposta il tema sulla topologia sociale, e una forte collaborazione tra architetto e comunità parrocchiali arriva a tradurre le istanze spirituali e sociali della comunità liturgica in forma costruita.

Nella chiesa del Cuore Immacolato di Maria nel Villaggio Belvedere (Pistoia, 1959-1961), Michelucci inaugura il tema della chiesa come tenda, una grande aula gestita come una piazza coperta, come naturale continuazione del tema della chiesa come casa. Mentre in questo caso la chiesa è inserita in un paesaggio urbano, lo stesso tema verrà poi gestito all'interno di un paesaggio naturale per la chiesa dell'Autostrada, "una capanna in un bosco abitata da un angelo", dove, ad un paesaggio esterno che ricorda il giardino degli ulivi, all'interno si crea una vera e propria topologia interna, come dice Alessandro Melis "una concatenazione di spazi, salite e curve, poi i flussi si incontrano, selva di pilastri, ramificazioni"<sup>27</sup>

Il secondo tema selezionato, la volontà di rendere il paesaggio misurabile si manifesta per la prima volta, in Michelucci, nel progetto per il Tempio Monumentale di Barga (1927), un progetto che non trova una sua realizzazione ma che risulta emblematico per le sue opere successive. In questa proposta, un tempo ottagonale, come il Battistero di Firenze o la Chiesa Pistoiese della Madonna dell'umiltà, o la tribuna della Santissima Annunziata, determina il corpo principale della fabbrica cristiana. Inoltre, l'alternarsi di nicchioni e paraste scandiscono un ritmo regolare del volume. Il tema dell'ottagono e della logica geometrica come segno nel paesaggio trova la sua conclusione nella Chiesa di Santa Maria a Larderello (Pisa, 1956-58, fig. 6) dove una coincidenza tra interno ed esterno, e un proseguimento del tema dell'aula unica, arrivano come "Punto finale della trasposizione architettonica, analogica e letterale, degli elementi, schemi compositivi basati su simmetria e modularità, attinti dagli archetipi dell'architettura ecclesiale e dal repertorio classico."<sup>28</sup>

Nelle chiese di Sante Maria e Tecla e Santa Maria a Colle di Tizzana c'è una rilettura della chiesa a forma latina e del tetto a capanna, e in entrambi i casi i volumi principali, dedotti da un percorso di prosciugamento formale verso

<sup>27</sup> Alessandro Melis ha studiato, nel volume a cura di Stefano Sodi, l'intera opera sacra dell'autore pistoiese, SODI, Stefano – *Giovanni Michelucci e La Chiesa Italiana*, p. 45.

<sup>28</sup> SODI, Stefano – *Giovanni Michelucci e La Chiesa Italiana*, p. 42.



Fig. 6 – Giovanni Michelucci – *Chiesa di Santa Maria a Larderello*, Pisa, 1956-58. Foto di Riccardo Bartali.

gli archetipi precedentemente descritti nel territorio toscano, presentano delle nervature esterne alternate a feritore che scandiscono le superfici regolarmente ed impostano una metrica autonoma, che nella prima costruzione dialoga come officio col le fabbriche circostanti, e nel secondo caso con il ritmo delle coltivazioni di ulivi. Infine, il portico diventa un metro nel paesaggio, così come campate e strutture a vista, esprimono la volontà di voler misurare il paesaggio costruito ed urbano.

La continuità materiale con il paesaggio è interpretata da Michelucci in modo sistematico, così come i suoi predecessori che agirono sullo stesso territorio, soprattutto grazie all'utilizzo di materiali locali, utilizzati per legare concettualmente le architetture ai luoghi: il bugnato, spesso utilizzato, rappresenta il modo in cui la materia grezza, se organizzata razionalmente, possa determinare una soluzione naturale. Michelucci coglie consapevolmente una connessione semantica tra il materiale della pietra e la religiosità cristiana che si riferisce al suo simbolismo.

Tra le opere di Michelucci, l'austera sobrietà materiale della Cappella di Casale Ladra viene ripresa anche nella cappella presso villa il Poggiolino a Casalguidi, dove in entrambi i casi vengono utilizzate pietre locali. Nella Chiesa dei Santi Pietro e Girolamo "l'uso dei materiali poveri dell'architettura rurale Toscana, il repertorio stilistico fatto di pietra e laterizio. Impianto planimetrico tradizionale, creatività spaziale di alzato"<sup>29</sup>. Michelucci si immerge catarticamente nella concretezza antica dei filari di pietra che ordiscono le pareti scabre. Non si tratta di un'operazione mimetica bensì, se si osserva la planimetria vi si trova un'ordinata come ragionamento compositivo. La pietra viene usata, secondo Michelucci, perché mantiene in sé il lavoro pensate degli uomini, che hanno affidato al lavoro nella pietra della casa del signore un messaggio corale di religione, che è civiltà e fiducia nell'uomo<sup>30</sup>. Un simile utilizzo viene usato nella Chiesa a Lagoni di Sasso Pisano (Pisa, 1956-58), dove la muratura viene interrotta da architravi a vista in cls, il volume richiama un'ascetica essenzialità, senza tempo, tipicamente Toscana. Il tema dell'attacco a terra come radicamento, anche i progetti diversi, avviene nella Cappella del cimitero della Vergine (Pistoia, 1959-1961), così come nella Cappella Scaglietti nel Cimitero di Collodi.

## Conclusioni

In conclusione, l'architettura toscana e il suo paesaggio sono stati progettati, nel tempo, come una consapevole stratificazione di gesti, che gli architetti moderni, come è stato nel caso di Giovanni Michelucci, possono leggere per ottenere risultati nuovi e appartenenti allo spirito del loro tempo.

La dimensione identitaria regionale, sottolineata dall'avvicinarsi degli eventi storici, permette una lettura della produzione artistica attraverso la teoria del Regionalismo Critico di Kenneth Frampton, soprattutto in relazione alla definizione di "approccio topologico", così come inteso da Frampton, che descrive la relazione tra l'edificio e il suo contesto come la disposizione attitudinale nel voler dialogare con il luogo in modo esclusivo, per poter ottenere un risultato nuovo, ma percepito in continuità con la storia.

<sup>29</sup> SODI, Stefano – *Giovanni Michelucci e La Chiesa Italiana*.

<sup>30</sup> SODI, Stefano – *Giovanni Michelucci e La Chiesa Italiana*.

Il caso studio di Michelucci, e della specifica tipologia delle chiese isolate, ha dimostrato come la progettazione di edifici di culto del maestro pistoiese si inserisce in una narrazione prettamente Toscana, che l'autore legge e reinterpreta in chiave moderna, senza rinunciare a cogliere le peculiarità di questo prototipo territoriale.

Le tre declinazioni individuate sono state l'intelleggibilità delle forme costruite, la misurabilità attraverso un sistema proporzionale, e la continuità di una cultura tattile legata all'utilizzo dei materiali. L'indagine di questa ricerca ha approfondito la presenza di questi tre aspetti all'interno dei lavori di Michelucci, fino a dimostrare che queste rappresentino una strategia ricorrente della sua intera produzione progettuale.

# Apreciações corbusianas na Igreja de Santa Joana Princesa e na obra de Luiz Cunha

*Ana Rita dos Santos Reis Pereira<sup>1</sup>*

*Francisco Miguel Teixeira Alves<sup>2</sup>*

## **Resumo**

Este trabalho procura contribuir para o estudo da Igreja de Santa Joana Princesa, Aveiro, projecto do arquitecto Luiz Cunha da década de 70. Ainda que o arquitecto seja um personagem central no âmbito da renovação da arte religiosa em Portugal durante o séc. XX, a informação disponível sobre esta obra em particular é bastante esparsa, o que constitui um primeiro apelo para o trabalho desenvolvido.

O presente estudo tem por objectivo valorizar os temas que, no entendimento dos autores, configuram a relevância da obra – como sejam a sua matriz compositiva flexível aliada ao ímpeto participativo, ou o apelo para a Síntese das Artes. Entende-se ainda que a chave de leitura para algumas destas questões reside noutras obras: a forma como o universo de Luiz Cunha toca sistematicamente o universo de outros autores, e nomeadamente o das formas corbusianas, configura a possibilidade de um trabalho de crítica referencial. Paralelamente, a investigação que serviu de base ao desenvolvimento deste trabalho permitiu trazer à luz um conjunto de peças de projecto até então desconhecidas. O estudo sobre estes elementos, em conjunto com os depoimentos recolhidos de alguns dos intervenientes no projecto, constituíram a base metodológica do trabalho.

---

<sup>1</sup>Iscte – Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL). Email: ritapereiraarq@gmail.com.  
ORCID: 0000-0003-2301-7465.

<sup>2</sup>Iscte – Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL). Email: fmtalves@gmail.com.  
ORCID: 0000-0002-6322-6475.

Na forma como dá o espaço a ver (e nomeadamente pelo trabalho da cor, de pintura mural, ou pelo desenho das esculturais peças do altar), Luiz Cunha parece transportar-nos para outros lugares que só a erudição pode desvendar. Essa viagem para que somos conduzidos é, pois, a mesma que o arquitecto terá feito pelas geografias que construíram o seu universo do visível.

Conclui-se que há um equilíbrio fértil no projecto de Santa Joana Princesa em que Luiz Cunha encontra essa geometria variável entre a criatividade idiossincrática dos artistas e influência das referências e relações que imperativamente se devem eleger e trabalhar.

### **Palavras-chave**

Luiz Cunha; Igreja de Santa Joana Princesa; Le Corbusier; Citação; Viagem do olhar.

### **Abstract**

This paper looks to contribute to the study of the Church of Santa Joana Princesa, Aveiro – designed by architect Luiz Cunha during the seventies. Even though Luiz Cunha is a central figure in the Portuguese 20<sup>th</sup> century sacred art renovation scene, the amount of available documentation on this work is quite sparse – thus shaping the relevance of the work being carried out. The present study values those topics that – as the authors understand it – embody the appeal of the project, such as its flexible composition matrix pushed by participatory design; or the call towards a synthesis of the arts. It is also advocated that the key to understand some of these topics may lie with some other projects: the way Luiz Cunha's universe systematically meets that of some other authors – namely that of Corbusian shapes – stimulates the possibility of a referential kind of design critics.

At the same time, the carried-out investigation brought to light a set of project drawings and written pieces before unknown. Studying these elements, together with the collected depositions by some of the project intervening parties, configured the research methodological basis.

As Luiz Cunha guides us through the space (drawing attention to the work of color, mural painting, or to the sculptural altar pieces), he alludes elsewhere, to places that only cultivated erudition can start to unfold. The voyage we're guided through is thus the same that the architect must have carried out through the spaces that helped shape his own referential universe.

To conclude, we believe there is a balanced equilibrium in the project of Santa Joana Princesa where Luiz Cunha establishes the difficult connection between



the idiosyncratic creativity of artists and the references and relations one must establish and work upon.

### Keywords

Luiz Cunha; Church of Santa Joana Princesa; Le Corbusier; Quotation; Eyesight voyage.

O arquitecto Luiz Cunha (1933-2019), conhecido entre os seus pares pela criatividade idiosincrática da sua obra, tem uma produção intimamente ligada à realização de espaços litúrgicos e foi parte activa do Movimento de Renovação da Arte Religiosa, MRAR.

A obra de Luiz Cunha evidencia um arquitecto que se desdobra frequentemente em arquitecto-pintor ou arquitecto-artista, nunca deixando de cultivar a primordial paixão pelo desenho através do culto do risco na folha – em Luiz Cunha o desenho não é apenas uma ferramenta que resolve o projecto de arquitectura, ele também aparece repetidamente sobre o suporte arquitectónico.

Diogo Lino Pimentel (1934-2019) teve oportunidade de escrever, sobre a obra de Luiz Cunha, que ela era como que a de um “post-modernista” “avant la lettre”<sup>3</sup>. De facto, o arquitecto utiliza esse léxico pós-moderno da colagem e da sobreposição de temas, mas, ao invés de procurar referências “historicistas”, parece convocar o seu universo do visível, o mundo das suas viagens, experiências e eleições. Será oportuno lembrar as palavras que Luiz Cunha teve a oportunidade de nos deixar na Memória Descritiva<sup>4</sup> do projeto de Santa Joana Princesa, fazendo a apologia de gerações futuras “certamente formadas por homens de cultura universal, habituados a viajar de uma cidade para a outra, a fazer comparações, a preferir o melhor (...)”<sup>5</sup>. É neste contexto que o universo de Luiz Cunha toca sistematicamente o universo de outros autores e nomeadamente o universo das formas corbusianas<sup>6</sup> – situação que se pretende relevar a partir do estudo da Igreja de Santa Joana Princesa, notável exemplo desta ligação.

No desenvolvimento do presente trabalho verificou-se que a informação disponível sobre este projecto era até então bastante esparsa e lacunar. Torna-se, por essa razão, particularmente pertinente procurar contribuir, antes de mais, para o estudo da obra – ao mesmo tempo que se procura não atraí-lo demasiado o título e âmbito do trabalho proposto.

<sup>3</sup> PIMENTEL, Diogo Lino – “Luís Cunha: Projectos e outros desenhos”. *Arquitectura: arquitectura. planeamento. design. construção. equipamento*, nº 145 4(1982), p. 42.

<sup>4</sup> CUNHA, Luiz – *Igreja de Santa Joana Princesa – Quinta do Gato/Aveiro: Memória Descritiva*. Porto. Fevereiro de 1971. Acessível em arquivo da Igreja Paroquial de Santa Joana Princesa.

<sup>5</sup> CUNHA, Luiz – *Igreja de Santa Joana Princesa*, p. 8.

<sup>6</sup> PIMENTEL, Diogo Lino – “Luís Cunha: Projectos”, p. 42.

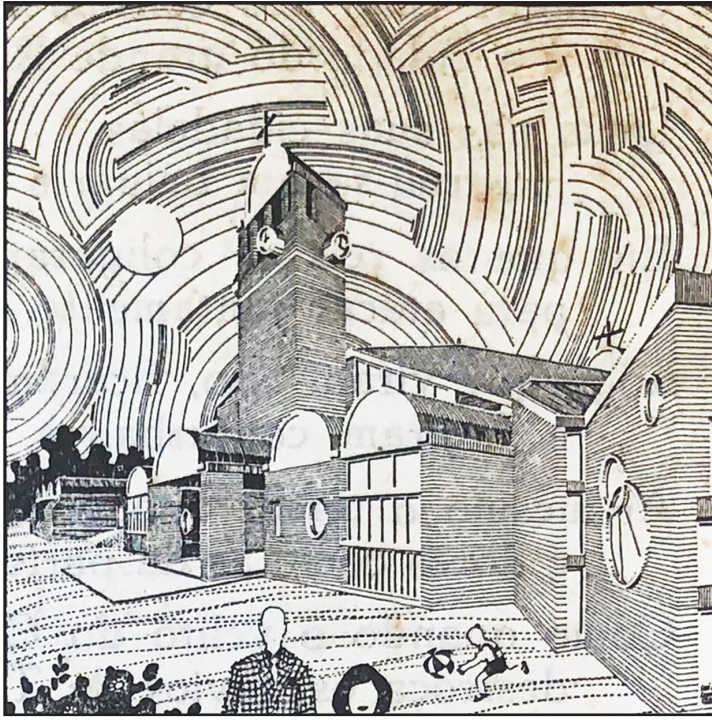


Fig. 1 – Sem título (figura da capa do missal para a “Bênção da Primeira Pedra da Igreja de Santa Joana Princesa”), 1972. Luiz Cunha. Arquivo da Igreja Paroquial de Santa Joana Princesa.

A igreja de Santa Joana Princesa na Quinta do Gato, Aveiro, é uma obra do arquitecto Luiz Cunha construída na década de setenta: o primeiro projecto elaborado data de Fevereiro de 1971, tendo o lançamento da primeira pedra ocorrido em Julho de 1972 – nos quinhentos anos da chegada de Santa Joana Princesa à cidade de Aveiro<sup>7</sup>. Com o 25 de Abril de 1974 caíram os fundos inicialmente previstos para a construção da Igreja<sup>8</sup> (que arranca em Novembro de 1973 e dura até Setembro de 1976), situação que terá atrasado os trabalhos em curso e que, não sendo definidora, veio evidenciar as características de um projecto elaborado de início para fazer face às necessidades de uma comunidade com poucos recursos.

O projecto surge numa então zona rural e de cultivo dos arredores de Aveiro como forma de corporizar a recém-formada reitoria de Santa Joana Princesa, criada

<sup>7</sup> TRINDADE, Dom Manuel de Almeida (Bispo da Diocese de Aveiro 1962-1988) – *A Igreja Paroquial de Santa Joana Princesa, Aveiro: Notas Explicativas*. Aveiro: Gráfica do Vouga. 1976. Igreja Paroquial de Santa Joana Princesa, Aveiro, Portugal.

<sup>8</sup> ABRANTES, Adérito (padre) – Entrevista. Concedida a Ana Rita Pereira e Francisco Alves. Santa Joana Princesa, Aveiro, 3 de Agosto, 2020.



Fig. 2 – Igreja de Sta. Joana Princesa, Quinta do Gato/ Aveiro: Planta com os arruamentos necessários à sua construção (excerto sem escala do documento original à escala 1:1000), 1970. Luiz Cunha. Arquivo da Igreja Paroquial de Santa Joana Princesa.

pela agregação de três comunidades algo rivais<sup>9</sup>. A Igreja de Santa Joana Princesa é o elemento fundador de um lugar até então por construir: é a partir do corpo da igreja que se pensa o desenho urbano para uma zona sem arruamentos e sem construção significativa<sup>10</sup>. Estas questões estão muito bem reflectidas num desenho relativo ao traçado dos arruamentos previstos, datado de Novembro de 1970 (antecedendo os primeiros desenhos gerais da Igreja), em que Luiz Cunha evidencia um eixo composto por Igreja, jardim público e jardim infantil.

O contexto em que surge a Igreja de Santa Joana Princesa crê-se intrinsecamente relacionado com o projecto depois elaborado:

- É a ausência de infraestruturas próximas que leva a que se procure conjugar a área de celebração com uma área polivalente para suprir as carências da comunidade<sup>11</sup>;
- É a fraca disponibilidade financeira da comunidade que conduz à necessidade dos próprios espaços polivalentes e da sua dinamização para ajudar a financiar o projecto<sup>12</sup>;
- É a condição de paróquia recém-formada e agregadora que possivelmente despoleta um projecto participado pela comunidade;
- É o expectável crescimento da comunidade que muito provavelmente leva à elaboração de um projecto de matriz compositiva flexível;
- E é ainda todo o conjunto das situações previamente enumeradas que possibilita, crê-se, que o trabalho de Luiz Cunha parta da escala urbana e chegue ao desdobramento do arquitecto em artista responsável pela feitura de todas os trabalhos plásticos no espaço.

A contribuição da comunidade no projecto da Igreja de Santa Joana Princesa reveste-se de contornos curiosos: começando pela maquete de quatro metros de comprimento que terá saído em cortejo, sobre um carro, para ajudar na angariação de fundos; e indo até à participação activa na construção de fundações<sup>13</sup>. Diogo Lino Pimentel, nas suas palavras introdutórias ao conjunto de trabalhos de Luiz Cunha publicados em 1982 na revista *Arquitectura*, releva esse carácter altamente participado da obra – e os riscos a ela imputados – ao mesmo tempo que justifica o particular interesse do resultado obtido<sup>14</sup>. Esse paradigma de diálogo terá inclusive

<sup>9</sup> ABRANTES, Adérito (padre) – Entrevista.

<sup>10</sup> CUNHA, Luiz – *Igreja de Santa Joana Princesa*, pp. 3-4.

<sup>11</sup> CUNHA, Luiz – *Igreja de Santa Joana Princesa*, p. 3.

<sup>12</sup> ABRANTES, Adérito (padre) – Entrevista.

<sup>13</sup> CUNHA, Luís – “Luís Cunha: Igreja Paroquial de Santa Joana Princesa”. *Arquitectura: arquitectura. planeamento. design. construção. equipamento*, nº 145 4(1982), p. 45.

<sup>14</sup> “Que um arquitecto se disponha a integrar a participação das pessoas para quem projecta, na fase de projecto, não é inédito. Mas que o faça no decurso da obra, desmistificando o seu papel e desburocratizando as

levado à deslocação da torre campanário – inicialmente proposta sobre a entrada principal, conforme previsto nas peças desenhadas de 1971, mas que acabou por ser construída em posição destacada.

Morfológicamente, o projecto de Santa Joana Princesa é composto por um espaço central, uno e aproximadamente hexagonal, a que se conectam um conjunto de áreas satélites<sup>15</sup>. Por sua vez, cada um desses espaços satélites é composto de várias unidades construtivas menores<sup>16</sup>. Esta configuração recortada denuncia o valor experimental da obra e o uso múltiplo do espaço que tanto pode ser dedicado à celebração litúrgica como ao convívio, à realização de espectáculos ou à projecção de filmes, etc.<sup>17</sup>

O projecto da Igreja de Santa Joana Princesa prolonga-se pela década de 70 num período novo e já algo afastado dos anos de ouro da arquitectura religiosa em Portugal<sup>18</sup>. O desenho do espaço apoia-se nas deliberações litúrgicas do Concílio do Vaticano II (entre 1962 e 1965) e nas experiências daí nascidas, como a das “Igrejas-Salão”. Esta solução foi estreada em Portugal (aliás, de forma conceptualmente idêntica, com a introdução de áreas multifuncionais e a subdivisão do espaço através de paredes amovíveis) pelo colega e amigo João de Almeida (1927-2020) na Igreja da Sagrada Família de Paço de Arcos; e amplamente desenvolvida no final da década de 70 pelo Secretariado das Novas Igrejas do Patriarcado (SNIP)<sup>19</sup>.

Luiz Cunha tem essa experiência anterior da Igreja do Pindelo (1969-1971), em Oliveira de Azeméis, cujo texto introdutório da obra replica para o projecto de Aveiro referindo como as actividades possibilitadas por um espaço polivalente “podem contribuir para que os laços comunitários se reforcem e consolidem”<sup>20</sup>. Nestes espaços por transformar em lugar – como terá sido o sítio onde hoje está implantada a igreja – Luiz Cunha defende a relevância de que “as celebrações litúrgicas estejam inseridas num ritmo contínuo de actividades ligadas à vida quotidiana normal dos homens”<sup>21</sup> e propõe, com base nos temas que levanta, o que se crê ser uma obra particularmente atenta.

O arquitecto Luiz Cunha pensa e propõe um conjunto de esquemas mutáveis para um espaço composto por sectores que podem “por meio de portas de correr serem isolados ou postos em comunicação”, e que se divide em: “sector reservado à acção litúrgica”; “sector destinado a conferências ou a pequenos espectáculos de

---

relações entre projectista e dono de obra, não há muito quem o faça, e que esteja a correr os riscos inerentes.” in PIMENTEL, Diogo Lino – “Luís Cunha: Projectos”, p. 43.

<sup>15</sup> CUNHA, Luiz – *Igreja de Santa Joana Princesa*, p. 4.

<sup>16</sup> CUNHA, Luiz – *Igreja de Santa Joana Princesa*, pp. 6-7.

<sup>17</sup> CUNHA, Luiz – *Igreja de Santa Joana Princesa*, pp. 4a, 4b e 4c.

<sup>18</sup> CUNHA, João Pedro F. Gaspar Alves da – *MRAR Movimento de Renovação da Arte Religiosa: Os anos de ouro da arquitetura religiosa em Portugal no século XX*. Introd. de João Pedro F. Gaspar Alves da Cunha. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2015.

<sup>19</sup> CUNHA, João Pedro F. Gaspar Alves da – *MRAR Movimento de Renovação da Arte Religiosa*, p. 380.

<sup>20</sup> CUNHA, Luiz – *Igreja de Santa Joana Princesa*, p. 3.

<sup>21</sup> CUNHA, Luiz – *Igreja de Santa Joana Princesa*, p. 3.

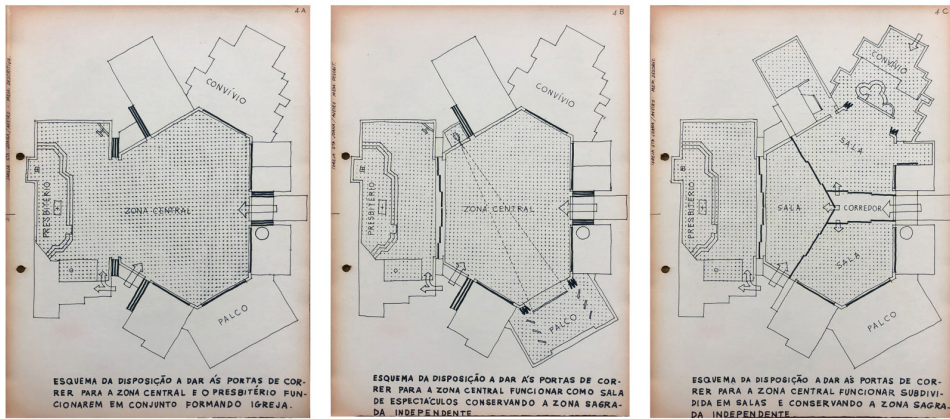


Fig. 3 – Sem título (esquemas funcionais, sem escala, apresentados na memória descritiva da Igreja de Santa Joana Princesa – Quinta do Gato/Aveiro) 1971. Luiz Cunha. Arquivo da Igreja Paroquial de Santa Joana Princesa.

cinema ou teatro”; e “sector de convívio”<sup>22</sup>. Para melhor compreender o verdadeiro sentido dinâmico do espaço proposto, é importante observar as interessantes plantas esquemáticas com que o arquitecto ilustra a memória descritiva do projecto onde imagina um conjunto diverso de possíveis soluções espaciais.

Sobre a recepção ao projecto de Santa Joana Princesa, será interessante atentar sobre as notas publicadas em Julho, Agosto e Setembro de 1976 no *Jornal da Diocese de Aveiro*, “Correio do Vouga” – e mais tarde compiladas numa publicação da paróquia<sup>23</sup>. Estas peças são especialmente relevantes pelo seu conteúdo, mas valem também pelo simples facto de que se tenha sentido necessidade de clarificar as intenções de projecto, ou como o autor “conseguiu exprimir estes sentimentos e estas ideias na obra que nos legou”<sup>24</sup>. O conjunto destes textos visa sobretudo os símbolos da frontaria ou o políptico que encabeça a presidência, procurando demonstrar como o artista deste espaço marcado “pelo movimento dos telhados em forma ogival, que se entrelaçam e combinam harmoniosamente uns com os outros”<sup>25</sup> está, no fundo, “na linha da melhor tradição iconográfica”<sup>26</sup>. Luiz Cunha, seguramente pela “experiência na construção de igrejas e locais de culto – já razoavelmente extensa”<sup>27</sup> – parece ter antevisto esta situação quando se declara divergente com quem defendesse que “uma população rural pouco familiarizada com as correntes estéticas modernas não estaria em condições de receber uma obra inovadora”<sup>28</sup>.

<sup>22</sup> CUNHA, Luiz – *Igreja de Santa Joana Princesa*, p. 4.

<sup>23</sup> TRINDADE, Dom Manuel de Almeida – *A Igreja Paroquial de Santa Joana Princesa*.

<sup>24</sup> TRINDADE, Dom Manuel de Almeida – *A Igreja Paroquial de Santa Joana Princesa*, p. 6.

<sup>25</sup> TRINDADE, Dom Manuel de Almeida – *A Igreja Paroquial de Santa Joana Princesa*, p. 5.

<sup>26</sup> TRINDADE, Dom Manuel de Almeida – *A Igreja Paroquial de Santa Joana Princesa*, p. 8.

<sup>27</sup> CUNHA, Luiz – *Igreja de Santa Joana Princesa*, p. 5.

<sup>28</sup> CUNHA, Luiz – *Igreja de Santa Joana Princesa*, p. 7.

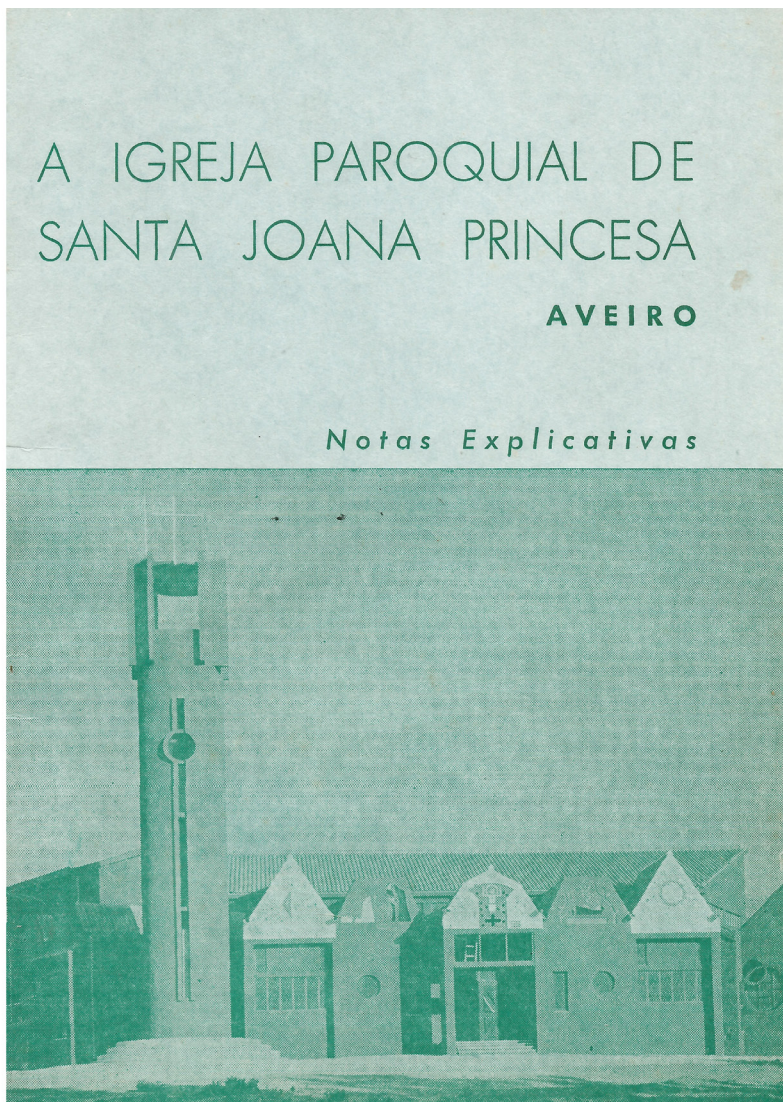


Fig. 4 – A Igreja Paroquial de Santa Joana Princesa, Aveiro - Notas explicativas (capa da publicação que compila o conjunto de notas publicadas em Julho, Agosto e Setembro de 1976 no Jornal da Diocese de Aveiro, "Correio do Vouga") 1972. Autor desconhecido. Arquivo Pessoal.

No referido “sector reservado à acção litúrgica” é especialmente relevante o conjunto das peças do presbitério e a sua implantação. Estes esculturais elementos em betão cofrado – altar, ambão, presidência, sacrário e credência – parecem ser, pelo seu excepcional trabalho plástico e cromático sobre o suporte tectónico do betão, como que o último reduto de um arquitecto-artista que neles se refugiou à medida que foi cedendo, livremente, controlo sobre o todo.

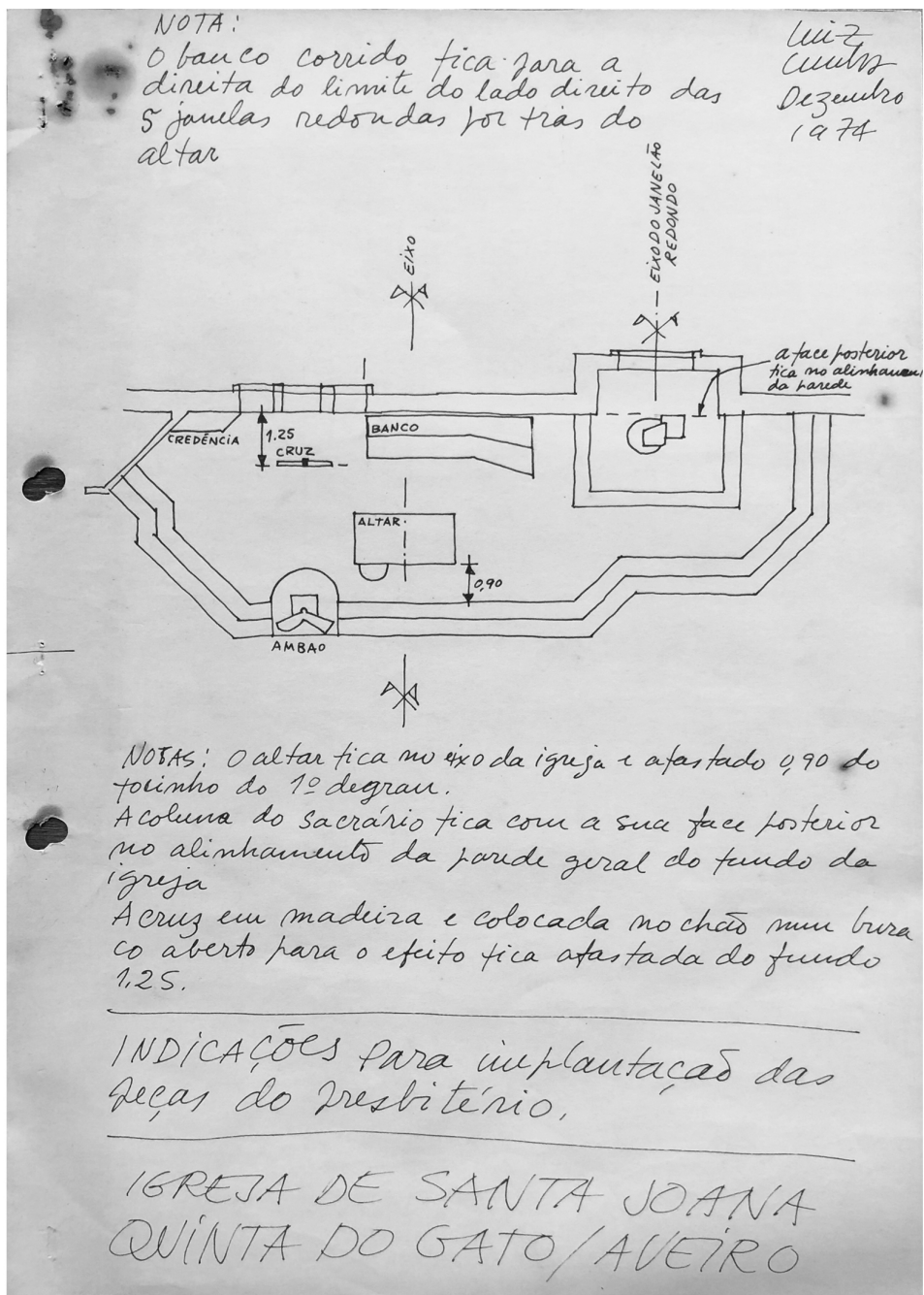


Fig. 5 – Indicações para implantação das peças do presbitério: Igreja de Santa Joana Princesa, Quinta do Gato/Aveiro (reprodução de desenho de acompanhamento de obra), 1974. Luiz Cunha. Arquivo da Igreja Paroquial de Santa Joana Princesa.



O arquitecto produz em Santa Joana Princesa uma celebração efusiva do tema da Síntese das Artes. Longe dos centros europeus como a Suíça Alemã de Hermann Baur – onde a Síntese das Artes é pretexto para o desdobramento do projecto por uma miríade de personalidades do panorama artístico<sup>29</sup> – Luiz Cunha chama a si um vasto conjunto de trabalhos: o desenho dos baixo-relevos no frontão do alçado principal; a pintura mural do grande vão de entrada; o desenho das esculturais peças em betão cofrado que compõem o presbitério; e a pintura do políptico que encabeça a presidência.

Em Santa Joana Princesa sente-se em toda a plenitude um Luiz Cunha Arquitecto-Pintor – muito possivelmente potenciado pelo custo controlado do projecto – capaz de responder de forma plasticamente interessante à feitura dos vários elementos enumerados. O conjunto destas peças é como que a marca do traço com que Luiz Cunha parece tentar unificar uma obra amplamente participada, ou, como o põe Diogo Lino Pimentel a propósito do esquema de cores – entretanto alterado –, o grito “mais alto para se fazer ouvir e não perder o fio à meada, mas recusando-se a mandar calar os outros”<sup>30</sup>.

No curioso trabalho plástico de conjunto em Santa Joana Princesa percebe-se que Luiz Cunha tem – como o coloca Merleau-Ponty (1908-1961) em “O olho e o espírito”<sup>31</sup> –, “o dom do visível, tal como se diz que o homem inspirado tem o dom das línguas”<sup>32</sup>. Este é um dom exercitado, um dom que a leitura atenta do espaço interior permite compreender progressivamente pela forma como o Arquitecto escolhe exaltar um conjunto de temas que só uma cultura e mundividência abrangentes, possivelmente aliadas ao impulso para a viagem, podem proporcionar. É também um dom que, por tanto ver, não pode cair rendido ao ímpeto dos poetas fortes<sup>33</sup> – conforme a ideia proposta por Harold Bloom – e que necessita de procurar “torcer” o seu universo do visível<sup>34</sup> (composto de figuras referenciais) para criar.

No fundo, para procurar compreender como um todo o projecto de Santa Joana Princesa é necessário embarcar numa nova ideia de crítica<sup>35</sup> como Bloom propõe para o campo da poesia em que “o sentido de um poema só pode ser um poema, mas outro poema”<sup>36</sup>. Esta posição dialogante e referencial das obras conduz a um

<sup>29</sup> PEREIRA, Ana Rita dos Santos Reis – *Arquitectura, Design e Pintura: o Arquitecto João de Almeida e a Construção de uma Síntese das Artes* [Em linha]. Lisboa: ISCTE-IUL, 2019, p. 68. Dissertação de mestrado. Disponível em <http://hdl.handle.net/10071/20259>.

<sup>30</sup> PIMENTEL, Diogo Lino – “Luís Cunha: Projectos”, pp. 42-43, p. 43.

<sup>31</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice – *O Olho e o Espírito*. 9ª ed. Lisboa: Vega (Passagens), 2015.

<sup>32</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice – *O Olho*, p. 25.

<sup>33</sup> BLOOM, Harold – *A Angústia da Influência*. 3ª ed. Lisboa: Cotovia, 2017.

<sup>34</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice – *O Olho*, p. 25.

<sup>35</sup> “Abandonemos a empresa falida de tentar “compreender” poemas singulares como entidades em si. Prossigamos, em vez disso, na demanda de aprender a ler qualquer poema como a interpretação errônea e deliberada do seu poeta, *enquanto poeta*, em relação a um poema precursor ou à poesia em geral” in BLOOM, Harold – *A Angústia*, p. 104.

<sup>36</sup> BLOOM, Harold – *A Angústia*, p. 133.

caminho arriscado, mas um caminho que Luiz Cunha percorre parecendo sempre consciente do grande poeta forte que o precede e trabalhando-o deliberadamente. Vale a pena lembrar a brilhante exposição em “Shakespeare; Or, the Poet”, do ensaísta norte-americano Ralph Waldo Emerson, conforme citada por Bloom, “dê-se a um homem de talento uma história para contar e a sua parcialidade será imediatamente notória”<sup>37</sup>.

No seguimento desta ideia de crítica referencial, conforme exposta por Bloom, podemos imaginar que a história da arte – e da humanidade – terá de atentar na genealogia destas relações que se vão elegendo e descartando, num processo nem sempre linear, entre poetas fortes e os seus sucessores, entre pais e filhos<sup>38</sup>. Porquanto este seja um tema milenar<sup>39</sup>, conhece-se da era medieval um célebre aforismo que reporta à imagem de anões e gigantes que lança uma proposta de resolução, conforme menciona Umberto Eco (1932-2016), para os termos do problema: “Os antigos são certamente gigantes em relação a nós; mas nós, (...) sentados aos ombros deles, ou seja, aproveitando a sua sabedoria, podemos ver mais longe que eles”<sup>40</sup>.

Parece-nos ser nestes termos que Luiz Cunha opera sobre as suas figuras fortes. Em Santa Joana Princesa, o arquitecto trabalha sob o signo de um mestre com muitos filhos, sob a influência do “grande capitão”<sup>41</sup>, Le Corbusier (1887-1965): uma relação que se estende, aliás, a outros momentos da sua obra, como as residências das Irmãs Hospitalleiras do Sagrado Coração de Jesus (1977-1981), Parede, ou a Igreja de Nossa Senhora do Rosário (1962-1965), Fátima<sup>42</sup>.

Longe de uma posição mimética, Luiz Cunha define-se e cria a sua obra na mesma medida em que trabalha a sua figura predecessora, exercendo sobre ela uma clivagem produtiva<sup>43</sup>. Para melhor compreender este tema, será importante que o olhar se detenha:

- No policromatismo “corbusiano” com que são tratadas os tectos abobadados sobre a zona de celebração;
- Nas quase esculturais peças em betão cofrado que compõem o altar, pintadas numa escolha de cores primárias que sobre o suporte tectónico do betão leva a pensar nas capelas laterais do Convento de Sainte-Marie de la Tourette;

<sup>37</sup> BLOOM, Harold – *A Angústia*, p. 20.

<sup>38</sup> ECO, Umberto – *Aos Ombros de Gigantes: Lições em La Milaneseana 2001-2015*. Lisboa: Gradiva, 2018, p. 13.

<sup>39</sup> ECO, Umberto – *Aos Ombros de Gigantes*, p. 13.

<sup>40</sup> ECO, Umberto – *Aos Ombros de Gigantes*, p. 24.

<sup>41</sup> MIRANDA, Paulo – “Igreja do Convento de Nossa Senhora do Rosário, Fátima”. In *Dominicanos: Arte e Arquitetura Portuguesa, Diálogos com a Modernidade*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa e Instituto São Tomás de Aquino, 2019, p. 73.

<sup>42</sup> MIRANDA, Paulo – “Igreja do Convento”, p. 73.

<sup>43</sup> BLOOM, Harold – *A Angústia*, p. 106.



Fig. 6 – Sem Título (Políptico retratando a vida e morte de Santa Joana Princesa)  
Luiz Cunha, 1976. ©Ana Rita Pereira (Março, 2019).

- No espaço em que se insere a pia baptismal, cujo a verticalidade trabalhada pela iluminação zenital lembra as capelas envolventes do espaço central em Notre-Dame du Haut;
- Na textura quase construída das paredes interiores, que também reporta à capela de Notre-Dame du Haut mas que Luiz Cunha trabalha recorrendo a técnicas da região<sup>44</sup>;
- Ou na geometria do grande vão de entrada tratado como superfície mural. É claro que é a excepcional peça do políptico que encabeça a presidência que ilumina todas estas relações servindo como chave de leitura que permite clarificar a obra: é com as mãos que Luiz Cunha representa segurando uma coroa de espinhos que aponta definitivamente na direção de Corbusier e de Ronchamp.

<sup>44</sup> “chapisco de côdea”, in TRINDADE, Dom Manuel de Almeida – *A Igreja Paroquial de Santa Joana Princesa*, p. 6.



Fig. 7 – Vista exterior da capela de Notre-Dame du Haut. Le Corbusier (1950-1955). Ronchamp, França. ©Ana Rita Pereira (Dezembro, 2018).

É curiosa a história já abordada por outros autores<sup>45</sup> de que Luiz Cunha, estranhando primeiro a capela de Notre-Dame du Haut, só passou a apreciar esta obra depois de a visitar, destacando a “composição plástica dos volumes em relação ao espaço”<sup>46</sup>. Em Santa Joana Princesa, um dos principais pontos tocantes é justamente a posição destacada que Luiz Cunha confere à pia baptismal colocada num espaço próprio que se articula com o volume central como as capelas de Ronchamp. Se não fosse clara a ponte com o universo corbusiano, Luiz Cunha pinta de vermelho esse espaço que a luz zenital “banha” para tudo evidenciar – e tudo isto é ardidamente possível sem altear demasiado a volumetria exterior da igreja, que se quis chã como o restante casario de Aveiro<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> CUNHA, João Pedro F. Gaspar Alves da – *MRAR Movimento de Renovação da Arte Religiosa*, p. 59.

<sup>46</sup> CUNHA, João Pedro F. Gaspar Alves da – *MRAR Movimento de Renovação da Arte Religiosa*, p. 59.

<sup>47</sup> CUNHA, Luiz – *Igreja de Santa Joana Princesa*, p. 5.



Fig. 8 – Interior da Igreja de Santa Joana Princesa, Aveiro. Luiz Cunha (1971-1976). ©Francisco Alves (Maio, 2019).

Diogo Lino Pimentel teve oportunidade de questionar Luiz Cunha sobre a sua relação com Le Corbusier e obteve, nessa instância, uma resposta que terá considerado suficientemente relevante para que, fortuitamente, a tenha deixado registada. Estas considerações vindas de um colega são tão profundamente centrais para o tema que se tem vindo a desenvolver que é forçoso reproduzi-las aqui: “Quando perguntei ao Luís Cunha<sup>48</sup> o que para ele significava a obra de Le Corbusier, sintomaticamente respondeu-me que gostava muito da sua pintura e desenho, (...). Daí a conversa mudou de rumo, como se na obra de Le Corbusier nada mais o interessasse por aí além, o que, evidentemente, não é verdade. (...). Mas claro que o mundo das formas corbusianas foi assumido pelo de Luís Cunha. Não tanto a teoria, à qual aliás o próprio Le Corbusier nem sempre foi fiel, mas um certo vocabulário de formas, materiais, de espaço e até mesmo de cor desenhada”<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> No original do excerto transcrito o nome do arquitecto é sempre escrito com a grafia actual (Luís Cunha), situação que se manteve inalterada.

<sup>49</sup> PIMENTEL, Diogo Lino – “Luís Cunha: Projectos”, p. 43.



Fig. 9 – Capelas laterais do convento de Sainte-Marie de la Tourette. Le Corbusier (1956-1960). Éveux, França. ©Francisco Alves (Agosto, 2019).

Le Corbusier é um “poeta forte” difícil de abordar, um pouco como Harold Bloom aponta a figura de Shakespeare<sup>50</sup> no corpo da literatura anglo-saxónica – a partir de quem é possível identificar cadeias genealógicas lançadas pela sua obra, mas aparentemente sem relações de dívida para com outros autores. Todavia, esse é talvez o artifício de um autor culto e consciente do seu contexto; um autor cuja obra, ao ganhar tração, se torna o ponto de partida na discussão contemporânea.

<sup>50</sup> BLOOM, Harold – *A Angústia*.

A centralidade da obra “corbusiana” é tal que o trabalho de autores posteriores só vem fortalecer essa posição: veja-se o exemplo particularmente interessante do arquitecto suíço Hermann Baur. Baur, ele próprio um mestre com uma vida profissional dedicada à construção de espaços litúrgicos, mas sobre quem é notória a influência tardia de Ronchamp na igreja Bruder-Klaus em Birsfelden, junto a Basileia<sup>51</sup>.

Embora se reconheça o diálogo e a tensão entre a obra de Luiz Cunha e a obra de Le Corbusier, a solução construtiva global em Santa Joana Princesa é bastante livre e por demais evidente de uma criatividade idiossincrática<sup>52</sup>. Como o próprio arquitecto refere numa entrevista de 2006, a propósito da sua singular forma de projectar, “...eu baralhei sempre muito o jogo...”<sup>53</sup>. De facto, a flexibilidade programática e construtiva que se exigia ao projecto de Santa Joana Princesa, bem como as soluções adoptadas, revelam inclusive uma aproximação aos princípios conceptuais e morfológicos de correntes que surgiram por oposição a um certo determinismo do movimento moderno. Esta tendência no desenho torna-se evidente com as peças escritas do projecto quando Luiz Cunha faz a apologia de um conjunto de princípios – escala, repetição, configuração e flexibilidade<sup>54</sup> – que podemos associar aos temas do estruturalismo holandês encabeçado por Aldo Van Eyck<sup>55</sup>. Esta ideia avançada por Luiz Cunha de que é possível conceber um projecto mutável ao longo do tempo, “não sofrendo esteticamente a obra”<sup>56</sup>, permite fazer a ponte para um outro universo referencial que os autores pretendem desenvolver em trabalhos futuros sobre o projecto da Igreja de Santa Joana Princesa.

Conclui-se que, na forma como nos dá o espaço a ver, Luiz Cunha parece transportar-nos para outros lugares que só a erudição pode desvendar. Essa viagem para que somos conduzidos é a mesma que o arquitecto terá feito pelas geografias que construíram o seu universo do visível. Mais uma vez é pertinente lembrar Emerson, conforme citado por Bloom: “(...) não existe história propriamente dita; só biografia. Qualquer espírito precisa de aprender a lição por si (...)”<sup>57</sup>.

<sup>51</sup> PEREIRA, Ana Rita dos Santos Reis - *Arquitetura, design e pintura*, p. 128.

<sup>52</sup> “Analisando o resultado obtido, reconheço que não foi possível evitar certas desconexões. Sobretudo a nível de linguagem plástica, mas, apesar disso e de um ponto de vista pessoal, creio que, como exemplo de arquitectura participada, a experiência foi positiva” em CUNHA, Luís - “Luís Cunha: Igreja Paroquial de Santa Joana Princesa”. *Arquitetura: arquitectura. planeamento. design. construção. equipamento*, nº 145, 4ª série (1982), p. 45.

<sup>53</sup> ALMEIDA, Eurico; SANTOS, José Carlos Proença; VAZ, Ricardo - “Entrevista a Luís Cunha”. *A obra nasce: revista de Arquitectura da Universidade Fernando Pessoa*, Nº 03 (2006), p. 124.

<sup>54</sup> CUNHA, Luiz - *Igreja de Santa Joana Princesa*, pp. 6-7.

<sup>55</sup> VAN EYCK, Aldo - *Writings*. Vol.1 - *The child, the city and the artist*. 1ª ed. Amesterdão: Sun Publishers, 2006.

<sup>56</sup> CUNHA, Luiz - *Igreja de Santa Joana Princesa*, p. 7.

<sup>57</sup> BLOOM, Harold - *A Angústia*, p. 34.



Fig. 10 – Capela de Notre-Dame du Haut. Le Corbusier (1950-1955). Ronchamp, França – vista interior (com Luiz Cunha). CUNHA, João Pedro F. Gaspar Alves da – *MRAR e os anos de ouro da arquitetura religiosa em Portugal no séc. XX*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2014.

A descoberta de novas geografias e culturas é o ponto último de uma viagem que tem as suas fases iniciais na exteriorização do espírito, esse que Merleau-Ponty vê deixar o corpo para, uma vez retornado, começar a alterar e a propor sobre o visível.<sup>58</sup> E se a “visão, em todo o caso, não aprende senão vendo, não aprende senão consigo mesma”<sup>59</sup>, entendemos que a viagem produz uma construção mental através da qual o “dom do visível”, pela experiência, se desenvolve.

Por conseguinte, é particularmente relevante essa fotografia que documenta um jovem Luiz Cunha recém-formado<sup>60</sup> de visita a Ronchamp, ou o testemunho do Arq. João de Almeida<sup>61</sup> (1927-2020) sobre as viagens pela Europa Central para que convidava anualmente um seu colega do MRAR – o que terá permitido a Luiz Cunha expandir o seu universo referencial. Pois que verdadeiro desafio que se coloca é encontrar essa geometria variável – como o fez Luiz Cunha no projecto de Santa Joana Princesa – entre a criatividade idiossincrática dos artistas e influência das referências e relações que imperativamente se devem eleger.

<sup>58</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice – *O Olho*, pp. 20-21.

<sup>59</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice – *O Olho*, pp. 20-21.

<sup>60</sup> CUNHA, João Pedro F. Gaspar Alves da – *MRAR Movimento de Renovação da Arte Religiosa*, p. 278.

<sup>61</sup> PEREIRA, Ana Rita dos Santos Reis - *Arquitetura, design e pintura*.



# Arquitectura Monástica Moderna: guião de projecto.

## Os estudos preparatórios de Nuno Teotónio Pereira para o projecto do Mosteiro de Santa Maria do Mar

*Hugo Casanova<sup>1</sup>*

### **Resumo**

O estudo apresentado tem como objecto os trabalhos preparatórios do projecto de um mosteiro, realizado no atelier de Nuno Teotónio Pereira, com Nuno Portas, Pedro Vieira de Almeida e o paisagista Júlio Moreira, que aprofundámos no âmbito do Mestrado em Arquitectura (2018/19).

O referido projecto partiu do convite apresentado, em 1958, pelas religiosas beneditinas da Congregação da Rainha dos Apóstolos, para o desenho de uma nova casa na região de Lisboa, a um arquitecto empenhado numa nova arquitectura religiosa.

Do projecto total, apenas uma pequena parte viria a ser construída, entre 1962 e 1968, mas a completíssima documentação existente, permitiu o conhecimento, não só da integridade do projecto, mas também das vicissitudes da sua concretização, como uma verdadeira “ponte entre tempos”.

Ao longo da pesquisa realizada encontrámos um aturado estudo que procurou a tradução arquitectónica – e moderna – de um plano de vida monástica, ritualizado, do nível individual ao comunitário. O resultado alcançado colectivamente por arquitectos e cliente, foi um programa funcional de

---

<sup>1</sup>DINÂMIAÇET-Iscte, Centro de Estudos sobre a Mudança Socioeconómica e o Território, (ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa). Email: hugo\_casanova@iscte-iul.pt. ORCID: 0000-000-8032-3827.

excepção, a que chamámos “guião”. Esse trabalho, conservado no arquivo da Direcção Geral do Património Cultural (Arquivo do Forte de Sacavém (SIPA), Espólio de Nuno Teotónio Pereira), reúne um conjunto de esboços e apontamentos que serviram de base aos desenhos e memórias descritivas finais, ao mesmo tempo que revela o carácter reflexivo do estudo dos arquitectos, o qual se pode considerar ter assumido uma dimensão tratadística, enquanto verdadeiro guia para projectar um mosteiro no século XX.

### **Palavras-Chave**

Arquitectura Monástica; Programa Arquitectónico; Benedictinas; Nuno Teotónio Pereira; Cascais.

### **Abstract**

The present study focuses the preparatory work of the project for a monastery carried out in the atelier of Nuno Teotónio Pereira with Nuno Portas, Pedro Vieira de Almeida and the landscape architect Júlio Moreira, that we addressed in the Master in Architecture (2018/2019) final work.

The project began in 1958 with the Benedictine Sisters of the Queen of the Apostles' invitation, for the design of a new house near Lisbon, to an architect committed to the effort for a new religious architecture.

A little part of the whole project was built from 1962 to about 1968. The detailed existing documentation from the project allowed the knowledge of the completeness of the project as a true “bridge between times”.

In the research we found a long study searching for the architectural – and modern – translation of a ritualized life plan. The collective achieved result might be an exceptional functional program, we called a “script”. That work, stored in the cultural heritage archive (DGPC/Arquivo do Forte de Sacavém (SIPA), Espólio de Nuno Teotónio Pereira), brings together sketches and notes on which the final drawings and descriptive memories were based and reveals the reflective nature of the study carried out by these architects, that one can consider having assumed a treatistic dimension, as a true a guide to design a monastery in the twentieth century.

### **Keywords**

Architectural Brief; Monastic Architecture; Benedictines; Nuno Teotónio Pereira; Cascais.

## Introdução

O estudo que apresentamos parte da investigação levada a cabo para a vertente teórica do projecto final do mestrado integrado em arquitectura. Nesse trabalho, intitulado “Mosteiro de Santa Maria do Mar: Processo em Aberto”<sup>2</sup>, aprofundámos o processo do projecto, realizado a partir de 1958 para a congregação religiosa das Beneditinas da Rainha dos Apóstolos (*Beneditinas Missionárias*) pelos arquitectos Nuno Teotónio Pereira (1922-2016), Nuno Portas (n.1934) e Pedro Vieira de Almeida (1933-2011), com a colaboração do paisagista Júlio Moreira (n. 1930).

A abordagem do referido “processo do projecto” do Mosteiro de Santa Maria do Mar, partindo da obra construída, baseou-se essencialmente, na vasta documentação existente no arquivo do Forte de Sacavém, bem como em entrevistas realizadas a Nuno Portas, Júlio Moreira e Pedro Botelho, que veio a ser colega dos arquitectos que trabalharam no projecto, e a religiosas da própria congregação da Rainha dos Apóstolos.

O trabalho nuclear deste processo prolongou-se durante cerca de dez anos (1958-1968) e partiu do convite apresentado pelas monjas ao arquitecto Nuno Teotónio Pereira, para o desenho de um mosteiro. Na primeira fase de projecto, o arquitecto elaborou o programa arquitectónico-funcional do edifício, desenhando-o em traços gerais e estabelecendo um conjunto de princípios por escrito. A partir de 1960, Nuno Teotónio Pereira confiou o detalhe do edifício aos arquitectos Nuno Portas e Pedro Vieira de Almeida que trabalhavam no seu atelier, mas manteve a responsabilidade pelo projecto, com os seus méritos e consequências<sup>3</sup>, entre as quais a interrupção da obra em 1965, por se ter ultrapassado o custo orçamentado para a primeira fase, e o seu remate em 1978, com um volume de construção mais económica.

Na sequência da análise feita para o trabalho de mestrado, centramo-nos agora, essencialmente, nos estudos preparatórios do projecto levados a cabo por Nuno Teotónio Pereira, bem como na História da Congregação da Rainha dos Apóstolos e dos edifícios para esta projectados por outros arquitectos. No início da investigação, e conhecendo apenas os desenhos finais do edifício, procurámos o ponto de partida do projecto. Disporiam os arquitectos de um manual para a construção de mosteiros? Existiriam cânones estabelecidos pela congregação religiosa? Ao avançar para a leitura do Espólio de Nuno Teotónio Pereira, pudemos compreender que o programa arquitectónico-funcional ou, por outras palavras, o manual que serviu de base à concretização do projecto, foi realizado pelo próprio arquitecto, em franco

<sup>2</sup> CASANOVA, Hugo – *Mosteiro de Santa Maria do Mar: processo (em) aberto*. [Em linha]. Lisboa: ISCTE-IUL, 2019. Dissertação de mestrado. Disponível em <http://hdl.handle.net/10071/19838>.

<sup>3</sup> PEREIRA, Nuno Teotónio – *Carta à Comunidade de Santa Maria do Mar* (18/04/1978). Acessível em DGPC/Arquivo do Forte de Sacavém (SIPA), Espólio de Nuno Teotónio Pereira [PT NTP TXT 00185].

e permanente diálogo com as monjas. Este trabalho consistiu na tradução para linguagem arquitectónica – e moderna – de um plano de vida ritualizado, do nível individual ao nível comunitário, com as características específicas daquele mosteiro e do seu tempo. O resultado, alcançado em colectivo, foi um programa funcional de excepção, a que chamámos “guião”. As memórias descritivas das diversas fases de projecto, apresentam-nos de forma apurada o pensamento que os arquitectos quiseram deixar escrito em relação ao projecto, mas, no seu arquivo, Nuno Teotónio Pereira guardou também os esboços e apontamentos dos quais derivam os desenhos e memórias descritivas apresentados desde a primeira fase. O carácter reflexivo do estudo dos arquitectos conduziu o trabalho a uma dimensão quase tratadística, como se se tratasse de um guia para o projecto de um mosteiro no século XX.

### **Beneditas da Rainha dos Apóstolos (Beneditas Missionárias)**

A Congregação da Rainha dos Apóstolos foi fundada em 1921, pelo Abade D. Théodore Néve, O.S.B. da abadia masculina de Santo André em Loppem, Bruges, na Bélgica<sup>4</sup>. Na mesma localidade, a nova congregação de monjas construiu entre 1924 e 1957<sup>5</sup> o mosteiro de Nossa Senhora de Betânia<sup>6</sup>, projectado por Joseph Viérin (1872-1949) e de feição neo-românica.

O principal propósito da criação desta congregação era a acção missionária motivo pelo qual, na Bélgica, passou a usar-se o nome *Beneditas Missionárias*<sup>7</sup>. Em 1935<sup>8</sup>, ao estender-se a Portugal, com o objectivo do apoio à missão dos beneditinos em Angola, a congregação adoptou o mesmo nome, o qual, por outro lado, poderia também facilitar a aprovação e o apoio por parte do Estado.

No início do século XX, o contexto legal português estava marcado por uma significativa hostilidade à Igreja Católica, nomeadamente ao clero regular. Desde 1834, vigorava a proibição de constituição de congregações religiosas em Portugal mas, nos territórios ultramarinos, tolerou-se sempre o papel *civilizador* das missões<sup>9</sup>, que após o fim da 1ª República foi regulado com o “Estatuto Orgânico

<sup>4</sup> ROCCA, G. – “Benedittine della Regina degli Apostoli”. In PELLICCIA, Guerrino; ROCCA, Giancarlo, (dirs.) – *Dizionario degli istituti di perfezione*. Vol.I. Roma: Ed. Paoline, 1974-2003, p. 1278.

<sup>5</sup> AGENTSCHAP ONROEREND ERFGOED 2016 – *Viérin, Joseph*. [Em Linha]. Bruxelas: Agentschap Onroerend Erfgoed. [Consultado a 08.02.2019]. Disponível em: <https://id.eritage.net/persons/5855>.

<sup>6</sup> OSB ATLAS – *Priorij O.L.V. van Bethanië*.

<sup>7</sup> ROCCA, G. – “Benedittine della Regina degli Apostoli”, p. 1278.

<sup>8</sup> COUTINHO, M. J. P. – “Beneditas da Rainha dos Apóstolos”. In FRANCO, J. E., et al. – *Dicionário histórico das ordens e instituições afins em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 2010, p. 335.

<sup>9</sup> “o decreto de 18 de abril de 1901, que disfarçadamente autorizou a constituição de congregações religiosas no país, quando pretendessem dedicar-se exclusivamente à instrução ou beneficência, ou á propaganda da fé e civilização no ultramar”. In Ministério da Justiça – Direcção Geral dos Negócios da Justiça. – Decreto. *Diário do Governo*. n.º 4/1910, Série I de 1910-10-10. p. 17; “Art. 189.º (...) Art. 190.º”. In Ministério da Justiça – Lei da separação do Estado das igrejas. *Diário do Governo*. n.º 92/1911, Série I de 1911-04-21. p. 1619-1624; “é de

das Missões Católicas Portuguesas de África e Timor”<sup>10</sup>. Só a Concordata entre Portugal e a Santa Sé em 1940<sup>11</sup> liberalizou de novo a existência de congregações religiosas.

Após anos de exílio e clandestinidade, os Beneditinos do Mosteiro de Singeverga, em Roriz, Portugal, obtiveram o reconhecimento do Estado Português como corporação missionária no ano de 1931<sup>12</sup>, sendo-lhes atribuída a missão em Angola e apoio financeiro<sup>13</sup>. Por outro lado, passando a integrar a Congregação da Anunciação<sup>14</sup>, uniram-se à Abadia de Santo André, Loppem, Bruges e, portanto, a D. Théodore Néve, que fundara a Congregação da Rainha dos Apóstolos. No ano de 1935 (15), esta ligação viria a concretizar-se na instalação de um grupo de *Beneditinas Missionárias* em Roriz, a primeira comunidade beneditina feminina em Portugal, desde a extinção das ordens religiosas<sup>15</sup>.

Para a construção do seu primeiro mosteiro, em Roriz<sup>16</sup>, a congregação chamou o arquitecto Raul Lino (1879-1974)<sup>17</sup>, que elaborou então dois projectos com desenho de carácter historicista, um para a comunidade feminina, o mosteiro de Roriz (“Priorado de Santa Escolástica”, 1937<sup>18</sup>/ “Colégio das Beneditinas-Missionárias”, 1938<sup>19</sup>) (fig. 1) e outro para a comunidade masculina, a Abadia de Singeverga (“Colégio das Missões Beneditinas”, 1937<sup>20</sup>), que não chegou, no entanto, a ser construído. A primeira pedra do Mosteiro de Roriz foi colocada em

---

necessidade modificar algumas disposições decretos n.os 5:778 e 6:322, de 10 de Maio e 24 de Dezembro de 1919, no que respeita às missões civilizadoras religiosas”. In Ministério das Colónias – Direcção Geral dos Serviços Centrais – Repartição do Pessoal Civil Colonial – Secção do Pessoal de Justiça e Cultos – Decreto n.º 8351. *Diário do Governo*. n.º 175/1922, Série I de 1922-08-26 p. 888.

<sup>10</sup> “Estatuto Orgânico das Missões Católicas Portuguesas de África e Timor”. In Ministério das Colónias – Secretaria Geral. *Diário do Governo*. n.º 228/1926, Série I de 1926-10-13. pp. 1536-1543.

<sup>11</sup> FIGUEIREDO, Mário de; MAGLIONE, Card. L.; MARQUES, Eduardo A.; QUEVEDO, Vasco – *Inter Sanctam Sedem et Rempublicam Lusitanam sollemnes conventiones*. Cidade do Vaticano: s.n.t., 7 de Maio de 1940. Disponível em: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/secretariat\\_state/archivio/documents/rc\\_seg-st\\_19400507\\_santa-sede-portogallo\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19400507_santa-sede-portogallo_po.html).

<sup>12</sup> DIAS, Geraldo – *Quando os Monges eram uma Civilização... Beneditinos: Espírito, Alma e Corpo*. Porto: CITCEM/ FLUP /Edições Afrontamento, 2011, pp. 254-255.

<sup>13</sup> *Histoire des Moniales Bénédictines de la Reine des Apôtres: Des Anées Laborieuses 1930-1945*. Tomo IV. Rixensart: Editions du Centre «Le Chemin», 2006, p. 68.

<sup>14</sup> SOUSA, Gabriel de – *Mosteiro de Singeverga: cem anos de vida beneditina (1892-1992)*. Santo Tirso: Ora & Labora, 1992, p. 151.

<sup>15</sup> *Histoire des Moniales Bénédictines*, p. 74.

<sup>16</sup> *Histoire des Moniales Bénédictines*, p. 79.

<sup>17</sup> *Histoire des Moniales Bénédictines*, p. 79; O Arquitecto Raul Lino nasceu em Lisboa em 1879. In ALMEIDA, P. V. e FERNANDES, J. M. – *História da Arte em Portugal: A arquitectura moderna*. Vol. 14. Lisboa: Publicações Alfa, 1993, p. 81.

<sup>18</sup> FCG, Biblioteca de Arte e Arquivos, Col. Espólio Raul Lino [RL 387].

<sup>19</sup> FCG, Biblioteca de Arte e Arquivos, Col. Espólio Raul Lino [RL 384].

<sup>20</sup> FCG, Biblioteca de Arte e Arquivos, Col. Espólio Raul Lino [RL 384].

1937<sup>21</sup> e em 1939 as irmãs ocuparam a primeira ala<sup>22</sup>. Em 1955<sup>23</sup> foi inaugurada uma segunda ala, mas o edifício nunca foi concluído.

A partir de Roriz, as monjas *Beneditinas Missionárias* fundaram outras comunidades, a primeira em Vila-Luso/Luena (Angola) (1948)<sup>24</sup>, e a seguinte em Lisboa (1957<sup>25</sup>), o Mosteiro de Santa Maria do Mar, inicialmente instalado no Palácio Centeno<sup>26</sup>, e a partir de 1958 provisoriamente numa casa em Sassoeiros, de onde as monjas viriam a mudar-se para o novo edifício, em 1965<sup>27</sup>.

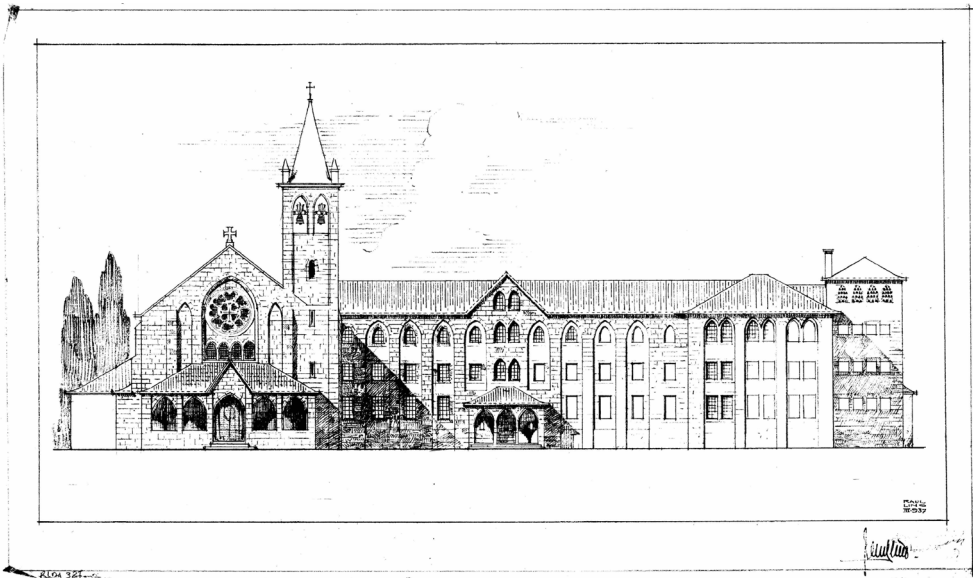


Fig. 1 – Alçado e Planta para o Mosteiro de Roriz (“Priorado de Santa Escolástica”, 1937), Raul Lino. In Col. Espólio Raul Lino [RLDA 387] | FCG – Biblioteca de Arte e Arquivo.

<sup>21</sup> *Família Beneditina Portuguesa*. Roriz: Edições Ora et Labora, 2018, p. 17.

<sup>22</sup> COUTINHO, M. J. P. – “Beneditinas da Rainha dos Apóstolos”. In FRANCO, et al. – *Dicionário*, pp. 335-337;

<sup>23</sup> *Família Beneditina Portuguesa*, p. 24.

<sup>24</sup> SOUSA, Gabriel de - *Mosteiro de Singeverga*, p. 162.

<sup>25</sup> 8/ Setembro “S. Maria do Mar – Memória da fundação começada em Lisboa em 1957”. In *Família Beneditina Portuguesa*, p. 21.

<sup>26</sup> DIAS, Geraldo – *Quando os Monges eram uma Civilização*, p. 257; BANDEIRA, F., CORREIA, P. – *Palácio Centeno / Reitoria da Universidade Técnica de Lisboa* [Em linha]. Sacavém: SIPA. [consultado a 31.01.2019. actual. 2001]. Disponível em: [http://www.monumentos.gov.pt/Site/APP\\_PagesUser/SIPA.aspx?id=7775](http://www.monumentos.gov.pt/Site/APP_PagesUser/SIPA.aspx?id=7775).

<sup>27</sup> 5/ Setembro “S. Maria do Mar – Memória da entrada das Monjas para o Mosteiro em 1965”. In *Família Beneditina Portuguesa*, p. 21.



## Início do projecto – local, arquitecto, referências

O local escolhido foi uma antiga quinta em Sassoeiros, uma zona rural no concelho de Cascais, Lisboa (fig. 2). O terreno com cerca de 5 hectares encontrava-se numa linha de cumeeada, em posição dominante sobre o Tejo e o Mar, com pendente para Sul.

Em 1958, Nuno Teotónio Pereira, o arquitecto convidado para o projecto, já era reconhecido na arquitectura religiosa pelo projecto da Igreja de Águas, em Penamacor (1949-1957)<sup>28</sup> bem como pelo seu empenho por uma nova arquitectura religiosa no âmbito do Movimento de Renovação da Arte Religiosa (MRAR – 1954-69). Este movimento iniciado em meio universitário por estudantes de arquitectura católicos teve Nuno Teotónio Pereira como primeiro presidente e promoveu exposições, conferências, reuniões de estudo, apresentação e debate de projectos, encontros de formação, publicações e outras iniciativas, até suspender a actividade em 1969<sup>29</sup>.

Após o contacto para a realização do projecto do novo mosteiro, em Sassoeiros, Nuno Teotónio Pereira respondeu entusiasticamente, colocando o foco no espírito colaborativo característico do seu atelier, e traduzido na “procura de uma relação efectiva com o contexto social, com os utentes, com os utilizadores”<sup>30</sup>: “estou sempre disposto à mais viva colaboração; a obra final não poderá ser só minha – terá de ser de todos nós.”<sup>31</sup>

Para melhor conhecer o “cliente” Nuno Teotónio Pereira solicitou documentação sobre mosteiros “antigos ou modernos” do mesmo modo que pediu também a planta do terreno e o programa<sup>32</sup> (fig. 3).

Correspondendo ao pedido, as religiosas enviaram ao arquitecto uma lista de edifícios beneditinos<sup>33</sup> fora de Portugal, que este poderia visitar para informar o seu projecto. Os edifícios beneditinos indicados<sup>34</sup>, eram todos eles construções ou reconstruções características do século XIX, marcadamente revivalistas. Naturalmente, o edifício de Roriz onde as monjas viviam, seria também

<sup>28</sup> PORTAS, Nuno – “Arquitectura Religiosa Moderna em Portugal”. *Arquitectura*, nº 60 (Outubro 1957), pp. 20-34.

<sup>29</sup> cf. CUNHA, João Alves da – *O MRAR e os anos de ouro na arquitectura religiosa em Portugal no século XX: a acção do movimento de renovação da arte religiosa nas décadas de 1950 e 1960*. [Em linha]. Lisboa: Faculdade de Arquitectura da Universidade de Lisboa, 2014. Tese de Doutoramento. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.5/8099>.

<sup>30</sup> TOSTÕES, Ana – “Obra aberta: entre experimentalismo e contexto, um sentido de escola”. In TOSTÕES, Ana (coord.) [et al.] – *Arquitectura e Cidadania: Atelier Nuno Teotónio Pereira*. Lisboa: Quimera, 2004, p. 22

<sup>31</sup> PEREIRA, Nuno Teotónio – *Carta à Ir. Maria Alberto, O.S.B.* (09/06/1958). Acessível em DGPC/Arquivo do Forte de Sacavém (SIPA), Espólio de Nuno Teotónio Pereira [PT NTP TXT 00172].

<sup>32</sup> PEREIRA, Nuno Teotónio – *Carta à Ir. Maria Alberto*.

<sup>33</sup> Ir. Maria Alberto, O.S.B. – *Carta ao Arquitecto Nuno Teotónio Pereira* (18/09/1958). Acessível em DGPC/Arquivo do Forte de Sacavém (SIPA), Espólio de Nuno Teotónio Pereira [PT NTP TXT 00172].

<sup>34</sup> Ir. Maria Alberto, O.S.B. – *Carta ao Arquitecto Nuno Teotónio Pereira*, (18/09/1958).





Fig. 2 – Fotografia aérea do terreno antes da construção do mosteiro (1958) e sobreposição do tecido urbano de 2017 – imagens manipuladas a partir de ortofoto in OEIRAS, Câmara Municipal – Geo Portal Município de Oeiras [Em Linha]. Oeiras: Câmara Municipal de Oeiras. [consult. 31.01.2019]. Disponível em WWW: <URL: <http://geoportal.cm-oeiras.pt/ver/mapas>>.

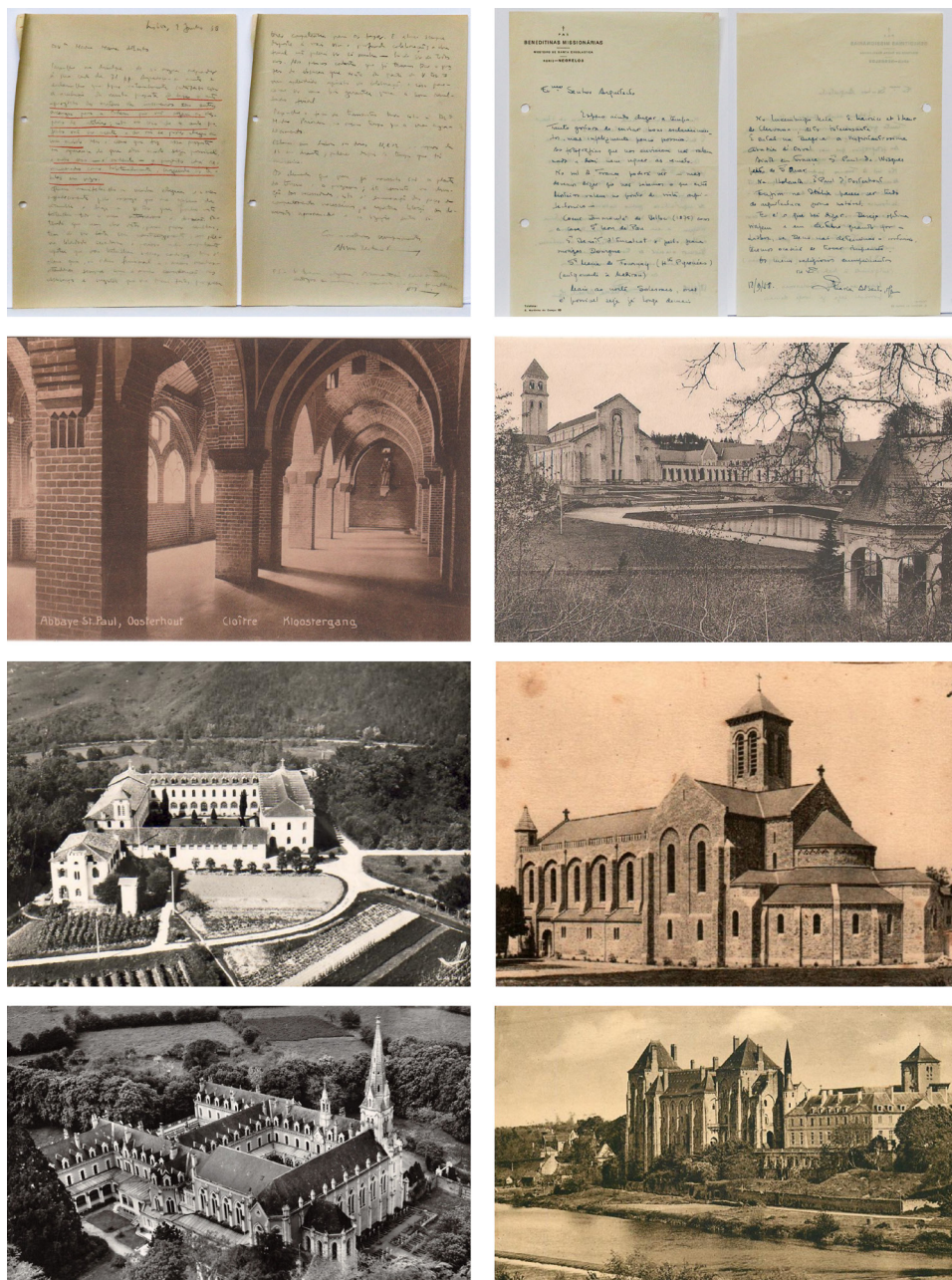


Fig. 3 – Carta de Nuno Teotónio Pereira à Ir. Maria Alberto (09/06/1958) ... [PT NTP TXT 00172]; Carta da Ir. Maria Alberto a Nuno Teotónio Pereira (18/09/1958) ... [PT NTP TXT 00172]; *Abbaye St. Paul, Oosterhout, Cloître, Kloostergang*. Rotterdam: Brinio, [s.d.]. Postal Ilustrado; *Abbaye N.-D. d'Orval, La Cour d'Honneur et la Basilique*. Bruxelles: Nels (Ern. Thill), [c. 1953]. Postal Ilustrado; *Abbaye de Belloc*. Mâcon: Combiar Imprimeur. Postal Ilustrado; *Dourgne (Tarn), Abbaye de St. Benoît-d'En-Calcat, L'Eglise*. Editions de l'Abbaye. Postal Ilustrado (O. Mètreau, phot.); *Solesmes (Sarthe) – Vue aérienne: Abbaye Ste-Cécile*. Mâcon: Combiar Imprimeur, [c. 1955]. Postal Ilustrado; 2 – *L'Abbaye St-Pierre de Solesmes vue du Coteau*. [s.l.]: Sablé, [s.d.]. Postal Ilustrado (J. Malicot, phot.).

referência ao longo de todo o processo. De um ponto de vista formal, tratava-se do tipo de arquitectura que, no âmbito do MRAR, Nuno Teotónio Pereira procurava renovar<sup>35</sup>. No entanto, a partir do estudo destes mosteiros, o arquitecto conseguiria formular princípios-base, que depois conformaria às exigências da contemporaneidade e do terreno que lhe era apresentado.

O arquitecto, tinha ainda acesso a livros, revistas e a outros arquitectos e religiosos que colaboravam com o MRAR. A demonstrá-lo, encontrámos uma referência à revista “Art D’Église”, num apontamento do arquitecto sobre o futuro sacrário da capela, o qual, veio a ser semelhante a um sacrário publicado nesta revista em 1958<sup>36</sup>. Esta revista de arte religiosa estava relacionada com as beneditinas, porque era editada pela Abadia de Santo André (Bélgica). Em 1959, sucederam-se dois artigos cuja publicação pode também ter contribuído para este projecto, tendo em conta que apresentavam os projectos de dois novos mosteiros: a Abadia Beneditina de St. John, Collegeville, Minnesota, do Arquitecto Marcel Breuer<sup>37</sup>, e o Mosteiro de Clarissas de Ostende do Arquitecto Paul Felix<sup>38</sup>. De registar ainda, a propósito destes dois mosteiros, duas obras onde foram apresentados, St. John e Ostende, respectivamente, “The Modern Church” (1956)<sup>39</sup> e “Arte Moderna Arte da Igreja” (1959)<sup>40</sup>, que se apresentaram à época para “tentar ajudar tanto o arquitecto como a comissão de construção da igreja, quando o problema do desenho para uma nova igreja emerge”<sup>41</sup> e apresentavam “critérios para julgar e normas de construção”<sup>42</sup>. As duas obras podem qualificar-se como manuais em matéria de arquitectura religiosa que, legando as formas em concreto ao campo de acção de cada arquitecto, ou artista, deixavam especial contributo para a elaboração do programa funcional.

<sup>35</sup> MARQUES, João Luís Rebelo Ferreira – *A Igreja na cidade, serviço e acolhimento, arquitectura portuguesa 1950-1975*. [Em Linha]. Porto: 2017, p. 704 Tese de Doutoramento. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10216/110753>.

<sup>36</sup> STEHMAN, Dom Samuel – «La chapelle d’Hem». *Art D’Église: Revue Trimestrielle*, Ano 26, nº104 (1958), p. 81.

<sup>37</sup> STEHMAN, Dom Samuel – «L’aventure du nouveau Saint-John’s». *Art D’Église: Revue Trimestrielle*, Ano 27, nº106 (1959), p. 145.

<sup>38</sup> DEBUYST, Dom Frédéric – «Le monastère des Clarisse d’Ostende». *Art D’Église: Revue Trimestrielle*, Ano 27, nº107 (1959), p. 177.

<sup>39</sup> MILLS, Edward D. – *The Modern Church*. London: Architectural Press, 1956.

<sup>40</sup> ATANÁSIO, Manuel Cardoso Mendes – *Arte moderna e arte da igreja: critérios para julgar e normas de construção*. Coimbra: Direcção Geral dos Serviços de Urbanização, 1959.

<sup>41</sup> MILLS, Edward D. – *The Modern Church*, p. 16.

<sup>42</sup> ATANÁSIO, Manuel Cardoso Mendes – *Arte moderna e arte da igreja*.

## Um programa teórico e gráfico

No trabalho introdutório são definidas as linhas gerais da intervenção a realizar, mas também o próprio programa que ainda não existia: “a descrição das necessidades, isto é, enumeração das peças e compartimentos necessários, a respectiva lotação ou dimensões aproximadas e as ligações entre si”<sup>43</sup>. A fórmula não estava ainda fechada, e o programa provisório<sup>44</sup> veio a ser definido com base numa reunião<sup>45</sup> entre Nuno Teotónio Pereira e a priora do mosteiro de Roriz.

Este documento foi a base para continuar o trabalho, bem como a manutenção de diálogo permanente com a congregação, até à apresentação do *Estudo Prévio I*, de 9 de Fevereiro de 1959<sup>46</sup>. Em Julho, Nuno Teotónio Pereira realizou um conjunto de apontamentos<sup>47</sup> que mostra a relevância da investigação e do estudo do arquitecto, susceptível de uma dimensão tratadística sobre a arquitectura de mosteiros<sup>48</sup>. O trabalho ali desenvolvido revela o processo de compreensão do vasto programa e da complexidade do conjunto monástico em projecto, através de esboços, esquemas, diagramas e textos. Nuno Teotónio Pereira numerou estas páginas e após-lhes a data, algo que não fazia em todas as suas anotações e demonstra que as considerava peças fundamentais do processo que, em Setembro de 1959, passou a *Estudo Prévio II*<sup>49</sup>.

## Três Factores Principais

Desde a primeira fase do trabalho, Nuno Teotónio Pereira apresentou como os três principais factores considerados no projecto, o programa, as constantes da arquitectura monástica e o terreno. No próprio programa, identificou como características mais fortes:

“A importância da hospedaria e das actividades exteriores – importância muito maior do que a assumida outrora por estas actividades”<sup>50</sup>. O mosteiro incluiria uma

<sup>43</sup> PEREIRA, Nuno Teotónio – *Carta à Ir. Maria Alberto, O.S.B.* (09/06/1958).

<sup>44</sup> Programa Dactilografado, redigido por Nuno Teotónio Pereira ou enviado pelas irmãs (14/06/1958). Acessível em DGPC/Arquivo do Forte de Sacavém (SIPA), Espólio de Nuno Teotónio Pereira [PT NTP TXT 00176]

<sup>45</sup> PEREIRA, Nuno Teotónio – *Carta à Ir. Maria Alberto, O.S.B.* (09/06/1958).

<sup>46</sup> Estudo Prévio I – Notas explicativas de Nuno Teotónio Pereira (arquitecto) (09/02/1959) e Júlio Moreira (Eng. Agrónomo) (07/02/1959). Acessível em DGPC/Arquivo do Forte de Sacavém (SIPA), Espólio de Nuno Teotónio Pereira [PT NTP TXT 00713].

<sup>47</sup> Apontamentos de “Julho de 1959”. Acessíveis em DGPC/Arquivo do Forte de Sacavém (SIPA), Espólio de Nuno Teotónio Pereira [PT NTP DES 00374] pp. 1-19.

<sup>48</sup> Na análise do arquivo feita para a dissertação de mestrado, não encontramos o referido conjunto de apontamentos porque este se encontra arquivado em separado dos restantes apontamentos.

<sup>49</sup> Memória descritiva do Estudo Prévio II (23/9/1959). Acessível no Arquivo Técnico de Urbanismo da Câmara Municipal de Cascais [Caixa nº 3851].

<sup>50</sup> Memória descritiva do Estudo Prévio II (23/9/1959).

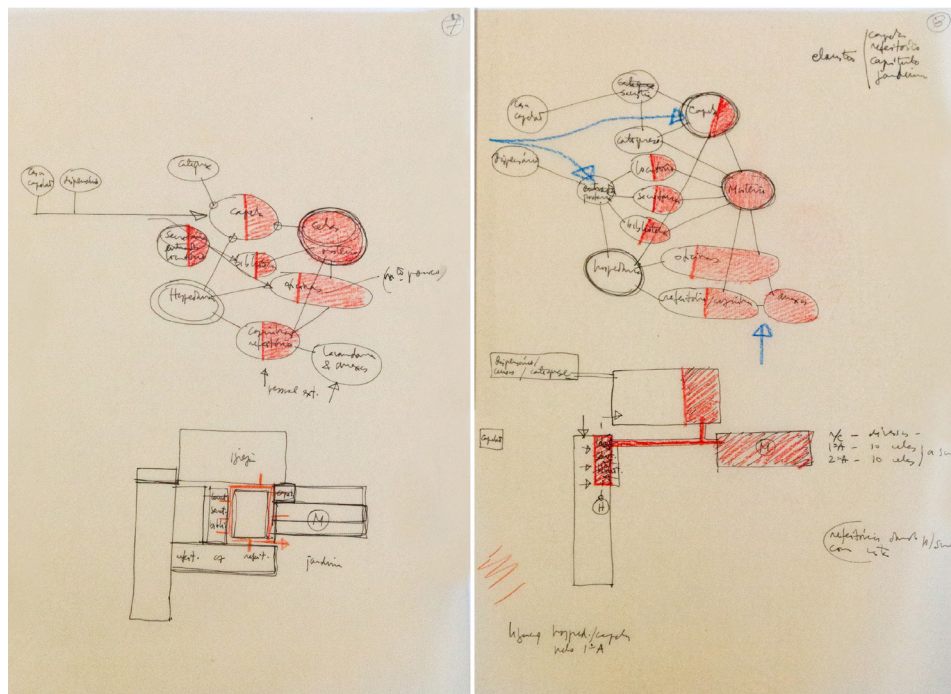


Fig. 4 – Organigramas do programa do mosteiro: azul: ligação ao exterior; em branco: acessível a visitantes; encarnado: clausura. In Apontamentos de “Julho de 1959” acessíveis em DGPC/Arquivo do Forte de Sacavém (SIPA), Espólio de Nuno Teotónio Pereira [PT NTP DES 00374].

hospedaria grande, ampliável em corpos sucessivos, desfasados de acordo com o declive do terreno, e ainda um edifício separado, para catequese e assistência médica. Nos esboços foi estudada a forte presença dos volumes da hospedaria e das actividades, ligados ao exterior do mosteiro por um grande adro junto da entrada.

A “separação nítida do mosteiro em duas zonas: clausura e espaço acessível aos hóspedes ou a estranhos.”<sup>51</sup> Para entender este ponto, Nuno Teotónio Pereira recorreu a diagramas muito completos em que separou por cores o espaço dos hóspedes e a clausura, distinguindo espaços reservados apenas a determinado uso, espaços mistos, como a capela e as oficinas, e espaços como os refeitórios, que teriam de existir dos dois lados, em duplicado, e as ligações a manter, apesar dos cruzamentos com a clausura, como o percurso dos hóspedes até à capela (fig. 4).

<sup>51</sup> Memória descritiva do Estudo Prévio II (23/9/1959).

“A grande complexidade das circulações – em parte resultante da separação acima referida e a importância do sistema de comunicações na vida quotidiana do mosteiro”<sup>52</sup>, deviam-se à necessidade de fácil ligação entre os vários espaços para da vida quotidiana. Era necessário intercalar espaço público (visitas e hospedagem) e espaço privado (clausura), interior e exterior, tarefa que foi ainda complexificada pela intenção de abrir áreas permanentes para actividades externas, mantendo a separação da clausura (fig.5).

Entre os principais factores determinantes para o projecto, esteve também a procura da tradição da arquitectura monástica. Assim, foram escolhidas quatro constantes arquitectónicas que não aludem à linguagem ou *estilo* usados, mas sim aos volumes da intervenção.

“a importância volumétrica da igreja, exprimindo a primazia dada ao culto; uma acentuada monumentalidade e grandeza de dimensões; um volume de construção fortemente concentrado e bem hierarquizado, estático e acabado, sem qualquer nota de improvisação; uma plena integração na paisagem, traduzindo um amplo contacto com a natureza”<sup>53</sup>.

A aproximação a abadias medievais como a de Cluny<sup>54</sup> (fig. 6), facilita a compreensão das ideias que o arquitecto registou sobre o domínio da igreja em relação ao todo, da monumentalidade e da concentração do conjunto.

Para a leitura do terreno, terceiro dos factores destacados como principais, o arquitecto teve a colaboração do paisagista Júlio Moreira<sup>55</sup>. A “pendente do terreno para sul e a sua posição dominante” sugeriram a abertura dos edifícios para Sul, no “sentido da vista e do sol”, mas também de modo a resguardar a exposição ao vento e aos olhares exteriores.<sup>56</sup> Por outro lado, os terrenos a sul teriam “características favoráveis do ponto de vista agro-climático”<sup>57</sup> por isso foram libertados para aproveitamento agrícola, optando-se pela localização do edifício no ponto mais alto, junto ao extremo Norte. Nuno Teotónio Pereira dispôs os volumes em L, conseguindo dois braços, hospedaria e igreja-clausura,

<sup>52</sup> Memória descritiva do Estudo Prévio II (23/9/1959).

<sup>53</sup> Memória descritiva do Estudo Prévio II (23/9/1959).

<sup>54</sup> ROTH, Leland – *Entender la arquitectura: sus elementos, historia y significado*. Barcelona: Gustavo Gili, 1999, pp. 293, 294.

<sup>55</sup> Estudo Prévio I, Notas explicativas de Nuno Teotónio Pereira (arquitecto) (09/02/1959) e Júlio Moreira (Eng. Agrónomo) (07/02/1959).

<sup>56</sup> Memória descritiva do Estudo Prévio II, Caixa nº 3851.

<sup>57</sup> Estudo Prévio I, “Problemas Paisagísticos e Agronómicos”, Júlio Moreira (Eng. Agrónomo) (07/02/1959). Acessível em DGPC/Arquivo do Forte de Sacavém (SIPA), Espólio de Nuno Teotónio Pereira [PT NTP TXT 00713].

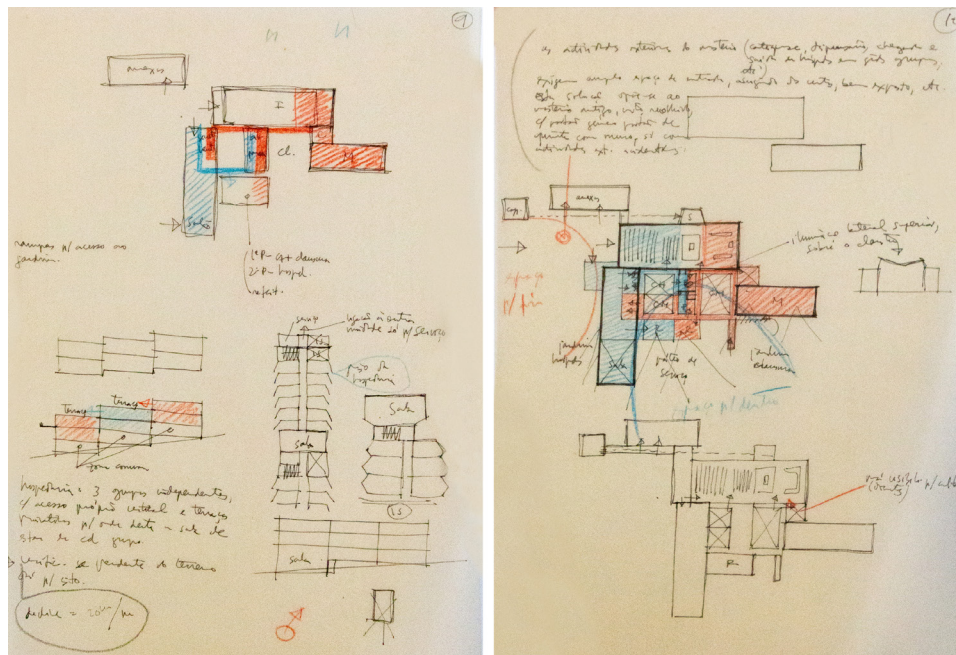


Fig. 5 – Esquemas das circulações no mosteiro – azul: hospedaria e visitantes; encarnado: clausura. In Apontamentos de “Julho de 1959” acessíveis em DGPC/Arquivo do Forte de Sacavém (SIPA), Espólio de Nuno Teotónio Pereira [PT NTP DES 00374].



Fig. 6 – Abadia de Cluny in ROTH, Leland – *Entender la arquitectura: sus elementos, historia y significado*. Barcelona: Gustavo Gili, 1999, pp. 293, 294, 295.





## Organização interna – distribuição dos sectores no interior do mosteiro

As principais áreas do mosteiro foram objecto de estudo detalhado onde se analisaram e transpuseram para esquemas gráficos os elementos do programa e as acções que decorreriam no espaço. Num mosteiro, a vida caracteriza-se por uma ritualização e solenidade que Nuno Teotónio Pereira procurou ter em consideração, inclusivamente nos refeitórios, estudando os lugares da leitora, da priora e das aberturas ao exterior<sup>62</sup>, mas também nos claustros, e nos corredores, antecipando os percursos que os atravessariam, a partir de um *cruzamento* entre os horários<sup>63</sup> das actividades e os espaços onde decorreriam.

Estes esquemas incluíram ainda algumas propostas de organização interna para a residência das religiosas (fig. 8), com 20 celas, e para a hospedaria, na qual se decidiu “abolir dormitórios”<sup>64</sup> e incluir 100 quartos individuais<sup>65</sup>, mostrando o relevo da actividade da hospedagem no conjunto.

No que respeita à igreja do mosteiro, ela é especialmente exemplificativa da procura da melhor organização, considerando a acção a que destina o espaço. Por se tratar de um lugar destinado à oração a várias horas do dia, constituiu objectivo primordial “sentir-se a variação da luz durante o dia”, o que seria alcançado através de frestas do lado sul que permitiriam criar “faixas luminosas dirigidas”<sup>66</sup>.

Relativamente à planta igreja, o arquitecto testou várias formas em desenho, anotando as vantagens e desvantagens de cada uma (fig. 9). Esta procura é característica do seu tempo, marcado por um conjunto de mudanças litúrgicas e novas tecnologias de construção que abriram espaço a “planos mais elásticos e irregulares”<sup>67</sup>. Nuno Teotónio Pereira acabou, no entanto, por escolher a disposição longitudinal rectangular, já “consagrada pelo uso”, mas que lhe parecia conferir maior sentido comunitário entre visitantes, hóspedes e monjas, e também melhores condições acústicas e de adaptabilidade ao número de fiéis presentes<sup>68</sup>.

<sup>62</sup> Apontamentos de “Julho de 1959”, p. 16.

<sup>63</sup> Apontamentos de Nuno Teotónio Pereira (20/02/1959) ... [PT NTP TXT 00175].

<sup>64</sup> Apontamentos de Nuno Teotónio Pereira (20/02/1959).

<sup>65</sup> Memória descritiva do Estudo Prévio II (23/9/1959), Caixa nº 3851.

<sup>66</sup> Apontamentos de “Julho de 1959”, p. 19

<sup>67</sup> ATANÁSIO, Manuel Cardoso Mendes – *Arte moderna e arte da igreja*, p. 121.

<sup>68</sup> Apontamentos de “Julho de 1959”, pp. 10-13, 19.



## Liberdade criativa vs condicionantes à concretização

O acervo de documentos e correspondência analisada, permitem concluir que o diálogo inicial, e mantido, com a congregação, tinha ainda o objectivo de constituir uma base para “libertar de constrangimentos” e garantir a “plena liberdade criativa”, condições que, ao aceitar o trabalho, Nuno Teotónio Pereira afirmou como essenciais para que o projecto resultasse<sup>69</sup>. Desse modo, foi também possível aos dois arquitectos liderados por Nuno Teotónio Pereira concretizar a forma do edifício de modo bastante independente.

Mas foi também esta “liberdade criativa”, conferida a Nuno Portas e Pedro Vieira de Almeida, e traduzida num jogo de formas “muito complexas”<sup>70</sup> em betão armado, que acabaria por condicionar e mesmo ditar o atraso e a interrupção da obra, em virtude dos custos excessivos envolvidos<sup>71</sup>. Na verdade, os materiais, a economia e o tipo de construção foram aspectos pouco considerados nas fases introdutórias. Assim, a construção realizada acabou por reduzir-se a apenas 1/8 da área projectada, ficando o resultado final funcionalmente amputado, e muito aquém das vastas intenções do programa.

Importa referir que o programa arquitectónico, dentro do campo da arquitectura religiosa, foi durante longo tempo assunto dos encontros do MRAR, embora o debate se centrasse em particular na igreja paroquial, e não na arquitectura monástica. Este movimento ao qual estavam ligados os três arquitectos do mosteiro, colaborou, nomeadamente “durante todo o ano [1957], na organização do programa do concurso de ante-projectos”<sup>72</sup> da Igreja do Sagrado Coração de Jesus. Este trabalho teve o seu corolário no programa-tipo de uma igreja paroquial do Secretariado das Novas Igrejas do Patriarcado que, em 1967, Nuno Portas propôs já debater em sentido de questionamento<sup>73</sup>. Neste contexto, Pedro Vieira de Almeida, que “teve um grande papel” no projecto do mosteiro<sup>74</sup>, fez uma apresentação em que afirmou: “programar em pormenor para uma fase transitória é preparar uma obra que «estará desactualizada no dia da sua inauguração»”<sup>75</sup>. Não se referindo a nenhuma obra em particular, esta é uma afirmação que poderíamos utilizar para descrever a condição em que inaugurou o mosteiro de Santa Maria do Mar, incompleto e de difícil adaptação devido à rigidez

<sup>69</sup> PEREIRA, Nuno Teotónio – *Carta à Ir. Maria Alberto, O.S.B.* (09/06/1958).

<sup>70</sup> Entrevista ao Arq. Nuno Portas realizada por Hugo Casanova (23/10/2019).

<sup>71</sup> Ir. Maria Alberto, O.S.B. – *Carta a Nuno Teotónio Pereira* (14/04/1966). Acessível em DGPC/Arquivo do Forte de Sacavém (SIPA), Espólio de Nuno Teotónio Pereira [PT NTP TXT 00172].

<sup>72</sup> CUNHA, João Alves da – *O MRAR e os anos de ouro na arquitectura religiosa em Portugal*, p. 199.

<sup>73</sup> CUNHA, João Alves da – *O MRAR e os anos de ouro na arquitectura religiosa em Portugal*, p. 317.

<sup>74</sup> Entrevista ao Arq. Nuno Portas realizada por Hugo Casanova (23/10/2019).

<sup>75</sup> MRAR – “Novos Conceitos de Igreja”. *Boletim MRAR* 3ª Série, s/nº, (Jan.1967- Mai.1968), p. 1 Cit. por CUNHA, João Alves da – *O MRAR e os anos de ouro na arquitectura religiosa em Portugal*, p. 321.

da compartimentação. Em continuidade com estas ideias, no artigo “Programas e Arquitectura”, de 1968, Pedro Vieira de Almeida explorou a maleabilidade e a liberdade em arquitectura, elogiou o espaço-perdido em oposição à estrita funcionalidade e relevou a importância de discutir os programas considerando “as circunstâncias económicas e políticas que os envolvem”.<sup>76</sup> Pedro Vieira de Almeida foi, ainda, o autor do projecto seleccionado no concurso da igreja para a célula B de Olivais Sul, em que se propunha aos arquitectos intervir no programa do edifício, considerando que “programar e projectar não serão acções sucessivas e independentes, mas simples estádios de uma mesma acção não separados por uma fronteira rígida.”<sup>77</sup> No seu projecto propôs espaços facilmente unidos ou separados com painéis amovíveis para poderem adaptar-se a cada momento<sup>78</sup>. No conjunto destas intervenções de Pedro Vieira de Almeida com vista a simplificar o programa e o edifício, encontramos uma resposta à complexidade e detalhe do programa arquitectónico de Santa Maria do Mar, que contribuíram para a sua não concretização e para o aspecto inacabado do construído.

## Considerações Finais

O conhecimento do estudo anterior ao projecto do Mosteiro de Santa Maria do Mar, revela-se de grande importância para a compreensão de todo o processo e do projecto final. A fase que se seguiu aos estudos preparatórios de Nuno Teotónio Pereira foi dedicada ao desenho da forma do edifício, já com participação dos arquitectos Nuno Portas e Pedro Vieira de Almeida. Os arquitectos apresentaram e debateram com a congregação religiosa três esboços do projecto<sup>79</sup> até ao culminar do primeiro ciclo da vida do projecto, com a apresentação do *Ante-Projecto* em Outubro de 1960<sup>80</sup> (fig. 10).

Este *Ante-projecto*<sup>81</sup> é o compêndio de todo o trabalho desenvolvido, atingindo uma grande densidade gráfica e escrita. Nele, manteve-se a estrutura geral proposta desde o Estudo Prévio I, mas o edifício adquiriu um desenho concreto, houve

<sup>76</sup> ALMEIDA, Pedro Vieira de – Programas e arquitectura. 1968 Cit. por MARQUES, João Luís Rebelo Ferreira – *A Igreja na cidade*, [Anexo 8], p. 680 [publicação inédita em 2017].

<sup>77</sup> Programa de Concurso esboços igreja de Olivais Sul, *Arquivo SNIP*, 1969, p.s/n. Cit. por MARQUES, João Luís Rebelo Ferreira – *A Igreja na cidade*, p. 456.

<sup>78</sup> MARQUES, João Luís Rebelo Ferreira – *A Igreja na cidade*, [Anexo 8], p. 478.

<sup>79</sup> Ir. Maria Alberto, O.S.B. – Carta a Nuno Teotónio Pereira com a análise do 1º esboço, 8 de Junho de 1960. Acessível em DGPC/Arquivo do Forte de Sacavém (SIPA), Espólio de Nuno Teotónio Pereira [PT NTP TXT 00172].

<sup>80</sup> Memória descritiva do *ante-projecto* (06/10/1960). Acessível no Arquivo Técnico de Urbanismo da Câmara Municipal de Cascais, Caixa nº 3851.

<sup>81</sup> *Ante-projecto*. Acessível no Arquivo Técnico de Urbanismo da Câmara Municipal de Cascais, Caixa nº 3851.

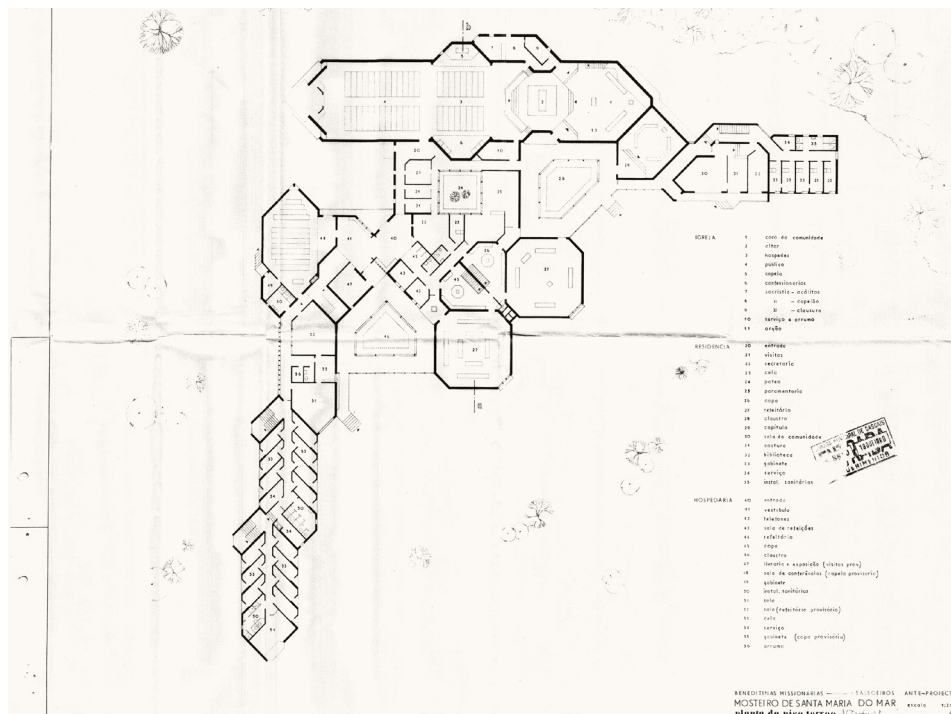


Fig. 10 – Planta do Piso Térreo (ante-project). Acessível no Arquivo Técnico de Urbanismo da Câmara Municipal de Cascais [Caixa nº 3851]; Mosteiro de Santa Maria do Mar, Fotografia: Hugo Casanova, Setembro 2017.

acertos ao programa e o detalhe e completude atribuídos à memória descritiva, ilustrada com os esboços dos apontamentos de Nuno Teotónio Pereira, tornam-na praticamente um “manual”, capaz de se constituir como guião para o projecto de outros edifícios.

Esta minúcia, que traduz os trabalhos preparatórios do projecto e as muitas reuniões com a congregação religiosa (cliente), reflecte também a autoria de alguém de dentro da Igreja e que idealizou, a vida dentro do mosteiro, e a vida da Igreja. As observações acerca da “tradução actual de uma fundação monástica beneditina” ou sobre “a valorização do laicado na vida da Igreja”<sup>82</sup>, a propósito da organização da igreja, não seriam exigidas para a mera descrição da arquitectura, e encerram em si a visão pessoal do arquitecto para a Igreja.

Por todas estas razões, o conjunto da produção teórico-gráfica do atelier neste projecto tornou-se um guia sobre a arquitectura do mosteiro, um manual de utilização do edifício e um manual de vida monástica, porquanto descreve a par da arquitectura, também a vida que a mesma viria a conter.

Assim, e ainda que grande parte, tenha ficado apenas em papel, o projecto do Mosteiro de Santa Maria do Mar, não deve confinar-se a um espaço de arquivo, contendo em si força e potencialidade para inspirar uma reflexão sobre a arquitectura presente.

Paralelamente, o aprofundamento de projectos de outros mosteiros modernos, poderá indicar itinerários paralelos ou complementares à “aproximação semi-teórica”, deste trabalho de “programa arquitectónico”<sup>83</sup> – o qual, independentemente do seu contexto específico, constituirá, indiscutivelmente, uma referência no quadro da arquitectura monástica do século XX.

<sup>82</sup> Memória descritiva do *ante-projecto*, Caixa nº 3851.

<sup>83</sup> Entrevista ao Arq. Pedro Botelho realizada por Hugo Casanova (24/10/2018).

# Luce e verità. La fotografia di architettura e gli edifici monastici. Le Corbusier, Le Thoronet, La Tourette

*Nicolò Sardo<sup>1</sup>*

## **Abstract**

Questo contributo vuole proporre l'analisi di alcune importanti esperienze della rappresentazione fotografica dell'architettura di edifici conventuali. Lo studio vuole evidenziare il particolare approccio dei fotografi che dialogando con l'opera diventano capaci di catturare lo spirito dei luoghi e si confrontano con la specificità dell'architettura religiosa e della vita che vi si svolge all'interno. Partendo dall'importante lavoro fotografico di Lucien Hervé dedicato all'abbazia cistercense di Le Thoronet: il libro pubblicato nel 1956 fu presentato da Le Corbusier che nell'introduzione scrive che "le immagini di questo libro sono la testimonianza della verità"; una verità fatta di forme definite dalla luce. Hervé fotografa l'abbazia durante tutto l'arco della giornata: le immagini, scandite dalle ore della preghiera, sottolineano così il rapporto tra l'esperienza viva e lo spazio architettonico.

Lo studio che si propone vuole indagare anche i tanti esempi fotografici dedicati allo stesso Le Corbusier e che hanno indagato il suo convento di La Tourette, fotografato anche da Hervé.

Esperienze dove le immagini descrivono in maniera speciale l'architettura e l'impatto della luce: luce e ombra spiegano l'architettura, ma anche l'esperienza viva della vita che si svolge all'interno degli spazi.

Quella raffigurata non è così solo la percezione attraverso gli occhi ma anche quella dell'anima.

## **Keywords**

Photography; Le Corbusier; Lucien Hervé; La Tourette; Le Thoronet.

---

<sup>1</sup>Università di Camerino. Email: nicolo.sardo@unicam.it. ORCID: 0000-0002-7558-9425.

**Abstract**

This contribution wants to propose the analysis of some important experiences of the photographic representation of the architecture of convent buildings. The studio wants to highlight the particular approach of the photographers who, by dialoguing with the artwork, become able to capture the spirit of the places and confront themselves with the specificity of religious architecture and the life that takes place inside.

Starting from Lucien Hervé's important photographic work dedicated to the Cistercian abbey of Le Thoronet: the book published in 1956 was presented by Le Corbusier who wrote in the introduction that "the images in this book are the testimony of truth"; a truth made up of forms defined by light. Hervé photographed the abbey throughout the day: the images, marked by the hours of prayer, thus underline the relationship between living experience and architectural space.

But the study that is proposed also wants to investigate the many photographic examples dedicated to Le Corbusier himself and that have investigated his convent of La Tourette, also photographed by Hervé.

In all these experiences the images tell a special story of architecture and the impact of light. This is how light and shadow clarify architecture, but also the living experience of life within the spaces.

The one depicted is thus not only the perception through the eyes but also that of the soul.

**Keywords**

Photography; Le Corbusier; Lucien Hervé; La Tourette; Le Thoronet.



## Introduzione

L'interesse per gli edifici religiosi coincide con la stessa nascita della fotografia: ne danno il segno le immagini del 1844 dedicate all'abbazia di Lacock da Henry Fox Talbot<sup>2</sup> o quelle di Édouard Baldus del chiostro di Saint-Trophime (fig. 1) ad Arles realizzate nell'ambito la *Mission héliographique*<sup>3</sup> nel 1851, storica ricognizione fotografica dei beni storico-architettonici francesi che si occuperà della ripresa di numerosi edifici religiosi.

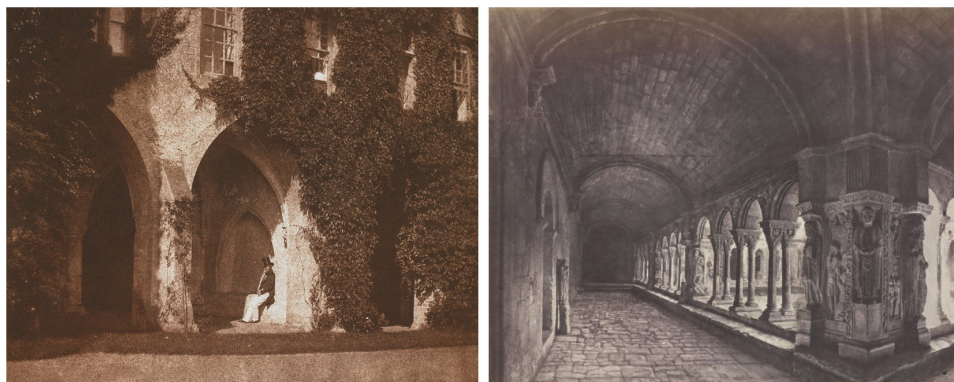


Fig. 1 - a. William Fox Talbot, *Lacock Abbey*, 1842, stampa su carta salata da negativo su carta (calotipo).  
b. Édouard Baldus, *Chiostro di Saint-Trophime ad Arles*, 1851, stampa su carta salata da negativi su carta.

Un legame particolare tra la fotografia di architettura e gli edifici viene sottolineato dal termine “luce”. Elemento fondamentale che tocca le diverse componenti, “luce” è un termine fortemente legato alla spiritualità<sup>4</sup>, e la “luce” è anche elemento fondante della fotografia, tanto essere contenuta nella stessa parola che ne definisce il medium. La “luce” è naturalmente una delle componenti dell'architettura, ne caratterizza gli spazi e, non raramente, le strutture stesse della costruzione vengono configurate per accoglierla: e ciò è particolarmente esplicito nel convento di La Tourette con il sistema di aperture murarie e con i “*canon de lumière*” che Le Corbusier colloca sulla copertura della chiesa.

<sup>2</sup> Le immagini di Fox Talbot, realizzate in calotipia, furono pubblicate nel suo seminale *The Pencil of Nature* del 1844, che si può considerare il primo “libro fotografico” della storia.

<sup>3</sup> La *Mission Héliographique* fu promossa dall'amministrazione francese individuando cinque regioni da documentare che furono assegnate ad altrettanti fotografi. Oltre a Baldus, i fotografi coinvolti dalla *Commission des monuments historiques* furono Hippolyte Bayard, Gustave Le Gray, Henri Le Secq e Auguste Mestral; cfr. MONDENARD, Anne de - *La mission héliographique. Cinq photographes parcourent la France en 1851*. Paris: Monum-Éditions du patrimoine, 2002.

<sup>4</sup> Su questo tema cfr. JONES, Susan - “Light Leaps”. *Faith & Form. The Interfaith Journal on Religion, Art and Architecture* 2 (2012), pp. 13-16.

In questo contributo si vogliono analizzare queste relazioni, muovendo dalla rappresentazione fotografica di due edifici conventuali – Le Thoronet e La Tourette – costruiti a otto secoli di distanza. Un legame che trova un punto nodale nell’incontro tra tre personalità importanti per la cultura artistica: Le Corbusier (1887-1965), il frate domenicano Marie-Alain Couturier (1897-1954) e il fotografo Lucien Hervé<sup>5</sup> (1910-2007). È una storia di “incontri”, cercati ma anche casuali. Incontri tra uomini speciali, ma anche “incontri” con architetture singolari (fig. 2).



Fig. 2 - a. Lucien Hervé, *Le Corbusier e Marie-Alain Couturier*, 1953 [J. Paul Getty Trust, The Getty Research Institute, Los Angeles (2002.R.41)]. b. René Burri, *Le Corbusier sul cantiere de La Tourette*, 1959 [da RÜEGG, Arthur (a cura di) – *Le Corbusier. Photographs by Rene Burri. Moments in the Life of a Great Architect*. Basel: Birkhauser, 1999].

Padre Couturier è un personaggio fondamentale per la diffusione dell’arte religiosa in Francia<sup>6</sup>. Storico d’arte e artista egli stesso, ha coinvolto nella realizzazione di opere religiose artisti come Georges Braque, Marc Chagall, Fernand Léger, Henri Matisse, Georges Rouault. È proprio per il progetto di ritrarre Matisse<sup>7</sup> che Hervé incontra padre Couturier.

<sup>5</sup> Hervé, il cui nome originario è László Elkán, nasce in Ungheria nel 1910. Arriva per la prima volta nel 1929 a Parigi. Per un approfondimento sulla figura di Hervé cfr. BEER, Olivier – *Lucien Hervé. L’homme construit*. Paris: Seuil, 2001 e BERGDOLL, Barry; BOONE, Véronique; PUTTEMANS, Pierre – *Lucien Hervé. Œil de l’architecte*. Bruxelles: CIVA, 2005. Oltre che la collaborazione con Le Corbusier, Hervé ha fotografato opere altri importanti architetti moderni come Alvar Aalto, Marcel Breuer, Richard Neutra, Oscar Niemeyer, Jean Prouvé, Kenzo Tange. Negli ultimi anni della sua vita ha fotografato anche l’Istituto del Mondo Arabo di Jean Nouvel e il museo Guggenheim di Bilbao di Frank Gehry.

<sup>6</sup> Dal 1937 dirige la rivista “L’Art sacré”, pubblicazione fondamentale per la diffusione dell’arte sacra moderna in Francia.

<sup>7</sup> In quel periodo Matisse era impegnato con i lavori per la Chapelle du Saint-Marie du Rosaire a Vence.

## Lucien Hervé e Le Corbusier

Hervé si avvicina a Le Corbusier – nel 1949 – quando proprio su consiglio di padre Couturier<sup>8</sup> fotografa *l'Unité d'habitation* di Marsiglia<sup>9</sup>: da quel momento inizia uno dei rapporti più proficui tra architetto e fotografo<sup>10</sup>.

Dell'edificio di Marsiglia realizza 650 scatti in un solo giorno e ne invia la stampa a contatto a Le Corbusier: “Armé d'un Rolleiflex 6x6, démunis de grand angulaire pourtant si utile à la photographie d'architecture – mais n'est-ce pas déjà ainsi qu'il avait photographié la tour Eiffel? – Hervé, comme toujours, tâche de faire 'more avec less'...”

Pour lui, nul besoin de tout la surface du grand angulaire, il peut à son aise tailler dans l'image. Jusqu'en 1954, et plus précisément jusqu'à *La Plus Grande Aventure du Monde*, les photos de Hervé seront toutes réalisées sans grand angulaire<sup>11</sup>.

Le Corbusier rimane particolarmente colpito dalle immagini di Hervé; ma anche dalla quantità di queste, cosa a cui non era abituato nell'esperienza con gli altri importanti fotografi<sup>12</sup> che avevano raffigurato le sue opere. La cosa è evidente nelle parole presenti nella lettera con cui risponde all'invio dei provini di Hervé<sup>13</sup>: “Je tiens à vous faire mes plus sincères compliments sur votre travail remarquable. Vous avez une âme d'architecte et vous savez voir l'architecture”<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. ANDRIEUX, Béatrice – “The Encounter between Two Visionaires of Modernity”. In SBRIGLIO, Jacques – *Le Corbusier & Lucien Hervé. The Architect & The Photographer: A Dialogue*. London: Thames & Hudson, 2011, p. 19. Sulla nascita del rapporto tra Hervé, padre Couturier e Le Corbusier, cfr. anche BEER, Olivier – *Lucien Hervé*, pp. 18-23 e GEBAUER, Imola – “Lucien Hervé, from Details to Visions”. In ALCOLEA, Ruben A.; TÁRRAGO-MINGO, Jorge (a cura di) - *Inter photo arch*. Pamplona: Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra/Escuela de Arquitectura, Universidad de Navarra, 2016, pp. 105-108.

<sup>9</sup> La proposta del servizio fotografico sull'opera di Le Corbusier viene inizialmente fatta alla rivista “France Illustration” che rifiuta; l'incarico a Hervé verrà invece dato da “Plaisir de France” che comunque non ne pubblicherà le fotografie.

<sup>10</sup> Non è raro osservare particolari rapporti tra architetti e fotografi: tra i più antichi si può segnalare quello tra Hippolyte Bayard e l'architetto Felix Jacques Duban impegnato nei lavori di restauro del castello di Blois nel 1843. Nel XX secolo significativi sono stati quelli tra Albert Renger-Patzsch e Walter Gropius, Ezra Stoller e Frank Lloyd Wright, Julius Shulman e Richard Neutra, tra gli italiani Luigi Ghirri e Aldo Rossi. In anni più recenti si segnalano le speciali relazioni come quelli tra il fotografo tedesco Thomas Ruff e gli architetti svizzeri Herzog & de Meuron o tra Hélène Binet e Zaha Hadid.

<sup>11</sup> BEER, Olivier – *Lucien Hervé*, pp. 20-21.

<sup>12</sup> I principali fotografi che hanno collaborato con Le Corbusier prima di Hervé sono Charles Gérard, Georges Thiriet, Marius Gravot, René Lévy e Albin Salaün. Cfr. MAZZA, Barbara – *Le Corbusier e la fotografia. La vérité blanche*. Firenze: Firenze University Press, 2002, pp. 57-67.

<sup>13</sup> La lettera è datata 15 dicembre 1949 [Fondation Le Corbusier: E2 04 219].

<sup>14</sup> L'ammirazione per il lavoro presentato è tale che nella stessa lettera Le Corbusier propone a Hervé di fotografare il Padiglione svizzero della Città Universitaria (in occasione del ventennale), il proprio appartamento-studio privato di rue Nungesser-et-Coli e alcune opere d'arte. Del lavoro sviluppato da Hervé per Le Corbusier rimangono circa 20.000 scatti (archiviati soprattutto sotto forma di provini a contatto) dedicati alle opere compiute ma anche ai modelli di progetto, così come alle fasi di cantiere, alle opere pittoriche e scultoree, e allo stesso Le Corbusier ritratto nel suo studio o in altri momenti della sua vita. Cfr. SBRIGLIO, Jacques – *Le Corbusier & Lucien Hervé*.

Non bisogna dimenticare come la fotografia sia una componente fondamentale per il percorso culturale di Le Corbusier: praticata personalmente con particolare interesse soprattutto durante i suoi viaggi di formazione, diventerà importante per la diffusione dei propri progetti. Rappresentazioni fotografiche verranno spesso integrate all'interno delle sue opere in occasione di importanti esposizioni<sup>15</sup>, e la fotografia è una delle componenti essenziali anche per la composizione dei suoi libri<sup>16</sup>.

Hervé porta una vera e propria “nuova visione”<sup>17</sup> dell’opera di Le Corbusier: saranno ad esempio molto utilizzate le viste dal basso<sup>18</sup>. Quello di Hervé è il frutto di un orientamento che travalica i limiti di un approccio professionale e che trova i riferimenti, ad esempio, nell’opera di artisti come László Moholy-Nagy e Aleksandr Rodčenko, ma anche del regista Sergej Ėjzenštejn e del fotografo ungherese André Kertész; e non sono marginali anche alcuni elementi formali derivati dal cinema espressionista tedesco<sup>19</sup>. Non secondario si può inoltre considerare anche l’utilizzo di una fotocamera di piccole dimensioni come la Rolleiflex<sup>20</sup> che riesce ad assecondare una certa libertà dell’inquadratura rispetto alle fotocamere di grande formato principalmente utilizzate per la fotografia professionale dell’architettura.

Uno dei caratteri del lavoro di Hervé è quello di trarre astrazioni dalle forme fotografate, una sorta di creazione dell’immagine sulla creazione architettonica.

Quello che si evidenzia è la messa in atto di “aventures du regard”<sup>21</sup>, di “poèmes chantant un autre poème”<sup>22</sup>. Hervé assicura così anche una sorta di “firma” riconoscibile e costante alla comunicazione predisposta da Le Corbusier per i suoi progetti.

<sup>15</sup> Sul rapporto tra Le Corbusier e la fotografia cfr.: COLOMINA, Beatriz – *Privacy and Publicity. Modern Architecture as Mass Media*. Cambridge MA-London: The MIT Press, 1994; MAZZA, Barbara – *Le Corbusier*; FANELLI, Giovanni – *Storia della fotografia di architettura*. Roma-Bari: Laterza 2009, pp. 428-437; BENTON, Tim – *LC FOTO: Le Corbusier Secret Photographer*. Zürich: Lars Müller, 2013.

<sup>16</sup> Sui progetti dei libri di Le Corbusier cfr. SMET, Catherine de – *Vers une architecture du livre. Le Corbusier: édition et mise en pages 1912-1965*, Zürich: Lars Müller, 2007.

<sup>17</sup> Il riferimento ai principi della *Neues Sehen* non è naturalmente casuale.

<sup>18</sup> Cfr. FANELLI, Giovanni – *Storia della fotografia*, p. 432.

<sup>19</sup> Pare che Le Corbusier avesse dato a Hervé il rivelatore soprannome “Docteur Caligari”; cfr. BEER, Olivier – *Lucien Hervé*, p. 14.

<sup>20</sup> La Rolleiflex è una fotocamera reflex biottica che utilizza pellicola in rulli da 60 mm.

<sup>21</sup> BEER, Olivier – *Lucien Hervé*, p. 18.

<sup>22</sup> BEER, Olivier – *Lucien Hervé*, p. 21.

## Le Thoronet

L'abbazia cistercense di Le Thoronet si trova nel sud della Francia, in Provenza, e fu costruita nella seconda metà del XII secolo<sup>23</sup>.

Lucien Hervé visita l'edificio romanico per la prima volta nel 1952, raggiungendo il sito da Cap-Martin, dove si trovava con Le Corbusier per fotografare il *Cabanon*<sup>24</sup>. Vi ritorna nel 1954, dopo che l'editore accetta la pubblicazione del libro di François Cali. Un progetto che ha per Hervé un'importanza estrema<sup>25</sup> e gli esiti vengono presentati in un libro seminale in cui architettura e fotografia intrecciano un legame specialissimo<sup>26</sup>: quello che si realizza è un percorso visivo tra la luce e il trascorrere della giornata scandita dagli otto periodi della liturgia delle ore<sup>27</sup>.

Nella presentazione del libro, Le Corbusier sottolinea come: “Les images de ce livre sont de témoins de vérité. Chaque élément de la bâtisse est ici une valeur créatrice d'architecture. Architecture en addition incessante de gestes positifs. L'ensemble comme le détail sont un. [...] La lumière et l'ombre sont les haut-parleurs de cette architecture de vérité, de calme et de force. Et rien de plus n'y ajouterait.

A l'heure du 'béton brut', bénie, bienvenue et saluée soit, au cours de la route, une telle admirable rencontre”<sup>28</sup>.

---

<sup>23</sup> L'abbazia costituisce insieme a quelle di Silvacane e Sénanque un esempio importante dell'architettura cistercense provenzale. Nei secoli successivi, diversi periodi di declino raggiungono il culmine dopo la Rivoluzione Francese. Nel 1840 fu inserita sotto la spinta di Prosper Mérimée – incaricato come ispettore generale dei monumenti storici francesi – nel primo elenco dei *Monument historique* e ne fu avviato il restauro. Nel 1854 il complesso fu interamente acquisito dallo stato francese.

Il fascino del complesso architettonico interesserà anche la letteratura: nel 1964 l'architetto francese Fernand Pouillon pubblica il romanzo *Les Pierres sauvages* (Seuil, Paris) dove vengono narrate dal monaco cistercense Guillaume Balz (sotto forma di diario) le vicende legate ai lavori di costruzione dell'abbazia di Thoronet.

<sup>24</sup> BEER, Olivier – *Lucien Hervé*, p. 30.

<sup>25</sup> Il libro su Le Thoronet è l'unica pubblicazione per la quale Hervé si è occupato direttamente della stampa delle fotografie; cfr. BEER, Olivier – *Lucien Hervé*, p. 30.

<sup>26</sup> Il libro viene pubblicato in Francia nel 1956 dalla casa editrice Arthaud: CALI, François – *La plus grande aventure du Monde. L'architecture mystique de Cîteaux*. Fotografie di Lucien Hervé, prefazione di Le Corbusier. Paris: Arthaud, 1956. Ne viene realizzata anche un'edizione in inglese: *Architecture of truth: The Cistercian Abbey of Le Thoronet in Provence*. London: Thames and Hudson, 1957. Nel 2001 la casa editrice Phaidon ripubblica il libro con alcune modifiche e l'aggiunta di un breve testo di John Pawson.

<sup>27</sup> La Liturgia delle ore fissa i momenti di preghiera nei diversi momenti della giornata: Matines (mattutino), Laudes (lodi), Prime (ora prima), Tierce (ora terza), Sexte (ora sesta), None (ora nona), Vêpres (vespri), Complies (compieta). La scansione dei momenti di preghiera è un elemento così importante da far sì che proprio in ambito conventuale si sviluppassero già a partire dal XII secolo alcuni meccanismi per la misura del tempo come gli “svegliarini”.

<sup>28</sup> Presentazione di Le Corbusier in CALI, François – *La plus grande aventure*; la traduzione inglese del testo sta in HERVÉ, Lucien – *Architecture of truth. The Cistercian Abbey of Le Thoronet*. London-New York: Phaidon, 2001, p. 7. L'edizione del 2001, il cui design è curato da John Pawson e William Hall, ricalca la pubblicazione originaria anche se con non poche differenze: la sequenza delle fotografie non sempre viene mantenuta, vengono aggiunte o tolte alcune immagini, e queste presentano spesso un taglio leggermente diverso recuperando alcune porzioni del fotogramma ritagliate nell'edizione del 1956.



Fig. 3 - Lucien Hervé, *Le Thoronet*, 1952-1954 [da CALI, François – *La plus grande aventure*].

Le fotografie di Hervé (fig. 3) sono davvero capaci di sottolineare il carattere dell'architettura dell'abbazia, ritagliando e realizzando una visione soprattutto "ravvicinata" dove luce e ombra marcano spazi e volumi, ma facendo nello stesso tempo risaltare la tessitura materica delle superfici. La volontà di rendere la forte luce di mezzogiorno lo spingerà a stampare con particolari procedimenti i negativi<sup>29</sup>.

Le immagini di Hervé sottolineano l'essenza del luogo attraverso un percorso visivo che fa della semplicità una chiave importante di lettura e dove la vibrazione della luce evidenzia la particolare trama della pietra.

Le fotografie di Hervé, presentate in sezioni che prendono nome proprio dai vari momenti della liturgia delle ore, sono accompagnate da brevi testi sacri. La presenza umana è assente, ma questo non rende le immagini astratte: l'uomo si sente comunque e questa apparente lontananza aumenta il senso di spiritualità che le immagini raccontano (fig. 4). Quella messa in atto da Hervé è una fotografia in cui la narrazione riesce a superare la grammatica visuale convenzionale della fotografia d'architettura come documentazione. Il bianco e nero restituisce, attraverso un processo di astrazione, alcune specificità dell'architettura: la luce fa risaltare trame, spazi e volumi; ma certamente manca la capacità di mostrare come il continuo modificarsi del colore della luce modifica quello delle superfici di pietra.

Le Thoronet è un luogo d'elezione anche per l'architetto britannico John Pawson affascinato dalla sua "simplicité visuelle"<sup>30</sup>. Pawson visita la prima volta

<sup>29</sup> BEER, Olivier – *Lucien Hervé*, p. 30.

<sup>30</sup> PAWSON, John – *Leçon du Thoronet*. Marseille: Images en manœuvres, 2006.



Fig. 4 - Lucien Hervé, *Le Thoronet*, 1952-1954 [da CALI, François – *La plus grande aventure*].

l'abbazia su consiglio di Bruce Chatwin e nel 2006 allestisce per il progetto *Leçons du Thoronet*<sup>31</sup> un percorso visivo dell'abbazia composto da quattordici “punti di vista” segnati da altrettanti luoghi di sosta che invitano ad individuare alcuni dei principi creativi dell'architettura<sup>32</sup>. Il visitatore viene così invitato a guardare gli spazi dell'edificio da un determinato punto di vista, a realizzare virtualmente una ripresa fotografica, scoprendo (e comprendendo) così alcuni temi fondamentali della costruzione architettonica che caratterizzano in maniera speciale *Le Thoronet*<sup>33</sup>. Il catalogo che accompagna la mostra è esso stesso un contributo fondamentale alla comprensione dell'architettura: ogni principio è accompagnato da un testo descrittivo, e il punto di vista è cristallizzato da una fotografia del fotografo giapponese Hisao Suzuki<sup>34</sup>; e accompagnato da un'ulteriore immagine tratta dall'archivio personale di Pawson<sup>35</sup>. La fotografia è così una componente fondamentale del progetto: sia quella reale, sia quella suggerita invitando il visitatore a osservare l'abbazia da specifiche posizioni (fig. 5).

<sup>31</sup> La mostra si è tenuta tra maggio e luglio 2006.

<sup>32</sup> Le Corbusier nell'introdurre le fotografie di Hervé parla di “valeur créatrice d'architecture”.

<sup>33</sup> I quattordici principi individuati da Pawson sono: contesto, paesaggio, circolazione, ordine, uso della luce, massa, giunzione, superficie, ripetizione, ritmo, geometria, prospettiva, scala, proporzione.

<sup>34</sup> Hisao Suzuki è uno dei più importanti fotografi di architettura giapponese. Trasferitosi a Barcellona agli inizi degli anni Ottanta, dal 1986 inizia una collaborazione con la rivista spagnola “El Croquis” di cui diviene il principale fotografo.

<sup>35</sup> *Le Thoronet* è anche il tema del saggio fotografico realizzato da Christoph Kicherer in occasione di una mostra sulle opere di Pawson; cfr. PAWSON, John – *Themes and projects*. London-New York: Phaidon, 2002.



Fig. 5 - Hisao Suzuki, *Le Thoronet* (Leçons du Thoronet), 2005 [da PAWSON, John – *Leçon du Thoronet*].

È importante notare come le fotografie di Suzuki consegnino un'immagine particolare dell'abbazia. L'uso del colore dà conto di una delle particolarità della pietra: non più solo la texture evidenziata da Hervé, ma anche i particolari riflessi cromatici dati anche dalla presenza di bauxite nei blocchi di calcare utilizzati per la costruzione dell'edificio.

Negli anni successivi anche due grandi architetti portoghesi interverranno a Le Thoronet<sup>36</sup>. Nel 2007 Álvaro Siza organizza un percorso in cui tesse relazioni tra la propria architettura e quella dell'abbazia, sottolineando soprattutto il rapporto tra costruzione e paesaggio<sup>37</sup>. Nel 2011 è Souto de Moura che opera a Le Thoronet strutturando un percorso distinto da “segnali” che individuano gli spazi dell'abbazia. Ma uno degli aspetti più interessanti è proprio l'uso della fotografia che utilizza personalmente de Moura per narrare, insieme ai disegni, l'architettura cistercense<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> I loro interventi si collocano all'interno del progetto *Les Leçons du Thoronet*. Vi hanno partecipato anche Luigi Snozzi (2009), Patrick Berger (2010), Henri Gaudin (2014).

<sup>37</sup> MACHABERT, Dominique – *Siza au Thoronet. Le parcours et l'oeuvre*. Marseille: Parenthèse, 2007.

<sup>38</sup> MACHABERT, Dominique – *Souto de Moura. Au Thoronet le diable m'a dit*. Marseille: Parenthèse, 2012.



## La Tourette

Marie-Alain Couturier è anche l'artefice del coinvolgimento di Le Corbusier nel progetto del convento domenicano di Sainte-Marie de la Tourette a Éveux che verrà completato nel 1960.

Proprio per svilupparne il progetto, Le Corbusier, si reca a Le Thoronet nel 1953 su invito del frate domenicano: facendo riferimento al progetto di La Tourette, padre Couturier in una lettera, corredata di schizzi<sup>39</sup>, dà a Le Corbusier delle indicazioni sul programma funzionale con continui rimandi a Le Thoronet; in una seconda lettera di qualche giorno dopo fa invece riferimento alla visita fatta da Le Corbusier: "Cher Ami, Je suis heureux que vous soyez allé au Thoronet. C'est là un monastère à l'état pur. Maintenant, il n'y aura plus d'inconvénients à ce que je vous montre des monastères modernes, où, dans une habitation embourgeoisée, nous vivons cependant la même vie qu'au 13ième siècle. Ce qui est absurde!"<sup>40</sup>.

La visita all'abbazia dell'architetto svizzero è fondamentale per il suo progetto del convento. Quello che ne trae non è chiaramente legato a riferimenti formali; piuttosto è interessato ad afferrare lo spirito che anima il complesso romanico: "Les valeurs esthétiques qui sont associées reflètent un désir de mener une existence qui s'interroge et est aussi riche de valeurs hors du cloître qu'à l'intérieur. Les leçons du Thoronet sont autant des leçons de vie que d'architecture"<sup>41</sup>.

Uno degli elementi su cui si concentra l'opera di Le Corbusier è la luce e come questa viene accolta dall'architettura:

"Le problème de l'éclairage est toujours celui-ci, c'est de savoir ce qu'est l'éclairage: ce sont des murs qui reçoivent une lumière. Ce sont des murs éclairés. L'émotion vient de ce que les yeux voient, c'est-à-dire les volumes, de ce que le corps reçoit par impression ou pression des murs sur soi-même et ensuite de ce que l'éclairage vous donne soit en intensité, soit en douceur selon les endroits où il se produit"<sup>42</sup>.

Tutto questo è sicuramente di ispirazione anche al lavoro di Hervé che si occuperà della rappresentazione fotografica sin dalle fasi iniziali, fotografando il modello e seguendone la costruzione<sup>43</sup>. Il fotografo mette in atto il suo particolare

<sup>39</sup> Lettera del 28 luglio 1953; cfr. PETIT, Jean – *Un couvent de Le Corbusier*. Paris: Les Cahiers Forces vives, 1961a, pp. 22-25.

<sup>40</sup> Lettera del 4 agosto 1953; cfr. PETIT, Jean – *Un couvent*, pp. 25-26.

<sup>41</sup> PAWSON, John – *Leçon du Thoronet*.

<sup>42</sup> Le Corbusier – "J'étais venu ici". *L'Architecture d'aujourd'hui* 96 (1961), p. 3.

<sup>43</sup> Le riprese coprono un arco di tempo che va dal 1953 al 1963. Come usuale per Hervé, il lavoro è presentato e archiviato sotto forma di stampe a contatto – eventualmente anche riquadrate – incollate su cartoncini colorati. Cfr. SBRIGLIO, Jacques – *Le Corbusier & Lucien Hervé*, pp. 244-263.

procedimento che predilige una visione ravvicinata dell'architettura in una continua scoperta di "esperienze visive":

"With the Monastery of La Tourette, Lucien Hervé was confronted with a veritable machine for seeing. A machine for seeing landscape and architecture. The strategies and the diverse approaches developed by Le Corbusier and Xenakis proved to be thoroughly surprising, they raised in a radically new way the question of vision beyond the wall, the window, or the curtain wall"<sup>44</sup>.

Hervé riesce a cogliere tutta questa complessità con il suo particolare linguaggio che scardina spesso le convenzioni di gran parte della fotografia architettonica (fig. 6-7).

Forse non è casuale che nella pubblicazione che Jean Petit dedica al convento<sup>45</sup>, si trovano solo poche fotografie di Hervé e nessuna di queste riguarda l'opera costruita<sup>46</sup>.

Ad integrare l'approccio di Hervé, lo stesso Le Corbusier coinvolge Pierre Joly e Véra Cardot<sup>47</sup>. Interessati a rappresentare anche gli aspetti sociali delle architetture corbusieriane, presentano il convento insistendo in maggior misura nell'evidenziare le qualità plastiche rispetto alla tensione alla geometrizzazione e all'astrazione che caratterizza le riprese di Hervé<sup>48</sup>.

Anche il fotografo svizzero René Burri<sup>49</sup> si interesserà a La Tourette di cui ci ha lasciato l'affascinante reportage che mostra Le Corbusier e i frati sul cantiere del convento: qui è la presenza umana che anima le immagini in cui si colgono il particolare rapporto tra i personaggi e la tensione che anima la costruzione.

<sup>44</sup> SBRIGLIO, Jacques – *Le Corbusier & Lucien Hervé*, p. 246.

<sup>45</sup> PETIT, Jean – *Un couvent*.

<sup>46</sup> Le uniche fotografie realizzate da Hervé sono quelle relative al modello e una fotografia di Le Corbusier e padre Couturier mentre dialogano insieme. È invece Bernhard Moosbrugger l'autore della maggior parte delle fotografie presenti nel libro e che viene coinvolto da Petit anche nella pubblicazione dedicata a Ronchamp; cfr. PETIT, Jean – *Le livre de Ronchamp. Le Corbusier*. Paris: Les Cahiers Forces vives, 1961b. Anche nel libro sulla chiesa di Le Corbusier sono presenti alcune riprese realizzate da Hervé.

<sup>47</sup> I due artisti iniziano il loro rapporto con Le Corbusier – in maniera molto simile a quanto era avvenuto per Hervé – presentando il loro reportage sull'unità d'abitazione di Nantes-Rezé. Interessato al loro lavoro, l'architetto li inviterà a fotografare l'unità di Briey-en-forêt e il convento di La Tourette. È interessante notare come anche Joly e Cardot utilizzino soprattutto una fotocamera Rolleiflex. La loro opera sulla documentazione fotografica delle opere di Le Corbusier proseguirà per anni anche dopo la sua scomparsa. Cfr. GIARD, Noémie – "Photographies d'architecture. Le fonds Véra Cardot et Pierre Joly". *Études photographiques* 18 (2006), pp. 138-153 e NOIROT, Julie – «Regards croisés sur l'architecture. Le Corbusier vu par ses photographes». *Sociétés & Représentations* 30 (2010), pp. 15-26.

<sup>48</sup> È possibile osservare il rapporto ravvicinato tra le immagini di Joly e Cardot e quelle di Hervé sul numero 96 de *L'architecture d'aujourd'hui* dedicato all'architettura religiosa e dove viene presentato anche il convento.

<sup>49</sup> Burri (1933-2014) è stato uno dei più importanti fotografi dell'agenzia Magnum. A partire dal 1955 ha fotografato diverse opere di Le Corbusier e lo stesso architetto a lavoro all'interno del suo studio. Alcuni dei reportage furono pubblicati su riviste a larga diffusione come *Paris-Match*. Cfr. RÜEGG, Arthur (a cura di) – *Le Corbusier*.



Fig. 6 - Lucien Hervé, *Le couvent de la Tourette* (esterni), 1959 [da SBRIGLIO, Jacques – *Le Corbusier & Lucien Hervé*].

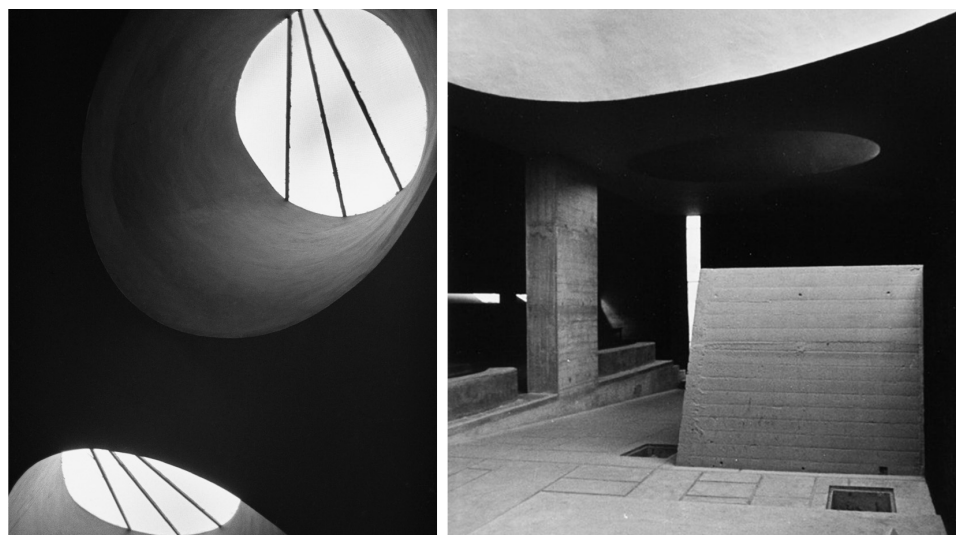


Fig. 7 - Lucien Hervé, *Le couvent de la Tourette* (interni), 1959 [da SBRIGLIO, Jacques – *Le Corbusier & Lucien Hervé*].

Dalla sua costruzione, il convento de La Tourette, proprio per il suo carattere di “macchina per la visione”, è stato continuamente oggetto dell’interesse di fotografi affascinati dalla sua speciale complessità<sup>50</sup>. La fotografia contemporanea volge lo sguardo sull’opera corbusieriana all’interno di un rinnovamento in cui anche la distanza storica diviene un importante elemento linguistico.

Tra gli autori più importanti che si sono interessati al convento di Le Corbusier c’è sicuramente Hélène Binet<sup>51</sup>. Lo sviluppo del suo lavoro si concentra nell’evidenziazione dell’architettura come “produttrice di ombre”. Le fotografie di Binet costruiscono l’immagine del convento come “mondo” e, attraverso il rapporto tra luce e ombra, ne precisano la modificazione percettiva nei diversi momenti della giornata: luce e ombra si intersecano con le “linee” dell’architettura e ne caratterizzano gli spazi (fig. 8). La modificazione della luce non viene mostrata solo per la sua capacità di modificare la percezione degli spazi: la luce è fonte di energia e l’ombra viene mostrata come assenza, silenzio; ed entrambe lasciano “segnî”. È interessante anche l’attenzione posta alle superfici vetrate: sguardi “sulla” finestra e “dalla” finestra: la finestra – che con le sue superfici chiuse è essa stessa generatrice di ombre – è anche uno strumento per “riquadrate” la realtà che sta all’esterno. Così come le strutture delle finestre disegnate da Iannis Xenakis come uno spartito musicale lasciano tracce di luce e ombre che interagiscono con le linee della pavimentazione. Anche la piccola nicchia incorniciata all’interno delle celle “cattura” la luce ma soprattutto, con il variare dell’ombra generata, “disegna” la parete<sup>52</sup>. All’interno della chiesa è invece la luce che permea dai “*canon*” a essere protagonista con la sua capacità di far risaltare i volumi.

<sup>50</sup> Oltre all’opera degli autori citati in questo contributo, si segnalano i lavori dedicati a La Tourette sviluppati dai seguenti fotografi contemporanei: Jean-Michel Landecy (2004), Pascal Hausherr (2004), Philippe Chancel (2009), Jens Knigge (2011), Richard Pare (2012), Alicja Dobricka (2013), Flora Samuel (2013), Javier Callejas (2014), Cemal Emden (2017), Emanuele Piccardo (2019). Anche se non si sono occupati del convento di La Tourette, altri interessanti fotografi contemporanei che hanno lavorato sulle opere di Le Corbusier sono Olivo Barbieri, Thomas Flechtner, Matthieu Gafsou, Guido Guidi, Alexey Naroditsky, Daniel Schwartz.

<sup>51</sup> La fotografa svizzera viene invitata nel 2001 dal Deutsches Architektur Museum di Francoforte per partecipare alla mostra *The secret of the shadow. Light and shadow in architecture*; cfr. BINET, Hélène – “Photographing shadows at La Tourette”. In *Das Geheimnis des Schattens. Licht und Schatten in der Architektur/ The secret of the shadow. Light and shadow in architecture*. Frankfurt am Main: Deutsches architektur museum, 2002, pp. 102-125.

<sup>52</sup> Questo particolare approccio avvicina Binet alla poetica di Guido Guidi e del suo sulla tomba Brion di Carlo Scarpa.



Fig. 8 - Hélène Binet, *Couvent Sainte-Marie de la Tourette* (The Secret of the Shadow), 2007 [da BINET, Hélène – “Photographing shadows at La Tourette”].

Un fascino tutto particolare mostrano anche le immagini di Friederike von Rauch realizzate nell’ambito della mostra *Formes du silence* tenuta proprio all’interno de La Tourette<sup>53</sup>. Le fotografie – di formato quadrato – selezionano viste essenziali dove colore e luce si perdono nell’ombra. L’occhio è così invitato a soffermarsi, come ad abituarsi alla penombra e così scoprire nuovi elementi (fig. 9). Le fotografie di von Rauch fanno parte di un progetto più ampio – sviluppato tra il 2013 e il 2018 – dedicato proprio agli edifici monastici: i modi che sono stati sottolineati in riferimento all’architettura corbusieriana vengono attuati anche nella rappresentazione di altri quattro edifici religiosi<sup>54</sup>. È importante sottolineare come, a parte il palladiano monastero veneziano di San Giorgio Maggiore, la scelta della fotografa tedesca sia caduta su edifici moderni.

<sup>53</sup> *Formes du silence: Le Corbusier*. Suresnes: Bernard Chauveau, 2016.

<sup>54</sup> Oltre a La Tourette, von Rauch ha ripreso l’abbazia di Roosenberg (Waasmunster, Belgio) progettata da Hans van der Laan, il convento di Maria Regina Martyrum (Berlino) progettato da Hans Schädel e Friedrich Ebert, il monastero di San Giorgio Maggiore (Venezia) di Andrea Palladio, la cattedrale di Maria Königin des Friedens (Neviges, Germania) di Gottfried Böhm. Cfr. RAUCH, Friederike von – *Monastic*. Berlin: Jovis, 2019.



Fig. 9 - Friederike von Rauch, *La Tourette*, 2015 [da *Formes du silence*].

Altro importante fotografo che si è interessato a La Tourette è il fotografo francese Stéphane Couturier tra il 2009 e il 2010: le raffigurazioni, realizzate attraverso processi digitali di tagli e ricostruzioni, definiscono una visione speciale dell'edificio e un inedito rapporto con il capolavoro di Le Corbusier<sup>55</sup> (fig. 10).



Fig. 10 - Stéphane Couturier, *Couvent de La Tourette*, n. 1 e n. 3 (Melting Point), 2009-2010 [da *La Tourette/ Dialogue(s)*].

<sup>55</sup> Cfr. *La Tourette/Dialogue(s)*. Suresnes: Bernard Chauveau, 2010.

## Conclusioni

L'opera di Le Corbusier appare capace di attrarre e richiedere letture infinite in un continuo oscillare tra un'apparente oggettività documentaria e una ricerca formale che cerca di catturare l'architettura e il suo spirito più profondo. L'architettura religiosa di Le Corbusier<sup>56</sup> amplifica questi aspetti e si caratterizza in maniera più speciale. Tra il fotografo e l'opera si instaura una relazione speciale che restituisce con libertà un "racconto" che intreccia un legame singolare con lo stesso Le Corbusier e la sua eredità: esso stesso fotografo, ha considerato questo medium anche come fondamentale strumento di studio, come nell'uso rilevante che ne fa durante i viaggi, ricerca formale e artistica e strettamente integrato alla sua pratica architettonica. Ha con consapevolezza adoperato la fotografia come artefatto della comunicazione – utilizzandola anche per la costruzione e diffusione della propria figura – e spesso come elemento qualificativo degli stessi spazi architettonici.

Nella rappresentazione dell'opera di Le Corbusier è evidente, in gradi differenti, la sovrapposizione tra l'espressività dell'architettura e quella propria della fotografia: ne derivano immagini contraddistinte proprio da questa stratificazione di linguaggi.

In tutte queste esperienze – pur nella loro diversità – la fotografia si fa comunque scoperta: attraverso la progressione delle immagini è capace di rivelare l'essenza delle architetture e tende ad afferrare l'*espace indicible*<sup>57</sup>. La rappresentazione fotografica è così non solo l'esclusiva descrizione di spazi e di volumi, di superfici, colori e trame: essa diviene capace di rappresentare anche gli aspetti emozionali e il "silenzio" come componente della spiritualità dei luoghi. Nello stesso tempo la figurazione della fotografia supera ogni esigenza di "replicare" la realtà e ci consegna nuove fisionomie astratte: "L'arte si prende delle libertà, per rivelare la forma"<sup>58</sup>.

Immagini dal generale al particolare, che tendono soprattutto ad uno sguardo, spesso ravvicinato, su trame e linee. È soprattutto la luce con il suo "impatto" – evidenziata nella sua energia e direzione sempre mutevole, con la sua capacità di produrre, per contrasto, ombre – a segnare lo spirito dei luoghi, a farsi

<sup>56</sup> Cfr. SAMUEL, Flora; LINDER-GAILLARD, Inge – *Sacred Concrete. The Churches of Le Corbusier*. Basel: Birkhauser, 2020 (1 ed. 2013).

<sup>57</sup> Cfr. NAEGELE, Daniel J. – "Le Corbusier's Seeing Things. La Vision de l'Objectif and l'Espace Indicible». *Architecture Conference Proceedings and Presentations* 65 (2007), pp. 812-819. Available at [https://lib.dr.iastate.edu/arch\\_conf/65](https://lib.dr.iastate.edu/arch_conf/65) e GARGIANI, Roberto; ROSSELLINI, Anna – *Le Corbusier. Beton Brut and Ineffable Space (1940-1965). Surface Materials and Psychophysiology of Vision*. Lausanne/Oxford: EPFL Press/Routledge, 2011.

<sup>58</sup> ADAMS, Robert – *La bellezza in fotografia. Saggi in difesa dei valori tradizionali*. Torino: Bollati Boringhieri, 1995, p. 16.

scoperta, a rivelare attraverso una progressione gli spazi dell'architettura: diviene così lo strumento attraverso cui il fotografo dialoga con l'edificio. A La Tourette, come a Le Thoronet, anche il muro diventa protagonista con la sua trama e nel contatto fotografico si può accostare il *béton brut* alla pietra.

Luce e ombra chiariscono non solo l'architettura, ma anche l'esperienza viva della vita che si svolge all'interno degli spazi. Quella raffigurata non è così solo la "percezione" attraverso gli occhi ma anche quella dell'anima.



PART V  
*Digital documentation  
of religious heritage*



# The stratification of materials as documentation of past restorations: first studies on architectural surfaces in the Cloister of Fathers of the Charterhouse of Pisa

*Giovanni Bruschi*<sup>1</sup>

*Monica Naretto*<sup>2</sup>

*Stefania Landi*<sup>3</sup>

*Chiara Gallorini*<sup>4</sup>

*Marco Giorgio Bevilacqua*<sup>5</sup>

## **Abstract**

The preservation of historical materials must be a trait of every conservation project regarding every kind of heritage, as paintings, buildings, or sculptures. Studying architectural heritage, the care about materials has to be a milestone for restorers, architects and also for specialists who come into contact with historical buildings during the knowledge phase of the project. Digital survey technologies applied for documenting architectural heritage make possible to collect much data about the geometry, decorative apparatus, materials, decay phenomena without touching the object to be analysed, avoiding loss or alteration of precious historical material. In the Cloister of Fathers of the Charterhouse of Pisa this kind of “no touch strategy” has been adopted to complete the first stage of studies finalized to its conservation. Historical

---

<sup>1</sup> Dipartimento Interateneo di Scienze, Progetto e Politiche del Territorio, Politecnico di Torino (DIST). Email: gbruschi@ymail.com.

<sup>2</sup> Dipartimento di Architettura e Design, Politecnico di Torino. (DAD). Email: monica.naretto@polito.it. ORCID: 0000-0002-6516-9195.

<sup>3</sup> Dipartimento di Ingegneria dell'energia, dei sistemi, del territorio e delle costruzioni, Università di Pisa. (DESTEC). Email: stefania.landini@ing.unipi.it. ORCID: 0000-0002-3822-4451.

<sup>4</sup> Dipartimento di Ingegneria dell'energia, dei sistemi, del territorio e delle costruzioni, Università di Pisa. (DESTEC). Email: gallorinichiara@yahoo.it.

<sup>5</sup> Dipartimento di Ingegneria dell'energia, dei sistemi, del territorio e delle costruzioni, Università di Pisa. (DESTEC). Email: marco.giorgio.bevilacqua@unipi.it. ORCID: 0000-0002-6063-0333.

research, digital surveys and graphic elaborations have been carried out to collect precious data to direct future diagnostic activities and to improve the level of knowledge on the cloister, identifying materials, degradations and peculiarities of the façades. The comparison of historical data with the results of survey operations has allowed to make hypothesis about the early substance of the cloister and its following layers, hypothesis to be confirmed in further development of the research.

### Keywords

Architectural Heritage; Historical Plasters; Digital Survey; Conservation; Charterhouse of Pisa.

## Introduction

The first work site to be set up when approaching a conservation project is not only in the heritage site to be studied, but it finds also space in the archives, in laboratories, inside computers and digital memories. It can be defined as the “work site of knowledge”, where the assets have to be analysed under many different aspects before intervening directly on historical material. A deep scientific and technological support is indeed necessary to direct the decision-making process regarding interventions on heritage site, providing criteria to be followed in the conservation project. A complete diagnostic study includes historic documentation, characterisation of historical materials (their chemical and physical values, their provenance, etc.), decay mapping and evaluation of previous interventions<sup>6</sup>, which all provide needed information to perform a correct conservation of the most precious source of knowledge: historical material and layers. “Restoring an historical architecture means first and foremost containing its structural decay, dilapidation and biological deterioration. It means knowing how to preserve it, not simply in its appearance, but in its real physical structures, in the material components that make up its specific, unique and unrepeatable context in which the *authenticity* of the work of art itself consists”<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> MOROPOULOU, Antonia *et al.* – “Non-destructive techniques as a tool for the protection of built cultural heritage”. *Construction and Building Materials* 48 (2013), pp. 1222-1239.

<sup>7</sup> BARDESCHI, Marco Dezzi – *Restauro: punto e da capo. Frammenti per una (impossibile) teoria*. 8° ed. Milano: FrancoAngeli, 2009, p. 53.

The article 3 of Venice Charter (1964) affirms that conservation and restoration has to safeguard monuments “no less as works of arts than as historical evidence”<sup>8</sup>. Historical materials assume so not only an aesthetic role, but also they are testimonies and documents of past building techniques and local culture.<sup>9</sup>

The maintenance of historical materials is a goal to chase not only during conservation works (when restorers are operating on the heritage) but also when researchers and specialists are studying to design the conservation strategy. If we think about an historical building, many activities are needed to define a conservation project: test on structural elements, collection of material samples, investigations on technical apparatus. These operations are extremely important to understand completely an architecture, but at the same time they may produce a loss of original material, often underestimated, which could concern more portions than necessary.

The implementation of digital survey technologies during the last decade allows us to collect many different data about an asset through the use of non-destructive techniques, limiting the loss of original materials.<sup>10</sup> In the case study of the Main Cloister of the Charterhouse of Pisa, digital surveys have been carried out to build the first base of knowledge necessary for future conservation scenarios, investigating the geometry, the consistency of materials and their deterioration patterns. All the information collected have been used to implement the level of knowledge on this portion of the charterhouse and to propose a conservation project of the cloister. However, the project should be detailed after more specific diagnostic investigations, including on-site and laboratory tests, necessary to understand the chemical properties of materials and their age. All these data are, indeed, necessary for designing a conservation project as much accurate as possible.

This paper aims to show the results of the investigations carried out in the cloister; the level of knowledge achieved allows to control further investigations, limiting the alterations and the loss of historical materials.

---

<sup>8</sup> Article 3, ICOMOS – *The Venice Charter for the Conservation and Restoration of Monuments and Sites*. Venice: s.n.t., 1964.

<sup>9</sup> See among others: BISCONTIN, Guido; DRIUSSI, Guido (eds.) – *Intervenire sulle superfici dell'architettura tra bilanci e prospettive. Proceedings of the Convegno “Scienza e Beni culturali” Bressanone 3-6 July 2018*. Venice: Arcadia Ricerche, 2018.

<sup>10</sup> MUSSO, Stefano Francesco – “Il “de-gradus” in una scala di Escher”. In ARCOLAO, Carla – *La diagnosi nel restauro architettonico. Tecniche, procedure, protocolli*. Venezia: Marsilio, 2008, pp. 113-120.

## The Charterhouse of Pisa

The Charterhouse is located ten kilometres far from the city centre of Pisa in the settlement of Calci, on the slopes of the Pisan mountains which were considered appropriate for the contemplative and isolated lives of the monks. It was founded in 1366<sup>11</sup> following the standards of Charterhouses well illustrated by many academics<sup>12</sup>. Between the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century further modifies and enlarges transformed some portions of the complex in a baroque architecture, while between the end of 1800s and 1900s only many maintenance and restoration works were carried out. The hearth of the articulate complex is the cloister of Fathers (fig. 1), surrounded by fourteen cells where the Carthusian monks used to spend their time in contemplation and prayers.



Fig. 1 – Orthophoto from UAV of the whole complex of the Charterhouse of Pisa. The dotted line indicates the Cloister of Fathers surrounded by the cells of monks (courtesy of the A.S.T.R.O. Laboratory of the University of Pisa, 2018).

<sup>11</sup> MANGHI, Aristo – *La Certosa di Pisa. Storia (1366-1866) e descrizione*. Pisa: Mariotti, 1911, p. 4.

<sup>12</sup> VIOLLET-LE-DUC, Eugène – *Dictionnaire Raisoné de L'Architecture du XIe au XVIe siècle*. Paris: Bance-Morel, 1854-1868. ANIEL, Jean-Pierre – *Les Maisons des Chartreux, des origines à la Chartreuse de Pavie*. Genève: Bibliothèque de la Société Française d'Archéologie, 1983. DEVAUX, Augustin – *L'Architecture dans l'Ordre des Chartreux*. Grenoble: La Grande Chartreuse, 1998.

Other spaces are annexed to it, such as the church, the refectory the chapel of the Chapter, and the grand-ducal apartments (these ones built to host the *Grand Duke* of Tuscany during his visits). This way to organize the Charterhouse was common to every Carthusian complex, where spaces are arranged as a function of monks' spiritual journey. The slope of the site is referring to the passage from the common life to the contemplative one, which takes place in the cloister of Fathers, the highest portion of the complex and the closest to God. The lowest places are dedicated to who is starting his spiritual journey or who wants to leave temporary the external world to regenerate his soul. In the middle there are places dedicated to Brothers' life and the church, where the rite of passage to contemplative life took place and where Fathers and Brothers participated, separately, to the religious functions<sup>13</sup>.

In 1962 the General Order in Grenoble dissolved the religious community and the last two monks left the charterhouse, which was gradually destined to museum activities. Since 1972 the complex houses the National Museum of the Monumental Charterhouse of Calci, under the control of the Italian ministry of Heritage and Cultural Heritage Activities and Tourism (*Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo* – MiBACT), while in the 1978 the western side of the complex was granted to the University of Pisa which transferred there the Museum of Natural History. Starting from 2018, the University of Pisa finances a multidisciplinary research project focused on the conservation, restoration and enhancement of the entire complex. The paper will illustrate a part of the research activities, in particular the research focused on the Cloister of Fathers.

## Methodology

The studies performed on this side of the Carthusian complex invested different fields and permitted to clarify some aspects of the development of the cloister, as they pointed out many themes which need more detailed analysis.

Firstly, the research focused on collecting historical data about both the constructive phases and the maintenance and restoration works carried out more recently. The *unicum* which the Charterhouse represents in its kind of architecture led many scholars to study the historic events concerned the complex, and to publish many volumes which include archives transcriptions. The bibliography already existing has been studied to understand how the cloister was built and how it changed during the centuries, appearing nowadays so different if compared in the various phases. To this goal, the information about conservation works made

---

<sup>13</sup> LEONCINI, Giovanni – *La Certosa di Firenze nei suoi rapporti con l'architettura certosina*. Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg, 1979.

in the last two centuries assumes an important value, letting us to make hypothesis about the nature of the current substance of the decorative apparatus. The most significant historical and critical studies are summarised in the volumes by Giuseppe Piombanti, (1884); Aristo Manghi, (1910 and 1911); Maria Adriana Giusti and Maria Teresa Lazzarini (1993); Laura Benassi (2005)<sup>14</sup>; while the archives consulted were the Archive of the Charterhouse of Calci and the State Archive of Pisa.

The second phase have concerned architectural survey operations necessary to collect data about the geometry of the cloister and its relationship with the rest of the complex (in particular with the fathers' cells). Collected data concerned also constructive techniques, materials and their state of conservation, pointing out particular degradation phenomena. Metric information was acquired through range-based surveys (using a laser scanner Leica ScanStation C10) by A.S.T.R.O. (Scientific and Topographic Applications for Operative Survey) Laboratory of the University of Pisa, and it allowed us to investigate the global geometry of the cloister, while terrestrial close-range photogrammetry was used for decorations and details (Canon 60D, 16-35mm lens). Photogrammetric technics also allowed us to improve laser scanner survey with high resolution raster data about materials (colours, textures, paintings) and deterioration patterns, and so to digitally reproduce all the peculiarities of the cloister.

Survey activities had as output graphical restitutions capable to represent reliable and metrically correct geometric information together with high-resolution raster data obtained from the photographic survey. The point cloud was vectorised to obtain horizontal sections, one showing the floor and another showing the intrados of the vaults, on 1:100 scale, while vertical sections, showing the fronts and the interiors of the four arms of the cloister, on a 1:50 scale. The ortophotos from close-range photogrammetric survey were merged on the first vectorised base, in order to improve details and to obtain a representation of all the data needed for designing a conservation project. Paintings, inscriptions, stones, cracks, marks and other details, which were not well registered in the scanning, were later added to the representation with photo editing procedures (fig. 2a, 2b). This kind of graphical restitution was then used as a base for thematic and critical elaborations finalized to point out materials and deterioration patterns (fig. 2c, 2d). Materials (using different colours) and shapes (using different shades) were analysed to understand the congruence between them and the constructive techniques, while patterns were used to represent decay phenomena, following Italian standard UNI 11182/2006<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> PIOMBANTI, Giuseppe – *La Certosa di Pisa e dell'isola di Gorgona: con notizie inedite e la descrizione della prima come esiste presentemente*. Livorno: Tip. G. Fabbreschi e C., 1884; MANGHI, Aristo – *Il Gran Chiostro della Certosa di Pisa*. Pisa: Mariotti, 1910; MANGHI, Aristo – *La Certosa di Pisa*. GIUSTI, Maria Adriana; LAZZARINI, Maria Teresa – *La Certosa di Pisa a Calci*, Pisa: Pacini Editore, 1993; BENASSI, Laura – *Il chiostro grande della Certosa di Calci: storia, paesaggio, architettura*. Pisa: Primula Multimedia, 2005.

<sup>15</sup> UNI 11182-2006: *Beni culturali – Materiali lapidei naturali ed artificiali – Descrizione della forma di alterazione – Termini e definizioni*.





Fig. 2 – Graphic elaborations showing the results of survey activities: *a*, north external façade; *b*, current state of the north internal façade; *c*, material analysis; *d*, decay mapping (drawing by Giovanni Bruschi and Chiara Gallorini, November 2019).

The last step was to utilize all data collected to propose a conservation project capable firstly to protect historical materials and structures, in order to improve endurance capacity to the flow of time, secondly to guarantee an aesthetic uniformity to the cloister following fundamentals of recognisability, compatibility and reversibility. The project, also, proposes a program for limiting further invasive investigations.

## Results

### Historical researches

The construction of the cloister began in 1375<sup>16</sup> with the realization of the first cell, destined to the Prior, which was built thanks to a donation of a rich Pisan family. Then, further cells started to be built next to the others, completing the cloister probably in 1384, when a fountain in the middle of the garden and a water supply were realized to serve monks apartments<sup>17</sup>. The realization was not organic because every benefactor used to pay for building a cell and the portion of portico in front of it, so the cloister was constituted by the sum of all these kind of “modules”<sup>18</sup>. In the XVII century, the wealth of the charterhouse treasury permitted to improve the aspect of the cloister abandoning the austerity typical of monastic lifestyle<sup>19</sup>. The floor into the cells had to be raised due to humidity infiltrations, and as consequence also that one of the cloister, and its ceiling, had to. Eighty marble columns were placed to sustain cross vaults covering the portico, blue and white marble tiles were used for decorating the floor, dry paintings showing sacred scenes and iconography of saints were painted above doors. As it was typical of many Carthusian complexes, a magnificent fountain full of symbolic meanings was placed in the centre of the courtyard, and two cemeteries, one for the Fathers and the second for the Brothers, were realized. Four serlianas are in the middle of the four arms, which measure eighty-two and fifty-six meters long and follow the slope of the mountain. Works ended in 1651<sup>20</sup>, and the cloister has not changed its architecture further to this day. However, many conservation and maintenance works between the end of 19<sup>th</sup> and the 20<sup>th</sup> century have modified its aspect leaving us its inheritance, in effect, many different cloisters, where it is possible to relive its history studying material overlapping. Between 1875 and 1891 an unifying paint was applied, to uniform the cloister appearance<sup>21</sup>. Four years later, humid portions of plaster were removed and

<sup>16</sup> ACCa, *Memorie dei fondatori e dei benefattori della Certosa di Pisa*, 1365-1829, c.5v.

<sup>17</sup> ACCa, *Memorie dei fondatori e dei benefattori della Certosa di Pisa*, 1365-1829, cc.4v, 5r.

<sup>18</sup> ACCa, *Memorie dei fondatori e dei benefattori della Certosa di Pisa*, 1365-1829, c.4r.

<sup>19</sup> MANGHI, Aristo – *Il Gran Chiostro*, p. 3.

<sup>20</sup> MANGHI, Aristo – *Il Gran Chiostro*, p. 9.

<sup>21</sup> BENASSI, Laura – *Il chiostro grande della Certosa di Calci*, p. 25.

a newest, made by cement, was applied; then a new layer of paint “coloured like the ancient” was coated<sup>22</sup>. The same works were carried out in 1898, using lime instead of cement and covering the surfaces with three layers of Verona green paint<sup>23</sup>, and in 1930<sup>24</sup>. For the last time, in 1947 deteriorated portions of plaster (on the vaults, north, east and south sides) were removed and reapplied using lime and gesso<sup>25</sup>.

## Survey activities

The high detail of survey operations and the substantial quality of graphic outputs, compared with historical data collected, allowed us to make hypothesis on the chronology of walls stratigraphy and to individuate portions to investigate with other diagnostic activities.

The entire south side and the first six spans of the east side (southeast) are decorated with a layer of a kind of yellow paint, which covers a similar painted layer and a green one. Traces of green paint are located in different portions of the façades: on the vaults (fig. 3), on the lower side and under the dry paintings. On the east side, two layers of two different green paints under a yellow one are clearly identifiable (fig. 4), due to the tone, their overlap and the adhesion on the substrate; in the same way, differences between plaster aspects and uses are clear. The other sides of the portico (north, west and nine spans of the east one) present the outermost layer tending to white, and with a softer grain if compared with the yellow one: the differences are appreciable in the sixth span of the east side (counting from south) (fig. 5). Furthermore, where decay phenomena were more intensive, layers of yellow and green paints appear, once again, spreading in all the façade. Another difference is about the grey strip decorating the base of the walls, which is lower and lighter in the north, west and east sides (fig. 6). The only peculiarity which unites the four sides is the presence of cuts in the plaster surrounding dry paintings, showing differences in the treatment of surfaces (fig. 7). While in the south these differences are less obvious, the paintings in the other sides are surrounded by white painted plaster (sometimes green paint traces appear) which has a different grain and alignment from other portions of the façade (fig. 8). Similar differences are observed between lower and higher plaster portion in the south and north sides of the portico, where a horizontal cut is clearly visible where paint is missing (fig. 9).

<sup>22</sup> BENASSI, Laura – *Il chiostro grande della Certosa di Calci*, p. 25.

<sup>23</sup> BENASSI, Laura – *Il chiostro grande della Certosa di Calci*, p. 26.

<sup>24</sup> BENASSI, Laura – *Il chiostro grande della Certosa di Calci*, p. 27.

<sup>25</sup> BENASSI, Laura – *Il chiostro grande della Certosa di Calci*, p. 29.



Fig. 3 – Vault intrados in the south arm. Green paint traces are appearing under two layers of different yellow paint (photo by the authors, March 2019).



Fig. 4 – Traces of two different green paint layers under a yellow one in the east arm (photo by the authors, October 2019).



Fig. 5 – Two different plasters between the sixth and seventh spans of east arm. The colour, the thickness and the grain are clearly different (photo by the authors, October 2019).



Fig. 6 – Portion of north interior façade where traces of the newest white paint layer, the yellow and the green ones are visible. On the bottom there are two different treatments of the grey strip: on the left there are traces probably of the newest, which is thinner and lighter in tone than the older in the middle of the photo (photo by the authors, March 2019).



Fig. 7 – Painting on the top of the small door used to bring food to the monks, preserving their isolation (north arm, “P” cell). Differences in colour and grain are visible between the paint closest plaster and the surrounding portion (photo by the authors, March 2019).



Fig. 8 – Painting on the top of “O” cell in the north arm. Decay phenomena show the different paint layers (white, yellow, green), the plaster cut surrounding the painting and traces of green paint close to the painting (photo by the authors, March 2019).



Fig. 9 – Horizontal plaster cut on the south arm and two different yellow paint layers (photo by the authors, October 2019).

## Proposals for a conservation project

Conservation project purposes are to maintain as many as possible of historical materials, making both removal and additions finalized to the protection of structural elements and to uniform the aesthetic of the cloister.

Stone elements (columns, capitals, cornices, flooring) need to be cleaned and protected to improve their resistance against atmospheric agents, while integrations or replacements could be done for pieces which are no longer legible or are no longer fulfilling a structural role. Cleaning operations have no to be incisive persevering on stains until their disappearance, to avoid the loss of precious historical materials and of signs of the passage of time.

Plaster portions added using not historical compatible materials have to be removed, as the coherent ones which are detaching from the substrate have to be consolidated. Additions of new plaster layers need to be realized with materials compatible with the existing ones, and they have to be recognizable. In the interiors the new layer will be applied on a different level, marking with an indentation the boundary between new and old plasters (*intonaco sottosquadro*), while in the

exteriors the new portions will be engraved to be identified (*rigatino* technic). Fulfilling these interventions, the cloister will acquire a general uniformity that evokes the “unity” of image theorised by Brandi<sup>26</sup>, while coming closer to its, it will be possible to identify (and eventually to remove) contemporary additions.

## Discussion

The complexity and the charm of the cloister do not lie only in its shapes and geometries and in its peaceful atmosphere; a veil of mystery hovers over it because of many maintenance works carried out in the last two centuries which let many different aesthetic, material and historical kinds of cloister coexist.

Historical data available, which often do not indicate the location of maintenance works, allowed us only to make hypothesis about the chronology of stratigraphic surfaces now existing, matching survey results and analysis with collected historical information. However, to define conservation project details, it will be necessary to improve the cloister knowledge by planning diagnostic invasive activities finalized to examine in deep the chemical and physical properties of paintings and mortars (being able also to locate not historical compatible ones), to understand building technics and to analyse the different paint layers (establishing their application chronology).

The degree of detail of studies carried out on the Cloister of Fathers makes possible to individuate the portions of façade to be investigated in the future through invasive operations whose results could clarify many aspects of the history of this portion of charterhouse. Individuating precisely the areas of plaster which should be studied more in deep will allow to plan diagnostic activities efficiently, minimising the costs and historical material loss, avoiding to investigate areas not useful for collecting significant new data. The façades portions which should be investigated are:

- the paintings; they have been realized during the seventeenth-century renovation works and could hide the oldest plaster of the cloister and probably the original layer of green paint;
- the areas next to the paintings, in particular where there are green paint traces; probably during some maintenance works in 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century all the ancient plaster was removed making a boundary around the paintings to preserve them;

---

<sup>26</sup> BRANDI, Cesare – *Teoria del restauro*. Torino: Einaudi, 1977, pp. 13-20.



- plaster above and below horizontal cut along north and south sides; due to rising damp the lower portion of the two façades were probably removed to apply a newer (probably in the 17<sup>th</sup> century);
- green paint layers in east sides; they are probably traces of the three layers of Verona green paint applied at the end of 1800s;
- traces of yellow and green paints in the vaults and in the other arms; it will be necessary to compare traces of green paints spreading in all the cloister to compare them and to establish their chronology of application. The vaults were realized in the 17<sup>th</sup> century, and here could be the original green paint which have to be compared, together with the plaster, with that one hidden by the paintings. It's possible that the two plasters are coeval, or in the façades older plaster is still in place;
- yellow paint layers on the south façade, white paint on the north, west and east ones; green paint has probably been covered by two yellow layers one during the 20<sup>th</sup> century, and also by a white one only in the north, west and in a portion of east. It is possible that the old plaster has been demolished (entirely or partially) or, alternatively, a newer one has been applied over the first.

## Conclusions

The use of digital technologies applied for documenting architectural heritage always allows to collect many different kinds of data without coming into contact with precious historical materials, and to contribute to their conservation, avoiding damages or alterations. In the case study of the Charterhouse of Pisa, moreover, the surveys carried out with TLS and close-range photogrammetry have permitted to realize a digital twin of the cloister with plenty of details (small pieces of paints, colour shades, bricks, little stones). These data have been used to develop extensive studies carried out without being physically into the cloister. Digital surveys and no-destructive techniques adopted (in situ macroscopic observation and decay mapping) have contributed to heritage preservation during the first phase of studies and researches. These techniques will make more efficient for future and necessary invasive operations, providing useful data to direct diagnostic activities.

Many doubts about the changes of the cloister during the centuries are remaining after this first campaign of studies. What the first colour of the façades was, what happened to the plaster around the paintings, what incoherent plaster portions are: there are still interrogatives to be clarify. In addition to represent historical data about charterhouses architecture in Italy, data to be shared with

the scientific community, the information obtained from this first step of research activity will be indispensable for designing the conservation project, to critically establish an organic intervention that does not compromise the complexity and significant layers of the Cloister of Fathers.

### **Acknowledgments**

The study is part of the interdisciplinary research project “Studi conoscitivi e ricerche per la conservazione e la valorizzazione del Complesso della Certosa di Calci e dei suoi Poli Museali”, financed by the University of Pisa.

The authors wish to thank Professor Pietro Ruschi for his precious support and useful suggestions for the development of the research.

# Digital survey for the valorization and conservation of the Church of St. Mary in Leusë (Përmet – AL)

*Monica Bercigli<sup>1</sup>*

*Joana Lamaj<sup>2</sup>*

*Elisa Miho<sup>3</sup>*

## **Abstract**

The integrated survey methodology adopted in this research involved the use of structure-by-motion (SFM) methods supported by Laser Scanner technology to obtain precise and accurate data. The acquired database allowed the adoption of some considerations on the methodology for the realisation of useful drawings to illustrate the conservation and decay of the Church of St. Mary in Leusë. It also allowed to compare the different phases of the restorations carried out over the years and evaluate their actual effect. Furthermore, in addition to being de facto “the memory” of the monument, the drawings developed constitute an important bibliographic document for future studies and in-depth analyses.

## **Keywords**

Digital Survey; Digital Conservation; Albanian Heritage; Permet; Leuse.

---

<sup>1</sup>Dipartimento Architettura, Università degli Studi di Firenze (DIDA-UniFI). Email: monica.bercigli@unifi.it. ORCID: 0000-0002-4102-2308.

<sup>2</sup>Faculty of Architecture, Catholic University “Our Lady of Good Counsel”. Email: joanalamaj22@gmail.com.

<sup>3</sup>Faculty of Architecture, Catholic University “Our Lady of Good Counsel”. Email: elisa.miho@gmail.com.

## 1. Introduction<sup>4</sup>

In recent decades, there has been an awareness not only of the different forms of cultural heritage but also of the tools to implement strategies for safeguarding and sharing. The advanced technologies that allow the visualization of the heritage and that facilitate its use must also be used in the correct way and their application must follow guidelines shared by the scientific community.

The Faro Convention (The Council of Europe Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society) of 2005, signed by Albania in October 2005 and not yet ratified, starts from the need to recognize to each person the rights and duties towards the cultural heritage, involving each individual in the definition and management of the Cultural Heritage.

Cultural heritage is defined in the Faro Convention (Art. 2) as “a group of resources inherited from the past which people identify, independently of ownership, as a reflection and expression of their constantly evolving values, beliefs, knowledge and traditions”. This includes “all aspects of the environment resulting from the interaction between people and places through time”, and defines a “heritage community” as “people who value specific aspects of cultural heritage which they wish, within the framework of public action, to sustain and transmit to future generations”.

This work presents some results of the thematic workshop<sup>5</sup> “Albanian Little Villages” that was held in the framework of the government programme: “100 Villages. The Diaspora as a Resource for the Knowledge, Preservation and Enhancement of the Lesser Known Cultural Sites Albania” seminar was organized with the support of the International Organization for Migration (IOM) – United Nations Migration Agency -under the program “Engage the Albanian Diaspora to the Social and Economic Development of Albania”, funded by the Italian Agency for Development Cooperation (AICS) in coordination with the Ministry of Foreign Affairs and International Cooperation (MAECI) of the Italian Republic. The educational objective is to provide and consolidate competences on the knowledge of cultural heritage according to an interdisciplinary approach. The training experience focused on the analysis of three cultural assets – a religious building, a civic building and a public space – located in three villages of the municipality of Përmet.

---

<sup>4</sup> Paragraphs 1 and 5 were written by M. Bercigli, paragraphs 2 and 4 were written by E. Miho, paragraph 3 was written by J. Lamaj.

<sup>5</sup> For more information about the project, refer to the book LAURIA, Antonio; GUZA, Kamela; VALBONA, Flora – *Five Albanian villages. Guidelines for a sustainable tourism development through the enhancement of the cultural heritage*. Firenze: Firenze University Press, 2021.

The digital survey of the Church of St. Mary in Leusë represents an important opportunity for documentation of the Albanian religious architectural heritage. Unfortunately to date, as for most of the ancient Albanian architecture, there is no exhaustive historical bibliography and complete documentation of the complex. The digital survey, besides being a knowledge tool, provides a basis on which to carry out future studies and in-depth analyses. The case study in this paper presents considerable critical issues, in particular as regards the fruition and accessibility of the site but also as regards its state of conservation.

## 2. The village of Leusë in the territory of Përmet

Përmet area is known for its beautiful landscapes, the natural resources, the sense of hospitality of the locals and the gastronomic tradition. Since the 17<sup>th</sup> century it has captured the attention of the travelers who crossed the country during the tours, departing from Western Europe and, through the Balkans, reaching Turkey. The inhabitants themselves are aware of the beauty of their territory. From this gratitude emerges the “aquatic” nature of the place, represented by the Vjosa river and its branches, as well as by the numerous streams that descend from the mountains. At the same time, a reference is made to the lack of agricultural land due to the territorial conformation characterized by hilly and mountainous areas which also marks the area where the three villages the research focused on are located (fig. 1).

The Vjosa river forms the backbone around which the settlements of Leusë. The village certainly already existed before 1812, the year of construction of the church dedicated to the Virgin, which was built thanks to the economic contribution of the inhabitants. Unfortunately, today there are few surviving buildings belonging to the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> century tradition. This is due both to the scarce efforts made towards cultural heritage preservation in Albania, and to the heavy damage suffered by the village during World War II. The image of the village is that of a compact “stone body” that extends without interruption from the internal streets, to the enclosure walls, to the courtyards and to the houses themselves (fig. 2). Leusë seems to have been born as a privileged residential place for tradesmen and intellectuals of the area who often emigrated abroad between the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries.

After the Second World War there was a strong emigration and from that moment on a period of decline began for Leusë, one that still goes on today: from a prosperous and vital center it has turned into a semi-abandoned village.

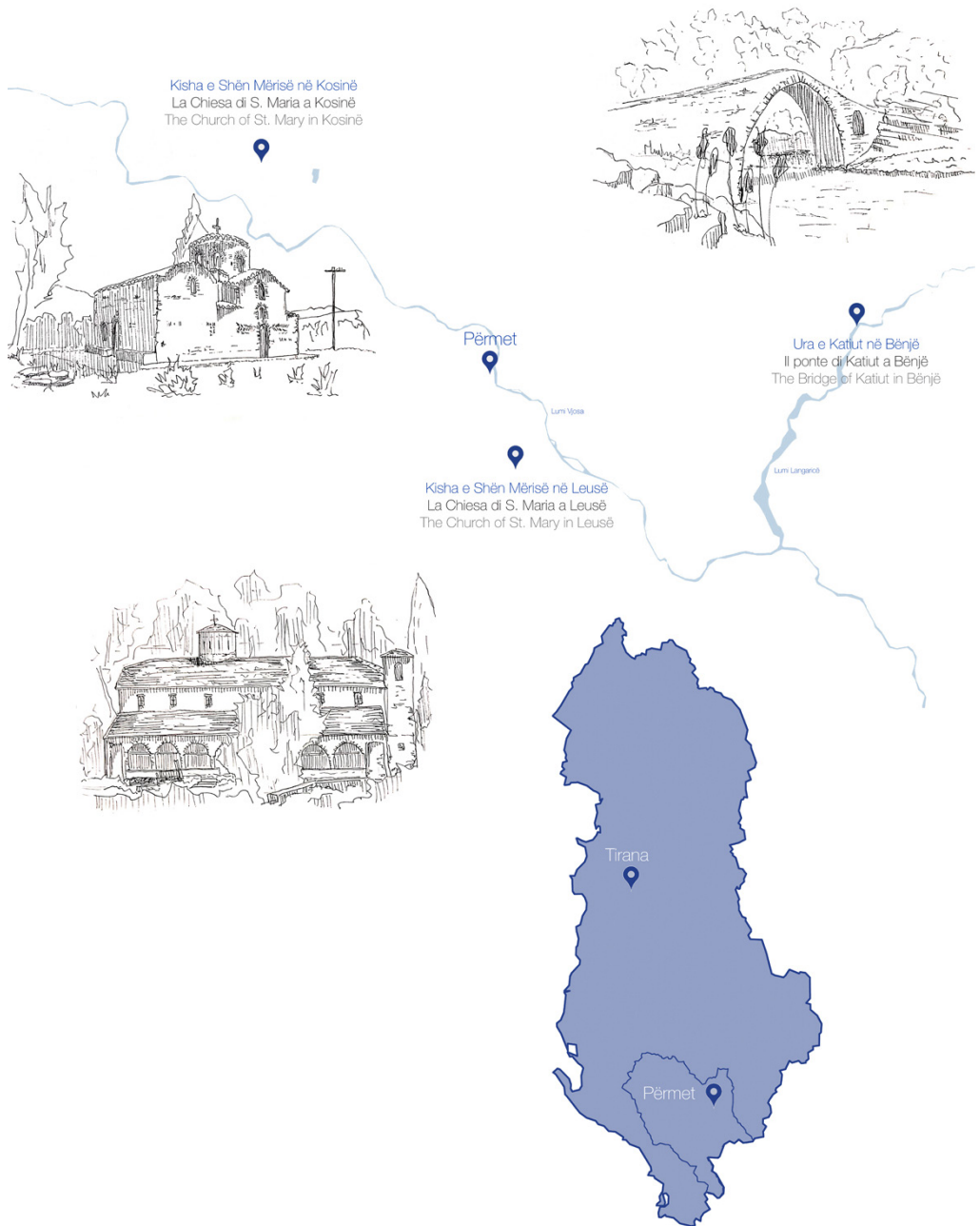


Fig. 1 – Localization of the three cultural assets in the municipality of Përmet. ©Monica Bercigli, 2019.



Fig. 2 – Panoramic view of the Vjosa river valley and some streets of the village of Leusë. ©Joana Lamaj, 2019.

### 3. The Church of St. Mary in Leusë

The Church of St. Mary in Leusë was built in 1812 above the ruins of another pre-existent structure. The church is at the “entrance” of the village of Leuse, on the East side of the center of Leuse, next to the road connecting the village with Përmet. The church shows itself as a unitary organism, it is an example of post-Byzantine architecture. It is located on the hill that, from the village, descends towards the valley of Vjosa river. The landscape is dominated by the presence of pine and cypress trees. The church, within the area delimited by the boundary wall, shows a basilica typology with three naves, covered with barrel vaults and hemispherical domes (fig. 3).

The interior of the church is entirely covered with excellent frescoes completed by a precious wooden iconostasis. The building was constructed with local materials, stone and wood. The church presents some critical issues that threaten its conservation. Among the many factors we can identify, there is one that can seriously damage the monument, if not even prefigure its disappearance: the malfunctioning of the water collection system and water runoff system.

During the years, the St. Mary’s church in Leusë, Përmet has found many difficulties due to the terrain and the use of local material. This historical object is an example of collaborations between restoration architect’s with the geotechnical team on the problems posed by the deformation of the foundations of the church.

The church of Leusë belongs to the three-naved basilica typology (fig. 4): the naos (central hall) along with the bema (the closing part towards the apse), the narthex on the West and the portico on the longest side to the North. On the right side of the church there is a small space serving as an ossuary. The main entrance to the church is through the portico, which opens directly onto the naos, the main and most representative space of the church. The entrance is off-center with respect to the interior, as is typical in Orthodox churches in the South of Albania. The church can also be entered from a secondary access on the western side, which opens onto the narthex. The stone portal of the main entrance is shaped as a trefoil arch, a very widespread element in Mediaeval architecture, both in the West and in the Byzantine area. The construction, however, must not have taken place much later, considering the stylistic coherence between the wall paintings on the facade (to which the portico is attached) and those on the inside<sup>6</sup>.

The wall paintings entirely cover the interior of the church, which are painted according to specific iconographic themes inspired by the Old and the New Testament, by the lives of the Saints, the life of Jesus Christ and the Virgin (fig. 5).

---

<sup>6</sup> THOMO, Pirro – *Kishat pasbizantine në Shqipërinë e jugut*. Tiranë: Botim i Kishës Orthodhokse Autoqefale të Shqipërisë, 1998, pp. 93-96.



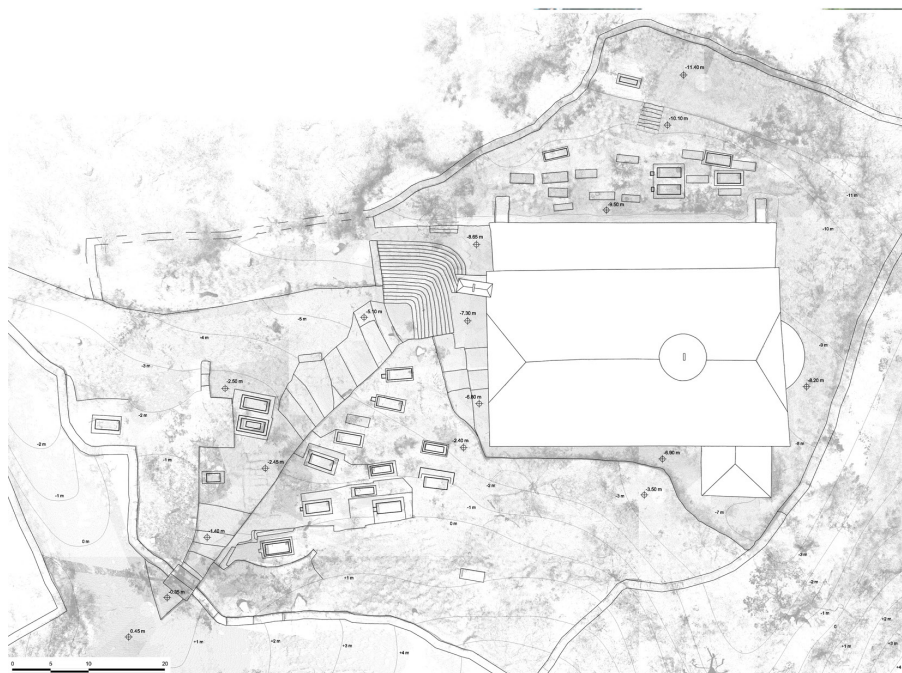


Fig. 3 – View of the main facade of St Mary's Church almost hidden by the vegetation and general plan of the complex. ©Monica Bercigli, 2019.

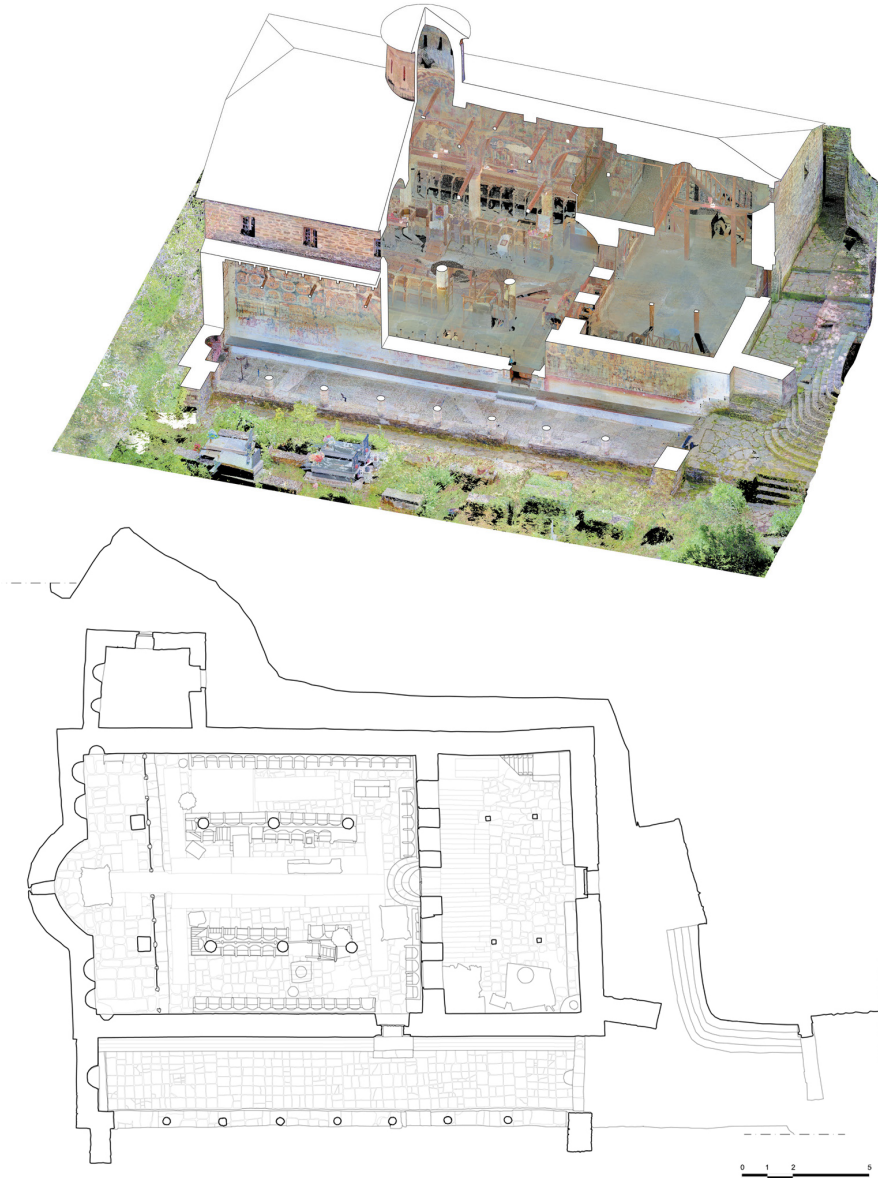


Fig. 4 – Cut-away axonometric view (elaboration of the point cloud) and planimetry of the ground floor of the church. ©Monica Bercigli, Student Judriva Davidhi, 2019.

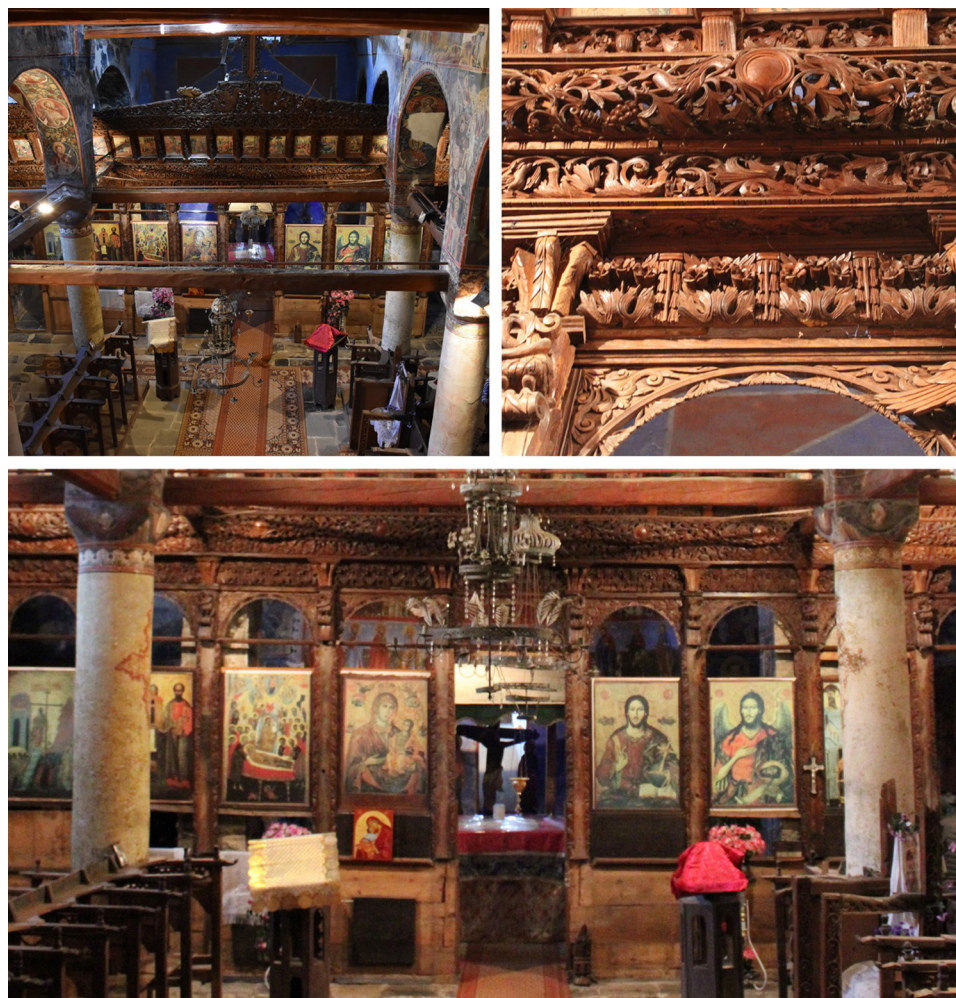


Fig. 5 – Examples of the interior wall paintings. ©Student Kristiana Kumi, 2019.

The scenes are enriched by vegetal elements and by very expressive and dynamic narrative patterns, with probable influences of Western Baroque art, with interior views and sudden landscape openings. The scenes are almost always placed on an urban or natural background that increases the narrative effectiveness by alternating monumental buildings (castles or fortified palaces, churches) with interior views and sudden landscape openings<sup>7</sup>. These paintings are more difficult to appreciate due to decay, but also and mainly to vandalism from people solely concerned with leaving a trace of their presence. Paradoxically, although these acts of vandalism caused serious damage to the paintings, they also turned into a proper narrative, a sort of ‘historical document’ with an anthropological value. In addition to the frescoes, the interior is enriched by a wooden iconostasis of high artistic quality (fig. 6). Probably the iconostasis was built around 1817 by Dimitri, son of the master Nicola of Megarova. From a stylistic point of view, the iconostasis belongs to the most advanced decorative stage of the period with elements of considerable depth and ornamental richness. The same level of artistic quality can be observed in the wooden pulpit, set against one of the columns in the northern part of the church<sup>8</sup>.



Fig. 6 – Views of the carved wooden iconostasis of the church. Significant portions of it have been removed or seriously damaged and some views of the wooden iconostasis. ©Elisa Miho, 2019.

<sup>7</sup> MAROLLI, Flora – “Veprimtaria e ateliesë së Fjonjatit në Shqipëri-Pikturimi”. *Revista Perioidike Teologji, Shkence, Kulture, Aktualitet, Nr. 17. Kerkim me rastin e 240- vjetorit termartirizimit te Shen Kozmail te Etolise.* Tirane: Botimet “Ngjallja” (2019-2020), pp. 147-152.

<sup>8</sup> LLUKANI, Andrea – *Mitropolia e Gjirokastrës.* Tiranë: s.n.t., 2020, p. 100.

The building was constructed using local materials, stone and wood. The stone blocks (of sandstone and limestone) are held together with lime mortar. Among the many elements of historical and artistic interest enclosed in the church of Leusë, one of particular curiosity concerns the morphology of the roof. The church has a half-hipped roof, a result of the combination between a gable roof and a truncated hip roof. This solution, unlike the classic hip roof, allows for the creation of high windows in order to better illuminate the beam on the eastern side and the matroneum to the west. The space of the church is composed of barrel vaulted spans and small domes in stone material, supported by columns of circular or rectangular section, connected by wooden chains. In fact, in addition to stone, wood also plays a role in the structure of the building. In the narthex a wooden staircase leads to the level of the women's gallery, which is partly supported by a wooden floor and partly lying on the wall that separates the naos from the narthex. The women's gallery overlooks the space below, on one side it is concluded by a finely perforated wooden parapet, and on the other side it is protected by a simple wooden balustrade, enriched by a geometric "arch" pattern repeated throughout its length.

The church of Leusë presents some critical issues that threaten its conservation<sup>9</sup>. Among the many factors we can identify, there are a couple that can seriously damage the monument, if not even prefigure its disappearance. The first issue is caused by the malfunctioning of the water collection system and water runoff system. Due to the lack of maintenance, the system of canals surrounding the building is invaded by vegetation and this prevents its functioning. The second issue concerns the stability of the land under the building. This problem emerged as a result of the structural slowly slipping towards the valley, determining the movement of the church structure. This hypothesis, although it needs further investigation to be verified, is supported by some crack patterns found in the building analysis.

---

<sup>9</sup> THOMO, Pirro – *Projektimi I restaurimit te Kishes se Shen Merise, Leuse, Permet. Faza I. Shkurt*, 1999, pp. 14-15. BOZO, Luljeta; LILAJ, Bekim – *Relacion mbi kushtet gjeoteknike te kishes se Leuses ne rrethin e Permetit*. In THOMO, P. et al. – *Projekti i Restaurimit të Kishës së Shën met (Restoration Project of the Saint Mary Church, Leusë-Përmet)*. Tirana: tituti i Monumenteve të Kulturës, 1999.

#### 4. Digital survey of the Church

The integrated survey methodology that was adopted, provided the use of structure-from-motion (SfM) methods supported by Laser Scanner technology in order to obtain a precise and accurate digital database. At the same time it was necessary to obtain high definition textures. The survey was performed with a Z + F Image 5016 laser scanner that allows in a short time to acquire up to 1 million points per second. It features an integrated HDR camera and internal LED spotlights that allow to capture color information even in poor lighting conditions. For each building the acquisition phase was planned according to polygonal paths that indicate the position of the Laser Scanner, in order to obtain a complete point cloud of all the internal and external environments. The scans were aligned and recorded in the Autodesk ReCap software, obtaining colored point clouds from which it was possible to extract 2D drawings and 3D models (fig. 7).

Furthermore, for the 3D photogrammetry, during the survey campaigns were used two shooting methods. The first one is characterized by parallel axes. The second one is characterized by convergent axes. These directions precisely converge towards the object for the ceilings and detail elements. The processes of calculation and alignment of photos were done within the Agisoft Metashape software. The same for the subsequent processing of merging of the point clouds, produced by the different photo sets. In this phase is essential the organization and the cataloging of the photos according to an ordered digital archive (fig. 8).

The digital survey methods involve a massive acquisition of data from point clouds to 2D drawings (fig. 9). The “discretization” of these data and all the critical activities of analysis for drawing elaboration are done at a later stage. This is precisely the phase of graphic rendering. It is based on the interpretation of the data and on the knowledge of the metric, formal and technical constructive characteristics of the architectural complex under consideration. The 2D drawings obtained are the basis for subsequent processing of thematic maps (mapping of materials, mapping of degradations etc.) for possible restoration projects.

The digital survey and 2D drawings obtained are the basis for subsequent processing of thematic maps (mapping of materials, mapping of degradations etc.) for possible restoration or regeneration project which should provide firstly the revitalization of the area surrounding the church. Moreover besides, the mowing and cutting of invasive vegetation. Repairing those parts of the enclosure wall that have been damaged by roots.



Fig. 7 – Point cloud from Laser Scanner: the main facade, the portico and the interior of the church. ©Francesco Tioli, 2019.

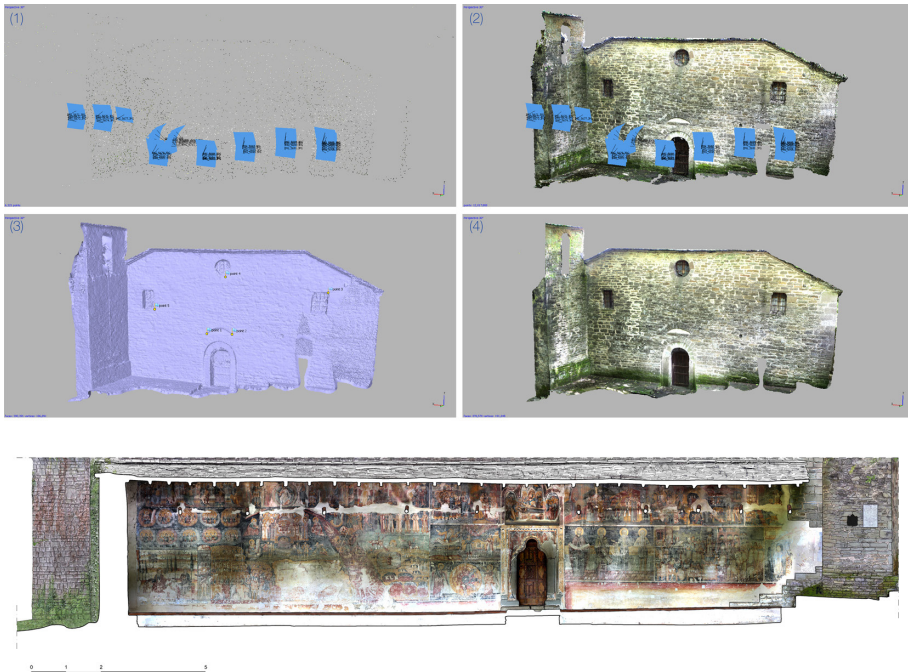


Fig. 8 – Processing of photo sets within the Agisoft Metashape software: (1) Sparse cloud (2) Dense cloud (3) Mesh Model (4) Textured Model. The obtained 3D models were resized using spatial coordinates. The latter were obtained from the Laser Scanner point cloud. Later, orthophotos were exported to process photomaps and to complete the vector drawing in Autocad. ©Elisa Miho, 2019.

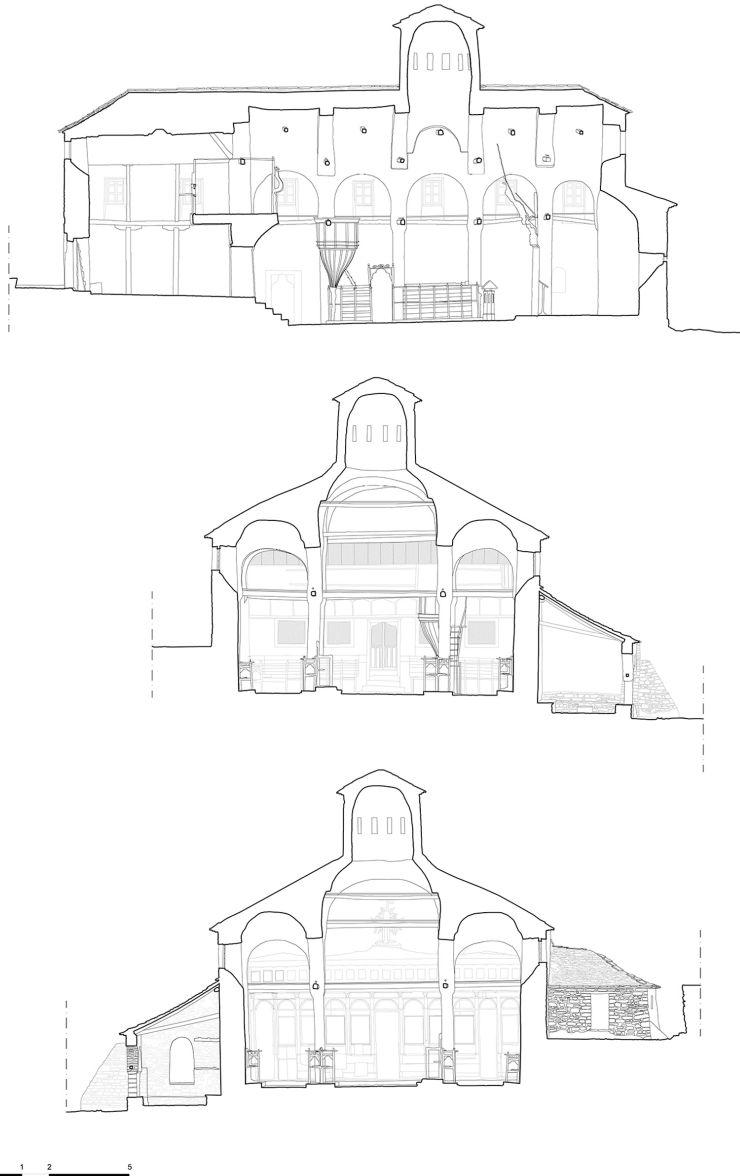


Fig. 9 – Longitudinal section and cross sections of the Church. These drawings are the basis on which to carry out subsequent studies and create thematic maps (materials, decay, stratigraphic analysis etc.). ©Students Anissa Alushi and Sezai Celolaj, 2019.



## 5. Conclusions

The changes taking place in the contemporary world, accelerated by the spread of digital, are often not accepted by cultural institutions. Following the events of 2020 and the consequences of the Covid-19 pandemic on the cultural world, many tourist activities around the world risk being permanently closed. Museum activities were suddenly interrupted, putting their own economic survival and that of the operators in the sector at risk. Many structures have tried to adapt quickly to the new demands and needs of the public, also in relation to the already scarce resources.

An ICOM<sup>10</sup> survey analyzed how the sector will be affected by this ‘cultural crisis’, verifying various aspects concerning museums and in particular the resources for the digitization and digital preservation of works. As mentioned, the solutions that today’s technologies offer are many, and there are some that can be easily implemented with limited resources, using the mobile devices that each of us has. It is in fact the use of multimedia content through one’s own device in order to navigate virtual environments or animated 3D models even without being physically on site (fig. 10).

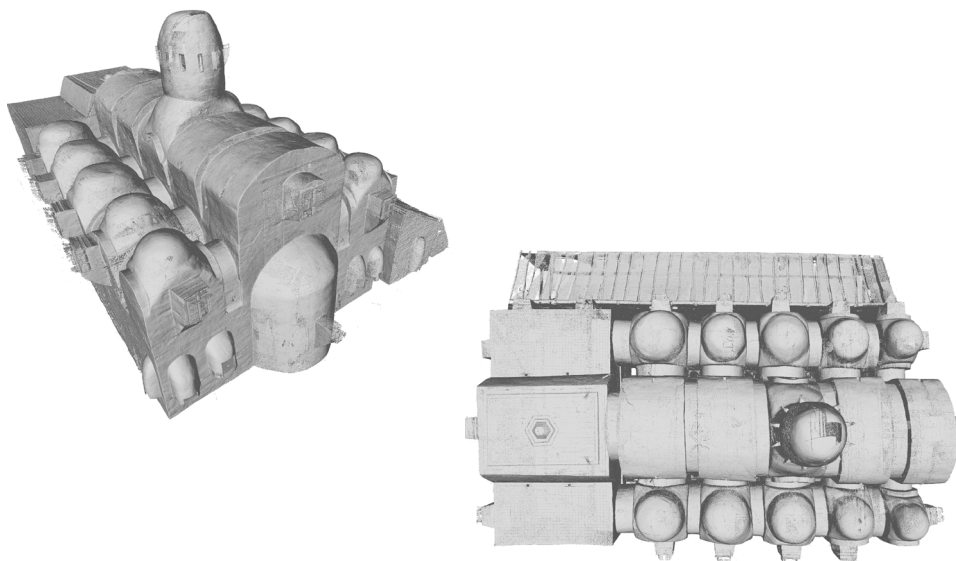


Fig. 10 – 3D views of the church obtained from Laser Scanner survey. Thanks to a view of the intrados it is possible to appreciate the construction system and the roofs of the church.

<sup>10</sup> Cfr. ICOM Report. Available at <https://icom.museum/wp-content/uploads/2020/05/Report-Museums-and-COVID-19.pdf>.

In this perspective, museums and tourist businesses must be encouraged to develop and enhance the use of digital technologies to facilitate access to the cultural heritage and the benefits deriving from it. The digital survey therefore constitutes an important tool for the creation and sharing of these contents<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> BERCIGLI, Monica – “Masada, the desert fortress. Discovering the archaeological site by gaming”. In *Atti di Convegno CNHT 2018 Congress Visual Heritage*. Vienna: 2019. BERCIGLI, Monica – “The simulated three-dimensionality of video games to disseminate the Heritage”. In *Atti di Convegno UID2019 “Reflections. The art of drawing | the drawing of art”*. Perugia: Gangemi Editore, 2019.

# La Verna.

## 3D survey and documentation project of the Hermitage

*Sandro Parrinello<sup>1</sup>*

*Raffaella De Marco<sup>2</sup>*

### **Abstract**

The research project concerns the construction of an archive of three-dimensional data useful for the development of critical and interpretative considerations on the historical morphological design that characterized the construction of the hermitage of La Verna. The relationship between the built and the naturalistic system constitutes one of the most relevant aspects in this hermitage, which is inspired by the Monastery of the Temptations of Jericho. For the documentation of these environments, mostly inaccessible for cloistered reasons, a three-dimensional data archive was built. The project foresees the remote use of these spaces, in order to make these sacred places accessible and to promote their knowledge. Particular attention was paid to the design of the rooms and of the architectural elements that characterize the hermitage, with the development of detailed drawings for Della Robbia and wooden decorations.

### **Keywords**

Hermitic architecture; digital documentation; 3D survey; 3D modelling; La Verna.

---

<sup>1</sup>University of Pavia. Email: sandro.parrinello@unipv.it. ORCID: 0000-0002-3698-7885.

<sup>2</sup>University of Pavia. Email: raffaella.demarco@unipv.it. ORCID: 0000-0002-4857-3196.

## 1. The sacred array of the hermitage between East and West<sup>3</sup>

The hermitage system identifies an architectural design solution applied in a specific landscape, usually with limited access and far from the urban settlement. This array is adopted to strengthen the spatial delimitation and the perception of self-exclusion from society.

Since the beginning of civilization, man has searched for safe places, environments for sheltering from the hostilities of the world. Clear evidence of this behavior is represented by the archetype of the cave, adopted since ancient times as a secluded place, often placed in the middle of rocky mountains, which guaranteed the simple structuring of both physical and spiritual boundaries. In the space of the cave, the environment becomes both a place of refuge on the earthly plane and a place of rebirth on the sacred plane<sup>4</sup>.

The relationship between man and emptiness reveals an unstable balance between the need for shelter and the unbounded belongingness to the territory. It has added to the horizontal perception “inside-outside” also a dimensional consciousness “earth-sky”. In this way, these places have assumed the ideal of privileged models that are able to establish a deep spiritual contact, related to a vertical dimension of “elevation” as opposed to the “earthly” gravity. Thus, the vertical-horizontal scheme has been integrated into the design of the boundaries of the hermitic space, conditioning the choice of areas and sites characterized by great slopes, on peaks or in canyons, to emphasize the idea of direct extension between body and spirit.

The vertical relationship of ascension towards the sky, elevating above physical space, has conditioned the design of the landscape around the hermitage, often imagined as a tortuous and perilous path that leads through the forest, the desert, or youthfulness. Therefore, the initiatory path towards the elevation of the spirit is related to privileged ambiances of space, supporting the sense of detachment from the world. The external environment is framed to a distant panorama, and it becomes reachable only within the extension of personal spirituality.

Ancient examples of these settings can be found in the great religious traditions of the Middle East, where hermitic practices were present much earlier than in the Western continent<sup>5</sup>. In that context, together with the cave, also the tree and the

---

<sup>3</sup> The editorial responsibility of the paragraphs is recognized to Sandro Parrinello for paragraphs 1, 2 and 3; Raffaella De Marco for paragraphs 4, 5 and 6.

<sup>4</sup> See MAIURI, Arduino – *Antrum. Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico*. Brescia: Morcelliana, 2017.

<sup>5</sup> About the religious tradition in the Middle East and the transposition of their physical and virtual models of hermitic practice in Europe, for further details, see RUDY, Kathryn M. – *Virtual Pilgrimages in the Convent. Imagining Jerusalem in the Late Middle Ages*. Turnhout: Brepols Publishers, 2011.

column constitute the primitive element of shelter or detachment from the events of the earth.

At the beginning of Christianity, the hermitage was configured as a refuge in the desert, in which ascetics aspired to spiritual perfection with a penitent life. The shelter in the rock, protected by walls, has reached a high degree of complexity in a few centuries. Therefore, in the West the hermitage became synonymous with the fortress, emphasizing the isolation of a community<sup>6</sup>. Among the most ancient hermitages of Christianity, it is mentioned the Sanctuary of the Temptations in Jericho, built in the place where Christ was tempted by the devil at the end of the forty days in the desert. Other notable hermitic complexes in the Dead Sea Valley are Mar Saba, developed overhanging a narrow *lavra* (“path in the canyon bottom”) both as a monastic complex and as a widespread hermitage in rural caves, and the monastery of St. George in Koziba, erected on three levels on the rocky slope of the el-Kelt *wadi* (“stream”) in the Judah Desert.

Similar architectural systems, with increasingly evident complexity of design, can be found with transversal geographical extension and in reference to numerous cultures. They are mentioned, as examples: the Wudang complex, in the province of Hubei in China, where the monasteries emerge in and complete the natural environment of the sacred Taoist mountains, and the architecture of Taksang Palphug or Xuang Kong. Going back towards the West, the monastic hermitages of Upper Kama in Russia, the Monastery of Sumela in Turkey, the Monastery of Ostrog in Montenegro, and in Italy also the hermitage of Calomini in Garfagnana or San Viviano in the locality of Vagli di Sopra, in Lucchesia<sup>7</sup> are mentioned.

The widespread extent and size of the hermitic array have left numerous testimonies in Italy over time, often materialized in architectural interventions that have influenced and accompanied, in a profound way, the development of the landscape and territorial settlements, as in the case of Tuscany<sup>8</sup>. The expression of a unique analysis of reference models, construction phases, and of the impact on the landscape context of such complexes as Monte Senario, La Verna, Vallombrosa, and Camaldoli, has advanced the theme of specific research in

---

<sup>6</sup> Regarding architectural evolution and typological export from the hermitage to the fortresses between East and West, see HARRISON, Peter – *Castles of God: fortified religious buildings of the world*. Boydell Press, 2004, pp. 268-270.

<sup>7</sup> For a wider presentation of the territorial network of religious complexes and hermitages established in Tuscany (Italy), see FAVINI, Aldo – *Abbazie, monasteri ed eremi nel paesaggio della Toscana [Abbeys, monasteries and hermitages in the landscape of Tuscany]*. Empoli: Laris Editrice, Poggibonsi, 2003.

<sup>8</sup> The process of foundation and consolidation of each hermitage site is specifically connected to holy events and patriarchs, and their stories within the site and the territorial route. For a general presentation and more detailed descriptions related to each complex, see MORETTI, Italo – *Architettura degli insediamenti eremitici in Toscana*. Roma: École française de Rome, 2003.

“hermit architecture”<sup>9</sup>. The study of the physical forms assumed by these structures, on the basis of modules and pre-existences, explains a unique project implemented in more or less structured types and systems of aggregation, which are connected in all their instances to the architectural transformation of both the built environment and the landscape.

## 2. The Hermitage of La Verna: a summary of its diachronic development within the landscape

An introduction to the main historical development of the complex is necessary to define a preliminary scheme of the relation between the architectural system hermitage-monastery and the surrounding landscape.

Among the hermitic sites of Tuscany, in Italy, the mountain of La Verna became a religious site and a spiritual shelter from 1213<sup>10</sup>, following the meeting between St. Francis of Assisi and the Count of Chiusi in Casentino<sup>11</sup>, who offered his lands as a gift to establish a place dedicated to the ascetic life.

In the rocky landscape of the mountain forest, the first construction was started in 1218, designating the hermit cells and the Church of St. Mary of the Angels<sup>12</sup>. Despite the short stay of St. Francis at La Verna mountain, whose last visit was in 1224, the most characteristic events of the Saint’s life, such as the temptation of Satan and the reception of the Stigmata, find correspondence in the design and architectural transformation of the landscape, which was modeled to establish the building complex<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> See BERTOCCI, Stefano – “Architettura eremitica: un progetto per il censimento delle strutture in Europa e nel bacino mediterraneo”. In Stefano Bertocci, Sandro Parrinello (eds.) – *Architettura Eremitica Sistemi progettuali e paesaggi culturali. Atti del Quarto Convegno Internazionale di Studi*. Firenze: Edifir, 2014, pp. 22-31.

<sup>10</sup> It is suggested to extend the reference with the study of the specific parts dedicated to La Verna complex in AMONACI, Anna Maria – *Conventi toscani dell’osservanza Francescana*. Milano: Silvana editoriale, 1997.

<sup>11</sup> Reference to historical contents and sources are reported in DI MIGLIO, Augustino – *Nuovo dialogo delle devozioni del sacro Monte della Verna*. Firenze: Edizioni Ducali, 1568; MENCHERINI, Saturnino – *La Verna, contributi alla storia del santuario: studi e documenti. Ricordi del settimo centenario dalla donazione del sacro monte a S. Francesco (1213-1913)*. Arezzo: Cooperativo tipografica, 1913; LENSÌ, Alfredo – *La Verna: stato di consistenza delle fabbriche e dei terreni: descrizione delle cose d’arte e delle memorie storiche*. Firenze: s.n.t., 1934; OLGATI, Feliciano (ed.) – *Fonti Francescane*. Padova – Assisi: Edizioni Messaggero – Movimento Francescano, 1988.

<sup>12</sup> For a wider description of the historical development of the site of La Verna, some references are suggested to provide a complete reconstruction of the main phases. See Marino BARFUCCI, Bernardo – *Il monte della Verna. Sintesi di un millennio di vita*. Firenze: Giunti Editore, 1993; GIORGI, Anna – *La Verna, Santuario dell’Umanità. Cronistoria del Santuario della Verna*. La Verna: s.n.t., 2010; BALDINI, Nicoletta (ed.) – *Altro monte non ha più santo il mondo. Storia, architettura ed arte alla Verna dalle origini al primo Quattrocento*. Firenze: Edizioni Studi Francescano, 2012.

<sup>13</sup> The symbolic characterization of environments in the architectural complex is strictly connected to the vernacular development of the building structure by the monks since 1218. The reconstruction of the religious phases that underly the foundation of the sanctuary is also integrated by the frescoes in La Verna complex and by

The monastery was organized around the main environments of monastic life and the main Basilica, beyond the square of the Quadrant which opens on the valley of Casentino. At the same time, on the top of the *Sasso*, the hermitic complex was developed in the place where St. Francis was tempted by the Devil. The geological structure of the mountain presents a deep central crack of the rock, symbolically attributed to the temptation of the Devil, on the bottom of which the monumental boulder of *Sasso "spicco"* is placed. In the narrowest portion of the canyon, there is the bridge structure of the Corridor of the Stigmata, an architectural solution designed in 1578 for the connection between the hermitage and the sanctuary (fig. 1).

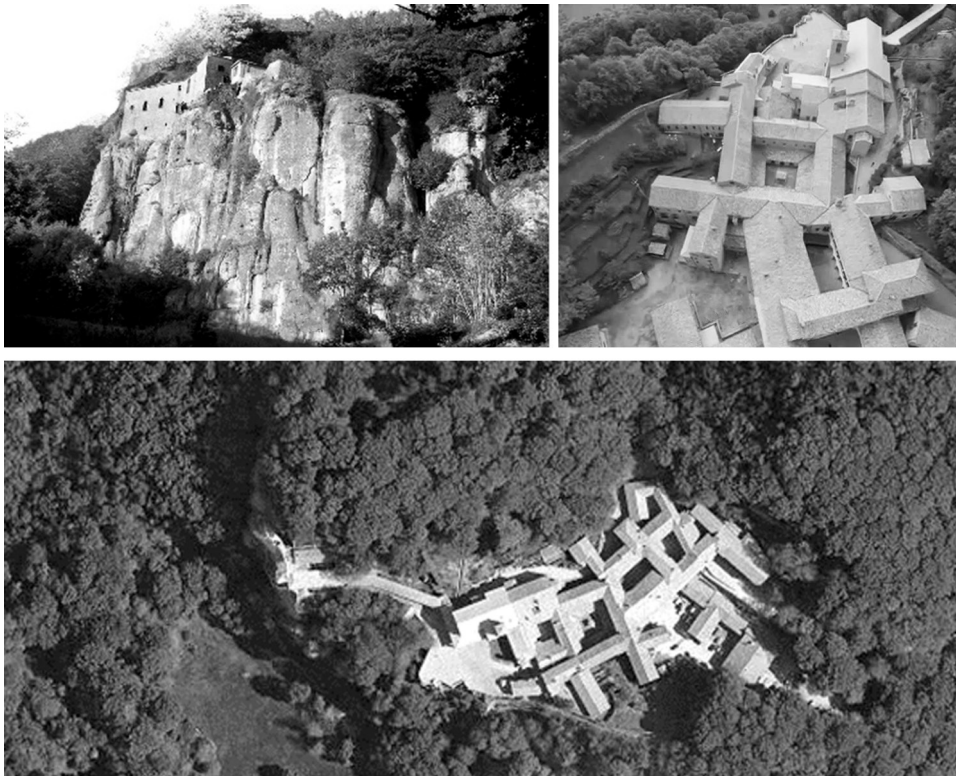


Fig. 1 – The complex of the Sanctuary of La Verna: below, the aerial orthophoto of the architectural complex on the top of La Verna mountain; above, the view of the hermitage on the rocky peak (left) and of the monastery (right). Photos by the authors (2015), aerial orthophoto by Google Earth (2017).

---

the numerous Robbiano – colored and figured glazed clays, made by the historic family of artisans Della Robbia – which have enriched the rooms of the complex over the centuries.

In the Hermitage of La Verna, the natural boundary of the rock encloses the complex of the Stigmata, separating it from the monastery. It also includes the small cells for hermits and the religious chapels, distributed in an area beyond the rocky canyon that is naturally inaccessible to visitors and other monks. The chapels are dedicated to specific characters and traits of the life of St. Francis and his blessed monks: they are located both in the interiors of the hermitage and along the spiritual paths among the mountains, defining a deep relationship between soul, architecture, and landscape.

In the hermitage of La Verna, a “symbolic” architectural nucleus is still recognizable as the original center of a simple and elementary architectural form. Around, the common spaces were built close to the mountain, adapting the system of chapels to the different rocky levels. The resulting distribution is rarefied and labyrinthine, at the same time linked to the specific relationship between the function of space and the conformation of the hosting place, in continuous research of the hermitic practice. The relationship to the wildness of the forest, as the only physical link to the external world, is highlighted by the architectural design, as the only permitted relation within the private space of the cell. It represents a consistent difference from other monastic or hermitic models, such as the Carthusian and the Camaldolese systems<sup>14</sup>.

Thus, the monastery and the hermitage are at the same time separated by the landscape conformation of Sasso Spicco, and joined by the architectural system of the sanctuary, in a design organization that has been preserved through the many interventions, renovations, and expansions of the sanctuary, from 1348 to the 18<sup>th</sup> century (fig. 2).

---

<sup>14</sup> The cells of the Carthusian monks, which are contiguous to the cloister and distributed on two levels in a joint system between hermitage and monastery. The interiors, considered as exceeding spaces compared to the functional needs of monks, had a double space for daily life and rest, and they included private gardens and a balcony. Regarding the cells of Camaldolese monks, they are arranged near the church, and each one forms a separate building. Thus, the hermitage takes the form of a tiny village of houses (from a minimum of 4 to a maximum of 20) with their own garden, the church, and some larger buildings for common use. The interior of the cell, characterized by a “spiral” distribution of the environments, is composed of three rooms: a room ordinarily used for study, rest and meals, the chapel with the altar and a room for services.



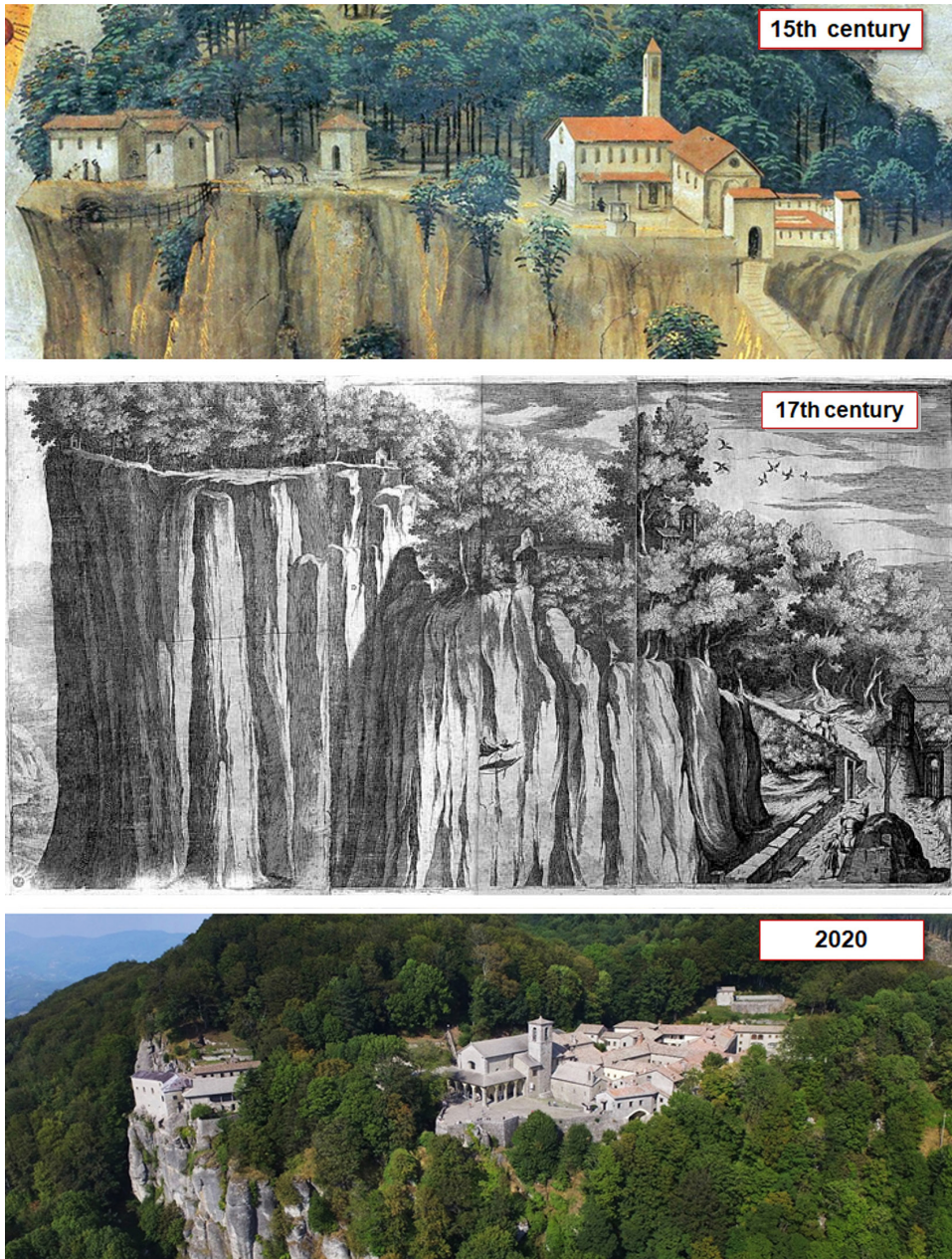


Fig. 2 – Sources of documentation of some historical representations of the architectural evolution of the complex of La Verna: from the top, a fresco by Domenico Ghirlandaio (Florence, Santa Trinita Church, 1485), an engraving by Jacopo Ligozzi from his collection (Museo de La Verna, 1612), an aerial view of La Verna mountain (2020, photo by the authors).

### 3. The 3D survey project

Regarding the knowledge on the development of the architectural environments of the sanctuary, the main historical source is represented by the collection “*Guida alla Verna*” by the painter Jacopo Ligozzi in 1612<sup>15</sup>. The subjects of its graphic contents range from the architectural to the landscape scale of the mountain system, often referring to episodes characterizing the life of St. Francis.

However, these representations are limited to wider external views of the sanctuary or specific perspectives of the interiors, without describing their spatial relation. Only one drawing contains a planimetry of the hermitage area, but the geometric transformation applied to the representation of the architectural structure has totally changed the altimetric distribution of the rooms, and the specific conformation of vernacular-built levels in the rock has been loose. Similarly, the documentation of the route of chapels in the forest, strictly related to the hermitic rule in La Verna, and their interiors are missing. Finally, considering the decorative apparatus of the sanctuary environments, Ligozzi’s collection is limited to the drawing of the sculptural profiles present on the complex surfaces, without considering the communication of tridimensionality and colorimetric features.

From these premises, the purpose of the research has been focused on the construction of an updated 3D database of multi-scale geometric information on the architectural system of the sanctuary, with a specific focus on the inaccessible area of the Hermitage and its design relation within the surrounding landscape. The aim is to process a survey database through digital technologies of scanning and virtual modeling, able to facilitate the understanding of the 3D development of the spaces and their conformation within the specific site. In this way, it would be possible to compare the updated data and the archival sources, developing both a critical analysis of the historical drawings and a more communicative system of the architectural complexity of the site to a wider public.

The application of different survey methods to the elements of the site, and their calibration considering the specific objects, surfaces, and features interested by the documentation<sup>16</sup>, have motivated experimental academic studies with opportunities

---

<sup>15</sup> The first illustrated treatise on the Franciscan Sacred Mount, commissioned by the order, collects 25 layouts from autograph drawings and it was realized as an element of homage to high personalities without ever being commercialized. The guide, preserved at the Museum of La Verna, constitutes a fundamental archive of comparison between the state of the art of the complex in the 16<sup>th</sup> century and the actual configuration of the site.

<sup>16</sup> For methodological references, see KIOUSSI, Anastasia *et al.* – “Integrated documentation protocols enabling decision making in cultural heritage protection”. *Journal of Cultural Heritage*, 14/3 (2012), pp. 141-146.; DI GIULIO, Roberto *et al.* – “Integrated data capturing requirements for 3D semantic modelling of Cultural Heritage: the INCEPTION protocol”. *International Archives of the Photogrammetry, Remote Sensing and Spatial Information Sciences*, XLII-2/W3 (2017), pp. 251-257.

for debate by the international scientific community<sup>17</sup>. Including workshops and seminars, these meetings have founded the basis for sharing strategies and *ad-hoc* digitization methodologies for the study of the great hermitages of Tuscany, as well as contributing to the overall strategy of on-site activities of documentation and representation.

The decomposition of La Verna environmental system into the three main macro-systems –hermitage, monastery, morphological landscape– was further detailed with the identification of individual target clusters – rooms, courtyards, chapels, caves, cemetery–. The system of landscape paths is added, as at the same time it constitutes a system itself and a level of relationship between the central complex and the detached monumental units. For the delimited clusters, the optimal scale of investigation has been confirmed as architectural, with levels of detail specifically declined in the case of both naturalistic and decorative components –*Robbiane* or wooden apparatuses. For the landscape system, on the other hand, it was requested a descriptive detail more focused on the spatial-distributive component, oriented on the transposition of those anthropic and natural characters linked to the design intervention on the landscape, to the layout of the paths, and to the organization of the forest apparatus.

#### **4. Integrated solutions of digitization and representation for the knowledge of the historical hermitic complex**

##### *a) Experiences of perception and graphic analysis for the development of a preliminary methodology of the survey*

The documentation program on the Sanctuary of La Verna has been started in 2014 with the contribution of researchers, doctoral students, technical operators, and experts in the field of digitization procedures for Cultural Heritage.

The survey strategy was based on a preliminary analysis of the architectural-naturalistic morphological systems present in the site. The area of the complex has been analyzed starting from the hand-drawing of views, panoramas, sections, and

---

<sup>17</sup> The cycle of international conferences of studies “Architettura Eremitica. Sistemi progettuali e paesaggi culturali”, organized by the University of Florence (Prof. S. Bertocci) and the University of Pavia (Prof. S. Parrinello), defines a moment of cultural exchange between international scholars on the acquisition and dissemination of information concerning the architectural heritage of religious and hermitic array. The conference activities offered in the editions of Monte Senario (2010), Vallombrosa (2011), Camaldoli (2012), La Verna (2014) and Certosa di Firenze (2020) have involved professors, researchers, doctoral students and students from many international universities, collaborating in seminars and workshops on-site.

plans from the on-site physical experience with the place. This action was central for identifying the principles of design composition of the site, for recognizing the main architectural units, and the traces of intervention that have shaped the environments of the complex<sup>18</sup>. The relationships between built volumes, empty areas, and landscape were expressed by codifying visual impressions into geometrical properties, and by classifying paths and viewpoints to associate corresponding views of the architectural space.

Different qualities of space have been identified regarding the points of access from the sanctuary to the hermitage units and their boundaries:

- “contracted space”, when consisting of narrow spaces delimiting the hermitage area, tightened around the spiritual function of the cell/cave.
- “filtered space”, when characterized by functional spaces of connection, as architectural filters between the sanctuary and the area of the hermitage.
- “dilated space”, when consisting of wider-perspective spaces of access to the hermitage, relating its interiors to the outside dimension of the landscape.

The considerations that emerged from this preliminary analysis have been evaluated for the planning of the digital acquisition strategies through the environments of the complex.

In particular, a main 3D digital scanning campaign through different LiDAR instruments has been adopted to reconstruct the main polygonal path around the hermitage units and inside their labyrinthic interiors, integrating scan positions from the identified points of access. Then, limited clusters – chapels, cells – have been selected for a more detailed survey action, applying Structure from Motion (SfM) photogrammetric procedures on specific surfaces and historical apparatuses (fig. 3).

### *b) Landscape surveying strategies with Mobile Laser Scanner*

A Mobile Laser Scanner (MLS) survey was conducted at the territorial scale to document the landscape system relevant to the apparatus of the hermitage.

The applied instrumentation has foreseen the use of an auto-vehicle “ARAN” equipped with a mobile LiDAR, associated with an inertial system for dynamic 3D

---

<sup>18</sup> The graphic elaborates were produced by Silvia Bertacchi, Giulia Bianchi, Marianna Calia, Sara Colaceci, Francesca Picchio, researchers and doctoral students participating in the hand-drawing workshop organized by Prof. Sandro Parrinello (University of Pavia) and Prof. Mario Manganaro (University of Messina) during the IV International Study Conference “Architettura Eremitica. Sistemi progettuali e paesaggi culturali” at the Sanctuary of La Verna (2014).

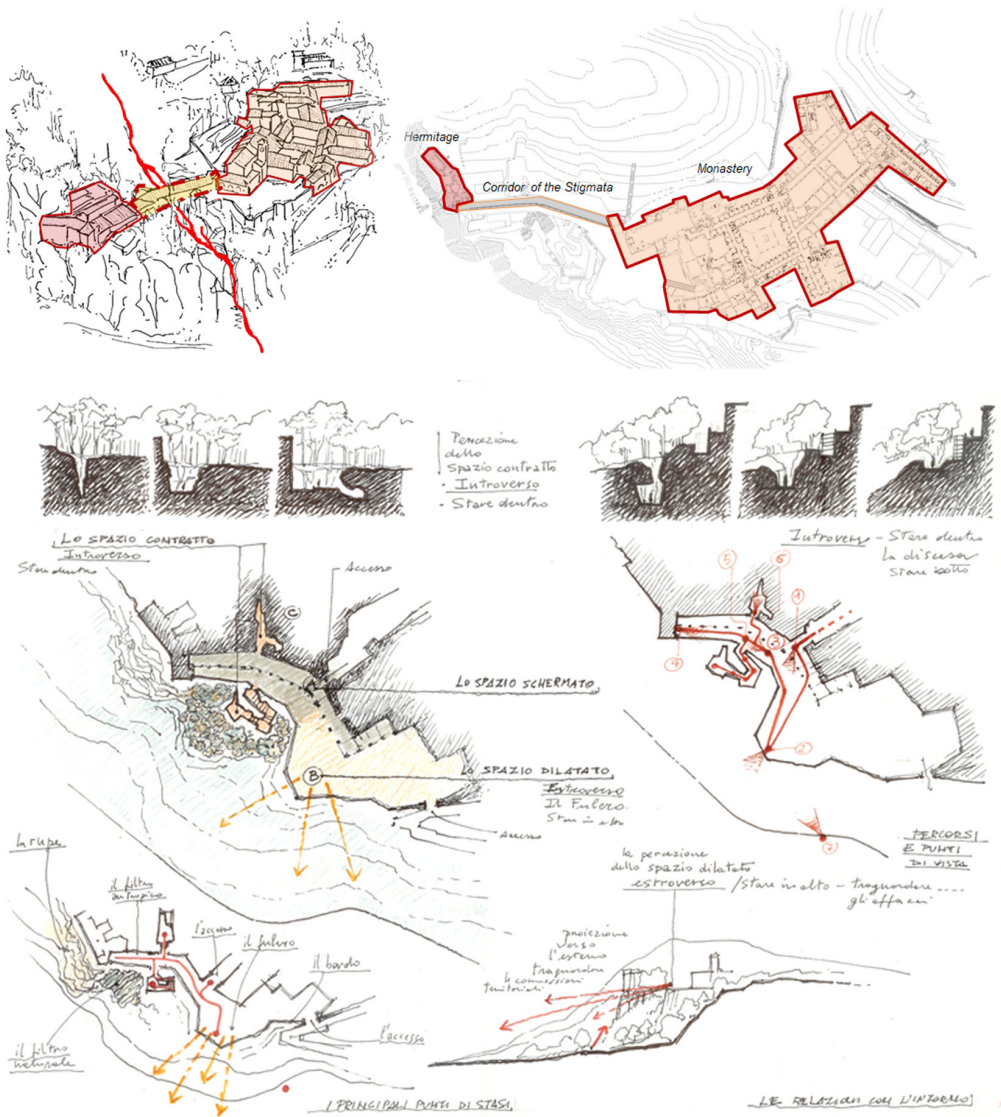


Fig. 3 – Preliminary graphic analysis of morphological characters in La Verna complex. Above, a scheme of the macro-systems of the monastery, hermitage, and the surrounding landscape, highlighting the crack in mountain rock that naturally divides the system of the hermitage from the overall sanctuary. Below, hand-drawings highlighting the balance between built and open spaces, and the visual relations between buildings and landscape. Image by the participants to the hand-drawing workshop coordinated by prof. Sandro Parrinello: Silvia Bertacchi, Giulia Bianchi, Marianna Calia, Sara Colaceci, Francesca Picchio (2014).

scanning<sup>19</sup>. The vehicle was driven by the operators along with the network of accessible paths around the sanctuary: the ancient access to the complex was included together with the winding section of the Breccia, including in the survey the Chapel of Birds (1602), and reaching the original East entrance. On the opposite side, the MLS survey included the new access road to the sanctuary through the forest, the path from the guesthouse to the chapel area, and the passage behind the Quadrant.

For each path, a ScanSet of 3D points has been acquired and managed through Cloud Compare platform, consisting of point clouds associated with trajectory data, with a high density of acquired points (100.000 points/sec). The application has been advantageous in favour of quicker survey times compared to the static method, and with sufficient detail both for the description of artificial pathways connecting landscape macro-systems and for the specific documentation of monumental vegetation and the chapels' route in the forest (fig. 4).

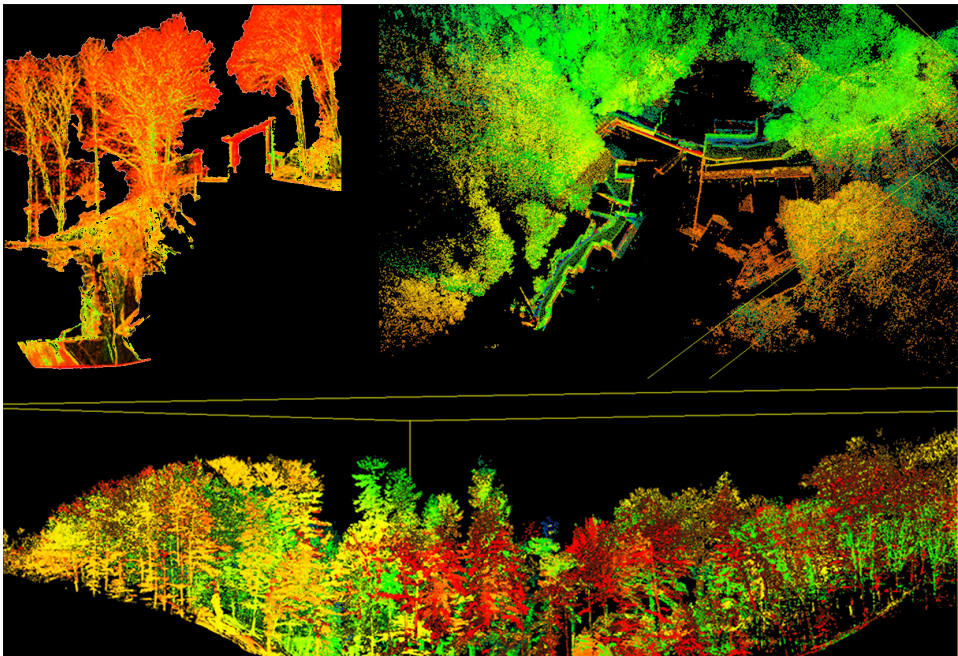


Fig. 4 – MLS point cloud from the survey of landscape system around La Verna hermitage: environmental sections and views on morphological landscape and vegetation systems. Image by Raffaella De Marco (2014).

<sup>19</sup> MLS survey activities have been conducted since 2014 by researchers and operators of the company SINECO s.p.a. and the University of Pavia. In particular, Auro Palastanga, Raffaella De Marco and Francesca Galasso are mentioned.

### *c) Digital documentation of the architectural system by Terrestrial Laser Scanner*

The use of a Terrestrial Laser Scanner (TLS), model Z+F 5006h, has allowed collecting an archive of 3D Scan Stations along with the environments of the complex. The scans (80) followed a polygonal path for the positioning of the instrument, and the digitized points (more than 500.000 points/sec) were qualified with resolution and reflectance parameters able to set a geometric analysis and a preliminary morphological-material analysis of the architectural surfaces<sup>20</sup>. The registration of single scans has been performed through Cyclone software, identifying at least 3 common points for each couple and then performing a cloud-to-cloud optimization to reduce the alignment error.

In the external environments, the collected datasets have allowed the 3D geometric and distributive reconstruction of the articulated spaces between the monastery and the hermitage, including the Quadrant area and the monumental path from the first cell of St. Francis to *Sasso Spicco*'s gorge. The range of instrumental acquisition, reaching 100 meters of radius, has ensured the digital scanning of the architectural elements and their integration in the historical landscape, such as considering paths in the mountain, natural rocks, and trees (fig. 5).

The specific reflectance characteristics<sup>21</sup> of the stone surfaces qualified the point clouds with reflectance values indicative of the surface alterations of the elements. These variations, of millimetric sensitivity and expressed according to a Multi-Hue/Rainbow chromatic scale, have translated perceptive visual characters into color range values of the digital database, also orienting the action of macro-mapping of the conservation status of stone surfaces. Furthermore, they have revealed different modalities of visualization, enhancing shapes and figures of the architectural surfaces with an unrevealed perception of the historical environments. Similarly, Scan Stations in the interior rooms have collected a morpho-metric knowledge of both the main architectural geometries and the detailed frames of the decorative apparatuses (fig. 6 and 7).

---

<sup>20</sup> TLS survey activities have been conducted since 2014 by researchers and operators from the University of Pavia and the University of Florence. In particular, Andrea Pagano, Giovanni Pancani and Sandro Parrinello are mentioned.

<sup>21</sup> The reflectance measures, in optics, the ability to reflect part of the incident light on a given surface or material. In the case of the survey with LiDAR systems, each point is associated with a reflectance value, which depends on the characteristics of the materials detected and identified through a chromatic parameter in "false colors" RGB.

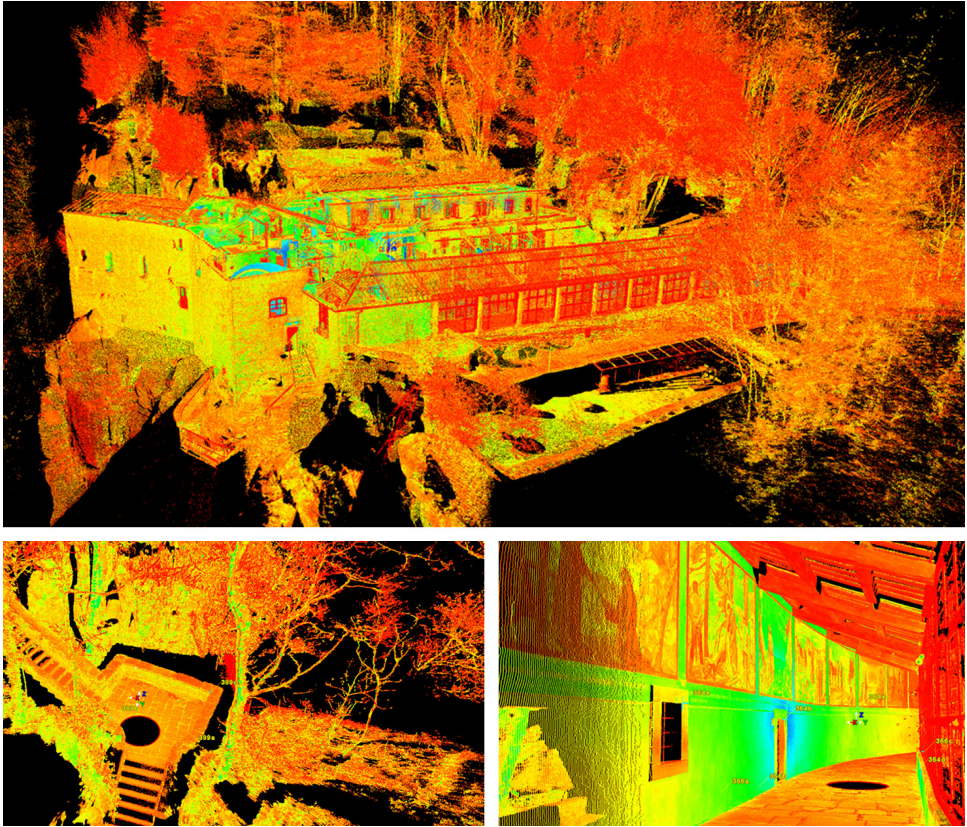


Fig. 5 – Views from the TLS 3D point cloud: above view on the block of the hermitage, below, single scans' views in external and internal environments of the complex (on the left, the path to reach Sasso Spicco, on the right the Corridor of the Stigmata). Image by Sandro Parrinello, Raffaella De Marco (2017).



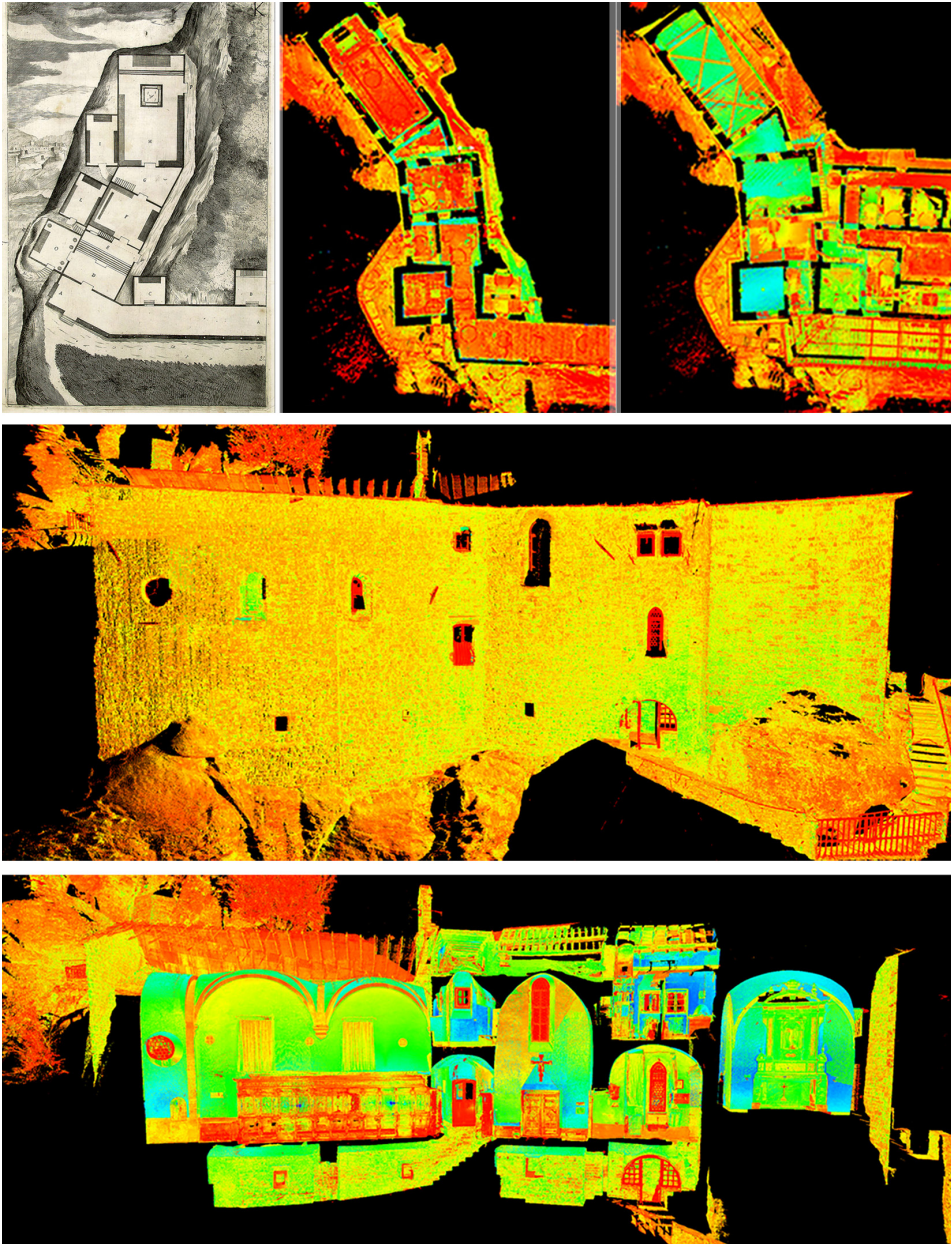


Fig. 6 – Above, a comparison between Ligozzi’s planimetry (left) and two levels of planimetric sections of the hermitage from the 3D TLS point cloud (right). Below, external front of the hermitage and parallel section from the 3D TLS point cloud, highlighting the distribution design of internal environments inside the rock of the mountain. Image by Sandro Parrinello, Raffaella De Marco (2017).

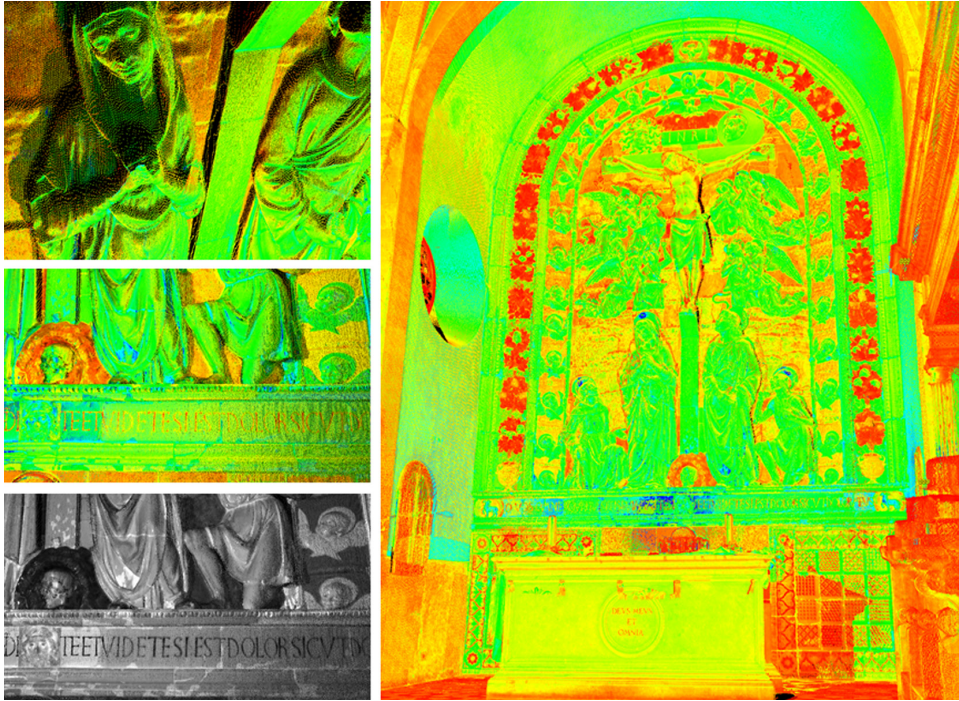


Fig. 7 – TLS point cloud from the survey of decorative systems in La Verna hermitage: general view and details on the Della Robbia's apparatuses in the Chapel of the Stigmata, considering the points resolutions and the reflectance color map in Multi-Hue/Rainbow scale and Greyscale. Image by Sandro Parrinello, Raffaella De Marco (2017).

#### *d) SfM photogrammetric experimentations for the modeling of decorative apparatuses*

In addition to the LiDAR documentation campaign, experimentations of photographic acquisition and Structure from Motion (SfM) photogrammetric processing were carried out on the decorative apparatuses that presented a greater morphological complexity, in particular on the figurative compositions in glazed clay of Della Robbia artisan<sup>22</sup>.

The specificity of decorative surfaces consists of glossy glazing and variable light reflection along with the detailed and articulated geometries of the religious

<sup>22</sup> The photogrammetric models were produced by Sara Bua, Carmelo Cozzo, Giuseppe Damone, Raffaella De Marco, Filomena De Robertis, Erika Ficarelli, Francesca Picchio, researchers, doctoral students and students participating in the 3D photogrammetry workshop organized by Prof. Antonio Bixio and Mario Annunziata during the IV International Study Conference "Architettura Eremitica. Sistemi progettuali e paesaggi culturali" at the Sanctuary of La Verna (2014).

scenes. Thus, they generated in some cases improper reflection phenomena of the TLS laser beam, distorting the digital data with respect to the real shape.

Within a careful control of the ambient lighting and of the photographic shooting stations, photoshoots of 30-50 photos were conducted to each ceramic panel or marble element, using a Nikon D3300 camera model. The data was post-produced in the SfM software Agisoft PhotoScan, aligning photos and processing a dense point cloud for each set (more than 20.000.000 points for each one), and it was returned as reliable and detailed 3D mesh models, optimized in a second phase in the high-polygonal mesh and HD texture. Similar experiments were conducted for the historical stone walls of the monumental chapels (fig. 8).

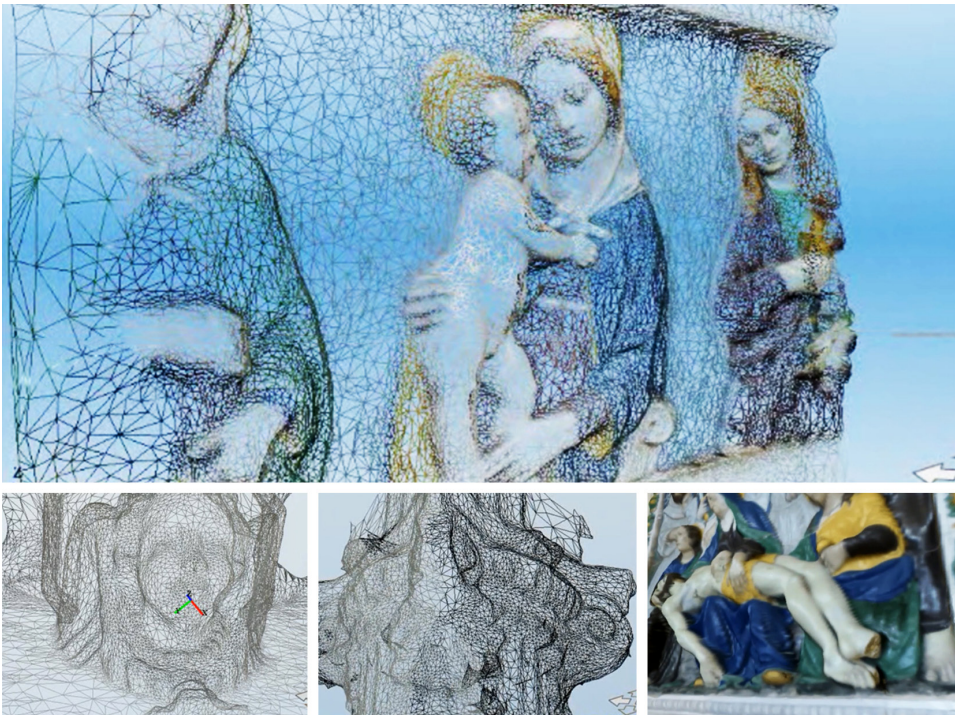


Fig. 8 – Structure from Motion modelling of Della Robbia's apparatuses in the hermitage: 3D high-poly mesh models developed from photogrammetric digital reconstructions. Image by the participants to the 3D photogrammetry workshop coordinated by Prof. Antonio Bixio and Mario Annunziata: Raffaella De Marco, Sara Bua, Carmelo Cozzo, Giuseppe Damone, Filomena De Robertis, Erika Ficarelli, Francesca Picchio (2014).

## 5. Digital representations, products, and opportunities for fruition

The referencing between the datasets produced by the integrated survey methodology has structured the 3D digital archive of the acquired morphometric information<sup>23</sup>, supporting the understanding of the articulated distributive geometries of the hermitage environments between architecture and landscape. The experimental integration of double-LiDAR and SfM survey data has been aimed to manage, in a unified system, the georeferenced digital database of La Verna site from the landscape complexity to the documentation of architectural elements.

The organization of the spaces more closely related to the hermitic rule –cells and chapels– highlights the design phenomenon at the base of the conformation of the sanctuary, from the foundation to the current state. Their articulation on the rocky peak returns a unique design solution of adaptation between historical building structures and natural soil, where the geometric rule of order of the environments is sacrificed to guarantee better functionality and adaptability to the landscape system of the fortress (fig. 9).

The optimization of the morpho-metric database, as a virtual twin of the real system, highlights unprecedented opportunities for navigation and fruition of the digital architecture compared to the previous studies conducted on the sanctuary. Within Section Planes that directly interact with the point cloud, it is possible to extract visualization modes of plans and sections preserving the correct spatial relationship between the historical environments, and thus revealing the real constructive complexity of the interiors compared to the solid curtain of the external facade of the hermitage.

---

<sup>23</sup> The referencing of datasets from TLS, MLS and photogrammetric survey was conducted by identification of homologous points in the 3D digital scenes, provided as Black&White targets or manually selected as morphological points, in the minimum number of 3 between each 3D scan pair. Then, optimization operations with cloud-to-cloud alignment were conducted for reduction of misalignment errors between data and for the certification of the reliability of the conducted survey.

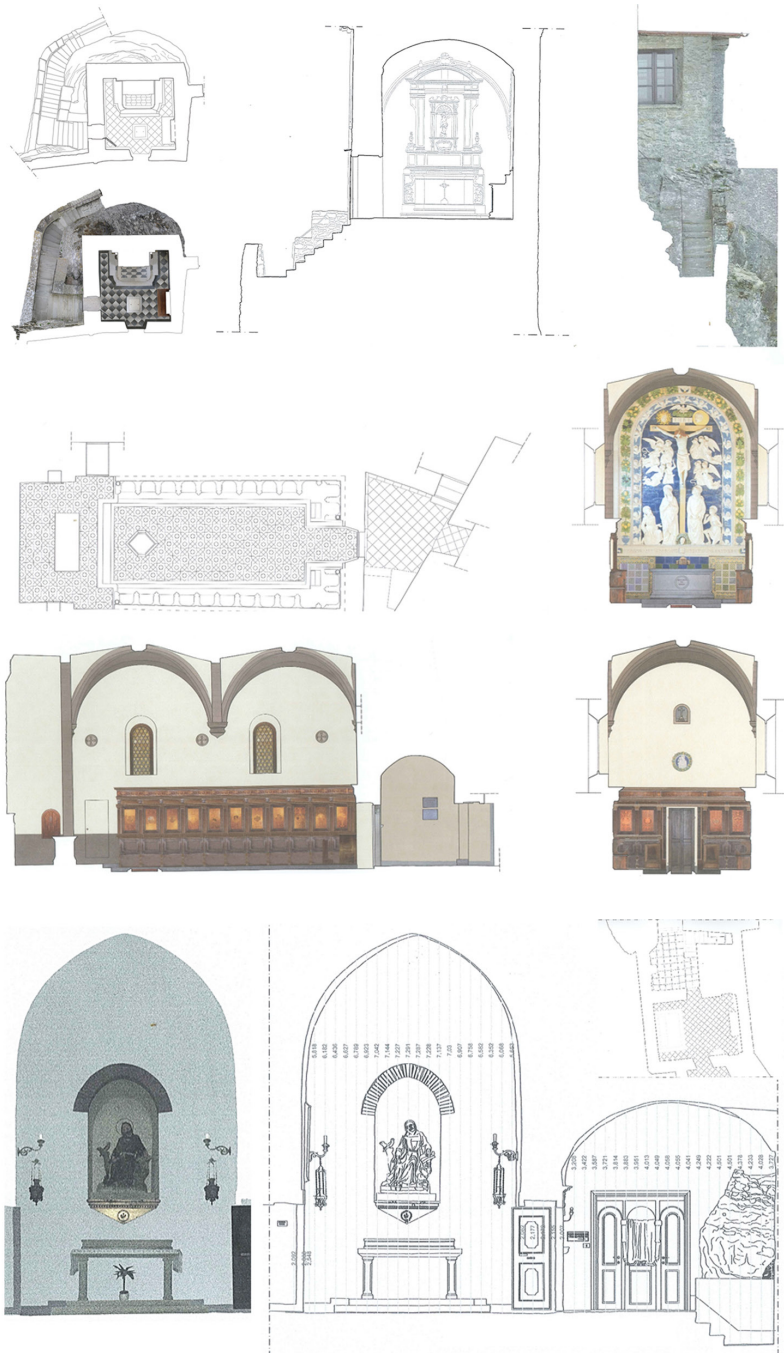


Fig. 9 – 2D drawings and material elaborates from the documentation of the internal environments of the hermitage: from the top, the Chapel of St. Sebastian, the Chapel of the Stigmata, the Chapel of the Cross. Image by the participant students to seminar in "Survey and representation of architecture" (a.y. 2014-2015) at University of Pavia, coordinated by prof. Sandro Parrinello and tutored by Raffaella De Marco (2015).

The organization of the nucleus of the sanctuary is articulated starting from the Corridor of the Stigmata and the bed of S. Francesco towards the system of the chapels of the hermitage. A sequence of rooms on different levels leads to the main Chapel of the Stigmata, built in 1263, where it is hosted the most extensive example of *Robbiana* with the theme of the Crucifixion. The other chapels – Loddi Chapel, Chapel of St. Sebastian, Chapel of the Cross, Chapel of St. Bonaventure, Chapel of St. Anthony of Padua – orient the spiritual path back towards the landscape, opening directly on the space of the precipice and towards the forest. Their documentation, developed in a graphic catalog of drawings and materic elaborations specific for each environment<sup>24</sup>, is directly connected to the itinerary of the widespread chapels in the forest. Within the system of the chapels, the hermitic rule is replicated in the organicity of the architectural design with respect to the landscape, orienting the perception of space to preserve the spiritual and meditative retreat (fig. 10).

---

<sup>24</sup> The drawings and material elaborations of documentation of the cells and chapels of the hermitage of La Verna have been produced by the students of the master's degree course in Building Engineering and Architecture of the University of Pavia, within the courses of Architectural Survey and Representation of the a.y. 2013-2014 and 2014-2015 (prof. Sandro Parrinello, tutors: dr. Francesca Picchio, dr. Raffaella De Marco, PhD student Francesca Galasso).

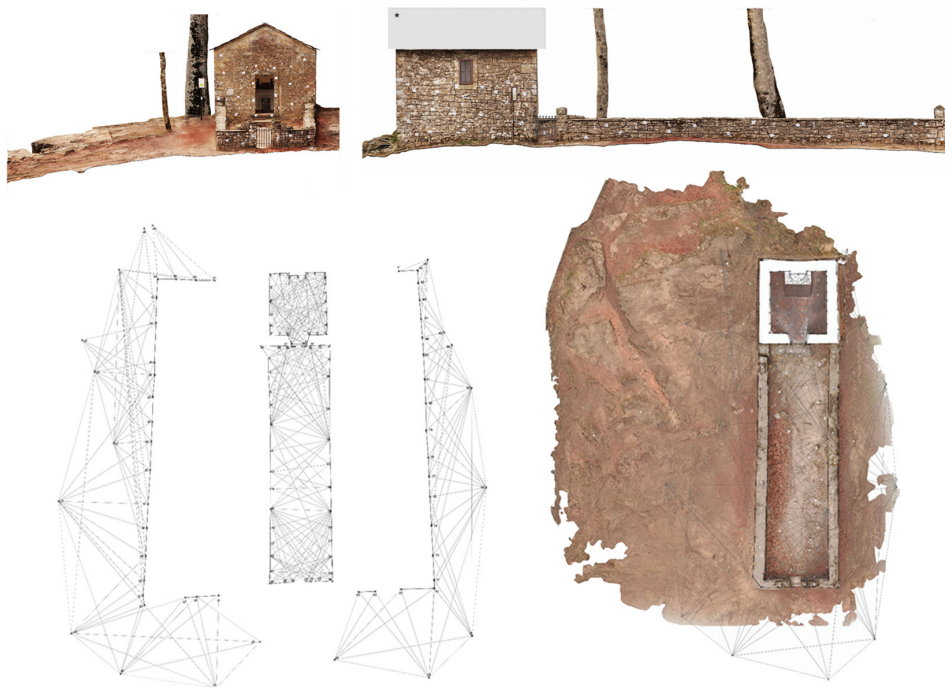


Fig. 10 – 2D drawings and material elaborates from the direct survey of the chapels of the hermitage that are widespread in the landscape of the sanctuary: the Chapel of Blessed John. Image by the participant students to seminar in "Survey and representation of architecture" (a.y. 2014-2015) at University of Pavia, coordinated by prof. Sandro Parrinello and tutored by Raffaella De Marco (2015).

## 6. Conclusions

The survey of La Verna complex has increased the knowledge on the architectural system of the religious site, focusing on the morphological solution of the hermitage. The application of complementary techniques of digitization and data acquisition allowed the systematic comparison of spatial measurements and environments distribution.

The virtual database has been sectioned and compared to the previous sources, in order to understand how the architectural measure could establish a direct relationship between the hermit array and the formal model. In this way, the reliability of the survey has preserved the analysis of the multiple levels

of the interiors, qualifying the vernacular design of space within the symbolic labyrinth model of the soul path to redemption.

The updated documentation of the hermitage area has permitted to identify the original route between the complex and the chapels, lost in the present refurbishment of the touristic area, rehabilitating its religious significance. By simulating the removal from the 3D database of those elements linked to the contemporary function of the site – boundaries and thin walls built to reserve the monastic life from the touristic services –, it becomes possible to recognize the primary architectural geometry qualifying the hermitic architecture – distribution of the cells, the relation between private and common spaces, the relation of the hermitage within the holy place of the original St. Francis cell.

The results obtained from the analysis of the survey data have constituted a specific update of the geometrical knowledge of the hermitage places. They represent a documental source of comparison of the Sanctuary of La Verna with the theoretical models of Western and Eastern sanctuaries associated with the hermitage, enhancing the cultural connection on the international scale. Furthermore, the overall set of survey data is predisposed to the development of communication products to simulate virtual visits and the study of the place. The opportunity to directly upload the hermitage 3D point cloud to the web service portal of Sketchfab<sup>25</sup>, without other processing phases, permits sharing and embedding the 3D virtual reality of the complex anywhere online. This action can support the sustainable tourism of the site<sup>26</sup>, supporting the rediscovery of original shapes and significances between religious architecture, history, and landscape.

---

<sup>25</sup> To experience the VR visit of the hermitage complex, please visit <https://skfb.ly/6XLY7> from DAda-LAB profile on Sketchfab [Last access 16/01/2022]

<sup>26</sup> For further discussion, see BAMBI, Gianluca, *et al.* – “Rural Tourism to Promote Territories along the Ancient Roads of Communication: Case Study of the Rediscovery of the St. Francis’s Ways Between Florence and La Verna”. *European Countryside* 11/3 (2019), pp. 462-474.



# Integrated 3D survey of the first Franciscan Observance settlement in Portugal.

## The convent of Santa Maria de Mosteiró in Valença (Alto Minho, North of Portugal)

*Rolando Volzone<sup>1</sup>*

*Roberta Ferretti<sup>2</sup>*

### **Abstract**

The continuous abandonment of convents in Portugal, culminating with the 1834 decree of dissolution of religious orders, led to the loss of their original function and values.

This study analyzes the physical legacy – mostly altered, abandoned, or in a ruinous state – of the first Franciscan Observance settlements (1392) in the Portuguese territory at the Northern border with Spain, with focus on the convent of Santa Maria de Mosteiró (Valença, north of Portugal).

This paper aims to understand the historical and current values of these sites through a knowledge-based approach by conducting historical research and surveys. The methodology combines traditional and innovative techniques: historical research with current analysis of the built structures through integrated digital survey techniques.

These first results constitute a support tool for the conservation, protection, and enhancement of this cultural heritage. They also enable comparative analysis with the other case studies in Portugal, Spain, and Italy in order to understand the typological model at the basis of the Franciscan Observance in Southern Europe.

### **Keywords**

Franciscan Observance; 3D survey; historical analysis; religious heritage; Portugal.

---

<sup>1</sup>DINÂMIA'CET-Iscte, Centro de Estudos sobre a Mudança Socioeconómica e o Território; Departamento de Arquitetura e Urbanismo, (ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa); CHAIA, Centro de História de Arte e Investigação Artística (Universidade de Évora). Email: rveoo@iscte-iul.pt. ORCID: 0000-0002-1555-866X.

<sup>2</sup> Dipartimento Architettura, Università degli Studi di Firenze (DIDA-UnIFI). Email: roberta.ferretti@unifi.it. ORCID: 0000-0002-8320-0408.

## 1. Introduction

Study of the Franciscan Observance in Alto Minho, the border area between Spain, in Galicia, and Portugal, was carried out by the historian García Oro<sup>3</sup>. More recently, historical analysis has been undertaken of the Franciscan reformation<sup>4</sup> and its expansion<sup>5</sup> in the Portuguese Late Middle-Ages. On the basis of the current evidence and taking into account specific Franciscan branches, a typological analysis of the conventual structures was carried out by Medinas<sup>6</sup> regarding the Strict Franciscan Observance in the *Province of Piedade*, south of Portugal, and by Figueiredo<sup>7</sup>, concerning the *Province of Conceição*, which incorporated the convent of Santa Maria de Mosteiró in the 18<sup>th</sup> century. Recently, Master's and PhD theses have aimed to valorize some of the convents that once belonged to the first Franciscan Observance<sup>8</sup>. The results of research carried out by students of the University of Porto on these case studies have been presented in two books<sup>9</sup>.

However, an in-depth analysis through the production of digital documentation was missing. The models, resulting from the 3D surveys, constitute an important

<sup>3</sup> GARCÍA ORO, José – “Los “Frades Da Pobre Vida”. Un Nuevo Franciscanismo En Galicia y Portugal”. In JIMÉNEZ, Gonzalo Fernández-Gallardo (ed.) – *Los Franciscanos Conventuales En España. Actas Del II Congreso Internacional Sobre El Franciscanismo En La Península Ibérica*. Madrid: Franciscanos Conventuales – Asociación Hispánica de Estudos Franciscanos, 2006, pp. 245-274.

<sup>4</sup> RODRIGUES, Ana Maria S. A.; FONTES, João Luís; ANDRADE, Maria Filomena – “La(s) Reformas En El Franciscanismo Português En La Edad Media”. *Hispania Sacra* LXXII 145 (2020), pp. 51-63. Available at <https://doi.org/10.3989/hs.2020.004>.

<sup>5</sup> TEIXEIRA, Vítor Gomes – *O movimento da observância franciscana em Portugal, 1392-1517: história, património e cultura de uma experiência de reforma religiosa*. Porto: Centro de Estudos Franciscanos; Braga: Editorial Franciscana, 2010.

<sup>6</sup> MEDINAS, Victor Joaquim Fialho – *A arquitectura capucha da província da Piedade*. Lisboa: FCSH -Universidade Nova de Lisboa, 1994. Master's degree in History of Art.

<sup>7</sup> FIGUEIREDO, Ana Paula Valente – *Os conventos franciscanos da Real Província da Conceição : análise histórica, tipológica, artística e iconográfica*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2008. PhD Thesis in História (Arte, Património e Restauro),

<sup>8</sup> With regards to the convent São Francisco do Monte, see: AFONSO, Miguel T. M. – *Valorização e renovação do convento de São Francisco do Monte*. Vila Nova de Cerveira: Escola Superior Gallaecia, 2018. MSc thesis in Architecture and Urbanism; CARVALHO, Luísa D. S. – *O contexto na determinação do (re)uso dos conventos: o Convento de São Francisco do Monte*. Vila Nova de Famalicão: Universidade Lusíada, 2019. MSc thesis in Architecture; FONSECA, Mariana M. P. V. – *A Ruína, uma Circunstância Programática: Intervenção no Convento de São Francisco do Monte em Viana do Castelo*. Porto: Faculdade de Arquitectura da Universidade do Porto, 2020. MSc thesis in Architecture. With regards to the convent Santa Maria da Ínsua, see: NETO, J. L. G. S. – *[Re]thinking the Fort of Ínsua. The meeting between the Sea, History and Belief*. Coimbra: Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra, 2019. MSc thesis in Architecture; LIMA, S. M. M. N. 2015. *Intervenções de conservação e restauro do património edificado: o Forte da Ínsua*. Porto: Universidade Fernando Pessoa, 2015. MSc thesis in Architecture and Urbanism; LOUÇÃO, C. S. C. P. – *O património conventual do concelho de Caminha e o seu percurso após a extinção das ordens religiosas, em 1834*. Lisboa: Universidade Aberta, 2021. MSc thesis in Heritage Studies.

<sup>9</sup> FERREIRA, Teresa Cunha; NETO, Rui – *Património na Paisagem. São Francisco do Monte./ Heritage on the Landscape. São Francisco do Monte*. Guimarães: EAUM/Lab 2PT/IPVC, 2019. FERREIRA, Teresa Cunha; NETO, Rui – *Património na Paisagem. Santa Maria da Ínsua/Heritage on the Landscape. Santa Maria da Ínsua*. Guimarães: EAUM/Lab 2PT/IPVC, 2019.

support for future rehabilitation works, as well as the dissemination of this religious heritage, which most of time is unknown or inaccessible, even for local communities.

This study aims to fill this gap, developing knowledge-based methodologies that combine historical research and integrated 3D surveying<sup>10</sup>. In particular, it analyses the physical legacy of one of the first foundations of the Observance Franciscan in the Portuguese territory, dating back to 1392: Santa Maria de Mosteiró.

The gradual abandonment of convents, until the ultimate dissolution of the Portuguese religious orders in 1834, has led to the loss of their original function and value. Several convents are in an advanced state of degradation today, as visible in this case study. The 3D survey campaign is therefore essential in order to document the current state of conservation.

We shall begin by examining the genesis and historical evolution of the Franciscan Observance movement in the north of Portugal. Then we'll focus on the convent of Santa Maria de Mosteiró, carrying out an overview of its historical evolution and the analysis of its components of built structure. We then discuss the digital methodologies for the 3D survey of the current evidence. Finally, the results of the combination of these two knowledge-based methodologies are displayed.

## 2. The origin of Franciscan Observance in Portugal: historical framework

The Order of Friars Minor, commonly known as the Franciscan order, is a mendicant religious order founded by Saint Francis of Assisi, approved in 1209 by Pope Innocent III, and confirmed during the Fourth Council of the Lateran in 1215.

During the 13<sup>th</sup> century, the Franciscans expanded from Italy throughout Europe, reaching Portugal in 1217 and founding conventual settlements. The Franciscans had a centralized government organized into provinces, including *Hispânia*, which covered the whole Iberian Peninsula and was divided between 1232 and 1239 into Aragon, Castile, and Santiago. The latter corresponded to the Portuguese territory. Each province was formed by custodies. From 1272, the Portuguese province was divided into Lisbon, with seven convents, and Coimbra, with six convents. A third division was created in Évora, in southern Portugal, in 1330.

A reformation movement arose within the Franciscan order, aimed at returning to the rigorous observance of the model defined by Saint Francis through his rule

---

<sup>10</sup> The in-depth analysis of these case studies, including the digital documentation of the current evidence, is ongoing, within the JPI Cultural Heritage project "F-ATLAS. Franciscan Landscapes: Observance between Italy, Portugal and Spain". The work is funded by the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under grant agreement n° 6995237. Additional information at: <https://www.f-atlas.eu/>.

and his testament, most importantly returning to the ideals of poverty. Franciscans left the large convents for this reason in the mid-14<sup>th</sup> century, retreating to isolated, poor, austere places, renouncing pastoral activity and gathering in small groups with a strong presence of laymen. This movement is well known as Observance, in opposition to Conventualism. It originated in Italy, with Friar Pauluccio da Trinci, through the approval of Pope Gregory XI.

The Franciscan Observance reached Portugal in 1392 through the Galician group led by Gonçalo Mariño<sup>11</sup>, who founded the first observant hermitages in the Portuguese territory south of the Minho river. The first foundations settled in isolated places propitious to a solitary and penitent life: Santa Maria de Mosteiró in Valença, Santa Maria da Ínsua in Caminha, São Francisco de Viana in Viana do Castelo, and São Paio dos Milagres in Vila Nova de Cerveira (fig. 1). In the same year, São Clemente das Penhas was founded on the coast of Matosinhos, less than 100 km to the south. Starting from these foundations, and with the support



Fig. 1 – The first Franciscan Observance settlements in Alto Minho. Location map (top), pictures (bottom). ©Rolando Volzone, 2021.

<sup>11</sup> TEIXEIRA, Vítor Gomes – *O movimento da observância franciscana em Portugal*. RODRIGUES, Ana Maria S. A.; FONTES, João Luís; ANDRADE, Maria Filomena – “La(s) Reformas En El Franciscanismo Portugués.

of the royalty, existing convents were reformed within the Observance and new ones were built.

The Franciscan Observance gained an increasing visibility in the second part of the 15<sup>th</sup> century; several works took place in the hermitages and convents founded in the previous phase. At the same time, some of these were abandoned, as happened in São Clemente das Penhas, whose Franciscan community moved to a more central location in Leça da Palmeira.

In 1517, Pope Leo X issued the bull *Ite vos*, decreeing the division of the order into two. In Portugal, two branches were created: *Província de Portugal da Regular Observância*, which integrated the settlements of the island of Madeira, and *Província de Portugal dos Conventuais* (or *Claustrais*), integrating five settlements from Azores islands. However, in 1584, the Conventual Franciscans were definitively suppressed by Pope Pius V through a brief dated 1567, being integrated into the Observants.

At this point the Franciscan order was divided into two groups: the *Regular Observance*, which included the *Province of Portugal* and the *Province of Algarves*; and the *Strict Observance*, more rigorous than the first one, which included five provinces: *Piedade* (1517), *Arrábida* (1560), *Santo António* (1568), *Soledade* (1668), and *Conceição* (1705).

With the dissolution of the Portuguese religious orders in 1834, the Franciscan communities left the conventual settlements. These became property of the state and, after being evaluated, were mostly sold at public auction. The main components of the settlements – land assets, churches, and conventual dependencies – were usually sold separately, taking on different functions.

The Franciscan order was the most representative mendicant order in Portugal<sup>12</sup>. Nowadays, their buildings are profoundly altered, due to the new functions, abandoned, in advanced state of conservation – sometimes ruined – or totally disappeared. This hampers the historical analysis of the structures, which is nevertheless sometimes made possible by archival documents: written, iconographical, or photographic sources.

Joint analysis of the historical documentation and the survey of the physical structures<sup>13</sup> constitutes a first step for a deeper understanding of the Franciscan movement and how this was translated in spatial terms.

---

<sup>12</sup> Analysis of the data collected by CAMPOS, Fernanda Maria Guedes – (*A Ordem das Ordens Religiosas. Roteiro Identitário de Portugal (Séculos XII – XVIII)*). Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2017) indicates that about 44% of the religious houses settled in the Portuguese territory between the 12<sup>th</sup> and the 18<sup>th</sup> centuries belonged to the Franciscan order.

<sup>13</sup> VOLZONE, Rolando; NIGLIO, Olimpia; BECHERINI, Pietro – “Integration of knowledge-based documentation methodologies and digital information for the study of religious complex heritage sites in the south of Portugal”. *Digital Applications in Archaeology and Cultural Heritage*, Volume 24 (2022), e00208. Available at <https://doi.org/10.1016/j.daach.2021.e00208>.

### 3. The Convent of Santa Maria de Mosteiró: an overview

#### 3.1 Historical Framework

The convent of Santa Maria de Mosteiró originated from a previous hermitage founded in 1392 by the friars Diogo Árias, Gonçalo Martinho, and Pedro Dias<sup>14</sup>. Similarly to the first settlements of the Franciscan Observance movement in Portugal, this hermitage was founded in an isolated place named *Godim* or *Gondim*<sup>15</sup>, close to important waterlines, surrounded by brush and near an existing chapel<sup>16</sup>. A first hermitage was built south of a chapel dedicated to Nossa Senhora, on flat land<sup>17</sup> in Cerdal, Valença do Minho, on the Santiago itinerary.

Santa Maria de Mosteiró was probably the first settlement to be founded within the Franciscan Observance, as highlighted by the chronicler Lisboa<sup>18</sup> and taking into account its location. Indeed, considering that the friars came from Galicia and that Valença was the territory closest to the borders with Spain, it is possible that they started from here before proceeding south to the other foundations<sup>19</sup>.

In 1491 the community was integrated into the Observance of the *Province of Portugal*. The structure of Santa Maria de Mosteiró expanded, developing into a convent since 1557, and integrated the *Province of Santo António* in 1568. In 1706 it became part of the *Province of Conceição*, until the dissolution of religious orders in 1834.

The church of Santa Maria de Mosteiró was unused for 50 years. Only in 1884 was it donated to the Confrary of Nossa Senhora de Mosteiró. In 1980 the Confrary renovated the churchyard and carried out conservation works of the church, repairing its roof.

With regards to the other components of the settlement: the conventual dependencies were sold to D. Miguel Pereira Forjaz; the enclosure, kitchen gardens, and part of the land assets were acquired by António José Garcia for \$12,000; the movable assets were sold to Inácio José da Silva for \$28,000<sup>20</sup>. In 1884 the conventual

<sup>14</sup> SOUSA, B. V. (dir.) – *Ordens religiosas em Portugal. Das origens a Trento – guia histórico*. 3<sup>rd</sup> ed. Lisboa: Livros Horizonte, 2016.

<sup>15</sup> NOGUEIRA, Ibérico – “Santa Maria de Mosteiró – Cerdal”. In *Arquivo do Alto Minho*. Vol. 4, tomo I. Vila de Punhe: Escola Tip. da Oficina de S. Jorge, 1951, pp. 55-59.

<sup>16</sup> This was strictly linked to the origin of the Franciscans – indeed, Saint Francis founded the convent of Santa Maria della Porziuncola close to the chapel dedicated to Santa Maria degli Angeli in Assisi, Italy. According to frei Santo Agostinho de Santa Maria (1712), a (probably monastic) structure was inhabited by the Hermits of Saint Augustin, from the time of the Goths to the Muslim period, that led to its abandonment. In the first half of the 10<sup>th</sup> century, it was donated to a community of Benedictines who then left the settlement due to the unfavorable conditions of the land. The chapel was the only built structure still standing after a fire in the 14<sup>th</sup> century.

<sup>17</sup> TEIXEIRA, Vitor Gomes – *O movimento da observância franciscana em Portugal*.

<sup>18</sup> Lisboa, Frei Marcos de – *Crônicas da Ordem dos Frades Menores* (Facsimile Edition, 2001). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1570.

<sup>19</sup> FIGUEIREDO, Ana Paula Valente – *Os conventos franciscanos da Real Província da Conceição*.

<sup>20</sup> Lisboa, TT, *Arquivo Histórico do Ministério das Finanças, Conventos extintos, Convento de Santa Maria de Mosteiró*, cx. 2258.

dependencies were sold to Manuel Pereira Azevedo Gama: this family is still the owner. Both the conventual dependencies and the church were classified as “Assets of Public Interest” in 1983. In the 1990’s, Dalio Gama developed a project for the refunctionalization of the space and its physical adaptation into a tourist accommodation. However, this project was not actualized. This area is completely in ruin today, with exception of the part adjacent to the church, which is currently used by the Cerdal Parish (fig. 2).



Fig. 2 – Santa Maria de Mosteiró: top view (top), ©Google Earth; aerial view by drone (bottom). ©Anastasia Cottini, 2021.

### 3.2 Description of the building and space-function distribution

The convent of Santa Maria de Mosteiró is located in an isolated area about 5 km from Cerdal, in Valença. The conventual complex is set on the slope of the Gondelim Hill Chain, west-facing, at about 240 meters high.

The convent is surrounded by an enclosure, a physical boundary between the interior, the sacred place, and the outside world. Similarly to other monastic-conventual experiences, orchards and kitchen gardens were cultivated inside the enclosure. These were indispensable for the community's self-sufficiency. However, analysis of an 18<sup>th</sup> century document discloses the presence of woods here<sup>21</sup>, where beehives allowed the production of honey<sup>22</sup>. The enclosure and few elements of the hydraulic system are still standing in the place (fig. 3).



Fig. 3 – Physical evidence of the conventual enclosure: section of the wall (left), and detail (right).  
©Rolando Volzone, 2021.

<sup>21</sup> In: JOSÉ, Frei Pedro de Jesus Maria – *Chronica da Santa, e Real Provincia da Immaculada Conceição de Portugal da mais estreita e regular Observancia do Serafim Chagado S. Francisco*. 2nd edition, volume 1, pp. 334-339. Lisboa: Oficina de Miguel Manescal da Costa, 1760. The document has been transcribed by Ana Paula Figueiredo (2008).

<sup>22</sup> Lisboa, TT, *Arquivo Histórico do Ministério das Finanças, Conventos extintos, Convento de Santa Maria de Mosteiró*, cx. 2258.



This component of the landscape was very important, so much so that the extracted firewood also met the needs of the convent of Santa Maria da Ínsua, belonging to the same religious order, about 35 km away. Moreover, the wide availability of water in this place is evident thanks to the documented presence of four natural springs and a waterline that crossed the enclosure, allowing the operation of two watermills.

With regards to the built convent, the current morphology of Santa Maria de Mosteiró is the result of several reforms and rebuilds over the centuries, mostly starting from 1557, with strong impact from the integration into the *Province of Conceição*. Despite the alterations, the original trace is still evident. Indeed, this convent, as well as the others which evolved from medieval settlements – Santa Maria da Ínsua in Caminha and San Francisco do Monte in Viana do Castelo – did not achieve the formal regularity prescribed by the *Province of Conceição*. Even in its plan, the analyzed convent is not a regular rectangle, with a small distortion in the northeast corner.

The evolution of this convent from a medieval structure is proven by the east-orientation of the church and the presbytery, as was common in that period – east-by-southeast in this case.

The architecture is guided by an austere style in keeping with their pauperistic intent, with exception of the interior of the church, which presents baroque gilded woodcarving that later included neoclassical elements. The façades are mostly without ornaments, in some cases plastered, with the exception of the main façade, which received a more careful treatment (fig. 4).



Fig. 4 – Different treatment of the façades: main façade of the church (left), north façade (right).  
©Rolando Volzone, 2021.

The church is preceded by a churchyard with a cross. The religious space was accessed through a galilee – a porch. The nave is entered axially through a narthex. In the case of Santa Maria de Mosteiró it is an endonarthex, an architectural element that develops in the interior of the church. The galilee and narthex are topped by the high choir (fig. 5).

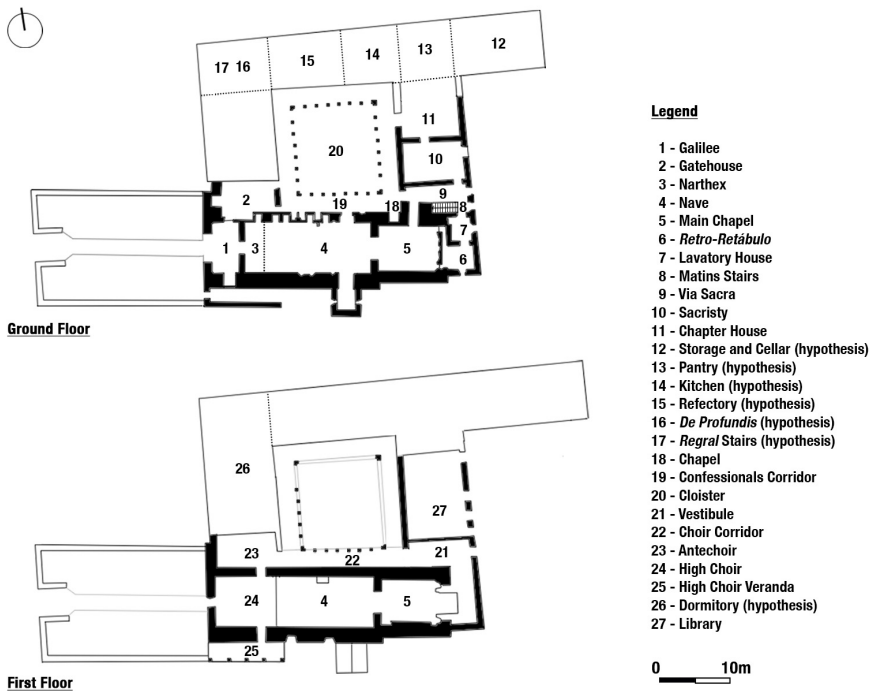


Fig. 5 – Planimetric survey and spatio-functional distribution. ©Roberta Ferretti, 2021.

The church is longitudinal in shape and composed of a single nave with a pseudo-transept and a straight termination presbytery – the main chapel that is narrower and lower, compared with the nave. This is a simplified typology, reduced to the minimum, typical of the plain architecture style (*arquitectura chã*)<sup>23</sup>, by respecting the poverty and humility fundamental to the order. This formal architectural solution is typical of the mendicant orders, especially of the Franciscan convents of the Observance.

The passage to the presbytery runs through a triumphal round arch, with two lateral altarpieces in gilded woodcarving situated at 45 degrees, painted in white,

<sup>23</sup> KUBLER, George – *Portuguese Plain Architecture: Between Spices and Diamonds, 1521-1706*. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1972.

blue, and gold, in which Baroque, Rococo, and Neoclassical elements intertwine (fig. 6a). The presbytery has a retable in Joanine Baroque style, copiously decorated. It was transferred from the extinct monastery of Bom Jesus in Valença, having been crafted by the carver Marceliano de Araújo in the 18<sup>th</sup> century.

From the presbytery, the *Via Sacra* is accessible through a door to the left. This is a space dedicated to reflection and to penitence that is connected to the sacristy, the cloister, the *Casa do Lavabo* (Lavatory House) (fig. 6b) and the *Escadas das Matinas* (Matins Stairs)<sup>24</sup>. These stairs connected the two floors, leading to the wing of the choir corridor (fig. 6f).

The sacristy (fig. 6c), a room for storing liturgical implements, vestments, and relics, where the priests prepared for religious celebrations, is completely altered today. The Lavatory House, a room adjacent to the sacristy, takes its name from the lavatory where the friars made their ablutions before the ceremonies. This was assembled on a wall with a window, for the entrance of water from the exterior.

Surrounded by covered corridors, the cloister (fig. 6d) is quadrangular in shape and located against the church's north side wall, serving as a hinge between the church and the conventual dependencies. It is the main distribution center for the surrounding spaces: chapter room, refectory, kitchen, and chapter house on the ground floor; dormitories and the library on the first floor. The cloister comprises covered galleries on the ground floor, in which pseudo three-centered arches are sustained by Tuscan columns. This element opens through seven arcades per wing. In this way, the cloister was accessed through the central arch.

The best-preserved wing of the cloister is the confessional corridor (fig. 6e). Confessionals are embedded in the wall that divides the church from the cloister. A few are accessible from the church, and the others from the cloister, strictly used by the friars.

The chapter house is adjacent to the sacristy in the east wing. In this space the community gathered to address religious or administrative matters.

The refectory, kitchen, pantry, storage, and cellars were likely located in the north wing. Indeed, traces of a fireplace and evidences of a kiln have been identified. According to Figueiredo<sup>25</sup>, the *De Profundis*<sup>26</sup> and *Escada Regral*<sup>27</sup> should be located in this wing too. Their location, nowadays hampered due to the state of conservation of the space, could be inferred by the daily habit of the friars who, after the last meal of the day, gathered in the *De Profundis* before going up to the dormitories on the first floor.

<sup>24</sup> In the conventual complexes, these stairs connected the space of the *Via Sacra* (on the ground floor) to the choir corridor (on the second floor). This way, friars could quickly go down to the sacristy.

<sup>25</sup> FIGUEIREDO, Ana Paula Valente – *Os conventos franciscanos da Real Província da Conceição*.

<sup>26</sup> This was a gathering space for the friars, close to the refectory, for the theological readings before and after the meal. This was also the place where deceased friars were veiled.

<sup>27</sup> In the conventual complexes these stairs connected the *De Profundis* (ground floor) to the dormitories (first floor).



Fig. 6 – Photographic survey: church's nave (a), lavatory house (b), sacristy (c), cloister (d), confessional corridor (e), and choir corridor (f). ©Rolando Volzone, 2021.

The first floor, accessible through the *Escada Regral* in the west wing held the dormitories. A corridor crossed the entire length, allowing distribution to the various cells, which were mostly rectangular in shape and were the smallest units of the convent.

Each friar had his own cell, providing privacy and a space to live, pray, meditate, and contemplate. The dormitory of the choir likely had this configuration, with one line of cells opening on the west wing of the cloister and the other on the exterior west façade of the convent. Counting the windows of these two façades suggests a number of 12 cells. However, this would be half of the total number of the cells, as 24 cells were built during the renovations and expansion works of the 18<sup>th</sup> century<sup>28</sup>.

On the opposite side of the *Escada Regral*, the other stairs (*Escadas das Matinas*), led to the choir corridor and to the library, located on the first floor of the east wing<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> JOSÉ, Frei Pedro de Jesus Maria – *Chronica da Santa, e Real Provincia da Immaculada Conceição de Portugal*

<sup>29</sup> Despite the references in the document sources, the infirmary, as well as the linen room, have not been identified *in loco*.

## 4. Integrated digital survey

The survey campaign was carried out by integrating two digital survey techniques for data acquisition: Terrestrial Laser Scanner (TLS) and Terrestrial and Aerial Digital Photogrammetry (Structure from Motion – SfM). This methodology takes on essential importance for developing a framework of knowledge, in order to: i) retrace the construction process of the architectural complexes; ii) find typological analogies in terms of distribution and architecture; and iii) carry out fundamental research to conserve and enhance this important but little-known heritage. The laser scanner survey is particularly helpful for understanding the morphological and dimensional aspects of the built structure. In addition, the photogrammetric survey makes it possible to obtain an overall image, including the chromatic and material data.

### 4.1 Laser scanner survey

The laser scanner survey aims to produce a 3D model of the object under examination with reliable metric data. During the survey campaign of the convent of Santa Maria de Mosteiró in June 2021, the survey operation was conducted through a Faro Focus M70 terrestrial laser scanner, a Lidar (*Light Detection and Ranging*) instrument. Its compactness and portability made it possible to proceed quickly and to carry out the operations even when the surveyed architectural structures were in a state of disrepair. This instrument is also equipped with an HDR camera: in this way, a highly descriptive point cloud in color was obtained. From this was possible to elaborate bi-dimensional drawings compatible with traditional representation techniques for floor plans, elevations, and sections.

A total of 142 scans were made during the survey campaign. Their positions were planned according to the architecture's morphology, in order to ensure complete documentation and the closure of a fundamental polygonal that would tie the architectural complex to its surroundings. The laser scanner survey operations mainly concerned the exterior of the complex, the church, and the cloister, which were the only ones in a good state of preservation. The remaining areas in ruinous state were therefore inaccessible. The scans were carried out sequentially, in order to obtain the most complete and accurate documentation. This working method allowed us to obtain a large amount of data quickly. The data were then processed using point cloud processing software (*Autodesk Recap*), by which the individual scans are aligned to get a general point cloud (fig. 7). Control and verification operations are carried out on the point cloud registration to ensure adequate data reliability by evaluating the maximum alignment errors.



Fig. 7 – Ground floor plan with the position of the scans made with Faro Focus M70 (top). Three-dimensional visualization of the point cloud: exterior view of the convent (middle) and inside view of the church (bottom). ©Roberta Ferretti, 2021.

## 4.2 Photogrammetric survey

In concert with the laser scanner survey campaigns, we conducted terrestrial and aerial photogrammetric analysis. The acquisition campaign was organized on different scales of detail: from general to particular. Firstly, the general scale was documented in order to obtain the morphology of the built structure. Secondly, documentation of the individual decorative elements was carried out. The data acquisition took place by collecting a series of specific images, consecutive and reasonably overlapped. After the acquisition phase, the images were processed through a specific photo-modeling software (*Agisoft Metashape*) to obtain a three-dimensional photogrammetric model and export orthographic images with textures in high-definition. The capture of chromatic and material data made it possible to carry out significant analyses regarding the state of conservation of the architectural complex. In this case, aerial photogrammetry was important for acquiring data on areas for which this would not have been possible through terrestrial means alone, such as the entire roof covering, and for reaching inaccessible areas. Each photographic set was designed in relation to the object to be documented, taking into account its morphological characteristics and the light conditions present at the moment of the shot. It was therefore necessary during the fieldwork to evaluate the environmental conditions and to calibrate the camera parameters properly.

As in the other Portuguese case studies, a UAV (*Unmanned Aerial Vehicle*) equipped with an integrated camera – in this case a DJI Mavic Mini drone – was used for the aerial photogrammetric operations carried out in Santa Maria de Mosteiró. Due to the position and the characteristics of the conventual complex, this equipment was chosen for being the lightest and easiest to handle.

To generate a three-dimensional photogrammetric model, the necessary set of images consists of different inclined photographic acquisitions at a constant or variable height, depending on the camera's performance, the object's morphology, the light condition, and the desired level of detail. As in the case of terrestrial photogrammetry, it is necessary to capture shots that completely cover the object's surface with an adequate overlap between successive images. Considering these acquisition requirements, planning the flights for photogrammetric acquisition is fundamental for a successful survey.

In this case, 247 photographs by drone were collected during two flights lasting 20 minutes each. In accordance with the acquisition requirements, the photographs were shot with different inclinations following a steady path (fig. 8). The high number of pictures taken ensured an adequate overlap between the images, resulting in a rigorous final result.



Fig. 8 – Photogrammetric survey of the convent carried out by UAV, with the indication of the acquisition points. ©Roberta Ferretti, 2021.

The first phase of development of the photogrammetric model involves the alignment of the photographs, which, in the case of aerial survey, takes place through GPS coordinates. From this process, a sparse point cloud is obtained. Through further algorithms it is given density and then meshed, creating a surface. The texture taken from the photographic data is finally applied to the mesh model, thus producing a three-dimensional mapped model (fig. 9).

The model obtained is subject to surface noise or gaps due to lighting conditions, the presence of vegetation, or reflecting surfaces, as well as to the conditions of preservation of the building itself, which in some cases made it difficult to carry out survey operations.

Regarding the terrestrial photogrammetry, general and detailed were carried out in order to obtain complete documentation of the architectural complex and its decorative apparatus. In this case too, it was necessary to capture the images in sequence to ensure that each element of the object is taken from at least three points of view, and the overlap between two successive shots had to be at least 1/3. Following



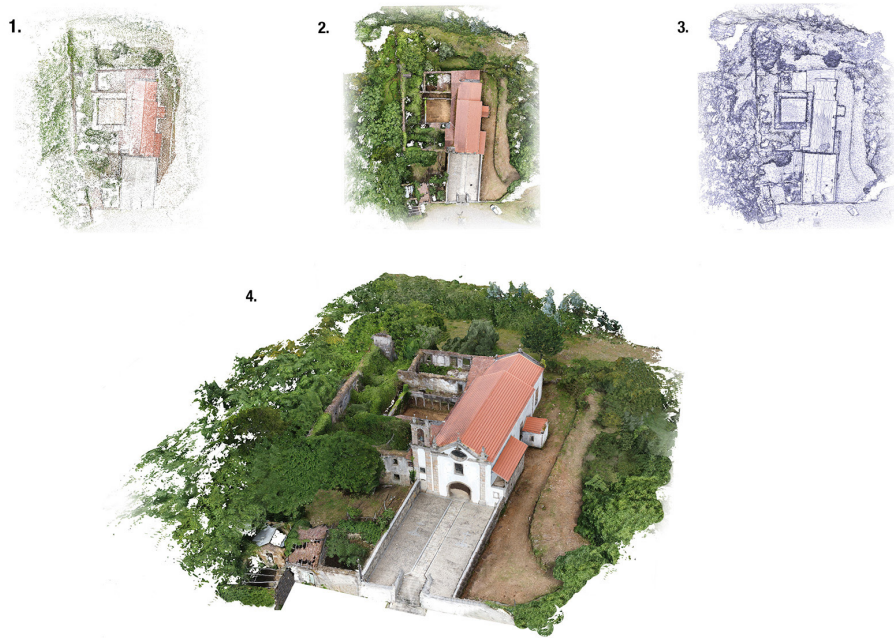


Fig. 9 – Photogrammetric model processing steps: 1. Sparse point cloud; 2. Dense point cloud; 3. Mesh; 4. Texture. ©Roberta Ferretti, 2021.

the elaboration process, it was possible to obtain very detailed three-dimensional textured models of the individual decorative elements and of the surfaces of the architectural artifacts.

The most important decorative piece in the church is the carved wood *retábulo* – an ornamental panel behind the altar. For the documentation of the altar, it was necessary to use both terrestrial and aerial photogrammetry. Using a Nikon D610 camera with a 12-24mm lens, 151 photographs were taken, divided into several sets. Due to light conditions and the complexity of the object in terms of morphology and materials, it was necessary to use a tripod to stabilize the camera and increase the shutter speed. Thanks to this first acquisition, a documentation of the lower part was obtained. However, the photogrammetric model revealed some gaps. For this reason, in order to fill these gaps and to obtain a rigorous documentation, 116 additional photographs were captured by drone. The integration of terrestrial and aerial pictures made it possible to obtain a complete photogrammetric model and to reduce the gaps in the upper part of the *retábulo* (fig. 10).



Fig. 10 – Orthographic images exported from the photogrammetric model of the retabulo: reflex acquisition (left), drone and reflex acquisition (right). ©Roberta Ferretti, 2021.

## 5. The importance of the digital surveys in the study of Franciscan Observance convents

The integration of different techniques in the digital survey of cultural heritage made it possible for us to produce digital documentation of the current state of conservation of the built structures.

The photogrammetric model, obtained by processing close-range and aerial images, combined with the data from the laser scanner survey campaign, made it possible to overcome the weaknesses of each technique in constructing a rigorous 3D model. Indeed, the parts missing in one cloud are perfectly collected by the second one.

The final point cloud can be used to extract multiple graphic elaborations helpful for analyzing both the architectural complex and the surrounding environment.

The production of 2D digital documentation, including technical drawings at different scales, such as plans, elevations, and section, together with the production of 3D models, constitute a novel resource and a support tool for various activities of: i) research; ii) conservation; and iii) dissemination of this religious heritage.

Regarding the 2D documentation, these graphic outputs can be produced in a wireframe version or as orthomosaics, with important data about the material component.

These contribute, firstly, to the scientific knowledge of the analyzed case studies, in some cases remedying the lack of technical drawing in the historical documentation. Research about the typological and architectural characteristics of the primitive nucleus, even if the building has been deeply altered, can be carried out. For example, a comparison of the morphological characteristics of the different convents belonging to the same mendicant orders, at regional, national, and international levels – among Italy, Portugal and Spain – can be developed. This could reveal important data, in order to understand the architectural model at the basis of the Franciscan Observance in Southern Europe. Moreover, analysis of the building stratigraphies is lacking, as already noted by Amonaci<sup>30</sup>. Secondly, the drawings with data from the SfM technique can result in a support tool for the conservation, protection, enhancement, restoration, and new uses of the religious heritage sites. Thirdly, these can be introduced into inventory assets, in order to disseminate this knowledge among a broader audience.

For their part, 3D models contribute, firstly, to research activities through reverse design or digital reconstruction: starting from current evidence, it is possible to retrace the building's diachronic evolution and arrive at a virtual reconstruction. Secondly, the models can help in the monitoring and management of the buildings. Finally, they can be the basis for the development of virtual visualization and real-time navigation – e.g. through virtual reality (VR), augmented reality (AR), and mixed reality (MR). Moreover, Geographic Information System (GIS) maps can be designed and made accessible online via websites or smartphone apps. GIS maps can provide a complete experience that will encourage virtual or physical visitors. Indeed, the close link with their territory is a characteristic common to many settlements of Franciscan Observance that often makes them critical strategic points for the development of tourist routes and hiking trails – projects that contribute to the rediscovery of these places rich in history and culture<sup>31</sup>.

This methodology of integrated and multidisciplinary investigation therefore allows the creation of a specific digital database for knowledge and enhancement of the conventual sites, providing an adequate representation of their complexity.

---

<sup>30</sup> AMONACI, Anna Maria – *Conventi Toscani dell'Osservanza Franciscana*. Milano: Silvana Editoriale, 1997.

<sup>31</sup> BERTOCCI, Stefano – “Paesaggi francescani: la regola dell'Osservanza tra Italia, Portogallo e Spagna” In BERTOCCI, S.; PARRINELLO, S. (eds.) – *Architettura eremitica – Sistemi progettuali e paesaggi culturali. Atti del Quinto Convegno Internazionale di Studi. Certosa del Galluzzo*. Firenze: Edifir, 2020, pp. 302-307.

## 6. Conclusions

The methodology applied to the analysis of the case study combines traditional and innovative techniques – historical research and 3D surveys – in order to assess the mendicant network from Portugal through Spain and Italy. We are producing an atlas of documentation and knowledge for the conservation, protection, and promotion of this often-neglected religious heritage.

Today, especially in Portugal, many of the conventual complexes have lost their original function or are abandoned. For this reason, together with historical and archival research, we have carried out digital survey campaigns on three case studies paradigmatic of the first Franciscan Observance settlements in Portugal: Santa Maria de Mosteiró, São Francisco de Viana and Santa Maria da Ínsua.

After the dissolution of the religious orders, the convent of Santa Maria de Mosteiró lost its function. While the church maintained its functions with the arrival of the *Confraria de Nossa Senhora de Mosteiró* and has since been conserved in use, the conventual dependencies are in an increasing state of degradation, with exception of the cloister wing adjacent to the church.

This study, integrated into a broader project on the Franciscan Observance in Portugal, Spain, and Italy, represents an initial step for the valorization of the conventual network and stimulation for awareness on the part of local communities, public administrations, private owners, and other stakeholders. Awareness of the convents is often lacking due to their being mostly inaccessible because of private ownership or difficulty of physical access to the isolated places.

Future studies will focus on the comparison of these convents from the local to the European level. Once the historical analysis, architectural study, and 3D surveys of the other two convents of the same region and chronology are completed, comparative analysis could be particularly fruitful for the historical reconstruction of the missing physical parts.

# Digital survey and documentation of two Franciscan convents in Umbria, Italy

*Stefano Bertocci<sup>1</sup>*

## **Abstract**

This paper describes the digital survey and documentation operations of two conventual complexes in Umbria, Italy: Eremo delle Carceri in Assisi and San Bartolomeo in Foligno. The operations were carried out in the framework of F-ATLAS, a European research project implemented by Italy (University of Florence), Portugal (ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa, Universidade Católica Portuguesa), Spain (Universitat de Barcelona) and promoted by a Joint Programming Initiative on Cultural Heritage. The project aims to study the Italian-Spanish-Portuguese Franciscan Observance network to define an “atlas” of documentation and knowledge for the conservation, protection and promotion of this scattered Cultural Heritage. The proposal aims to combine traditional and innovative techniques to develop risk assessment methodologies, protocols, and tools and to create user-friendly interfaces for managing and enhancing Cultural Heritage. This first report about the two convents is related to digital survey techniques, such as laser scanner survey

---

<sup>1</sup> Dipartimento Architettura, Università degli Studi di Firenze (DIDA-UniFI). Email: stefano.bertocci@unifi.it. ORCID: 0000-0001-5283-9076.

integrated with photogrammetric techniques developed from digital cameras, drones, and 360° cameras. These techniques are crucial to obtain reliable documentation, which can also be the basis for further studies, together with an in-depth study of documentary sources.

The two samples, as the first case studies of the project, take place in Umbria, the region where Franciscanism developed in the footsteps of St. Francis of Assisi. The Eremo delle Carceri is located on Mount Subasio, inside a wood where it is still possible to find the caves, used by St. Francis and the other friars, to retreat and to pray in the early 13<sup>th</sup> century. The complex, an example of the primitive Franciscan structures, was built between the 13<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries and had some additions and consolidation works in the 17<sup>th</sup>, 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> eighteenth and nineteenth centuries. San Bartolomeo in Foligno is, instead, the first convent explicitly built for the Observant friars reformed by Paoluccio Trinci. On this site, a fortification was donated to the friars by the Trinci lords of Foligno in 1408. Enlarged several times and completed with the prominent facade of the church in the first half of the 1700s, it is paradigmatic of the Observance buildings characteristics.

### **Keywords**

Franciscan Observance; convent; digital survey; Cultural Heritage; landscape.

## Introduction

The project F-ATLAS-Franciscan Landscapes: the Observance between Italy, Portugal and Spain aims to study and detect the network of architectural complexes of the Franciscan Observance between these three countries, in order to outline a “map” for their documentation and knowledge, aimed at the conservation and promotion of this cultural heritage spread on a territorial scale. The research project was the winner of the JPICH 2019 call and involved four academic partners: DIDA-Dipartimento di Architettura of the University of Florence as project leader, ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa, Universidade Católica Portuguesa of Lisbon, Universitat de Barcelona, and several associated partners such as Regione Umbria and Ordo Fratrum Minorum. The spiritual legacy of Saint Francis of Assisi (1181/82-1226) characterises European culture and survives through the literature, with his rules and texts and, above all, with the spread of the mendicant orders he inspired. The Franciscan convents characterise the landscape of many Italian and European cities. Franciscans are composed of three main branches, each one corresponds to specific architectural canons and typologies. The conventuals constitute the most ancient branch of the friars; we owe them a significant part of the buildings from 12<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> centuries. To the oldest branch, we owe the term *conventus*, from the original meaning of “gathering”, “conference”, which also indicated the architectural structures constituted by the church and all the housing buildings founded. The convents also marked the transition from the itinerant state of the early period, to the establishment of regular communities. The friars of these communities were opposed to those *de familia* or *de observantia*, more in line with the original spirit of St. Francis, who inhabited hermitages or modest dwellings in small towns observing *sine glossa la Regola*. In 1368 the Observance movement was officially founded by Paolo Trinci from Foligno, who, with a small community, retired to the hermitage of Brogliano near Foligno. During the 15<sup>th</sup> century, the Observants acquired relative autonomy until their final separation from the conventuals in 1517, when a second branch was formed. The observant Matteo Da Bascio started in 1525 an important reform marked by the eremitic life. The friars who joined this *modus vivendi*, called Friars Minor of Eremitic Life, became known as Capuchins. The latter, in 1619 obtained complete autonomy as an independent order. The Franciscan history reveals a multiplicity of souls that, especially in the 15<sup>th</sup> century, saw many reformist movements, which were then reunited in 1517 by Leo X in a single family with the name of *Regularis Observantia*<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> In the sixteenth century we distinguish between the fundamental branches of the Observance that in Italy constituted the Reformed, in France the Recollects and in Spain that of the Alcantarines. Every distinction between these reforms ended in 1897 when Leo XIII collected them in a single family under the name of Ordo Fratrum Minorum (CAMPAGNOLA, Stanislao da – Le origini francescane come problema storiografico. Perugia: s.n.t., 1979).

## Research goals and methodology

This paper, carried out in the framework of F-ATLAS project, describes the digital survey and documentation operations of two conventual complexes in Umbria, Italy: Eremo delle Carceri in Assisi and San Bartolomeo in Foligno. The two samples took place in Umbria, the region geographically linked to St. Francis of Assisi. The first complex is an example of the primitive Franciscan structures built in the 13<sup>th</sup> century and enlarged between the 16<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries. The second is paradigmatic of the monasteries built in the 15<sup>th</sup> century. By studying these first samples, we confirmed the features common to the observant convents that can be summarised, as Anna Maria Amonaci underlines:

*“Their location, almost always a little distant from the towns, the porches on the facade of the churches to finish two rows of cypress trees, what modest, despite the vastness of some factories, but not austere, indicated an architectural reality in its own right, which was detached both from that of the previous buildings of the Conventuals, and from the later one of the Capuchin places. All this led me to investigate further an architecture that appeared increasingly peculiar to the Observance”<sup>3</sup>.*

The project aims to study the legacy of the Italian-Portuguese-Spanish network of landscapes of the Franciscan Observance, trying to fill the gaps found while studying the order’s settlements. The research takes into account both the material and the immaterial aspects of this heritage, starting from a micro-scale of investigation related to cultural and artistic elements (artefacts, sacred objects, manuscripts) up to the macro scale of the architectural and landscape context (architecture, holy spaces, landscapes). One of the main aims is to understand how the Order relates to the surrounding space by following sustainable development strategies and analysing the intangible values represented by its knowledge and experience. The cataloguing of these structures, often exposed to the risk of abandonment, combines traditional and innovative techniques, in order to develop effective risk assessment methodologies, protocols and operational safeguards tools. Moreover, the creation of databases with user-friendly interfaces is carried out for the management and enhancement of this specific Cultural Heritage. The proposal aims to create a dialogue with the historical research already carried out, including a study on the material heritage of the Franciscan Observance – buildings, landscapes, archives and libraries – which is rarely explored<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> AMONACI, Anna Maria – Conventi toscani dell’Osservanza Franciscana. Milano: Silvana Editoriale, 1997, p. 15.

<sup>4</sup> BERTOCCHI, Stefano; CIOLI, Federico; COTTINI, Anastasia – “Paesaggi Francescani: rilievo digitale e documentazione dell’Eremo delle Carceri ad Assisi, Umbria”. In MINUTOLI, Giovanni (ed.) – Simposio internazionale ReUSO 2020. Restauro temi contemporanei per un confronto dialettico. Firenze: Didapress, 2020.



## Early case studies in Umbria (Italy)

The first case studies of the project are located in Umbria. The geographical characteristics of the region, in the central territory of Italy, between the Apennines and the plain of the Val di Chiana, are determined by the main valleys of the Tiber and Nera rivers. Along these valleys, settlements are established, the ancient, prehistoric and Etruscan ones on the slopes of the hills and mountains with places of worship arranged mainly on the top of the reliefs or in the natural cavities of the Apennine slopes. The Middle Ages confirmed the structure of the territory in the Roman era. The main Umbrian cities developed on top of the ancient Etruscan and Roman foundations (fig. 2). The Eremo delle Carceri is located on the slopes of Mount Subasio, very close to the town of Assisi, surrounded by a wood where is still possible to find the caves where St. Francis and the other friars used to retreat to pray in the early 13<sup>th</sup> century (fig. 3-6). The complex is essential in our research because it was built between the 13<sup>th</sup> and the 16<sup>th</sup> centuries, with minor additions and consolidation works in the 17<sup>th</sup>, 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries, and reflected the original characters of the first oasis of the Franciscan settlements<sup>5</sup>. The Carceri complex, with the tiny convent of the origins enlarged by San Bernardino, dominates Assisi from above, and it is still inhabited by the friars. In addition to the evocative courtyard that overlooks the Umbrian plain below, there is the 15<sup>th</sup> century church, with Franciscan frescoes and memories, and a second church, older and dedicated to Santa Maria delle Carceri, through which the cave of St. Francis, the original site of the complex, is achievable. Upstream the courtyard is the part of the convent built by St. Bernardino, the refectory with the original furnishings, and the small wooden choir of the 15<sup>th</sup> century. Upstairs is the dormitory with the original cells connected through a corridor built against the rock.

The Convent of San Bartolomeo takes on relevance in the research context because it represents the first foundation from scratch due to the reformer Paolo Trinci, founder of Franciscan observance in the 14<sup>th</sup> century. The convent is located near Foligno along the ancient roman route of the Flaminia, near the intersection with the trans-Apennine road network that passes through Colfiorito. It was in Colfiorito that the first Trinci community resided in the hermitage of Brogliano, and the site of Marano was donated to him by the feudal family of Foligno<sup>6</sup>. It was a small castle in defence of the nearby plain just outside the city of Foligno, near the Via Flaminia. San Bartolomeo in Foligno is the first convent specifically built for the Observant friars by lord Nicolò Trinci and was completed in 1415, while the façade was made in the first half of 1700 (fig. 7-9). The baroque church, enlarged between the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries, contains a small-scale replica of the Holy Sepulcher of Jerusalem, built in 1676.

<sup>5</sup> SALARI, Paola Mercurelli – Eremo delle Carceri. Perugia: Quattroemme, 2013.

<sup>6</sup> BIONDI, Tommaso – Il Convento di S. Bartolomeo di Marano in Foligno. Perugia: Grafica, 1969.



Fig. 1 - The first case studies mapped in Portugal, Spain and Italy. ©Federico Cioli, 2020.

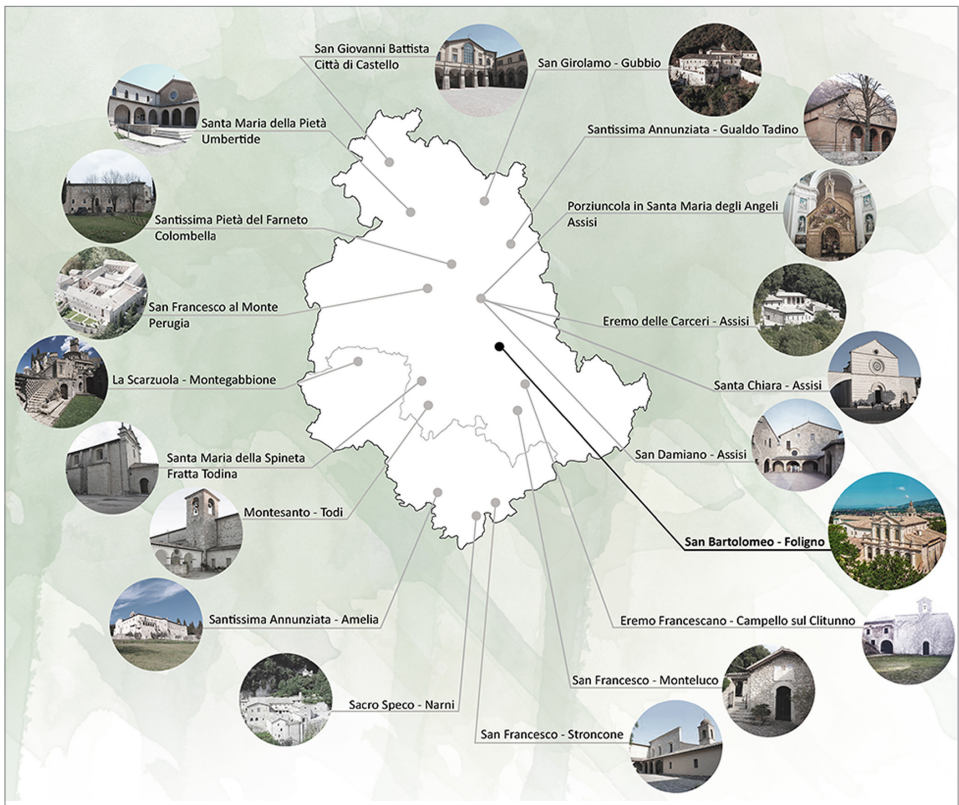


Fig. 2 - Localisation of the first Italian case studies identified in Umbria. ©Michela Cabiddu, 2022.



Fig. 3 – Plan of the ground floor of the Eremo delle Carceri, elaborated starting from the digital survey carried out with laser scanner instruments. ©Carlotta Assirelli, 2021.

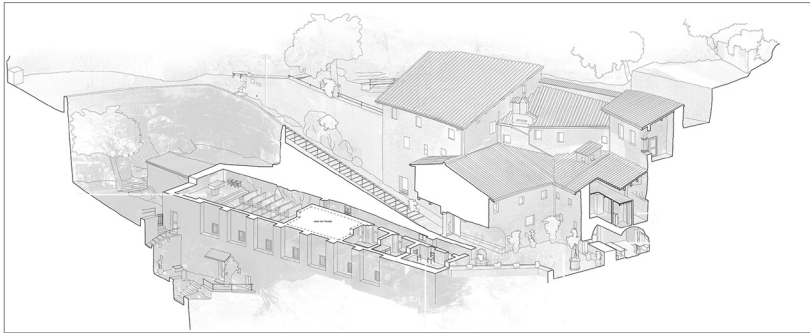


Fig. 4 – Axonometric split of the Eremo delle Carceri, elaborated starting from the digital survey carried out with laser scanner instruments. ©Carlotta Assirelli, 2021.

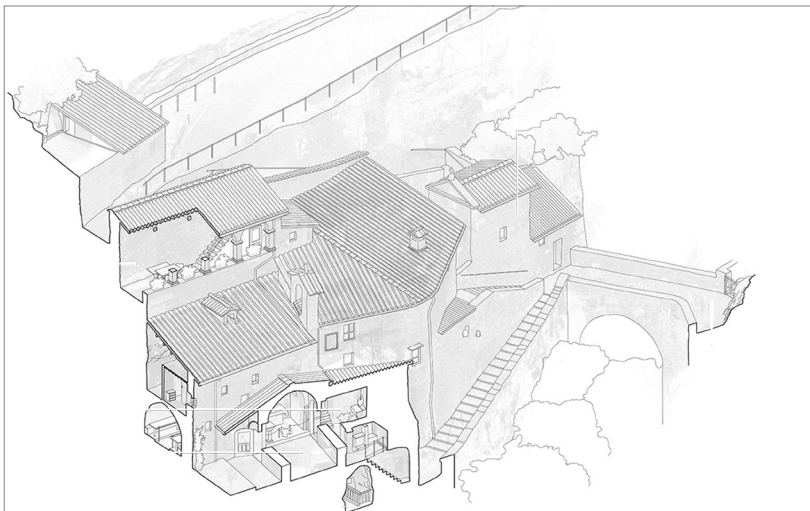


Fig. 5 – Axonometric split of the Eremo delle Carceri, elaborated starting from the digital survey carried out with laser scanner instruments. ©Carlotta Assirelli, 2021.

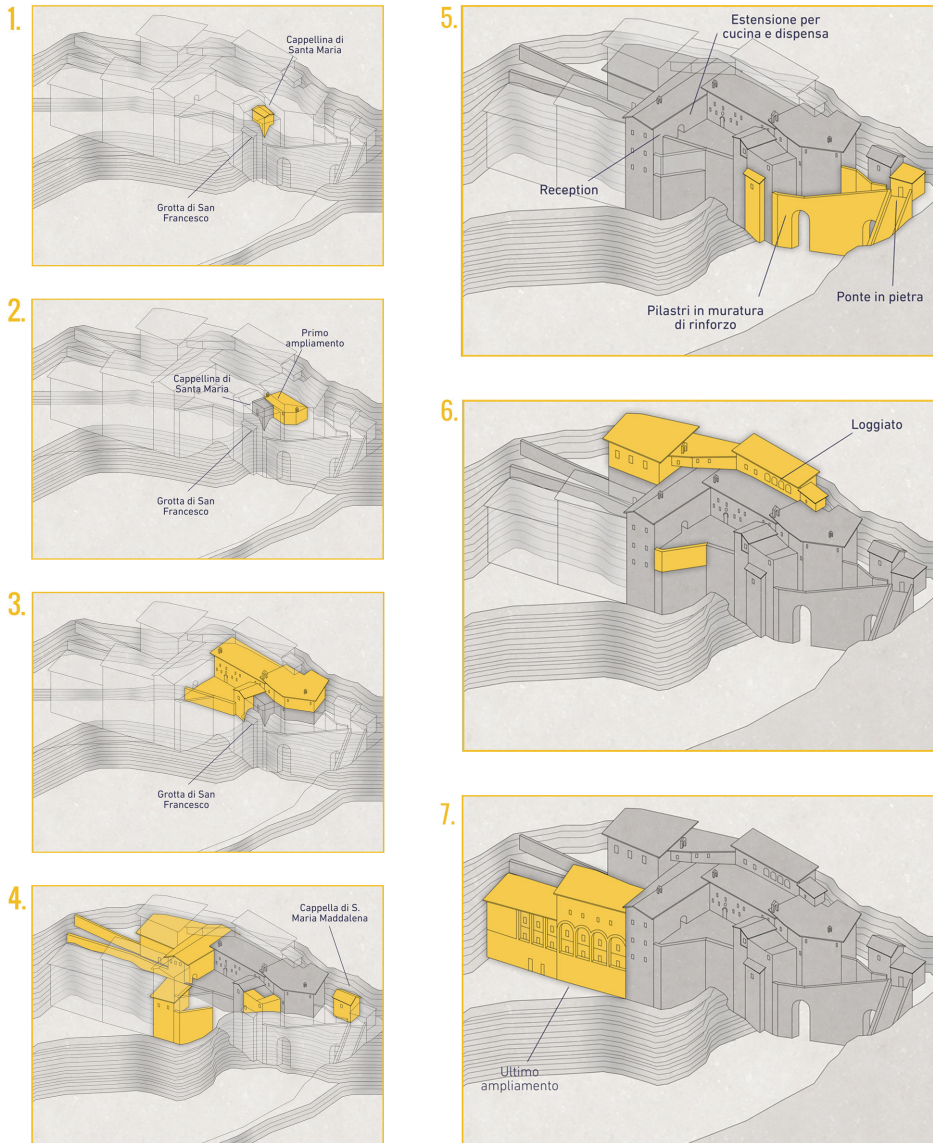


Fig. 6 – 3D models illustrating the evolutionary phases of the Eremo delle Carceri over the centuries.  
©Carlotta Assirelli, 2021.

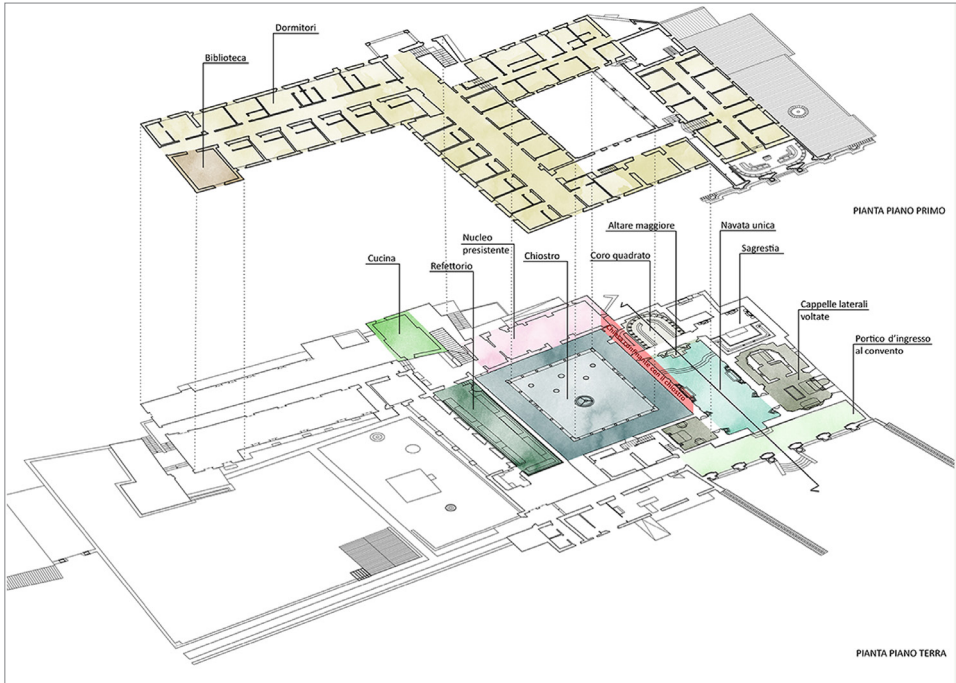


Fig. 7 – Distribution of the rooms inside the convent complex of S. Bartolomeo. ©Michela Cabiddu, 2022.

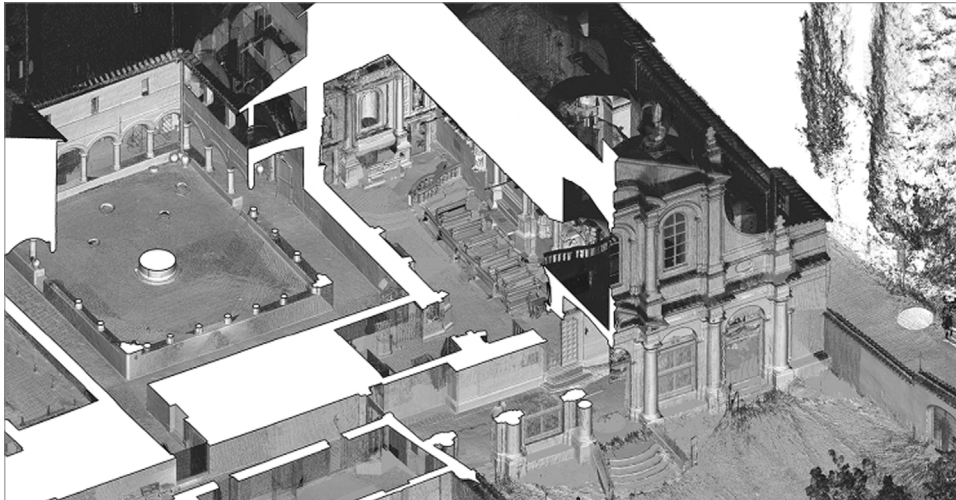


Fig. 8 – Axonometric split of the convent of S. Bartolomeo. ©Alessio Saletti, 2021.

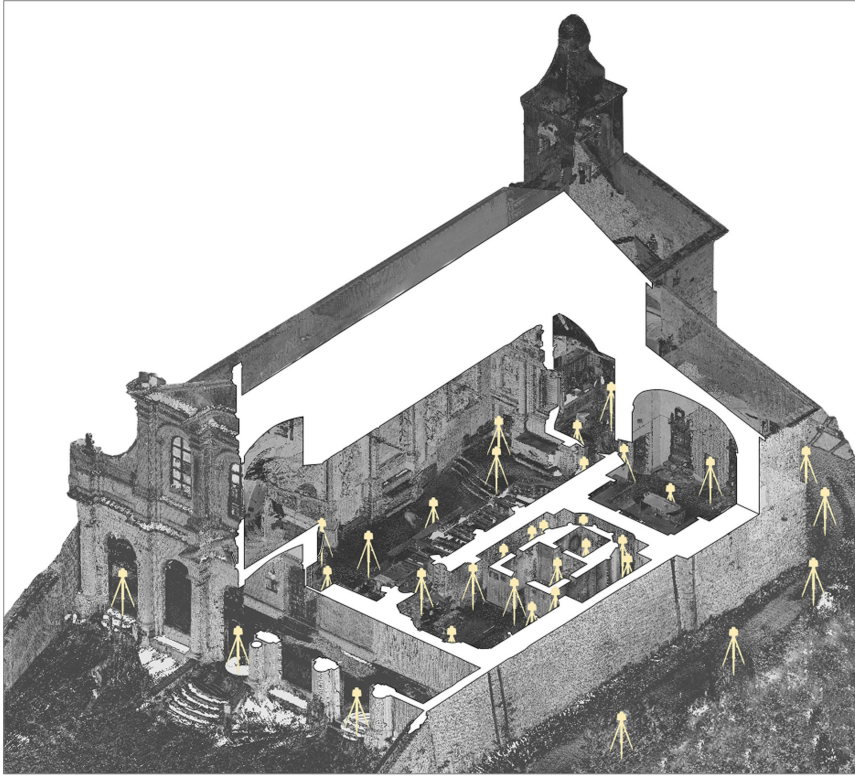


Fig. 9 – Axonometric split of the convent of S. Bartolomeo, with the indication of laser-scanner stations. ©A. Saletti, 2021.

### First investigations on the architectural typologies of the Observance convents

The convents, here examined, represent two emblematic cases of what we can define as typical architectural types of numerous Order settlements in Italy and Europe. The project aims to survey the standard features of the settlements under investigation to determine whether or not the existence of architectural typologies, by referring to the fundamental census of Observance convents carried out in the Tuscan territory by Amonaci<sup>7</sup>. From the first evidence, we can define some typical characteristics of the buildings examined, starting from the history of the first followers of Francis friars who, following the rule, preached in open spaces and churches, then retreated to shelters on the edge of urban centres. These structures, called *loci* or *locelli*, are located in the woods or caves dug into the rock or close to

<sup>7</sup> 7 AMONACI, Anna Maria – Conventi toscani dell'Osservanza Franciscana.

cliffs. The *loci* were therefore made up of huts made of branches that could refer to an aggregated community structure often exploiting pre-existing rock hermit sites or abandoned pre-Christian places of worship. The Minorite movement spread in central Italy with extraordinary rapidity, influenced by the figure of St. Francis. Still, soon there was the need to overcome the eremitical phase and to settle in stable locations, closer to urban or rural communities<sup>8</sup>.

The Eremo delle Carceri near Assisi represents a typical example and constitutes St. Francis's first place of retreat. The development of this hermitic and conventual structure, through various phases of expansion, grows around the cave shelter of the saint located near a torrential watercourse in the forest of Mount Subasio. In the current park of the Carceri, linked by an interesting naturalistic pedestrian path, some caves served as a refuge for the saint's first companions. The structure adapts itself to the steep slope of the mountain by connecting the original rock cavities with masonry structures arranged on various levels of "ledge" into which the rocky wall was articulated. The constitutive elements of the community structure can be found in the small chapel, the choir adjacent to it, the refectory and the first service annexes arranged on the level that connects with the access ramp to the site. The dormitory is placed on the upper floor and directly interacts with the rocky wall that houses the structure. Over time, these elements are joined by the access courtyard, the water collection tank serving the community, the loggia on the top floor, and numerous service rooms. Also, the body with the new dormitory and an additional chapel were all arranged following the linear distribution logic according to the level curves of the slope that housed the first built nucleus. A constant element for all the settlements is the vegetable garden, enclosure or garden for the cultivation of fruits and vegetables, and the wood or the forest, a natural environment intended for recollection and contemplation of nature, often enriched by testimonies such as the caves of the first companions of Francis. We have observed that in other case studies, among the structures annexed to the monastery, small buildings can usually be found with only one room, structures intended for the hermit experience that some community members could lead.

The second case study, the convent of San Bartolomeo in Foligno, is instead an example of the adoption by the Reformed community of the schemes of the cenobites

---

<sup>8</sup> In 1223 Honorius III approved the Regula; the following year, the Pope allowed the friars minor to celebrate mass and in 1228 Gregory IX granted them to own or build chapels or oratories in their seats in which to continue saying mass on portable altars. In 1240 the same pontiff ordered the transfer of begging offices within urban centers. The phase of building expansion took place between the fourth and fifth decade of the eleventh century, visible thanks to the numerous bulls of Innocent V (1243-1254) and Alexander IV (1254-1261) who established indulgences in favor of the factories of churches and convents. The Innocent Bull of 1250 inaugurates the distinction between "conventual" and "non-conventual" churches, indicative of the development of the Order (CAMPAGNOLA, Stanislao da "Il Francescanesimo nell'età moderna; lineamenti e tipologie". In *Il Francescanesimo in Lombardia. Storia e arte*. AA.VV. Milano: s.n.t., 1983).

developed starting from the organisation of the Benedictine typology adopted in most of the conventual settlements. The representations included in the Altobellian manuscript<sup>9</sup> allow us to outline common typological orientations of the Franciscan builders for the churches and convents of the Order. Churches can have a single nave and square choir structure with trussed roofs with or without a false wooden ceiling. Usually, the presbytery space is slightly raised. In some buildings, we note the presence of a single side aisle, which houses numerous secondary altars, usually added in the sixteenth century. As for the choir, it is with square or rectangular plants.

Regarding the convent, reference is generally made to the classic scheme of the cenobites with four buildings' arms articulated around a central cloister, porticoed on all four sides. On the one hand, there is the church, tangent to the cloister, arranged preferably, but not exclusively, to the north. On the opposite side are the kitchens with accessory rooms. On the normal side of the church, in correspondence with the head-cross, the refectory and, when present, the chapter house are visible. In the fourth arm are the other service areas, the dormitories and the cells on the upper floor. There are common places in the most extreme corner of the building, namely the wash houses and latrines. Inside the cloister, there is a well with an underground cistern, the primary water source for the community and, adjacent to the convent, a small enclosed garden, a source of livelihood for the community. All this, however, is achieved with a tone of greater simplicity and smaller dimensions than the previous large conventual constructions. Usually, the dimensions of the cloister are contained between 15 and 20 meters per side, and the length of the church is proportionate to it, equal to the longer side of the cloister plus about a third for the development of the choir<sup>10</sup>. The church is small and does not stand out visually from the convent. It presents some innovations, such as the presence of a second nave or side chapels and is almost always covered with vaults. The choir is separated from the hall by a partition that contains the high altar in its architectural articulation. An essential element is the porch in front of the facade that functions as a resting place and meeting place; it gives access to both the church and the monastery and can occasionally welcome travellers and pilgrims. In many cases, the convent is also

<sup>9</sup> AMONACI, Anna Maria – Conventi toscani dell'Osservanza Francescana.

<sup>10</sup> The division between Conventuals and Observants became official and concessions of convents began from one family to the other, which will be followed by the construction of new premises with the building expansion phase. At the end of the fifteenth century a dozen convents between urban and extra-urban passed to families. These already functioning places did not undergo substantial changes, but the decorative apparatus of the churches was revised with the inclusion of altars and chapels. The aisles are covered with vaulting, for reasons of formal revision of the space, but also for practical reasons such as thermal insulation and lower fire risk. The characteristic feature that distinguishes the ex novo convents from the previous ones is their location outside the urban centers. Observants and Reformed settle a short distance from the communities, often close to a hill that looks towards the town, as if not to lose sight of it (CAMPAGNOLA, Stanislao Da – "Il Francescanesimo nell'età moderna; lineamenti e tipologie").



### Fasi evolutive de Convento:

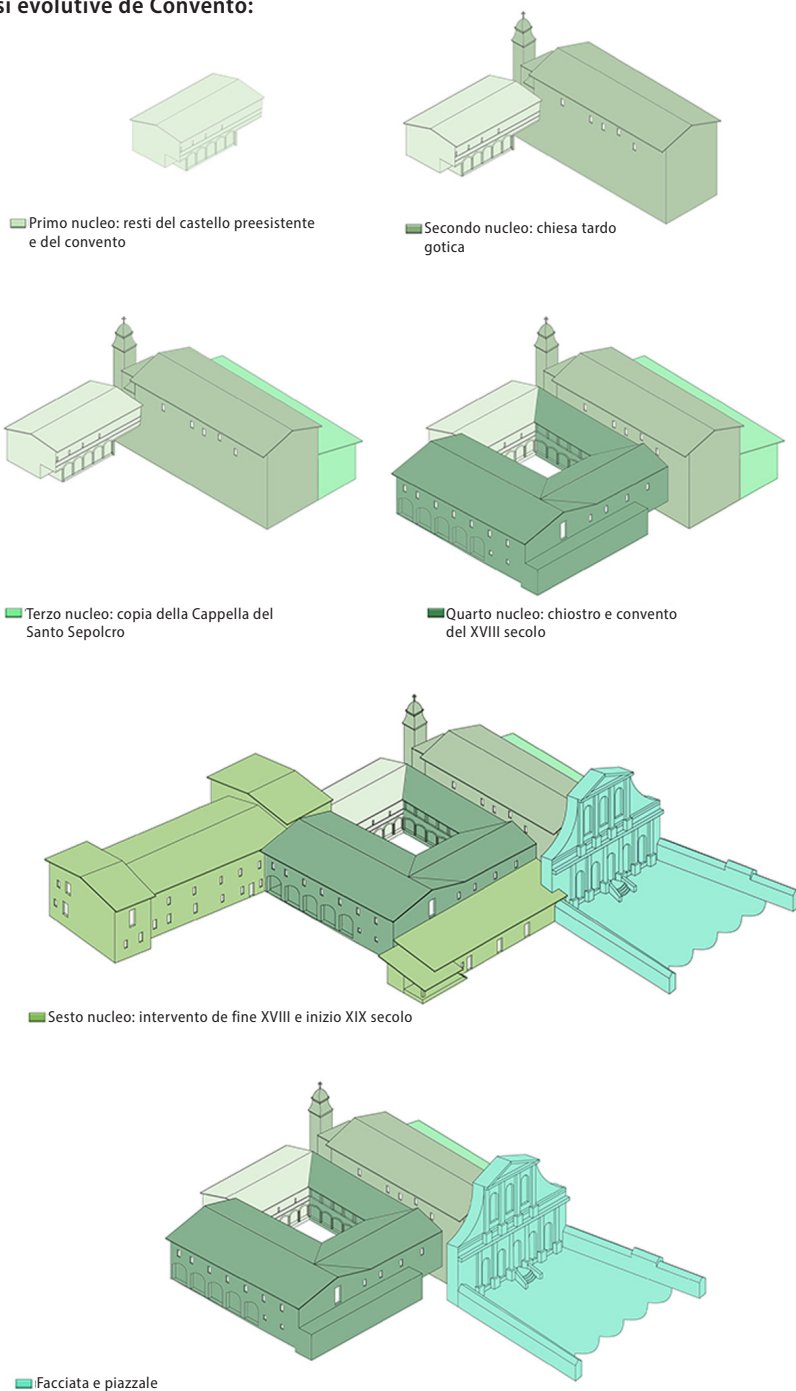


Fig. 10 – 3D models illustrating the evolutionary phases of the convent of S. Bartolomeo over the centuries. ©Michela Cabiddu, 2022.

attached to the “forest”, a forest of tall trees that the friars use as a timber reserve to preserve the ideal contact with nature. As we have previously seen, the kitchen garden is protected by a boundary wall, and the wood and the proximity of a water course or a spring are features common to the two typologies of settlement.

For the European historical events, many of the Franciscan architectural complexes that have come down to us, particularly those located in marginal areas, as often the convents of the Observance, have lost their functions and their original values. Many of these settlements are in a state of neglect, resulting in a loss of the identity of the places and their original functions and values. Their strong link with the landscape and the surrounding area make them critical strategic points for developing tourist and hiking routes that contribute to rediscovering places rich in history and culture. The architecture of the Franciscan Observance was chosen as an emblematic example of coexistence between architecture and territory and reflects an integral part of European culture.

## Conclusions

The development of integrated and coherent approaches to the preservation of tangible, natural and intangible cultural heritage takes into account the interdependence of the various disciplinary areas, not by limiting the study of cultural heritage to the built one but also by considering its social value to the community. It is essential to consider the cultural context and the active communities within the territories under investigation, which must be involved in the governance strategies through a participatory and community approach. The dissolution of the religious orders occurred primarily in the 19<sup>th</sup> century. The consequent abandonment and sale by the State of significant assets, in addition to climatic factors, disasters (such as the recent earthquakes in central Italy) have determined the precarious conservation conditions of many of these buildings, which therefore require the definition of current and sustainable strategies for the conservation and management of this heritage today highly vulnerable.

These complexes, which often remain in a decentralised position to urban centres, and their close connection with the rural landscape and the surrounding area exemplify in an emblematic way the problems of peripheral or marginal regions and contribute to the definition of a critical map.

The project, in conclusion, also aims to reach some proposals related to the development of new strategies for the use of Heritage through ICT (Information and Communication Technologies) and innovative methods of exploration

and interaction with the Cultural Heritage, such as, for example, through the identification of equipped cycling and hiking routes.

The expected results will foster awareness of European citizenship based on shared values and common goals and promote a better understanding of European history based on the importance of this physical heritage, “architectures of the spirit” with intangible values and naturalistic aspects of great interest. The growing need for remote access to information, which became apparent during this pandemic period, combined with the urgent need to develop more forward-looking and sustainable tourism management tools, make the data acquired from digital surveys not only valuable databases for the management and knowledge of the heritage but also potential dissemination tools, thanks to modern technologies related to E-tourism and Virtual Tourism (Augmented Reality and Virtual Reality technologies), which are considered powerful means of cognitive communication.

“The search for the wilderness as a space and possibility of a more radical religious experience accompanies and marks the development of Western culture, with multiple declinations, from voluntary seclusion or eremitical life to solitary life in more communitarian forms. The search for solitude and eremitism remained and marked the main moments of crisis and renewal in the Western world throughout the Middle Ages and the Early Modernity. All these experiences influenced and accompanied both the development of the city and the peri-urban landscape, with a particular importance in the transformation of territorially more isolated or peripheral areas. At the same time, the seek for solitude and seclusion, either through monastic or hermitic experiences, also flourished in other cultures and religious traditions, from Buddhism to Islam, giving interesting perspectives on the understanding of such religious phenomena in larger terms”.

**iscte** INSTITUTO  
UNIVERSITÁRIO  
DE LISBOA

**dinamia**  
**'cet** \_ iscte

 UNIVERSIDADE  
DE ÉVORA

**CHAIA**  
CENTRO DE HISTÓRIA DA ARTE  
E INVESTIGAÇÃO ARTÍSTICA

 UNIVERSIDADE  
CATÓLICA  
PORTUGUESA

 CATÓLICA  
CEHR - CENTRO DE ESTUDOS  
DE HISTÓRIA RELIGIOSA

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

 **JEM**  
INSTITUTO DE  
ESTUDOS MEDIEVAIS  
FCSH | NOVA | FCT

Apoio:

**FCT** Fundação  
para a Ciência  
e a Tecnologia

