

Temps i història en relació al patrimoni religiós en desús

Andrea Longhi

Arquitecte. Professor al Politècnic de Torí i a la Universitat de Torí. És membre del comitè científic del Congrés Internacional d'Arquitectura Religiosa Contemporània.

LA QÜESTIÓ DE LA CESSASIÓ I DEL RADICAL MUDAMENT dels llocs de culte cristians no és un problema recent i contingent —a causa de les transformacions de la pràctica sacramental o de la multireligiositat i la secularització a les societats occidentals—, sinó que s'inclou *in nuce* en la possibilitat mateixa de l'existència d'una arquitectura adreçada al culte cristià.

Tot focalitzant l'atenció no pas en el caràcter sagrat dels edificis, sinó en el de l'acció litúrgica i la santitat de l'assemblea convocada per celebrar-hi els oficis, la teologia subjacent a l'arquitectura cristiana preveu que, tan bon punt l'assemblea deixi de reunir-s'hi, acaba la necessitat d'un edifici per al culte, o almenys n'acaba la funció cultural. Tret dels complexos erigits amb un paper memorial explícit (els *martyria* cristològics i bíblics de la Terra Santa, o els edificats sobre llocs de mort i sepultura dels Sants), als fonaments de la cultura arquitectònica cristiana la materialitat dels llocs de culte és marginal amb relació a la centralitat de les accions rituals.

L'intrínsec dinamisme de l'arquitectura cristiana, entre temporalitat i temporaneïtat

Durant fases recurrents de la història de la Església, l'anhel envers



Als fonaments de la cultura arquitectònica cristiana la materialitat dels llocs de culte és marginal amb relació a la centralitat de les accions rituals.

el culte «en esperit i veritat» (Jo 4, 24) i l’afirmació del protomàrtir Esteve segons la qual l’Altíssim «no habita en cap edifici fet per mans d’home» (Ac 7, 48) han desmitificat la rellevància de l’arquitectura i engegat un plantejament dessacralitzador envers els llocs de culte. D’altra banda, fins i tot en la història del Poble d’Israel la tenda de l’aplec sagrat —el tabernacle (*mishkan*) del Senyor durant l’Èxode— era un espai buit desmuntable, mòbil, nòmada, horitzontal,¹ tot i ser construït a partir d’un «projecte» revelat per Déu (Ex 25-28). Dins la història de la cultura espacial cristiana es pot reconèixer més una clara persistència de la topografia dels «llocs» de culte que una consistència dels «edificis» per al culte, per les raons memorials abans esmentades (tombes, relíquies, esdeveniments), i especialment per raó de la reflexió eclesiològica sobre unitat, pluralitat i arrelament territorial (*plantatio*) de la catolicitat de l’Església. Un «lloc de culte» és, en qualsevol cas, quelcom teològicament diferent d’un «edifici per al culte», i el seu valor va més enllà de la caduca materialitat edificia o l’estricta funcionalisme cerimonial.²

La centralitat de l’acció cultural amb relació a l’edifici, junt amb la subordinació de les diverses arts amb relació a l’*ars celebrandi*, implica la possibilitat d’una transformació constant de l’edifici destinat al culte: més ben dit, tota reforma litúrgica implica el replantejament i la reconstrucció de les estructures on la comunitat celebra els oficis litúr-

1. David BANON, Déborah DERHY, *La tour et le tabernacle: Migdal et Michkan* (Paris, Bayard, 2008).

2. *Loci sacri. Understanding sacred places*, ed. Thomas Coomans et al. (Leuven, Leuven University Press, 2012); *Spazi e luoghi sacri*, dossier monogràfic dins *Humanitas*, LXVIII (2013), núm. 6, ps. 947-956, ed. Maria Chiara Giorda i Sara Hejazi. També vegeu la introducció d’Andrea LONGHI, *Luoghi di culto. Architetture 1997-2007*, Motta Architettura, Milà, 2008.



Tota reforma litúrgica implica el replantejament i la reconstrucció de les estructures on la comunitat celebra els oficis litúrgics, precisament per tal de garantir-ne la continuïtat localitzadora i memorial.

gics, precisament per tal de garantir-ne la continuïtat localitzadora i memorial. A més a més, no només el canvi *stricto sensu* del ritual implica la modificació de l'arquitectura: la nova interpretació espacial, cultural i artística d'un mateix ritual també pot generar canvis arquitectònics i artístics rellevants. Finalment, no només la litúrgia plasma les esglésies: els diferents pensaments eclesiològics també modifiquen el rostre i el sentit de la presència de les comunitats cristianes a les ciutats i a les zones rurals, i s'aconsella la transformació i la construcció d'obres marcades per una visió àmplia de la relació entre l'Església i el Món.³

Sota aquests punts de vista, l'arquitectura d'esglésies és una de les afirmacions més riques de la historicitat del cristianisme, perquè demana a tota comunitat que s'estableixi dins el seu propi temps i el seu propi context mudable (que s'encarni, s'aculturi). Tanmateix, a més d'expressió de «temporalitat», l'arquitectura d'esglésies també és expressió de «temporaneïtat», atès que es preveu teològicament que tant la litúrgia com l'eclesiologia canviïn transformant els edificis cristians, encara que siguin finalitzats a perpetuar la presència de l'Església als paisatges urbans i rurals.

Aquest dinamisme podria semblar incompatible amb unes interpretacions de la doctrina de la restauració que es van formar a algunes regions europees a partir de les dècades centrals del segle XIX les quals, de manera gairebé paradoxal, imposarien al cristianisme la sacralització *ex post* dels seus edificis per al culte. Quasi una dogmatització laica —i de vegades anticlerical— del caràcter sagrat dels arte-

3. Severino DIANICH, *La Chiesa e le sue chiese. Teologia e architettura* (Cinisello Balsamo, San Paolo, 2008); Id., *Spazi e immagini della fede* (Assisi, Cittadella, 2015).

factes als quals la teologia no reconeix un valor intrínsec. De fet, des del naixement de l'arquitectura cristiana, al segle IV, fins al XIX, el principi fonamental de la conservació sempre ha estat el procés continu d'adaptació litúrgica, devocional i del gust de les esglésies. Es va aplicar una «teologia pràctica» de la conservació que gairebé implica una esmena i una reescriptura contínues de les traces del passat per poder-ne garantir la reactualització de la memòria i de l'ús. És precisament la possibilitat autoritzada de destruccions i reconstruccions parcials i meditades que ha permès la conservació del sistema topogràfic de la *plantatio ecclesiae*, és a dir, d'aquella trama relacional, urbanística i paisatgística que travessa amb continuïtat la història d'Occident i dels territoris amb règims de cristianitat. Només cal recordar el treball constant de les comunitats locals sobre les seves catedrals,⁴ reconstruïdes sovint sobre si mateixes des de l'època paleocristiana fins a la posttridentina. També cal recordar el naixement, el creixement i el declivi de moltes experiències de vida religiosa, d'espiritualitat i agregacions laïcals que van voler construir les seves seus, enriquir-les, ampliar-les —perquè l'acte de construir forma part de la mateixa experiència espiritual—, i més tard les van abandonar o les van cedir a noves congregacions o germandats «emergents», capaces de conservar el llegat rebut adaptant-lo a les noves exigències pastorals o sensibilitats espirituals (monestirs o canòniques convertits en convents, germandats en parròquies, parròquies en esglésies de cementiris, etc.).

4. Per a un aprofundiment del dinamisme de les catedrals: Andrea LONGHI, Tiziano GHIRELLI, «Vita liturgica e dinamiche ecclesiali nei processi di trasformazione dell'eccllesia mater di Reggio Emilia», dins Arturo CALZONA et al., *Haec domus surgit tibi dedicata. La cattedrale di Reggio Emilia. Studi e ricerche* (Milà, Skira, 2014), núm. 5-45. Ja són nombroses les investigacions sistemàtiques sobre les adaptacions litúrgiques de les catedrals italianes: de les més recents en destaquem *Le Cattedrali dell'Emilia Romagna. Storia, Arte, Liturgia. Lo stato dell'adeguamento delle chiese cattedrali della Regione Ecclesiastica Emilia-Romagna alla riforma liturgica del Concilio Vaticano II*, ed. Giorgio Della Longa et al. (Rovereto, Nicolodi, 2007); *Le cattedrali del Piemonte e della Valle d'Aosta: antichi spazi per la nuova liturgia*, ed. Cecilia Castiglioni et al. (Rovereto, Nicolodi, 2008); *Le cattedrali della Lombardia: eccllesia semper reformanda. L'adeguamento liturgico delle chiese madri nella regione ecclesiastica lombarda*, eds. Tino Grisi, Giampiero Lilli (Cinisello Balsamo, Silvana, 2011).



Amb la desaparició de l'acció litúrgica, l'església deixa de tenir un valor celebratiu propi: l'artefacte-església comença a tenir una seva vida autònoma, separada de la vida eclesial que la va generar, i pot esdevenir un «monument històric».

La cessació del culte

Si el gest litúrgic i la vida de l'assemblea plasmen l'església material, cal demanar-se què pot passar quan l'edifici no es pot transformar de manera idònia (per exemple, perquè és totalment inadaptable a les noves exigències rituals o espirituals), o bé quan el gest i la vida produïts per les comunitats es detenen per raons exògenes o endògenes (no n'aprofundirem aquí les causes ni la periodicitat).⁵

Amb la desaparició de l'acció litúrgica, l'església deixa de tenir un valor celebratiu propi: l'artefacte-església comença a tenir una seva vida autònoma, separada de la vida eclesial que la va generar, i pot esdevenir allò que l'Occident defineix —des de fa un parell de segles— un «monument històric», això és, una «cosa» que perpetua —per l'interés de la societat— els valors dels quals és manifestació, tot i que manquin, en el nostre cas, les litúrgies que representen l'expressió real i quotidiana dels mateixos valors. La història dels objectes ja

5. Per a un primer plantejament de la qüestió vg: *Quel avenir pour quelles églises? What Future for Which Churches?*, ed. Lucie K. Morisset, Luc Noppen e Thomas Coomans (Québec, Presses de l'Université du Québec, 2006); *Kirchen. Nutzung und Umnutzung. Kulturgeschichtliche, theologische und praktische Reflexionen*, ed. Angelika Büchse et al. (Münster, Aschendorff, 2012); *Eglises: chefs d'oeuvre en peril?* dossier monogràfic d'«Arts Sacrés», 25 (2013); *Désacralisation, requalification, réappropriation : le patrimoine chrétien*, ed. Claude Faltrauer, Philippe Martin et Lionel Obadia (Paris, Riveneuve éditions, 2013); *Le devenir des églises. Patrimonialisation ou disparition*, Jean-Sebastien Sauvè, Thomas Coomans (Québec, Presses Universitaires du Québec, 2014); *Der sakrale Ort im Wandel*, eds. Albert Gerhards, Kim de Wildt (= Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, b. 12) (Würzburg, Ergon-Verlag, 2015).

no se sincronitza amb la història dels rituals, mentre la història dels llocs no necessàriament s'obre cap a fenòmens de construcció social, memorial i identitària.

En resum, es pot afirmar que la cessació del culte determina un escenari que només és la declinació radical del conflicte de fons abans esmentat —teorèticament insanable— que imposa l'adaptació quotidiana d'un edifici litúrgic per tal de garantir-ne la supervivència ritual. Les pressuposicions de la «temporalitat» a partir de les quals l'edifici va tenir el seu origen —basades també en la seva «temporaneïtat»— desapareixen: les doctrines de la restauració, en efecte, pressuposen la monumentalització d'una temporalitat estratificada, però també donada per consolidada amb una recerca no afectiva d'una nova temporalitat o una nova àlgida contemporaneïtat per alguna cosa que, en desús litúrgic, ja no és cristianament temporalitzat per la vida de les comunitats cristianes.

Paradoxalment, sense els processos d'alentiment o d'abandonament del culte, que impliquen una fossilització del darrer estat litúrgic, totes les esglésies serien de fet «contemporànies» a la vida de les seves comunitats en les seves situacions espacials i artístiques, i difícilment podríem conèixer la història de l'arquitectura cristiana.

Els temps del ritual, els temps de l'arquitectura

Afegim-hi un altre element de reflexió crítica, relacionat amb el temps. Si el plantejament historiogràfic consolidat continua perioditzant l'arquitectura segons una divisió del temps com a *chrónos*, com a successió diacrònica, és important considerar les altres dimensions teològiques⁶ en què el temps cristià esdevé història, és a dir, (a) les cíclicitats del ritual, (b) la projecció escatològica i (c) la possibilitat de viure temps 'oportuns'.

6. Una primera referència: Jean-Yves LACOSTE, voce *Tempo*, dins *Dizionario critico di Teologia*, ed. Jean-Yves Lacoste (Roma, Borla, 2005, ed. orig. París, 1998).



Si les esglésies existeixen, és precisament gràcies a la certesa que, en un futur, ja no seran necessàries, tal com va ser segellat per l'icona apocalíptica de la Jerusalem Celeste. Aquesta direccionalitat també ofereix una orientació profètica que permet a l'arquitectura cristiana viure en la tensió entre *memòria* i *profecia*.

a) En primer lloc, l'espai de les esglésies és marcat per la ciclicitat de l'any litúrgic i de l'ofici diví, així com per l'estructura cíclica de l'orientació cosmològica de l'arquitectura litúrgica.⁷ Amb tot, l'espai de les esglésies és habitat especialment per la incessant repetició ritual —doncs, real, i no pas simbòlica o teatral— de la celebració eucarística que actualitza quotidianament el punt central de la història de la Salvació.

b) La repetició sacramental és radicalment diferent de la ciclicitat viscuda per altres religions i filosofies de l'època, atès que conviu amb la projecció cap a l'*eschaton*, cap a l'avenir absolut de la realitat nova i definitiva de la història, de la «fi dels temps». Aquest anhel relativitza evidentment l'esforç de conservació dels edificis de culte, tot i no estalviar a la comunitat una espera atenta: cada església és intrínsecament temporània, no només pel que fa al destí comú de tots els artefactes, sinó també en la perspectiva de fe que la trobada amb la presència divina convertirà en superflus els edificis per al culte. Si les esglésies existeixen, és precisament gràcies a la certesa que, en un futur, ja no seran necessàries, tal com va ser segellat per la icona apocalíptica de la Jerusalem Celeste (Ap 21, 22). Aquesta direccionalitat també ofereix a l'arquitectura una orientació profètica que permet a l'arquitectura cristiana viure en la tensió entre *memòria* i *profecia*.

c) Tanmateix, en les teologies cristianes de l'època, la dimensió escatològica conviu amb la historicitat de l'Encarnació i del misteri

7. Vg. les consideracions dins *Architettura, liturgia e cosmo*, ed. Goffredo Boselli (Magna-Comunità di Bose, Qiqajon, 2015).



Si es considera l'arquitectura d'esglésies no només «litúrgica», sinó també «sagrada» (lloc separat) i socialment «religiosa» (relacions dins la comunitat), és evident el possible trauma per la rescissió d'aquests vincles a causa del procés de cessació.

pasqual, des de la qual es mou la historicitat de l'Església. Per tant, és decisiu el concepte de *kairós*, de temps oportú i propici que contindrà la relació entre Déu i l'home, és a dir, la seqüència dels esdeveniments situats al llarg de la història de la Salvació. La història de l'arquitectura de les esglésies, tot i ser inserida dins una lectura dirigida de la història, no és progressiva o evolutiva, ni marcada per uns eterns retorns cíclics, ni encara menys per un plantejament a-temporal o anti-històric: és en canvi marcada per moments de gràcia i intensitat espiritual comunitàries especials, que també s'expressen en l'acceleració de les transformacions dels edificis, o que —viceversa— poden determinar-ne l'abandonament, la reconversió, el replantejament, o bé la reconstrucció.

Ara bé, potser és precisament aquest darrer aspecte que ha permès una conservació «extra-litúrgica» dels edificis de culte, més enllà de la seva funció constitutiva: la memòria dels moments propicis i dels factors de construcció de les identitats plurals de l'Església condiciona humanament les decisions de la comunitat, flectint segons dinàmiques de natura antropològica la funció ritual i escatològica fundacional de l'edifici. Per exemple, recordem la llarga durada del fenomen del culte de les relíquies i de la relació entre els edificis, els altars i els cossos dels màrtirs, o el fenomen de l'espoliació i de la reutilització conscient de parts d'edificis anteriors: es tracta, també avui dia, d'aquelles declinacions materials del «sagrat oblic de la religió popular, civil, invisible, secular» que darrerament Paolo Tomatis ha tornat a plantejar.⁸

8. Paolo TOMATIS, «Dal santo al sacro? Sull'esigenza di sacralità in liturgia», dins *La liturgia alla prova del sacro*, ed. Paolo Tomatis (Roma, CLV-Edizioni Liturgiche, 2013), ps. 15-45 (33-37).

Si es considera l'arquitectura d'esglésies no només «litúrgica», sinó també «sagrada» (això és, constructora d'un lloc separat, «aliè») i socialment «religiosa» (això és, destinada a crear vincles i relacions dins la comunitat i més enllà de la comunitat), és evident el possible trauma per la rescissió d'aquests vincles a causa del procés de cessació. Actualitzant les categories plantejades per Alois Riegl⁹ al començament del segle XX, si falten el «valor contemporani d'ús» (en el nostre cas, litúrgic) i el «valor contemporani de novetat» (noves obres d'art), el llindar d'interés socialment necessari per a la conservació de l'edifici de culte en desús es pot assolir només si el valor memorial és arrelat dins un *ethos* compartit entre comunitat cristiana i civil. No és casual que Riegl parli d'un «culte» dels monuments, traint lexicalment la necessària dimensió religiosa de la idea moderna de conservació i de la relativa socialitat de la tutela. És la memòria compartida que, potser, pot esdevenir més sagrada i intangible que l'acte de culte, que en canvi és intrínsecament dinàmic i gravat de secularitat i historicitat. Al mateix temps, la memòria sempre és selectiva, filtrada, orientada, tematitzada, privada d'aquella distància crítica que se sol demanar a les disciplines històriques per valorar les decisions de conservació.

Secularització i dessacralització de les esglésies en desús

Les contribucions que les disciplines històriques poden oferir al debat sobre les esglésies abandonades o infrautilitzades potser consisteix a saber descriure i anomenar els diversos valors socials i culturals subjacents als processos de cessació i patrimonialització. A la vida de les comunitats, de fet, la cessació del culte toca unes cordes sensibles que no es poden reconduir només a l'àmbit teològic. La mateixa història de l'arquitectura que ens explica el dinamisme de les esglésies,

9. Alois RIEGL, *Der moderne Denkmalkultus. Sein Wesen und seine Entstehung* (Wien-Leipzig, Braumüller, 1903).



No sempre es viu serenament el fet que —en regim de post-cristianitat— l'arquitectura de les esglésies torni a considerar-se una arquitectura no «sagrada», sinó essencialment litúrgica i eclesial.

també ens diu que la «petrificació» de l'*ecclesia*¹⁰ va implicar un fenomen de sacralització dels edificis de culte que va començar en plena Edat Mitjana i va gaudir d'una fortuna aparentment irreversible fins al Concili Vaticà II. Només al segle xx la secularització —com a categoria filosòfica, cultural i teològica i no pas polític-jurídica— va ser assimilada per les comunitats cristianes occidentals, que van tornar a dibuixar els límits del fenomen religiós dins la societat i l'espai públic, a proposar les intuïcions dessacralitzadores dels orígens del cristianisme, a experimentar concretament en la litúrgia i en les arquitectures litúrgiques l'efecte de les teologies de la secularització.¹¹ Amb tot, no sempre es viu serenament el fet que —en regim de post-cristiandat— l'arquitectura de les esglésies torni a considerar-se una arquitectura no «sagrada», sinó essencialment litúrgica i eclesial.¹² Tot i que es va

10. Dominique IOGNA-PRAT, *La Maison-Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)* (París, Seuil, 2006), ps. 609 i *passim*.

11. Per exemple, vg: Manlio SODI, el mot «Secolarizzazione», dins *Nuovo dizionario di liturgia*, eds. Domenico Sartore, Achille M. Triaca (Roma, Paoline, 1984), 1355-1370 (ivi 1364-1365), ara dins *Liturgia* (Cinisello Balsamo, San Paolo, 2001, 1847), o Johann Figl, ad vocem «Secolarizzazione», dins *I concetti fondamentali della teologia*. 4, ed. Peter Eicher (Brescia, Queriniana, 2008; ed. orig. München, 2005), ps. 90-99. Pel que fa a l'arquitectura, vg: Giuseppe VARALDO, *Architettura e secolarizzazione*, «Rivista litúrgica», ps. 5-6/1969, 649-671.

12. Per a una anàlisi del concepte de sagrat dins la cultura arquitectònica italiana: Virginio SANSON, *Architettura sacra nel Novecento. Esperienze, ricerche, dibattiti* (Padova, Messaggero, 2008); Andrea LONGHI, «Sacro, cultura architettonica e costruzione di chiese», dins *La liturgia alla prova del sacro*, ps. 159-214. Per a un panorama internacional al voltant del debat sobre la sacralitat a l'àmbit de la nova arquitectura d'esglésies: Rudolf STEGERS, «The Sacred and its Relevance for Church Architecture Today», in *Sacred Buildings. A design manual*, ed. Rudolf Stegers (Basel-Boston-Berlin, Birkhäuser,

introduir en el debat antropològic i teològic la categoria de «sacralitat cristiana»,¹³ queda obert el problema si l'arquitectura cristiana s'ha de considerar «sagrada» o no, o com ho hauria de ser considerant la categoria de sacre pròpia de les religions precristianes o fins i tot paganes i anticristianes. Per exemple, la reflexió litúrgica augura que una sacralització excessiva de l'arquitectura de les esglésies generi un menyspreu del seu valor litúrgic, la construcció de llocs sagrats monumentals postlitúrgics.¹⁴

Si aquest debat teològic és viu pel que fa a la construcció de noves esglésies,¹⁵ crec que encara no s'ha analitzat l'impacte del replantejament de la «sacralitat» amb relació a l'ús de les esglésies on va cessar el culte. La cessació del culte seria suficient per si mateixa per reduir de fet una aula litúrgica a una condició secular; tanmateix, aquest procés natural corre el perill d'atiar un conflicte social si s'associa la secularització a processos de dessacralització «material» i no només teològica. I seria encara més greu si la dessacralització s'associés a l'alteració d'aquelles traces materials i immaterials que perpetuen vincles de tipus religiós, tal com veritables dessacralitzacions o profanacions que torben la memòria civil i social de les comunitats i que afecten àmbits de reflexió només parcialment relacionables a les ciències teològiques.

2008), ps. 33-37; *Constructing the ineffable: contemporary sacred architecture*, ed. Karla Cavarra Britton (New Haven, Yale University Press, 2010); Douglas R. HOFFMAN, *Seeking the Sacred in Contemporary Religious Architecture* (Kent, Ohio, Kent State University Press, 2010); *The religious imagination in modern and contemporary architecture. A reader*, eds. Renata Hejduk, Jim Williamson (Nova York i Londres, Routledge, 2011).

13. Yves CONGAR, *Situation du sacré en régime chrétien*, dins *La liturgie après Vatican II* (París, Cerf, 1967). Cal destacar l'obra de Julien RIES, especialment sobre el tema de l'arquitectura d'esglésies: Julien RIES, «La problemática del sacro in età contemporanea» i «La dimensione antropologica del sacro», dins *Il Sacro. L'architettura sacra oggi* (Rimini, Stauròs Internazionale - Il Cerchio, 1990), ps. 19-43.

14. Frédéric DEBUYST, «Architettura e liturgia. Aspetti del dibattito internazionale», dins *Le nuove chiese della Diocesi di Milano. 1945-1993*, ed. Cecilia de Carli (Milà, Vita e Pensiero, 1994), ps. 11-22.

15. R. GABETTI, «Il 'sacro', il 'santo'», dins ID., *Chiese per il nostro tempo. Come costruirle, come rinnovarle* (Leumann, Tori ElleDiCi, 2000), ps. 51-61.



Els objectes devocionals o memorials que, tot i trobar-se dins una església, sempre han tingut un valor litúrgic o sacramental modest, es carreguen més fàcilment d'un valor sacre o religió atorgat espontàniament per les comunitats.

Intentem esquematitzar els problemes sense ignorar-ne la complexitat. Si es demana a les disciplines històriques que contribueixin a la definició d'un «límit» a les transformacions d'una església en desús, aquest límit s'hauria de traçar amb referència als valors diferents subjacents als processos generadors de les diferents parts de l'església mateixa.

a) Probablement, els elements relacionats a l'ús litúrgic de l'espai —és a dir, l'ús original, principal i propi de l'església— poden patir processos de secularització més fàcilment governables: si cada església va reemplaçar en repetides ocasions altars, envans, baptisteris i ambons per adaptar-se als canvis dels rituals i de la societat, és evident que els artefactes —tot i tenir un valor teològic i cultural absolutament decisiu per a la vida de la comunitat—, quan la societat deixi d'existir, ja no tindran raó de ser-hi i ni tan sols se'ls haurà de considerar «sagrats». Ans al contrari, potser seria desitjable eliminar la possibilitat d'un seu ús indegut: si és l'acció que els fa sagrats —i no pas la seva consistència material— semblaria necessari, sense una comunitat present, impedir la possibilitat d'accions rituals impròpies, ultratjadores o blasfemes, fins i tot sacrificant la consistència material i relacional dels objectes.

b) Al contari, els objectes devocionals o memorials que, tot i trobar-se dins una església, sempre han tingut un valor litúrgic o sacramental modest, es carreguen més fàcilment d'un valor sacre o religió atorgat espontàniament per les comunitats, les famílies, els individus. I, en cas de cessació del culte o de vida comunitària, pot ésser més complicat «cessar» o alterar aquests objectes que les tradicionals decoracions litúrgiques. De fet i, com deiem, paradoxalment, les comunitats

cristianes estan acostumades a la temporaneïtat dels seus enllestiments litúrgics: en efecte, els cristians consideren ordinari oficiar a l'aire lliure en llocs «reversibles» —sobre cúmuls de pedres, de llenya o sobre taules petites o als colossals escenaris de les grans misses mediàtiques del pontífex—¹⁶ successivament enderrocats sense convertir-los en objecte de fetixisme.¹⁷ Si aquests espais i objectes, temporalment sacralitzats per l'acció litúrgica, poden tornar a tenir tranquil·lament una funció secular, és menys evident afrontar amb les comunitats uns recorreguts de dessacralització que afectin aspectes memorials de caire familiar o social. Mentre que allò «litúrgic» és necessàriament relacionat amb l'acció, allò «sagrat» queda indissolublement vinculat a un objecte, a un «suport», i la intervenció sobre l'objecte que la societat considera «sagrat» determina la percepció social d'una seva profanació.

Mirant més lluny, es tracta potser d'un inesperat matís d'aquell «retorn de la sacralitat» que concerneix les societats occidentals: les ciutats secularitzades no s'han convertit en esplanades amorfes on la sacralitat és absent, sinó que en la ciutat postsecular s'afirma una constel·lació d'espais on l'element sagrat s'«infiltra» i torna a manifestar-se de manera encara més invasiva, múltiple i inagafable, tot i que de vegades a-religiosa.¹⁸ Probablement, el debat al voltant de la conservació de les esglésies en desús —deixant a banda el debat sobre les doctrines de la conservació i la restauració— s'hauria de reconduir

16. E. FERNÁNDEZ COBIÁN, «Más allá de la arquitectura sacra: espacios temporales para la liturgia», dins *Arte Architettura Liturgia. Esperienze internazionali a confronto*, 5, eds. Giorgio Della Longa, Anotnio Marchesi, Walter Zahner (AlcionEdizioni, Lavis 2010), ps. 103-129.

17. Sobre aquest tema va tenir lloc el *III Congreso Internacional de Arquitectura Religiosa Contemporánea* (Sevilla, 14-16 novembre 2013), que es publicarà en *Actas del Congreso Internacional de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, núm. 3 (www.arquitecturareligiosa.es); per a una síntesi del congrés: Andrea LONGHI, *Effimere, temporanee, profane? Architettura per l'evangelizzazione, oltre l'architettura*, «Arte Cristiana», vol. CII, fasc. 881 (2014), ps. 93-100.

18. Contribucions recents sobre les religions i les ciutats: *Postsecular Cities: Religious Space, Theory and Practice*, eds. Justin Beaumont, Christopher Baker (London and New York, Continuum, 2011); *The Sacred in the City*, eds. Liliana Gómez, Walter Van Herck (London and New York, Continuum, 2012); *Topographies of Faith. Religion in Urban Spaces*, eds. Irene Becci, Marian Burchardt, José Casanova (Leiden-Boston, Brill, 2013).



La conservació de les esglésies corre el perill de convertir-se en un assumpte purament històric i estèril, aliè a la ciclicitat del temps litúrgic i a la tensió escatològica de la vida eclesial.

cap aquest raonament teològic, filosòfic i sociològic sobre les pràctiques religioses i socials a les ciutats. Ens trobem davant la coexistència de dues instàncies exògenes al culte, que proposen/imposen a les comunitats cristianes sacralitzar els seus llocs de culte en desús.

a) Al món de la tutela del patrimoni històric (als països occidentals, generalment prerrogativa de l'Estat, tot i que no necessàriament) la conservació de les esglésies corre el perill de convertir-se en un assumpte purament històric i estèril, aliè a la ciclicitat del temps litúrgic i a la tensió escatològica de la vida eclesial. Quan el nivell de distància afectiva superi un determinat límit social, es genera l'efecte oposat: la proposta de destrucció dels artefactes que, privats de valors compartits, no són res més que un pes econòmic per a la comunitat, que els considerarà aliens. Aquest fenomen de desmantellament organitzat —les causes del qual només aparentment són raons utilitaristes— sembla afegir un caràcter de discontinuïtat a la història del cristianisme occidental, on les esglésies sovint van ser enderrocades per motius bèl·lics o ideològics i no pas per «desinterès» calculat.

b) D'altra banda, hi ha un desig social de conservació de les esglésies en desús basat en valors afectius, familiars, consuetudinaris, encara que separats de la pràctica litúrgica.

És precisament en aquest context contradictori de cessació/conservació que es pot aplicar la pràctica de la intervenció «reversible», concepte que va nèixer en l'àmbit de les doctrines de la restauració i que es va aplicar de forma desbaratada en la praxi de les intervencions conservatives. Si les diverses temporalitats de l'arquitectura cristiana oficiada impliquen la ciclicitat, la direccionalitat i la historicitat, és difícil trobar una justificació teològica a la pràctica dins els llocs de culte actius de la «reversibilitat», és a dir, el possible retorn a un estat previ, la negació de la direccionalitat i de la història i de la seva cikli-

citat. La «reversibilitat», en canvi, es pot lícitament practicar (o la poden imposar els organismes de tutela) només en edificis sense accions de culte, destemporalitzats o retemporalitzats, mentre que en les arquitectures litúrgiques actives es mantenen necessaris enllestiments sempre contemporanis i estables, malgrat la consciència teològica de la seva «temporaneïtat irreversible», del seu destí ineluctable i escatològic.

Una hipòtesi de treball: restaurar, refuncionalitzar o retemporalitzar?

En resum, pot ser que ens sigui útil contextualitzar el problema que ens plantegem dins un esbós de raonament més ampli sobre els arquetips de l'acció arquitectònica. Els esquemes mentals que travessen la història de la cultura arquitectònica judaico-cristiana apareixen en els dos models bíblics oposats de relació entre espai i sacralitat narrats en la Gènesi i en l'Apocalipsi, principi i final de les Sagrades Escripures. Als orígens dels llocs de culte israelítics, el patriarca Jacob vol assenyalar el «loc» de Betel on es va revelar el Senyor construint la forma més senzilla d'arquitectura sagrada: capgirar la pedra que havia fet servir de capçal i l'unta amb oli consagrant-lo com a casa divina: «Aquesta pedra, que he plantat com a pilar sagrat serà casa de Déu» (Gèn 28, 22). A l'extrem oposat, l'apòstol Joan contempla, a la fi dels temps, la baixada de la Jerusalem Nova: «De temple no n'hi vaig veure, perquè el seu temple és el Senyor, Déu de l'univers, junt amb l'Anyell» (Ap 21, 22).

Al primer cas, un home, Jacob, vol consagrar una pedra de Betel establint-hi la casa de Déu, però és evident que aquest desig és només temporal. La mateixa narració bíblica explica que l'intent d'apoderar-se de la sacralitat del lloc és humà i temporal: de fet, la precisació segons la qual «Déu es va allunyar de Jacob, del lloc on havia parlat amb ell» (Gèn 35, 13) precedeix la segona narració de la construcció de l'altar de Betel. El pilar sagrat és memòria d'una absència, no pas d'una presència; objecte temporal que sacralitza una presència divina



En l'església en desús/monument històric, potser, més que la tutela de la memòria de la sacralitat de les coses, s'hauria de practicar la tutela de l'espera d'un esdeveniment que pugui omplir el buit i tornar a marcar el ritme del temps.

temporal. El pilar —només sacralitzat amb el gest d'erigir-lo i untar-lo—, un cop capgirat, es convertirà de nou en una pedra del desert o mantindrà una qualitat sacral intrínseca?

Amb l'Apocalipsi, en canvi, ens trobem davant un model d'arquitectura que provindria directament de la volutant divina (Joan veu la Jerusalem Nova «baixar del Cel, venint de Déu»: Ap 21, 2), model d'Església i d'esglésies que quedarà ineludible per la cultura artística i arquitectònica cristiana.¹⁹ Tanmateix, precisament en la Jerusalem Nova el temple és absent, perquè se'n declara la inutilitat: «Aquest és el tabernacle on Déu habitarà amb els homes. Ells seran el seu poble i el seu Déu serà "Déu que és amb ells"» (Ap 21, 3).

Tot estudiant la història bimil·lenaria de les arquitectures cristianes i de les seves nombroses i repetides cessacions, resulta inevitable reconèixer aquesta oposició: quan i com intentar conservar erigida la pedra amb què Jacop hauria volgut establir la casa de Déu? O bé, quan i com veure la presència de Déu en la ciutat sense temple de la fi dels temps?

En el lloc de culte «actiu», la celebració de l'acció ritual memorial realitza una presència real i actual, manifestació d'una tensió escatològica.

En el lloc de culte «en desús», en canvi, podem observar un espai d'absència i d'espera interrompuda, on el temps torna a fluir de manera cronològica, mesurable, imparable, mecànicament autoreferen-

19. Vg. el catàleg: *La Gerusalemme celeste: "la dimora di Dio con gli uomini" (Ap. 21,3): immagini della Gerusalemme celeste dal III al XIV secolo*, ed. Maria Luisa Gatti Perer (Milà: Vita e Pensiero, 1983); Alessandro ROVETTA, entrada «Gerusalemme celeste», *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, VI (Roma, Treccani, 1995), 584-587.

cial, sense una ciclicitat ritual o una perspectiva escatològica. En l'església en desús/monument històric, potser, més que la tutela de la memòria de la sacralitat de les coses, s'hauria de practicar la tutela de l'espera d'un esdeveniment que pugui omplir el buit i tornar a marcar el ritme del temps: pensar en transformacions que deixin fluir el temps per tal que no sigui només mecànic. Amb aquesta lectura del temps, també caldria reflexionar sobre la multisensorialitat de l'espai litúrgic: un cop desactivat, només queda una closca, on es perden les relacions auditives, tàctils, olfactives i vocals típiques de tot espai celebrat,²⁰ dimensions que atorguen un significat a l'arquitectura, que, en cas contrari, seria muda i mineralitzada, deshumanitzada.

Si «el sentit del temps és una part estructural del context, no un apèndix psicològic, làbil, accessori, n'és la substància»,²¹ potser cal pensar en projectes de retemporalització de les arquitectures en desús destinades al culte i no necessàriament en obres de reforma, refuncionalització o restauració, de manera que es pugui restituir densitat a la relació entre espai i projecte de temps.

[Traducció d'Ursula Bedogni]

20. Thomas BARRIE, *The Sacred In-Between. The Mediating Roles of Architecture* (Londres i Nova York, Routledge, 2010).

21. Franco FERRAROTTI, *Il ricordo e la temporalità* (Roma-Bari, Laterza 1987), 98.