

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

Usos do espaço monástico na Antiguidade Tardia: conexões e diálogos entre fontes escritas e arqueológicas

Uses of monastic space on Late Antiquity: connections and dialogues between written and archeological sources

Larissa Rodrigues Sathler*

Resumo: Desde o *Spatial Turn*, o conceito de espaço vem sendo aplicado de variadas maneiras nas Ciências Humanas e Sociais. Na Antiguidade Tardia, é especialmente valioso entendermos os espaços reconstruídos pela Arqueologia como produtos e produtores de comportamentos do seu tempo. A partir desta reflexão, analisamos a configuração espacial de mosteiros tardoantigos egípcios, e de suas celas em especial, buscando demonstrar seu valor para a vida religiosa do monge. Para isso, nos valem de fontes textuais clássicas bem como de resultados de escavações arqueológicas em sítios cristãos tardoantigos no Egito.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia; Monacato; Espaço.

Abstract: Since the Spatial Turn, the concept of space has been applied more and more in a plethora of ways by scholars in both Social Science and Humanities. It is especially valuable to understand Late Antiquity's spaces reconstructed by Archaeology as both products and producers of its social configuration. This paper analyze both classical textual sources and findings in Christian's archaeological sites in Egypt to investigate the spatial configuration of Late Antiquity's Egyptian monasteries, and its cells in particular, in order to demonstrate its value for the religious life of monks.

Keywords: Late Antiquity; Monasticism; Space.

* Doutoranda em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) e membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/ES). Atualmente desenvolve a pesquisa *Corpo, espaço e disciplina na Antiguidade Tardia: João Cassiano e a formação de monges perfeitos nas Gálias (Séc. V)*, sob a orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva e com o auxílio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo (Fapes). E-mail: lary.sath@gmail.com.



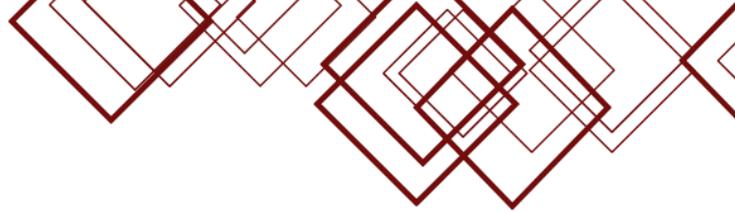
Introdução

Nos últimos anos, observamos, ao menos no campo da História Antiga, uma aproximação cada vez maior entre a História e a Geografia, mediada por essa disciplina substancial na recuperação da historicidade dos espaços que é a Arqueologia. Decerto, desde muito tempo, a História mantém relação com as noções de espaço e com a Geografia: em termos modernos, podemos dizer que Heródoto era tanto historiador como geógrafo e antropólogo (FUNARI, 2018, p. 19). Na contemporaneidade, os “patriarcas” dos *Annales* já consideravam a Geografia uma disciplina útil ao fazer historiográfico (SILVA, 2021, p. 15), resultando daí a influência das noções de “espaço” e “região” do geógrafo Paul Vidal de La Blache sobre as obras de Lucien Febvre, a exemplo de *La terre et l'évolution humaine: introduction géographique à l'histoire*, e, posteriormente, sobre Fernand Braudel, em seu *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* e no primeiro tomo de *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV^e e XVIII^e siècles)* (BARROS, 2006, p. 466). Apesar disso, as múltiplas especializações do conhecimento histórico e a inclinação dos pesquisadores para o estudo das estruturas sociais, econômicas, mentais e, mais recentemente, culturais, gerou um distanciamento improdutivo entre a História e a Geografia, vista como uma disciplina auxiliar da História (SILVA, 2021, p. 15; FURLANI, 2021, p. 11).

31

Podemos dizer que a reaproximação entre a História e a Geografia se deu por intermédio daquilo que alguns resolveram designar como *spatial turn*, ou “virada espacial” (LÖW, 2013). A virada espacial é um movimento acadêmico que, a partir da década de 1970, buscou ressignificar a compreensão do *espaço* nas ciências humanas e sociais. Em grande parte, no campo da História, a “virada espacial” foi consequência da importação de teorias francesas, em particular os trabalhos de Lefebvre, de Certeau, e de Virilio, que possibilitaram colocar em pauta questões como as relações de poder implícitas na paisagem, valendo-se de termos gerais como “espaço abstrato”, “lugar” e “lugar simbólico” (GULDI, 2013). A virada cultural, por outro lado, permitiu que muitas disciplinas e autores apropriassem-se de conceitos oriundos da Geografia, como “territorialidade” do espaço, “geometria do poder”, de Doreen Massey, e “compressão do espaço-tempo”, de David Harvey, influenciando de maneira profunda a História e a Arqueologia (VILLAFANEZ, 2011, p. 144).

A partir de então, vigora-se cada vez mais a ideia de que “ser” e “tempo” não encerram toda a dimensão da existência humana (LÖW, 2013, p. 18), tornando-se o espaço uma dimensão indispensável para o fazer histórico. Progressivamente, a ideia do espaço como uma realidade apriorística - físico, natural, passivo, estático, morto e finalizado – foi abandonada em prol da



necessidade de investigá-lo a partir da sua dimensão geográfico-cultural, ou seja, sob um duplo viés: o de produto e o de produtor social. Vinculado às relações sociais, o espaço se tornou um objeto multifacetado e portador de diversas funções: a de um quadro no interior do qual os homens se organizam e estabelecem regras de convívio e socialização; a de um suporte de suas obras materiais; a de um ambiente marcado pelas práticas e representações; e a de um repositório de vestígios do passado necessário à formação da memória coletiva (BALANDIER, 1999, p. 62).

No estudo do Mundo Antigo, o espaço, em especial no que se refere aos assentamentos e à cultura material, isto é, à Arqueologia, ganhou maior relevância a partir da década de 1970, com a publicação da obra *Spatial analysis in Archaeology* por Ian Hodder e Cliver Orton (1976) (FUNARI, 2018, p. 19). Convém ressaltar que foi justamente a partir dos anos 1970 que a História começou a dar maior importância à vida cotidiana, à relação e contato entre grupos diferentes, às formas de subsistência, à construção da memória, entre outros aspectos das sociedades. Em relação à História Antiga, foi nesse período que os pesquisadores reconheceram a importância do papel desempenhado pela documentação material para a compreensão das sociedades (FLORENZANO, 2020, p. 10).

História Antiga e Arqueologia, embora abordem as sociedades do passado usando protocolos distintos de investigação, estão intimamente ligadas e, no que se refere ao uso do espaço, isso não seria diferente. Maria Manuela dos Reis Martins (2015, p. 10) explica que as duas disciplinas são complementares e que, operando em conjunto, ambas fornecem aos estudiosos uma melhor compreensão e problematização das tramas, espaços, construções, relações e vivências que marcaram uma determinada sociedade. Em relação ao espaço citadino, a autora afirma que a Arqueologia e a História têm um papel crucial para a “compreensão dos tempos e das espacialidades urbanas, mas também dos protagonismos que tiveram impacto na materialização das cidades como espaços construídos e vividos” (MARTINS, 2015, p. 11).

No que concerne à reconstituição da paisagem religiosa, sabemos que a Arqueologia tem uma importância fundamental, uma vez que a religião na Antiguidade impregnava as esferas da sociedade com a instalação de templos, santuários e representação de divindades oficiais, ritos em vasos pintados ou moedas (FLORENZANO, 2020, p. 11-12), bem como a construção de espaços monásticos tanto no interior da malha urbana quanto em lugares inóspitos. A simbolização/construção do espaço religioso se realizava em níveis que iam do público ao privado e, no caso do monacato cristão, poderia envolver a disposição das



residências e divisão dos cômodos no interior das habitações monásticas, a arquitetura dos mosteiros e, principalmente, a distinção entre territórios sagrados e profanos.

Apesar de um histórico de afastamentos e aproximações, entendemos ser clara a necessidade de buscar pontos de aproximação entre a História, a Geografia e a Arqueologia para a compreensão do espaço monástico. Essa profícua interseção apresenta aos historiadores não só novas fontes materiais, mas também um leque conceitual essencial para as pensá-las no contexto da Antiguidade Tardia, assunto que vamos abordar neste artigo.

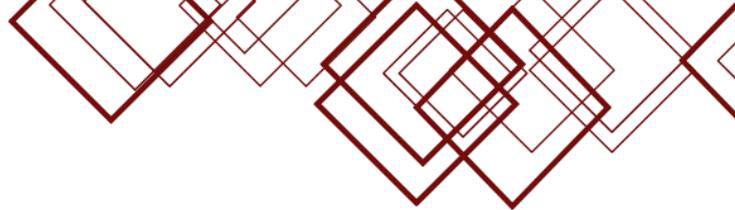
Contribuição da Arqueologia para a compreensão do espaço monástico

A partir da segunda metade do século III, expandiu-se progressivamente o ascetismo cristão extra-urbano praticado por mulheres e homens que decidiam abandonar o seu círculo social em prol de uma vida de solidão e prece.

Não raramente se tem repetido que o monacato cristão nasceu no Egito, não obstante as investigações arqueológicas mais recentes comprovarem que esse fenômeno nasceu de maneira autóctone e concomitante em regiões como a Síria, a Mesopotâmia e a Ásia Menor. Nesse caso, considerar que toda vida monástica é originária do Egito e que somente o anacoretismo e o cenobitismo coptos merecem o nome de monacato é legitimar a ideia de que as outras formas de monacato que não procedem da região do Nilo são pré-históricas.

Posto isso, não podemos negar que o Egito desempenhou um papel de destaque na sua história, pois foi lá que se delinearam as principais correntes monásticas com perfis nítidos e determinados: o anacoretismo e o cenobitismo. Das duas correntes, o anacoretismo é a mais antiga e possui antecedentes na própria sociedade egípcia pré-cristã. Decerto, o termo *anachoresis* vem do grego e significa “refúgio” ou “retirada”. Originalmente, o vocábulo designava a fuga daqueles que eram perseguidos pelo Estado ou por credores. Estas pessoas, em sua maioria advindas dos segmentos inferiores da sociedade, se retiravam dos territórios ribeirinhos ao Nilo para regiões inacessíveis do deserto líbico ou arábico.

No contexto cristão tardoantigo, a anacorese contou com adeptos advindos da elite urbana local e que dominavam os códigos da cultura letrada, dentre eles o próprio fundador deste estilo de vida ascético, Antão. Estes homens se retiravam para o deserto e se internavam por anos a fio em grutas, tumbas ou em celas construídas propriamente para isso com o intuito de romper, de maneira intensa e duradoura, os laços de sociabilidade próprios de seu meio (SILVA, 2007, p. 27-28).



O cenobitismo, por sua vez, foi fundado por Pacômio, eremita conhecido por entabular a formação e organização de casas monásticas cenobíticas na região da Tebaida, no Alto Egito. Nestas casas, os monges viviam em comunhão (*koinonia*) seguindo normas e diretrizes disciplinares de seus líderes. Diferente dos anacoretas, ao invés do afastamento espacial em desertos, os cenobitas preconizavam a separação do mundo a partir do enclausuramento. Fora do Egito, outro nome vinculado à constituição do cenobitismo é o de Basílio de Cesareia. Nas suas obras, Basílio reforçou a obediência ao abade como uma virtude monástica e deu grande importância à vida ascética em comunhão, princípios que caracterizariam os cenobitas do Ocidente (PINHEIRO-JONES, 2018, p. 227).

No século IV, o monacato egípcio ficou marcado geograficamente de distintas maneiras: ao norte (próximo ao Mar Vermelho, Nítria, Escetes e Kellia), a presença arqueológica de celas individuais evidencia o prevaletimento do modelo anacorético; ao sul, mais especificamente na Tebaida, os elementos arquitetônicos refletem o modelo de vida cenobítico (ROMEL; SHERIF; ASHOUR, 2020, p. 02; BIANCO, 2002, p. 284). Um ponto importante sobre isso é que ambas as modalidades de moradias encontradas nestas regiões consistem em mosteiros. Como explicou Cassiano na sua *XVIII Conferência*, mosteiro diz respeito à habitação, ao local de moradia dos monges, enquanto cenóbio significa o estilo de vida monástica praticada em comunhão. Sendo assim, pode-se chamar de mosteiro ou monastério a moradia de um único monge ou o lugar em que se abriga toda uma comunidade monástica.

34

Embora ocupassem celas individuais e passassem a maior parte do tempo praticando a ascese solitária, os anacoretas tendiam a se agrupar em torno de líderes espirituais que interviam sempre que julgassem necessário (SILVA, 2007, p. 30), motivo pelo qual alguns autores chegaram a denominar essa prática de monacato semi-cenobítico (ROMEL. Et. Al., 2020, p. 04). A este respeito, convém explicar que a Arqueologia já comprovou que não é possível falarmos de dois tipos únicos de assentamentos monásticos: monges que vivam totalmente isolados seguindo a proposta ascética de Antão e monges que viviam em assentamentos comunitários fechados seguindo as regras de Pacômio. Na verdade, essa narrativa binária, que ganhou força com a literatura monástica primitiva, não daria conta de explicar toda a diversidade espacial encontrada nos diversos sítios espalhados pelo Egito. Daí a necessidade de interpretar os textos com cautela, pois a intenção dos autores muitas vezes mascara a realidade histórica da origem destas comunidades (HEDSTROM, 2019, p. 157).

Em suma, os Padres do Deserto solidificaram o “mito do deserto egípcio” como uma comunidade isolada. Em seus escritos, detalhavam os monges anacoretas vivendo sozinhos ou



com apenas um companheiro em um espaço inabitável, exigindo que eles buscassem água e sobrevivessem diariamente com pouquíssimos alimentos. Todavia, em 1960, as escavações na Kellia oferecem um retrato bem diferente da vida ascética apresentada nas fontes escritas. De fato, a Arqueologia demonstrou que as primeiras estruturas monásticas da Kellia foram construídas com tijolos de barro secos ao sol e projetadas para um ou dois monges; porém, o seu plano geralmente incluía um grande recinto com vários cômodos, pátio ao ar livre, portaria e quartos privativos para os ocupantes, talvez sugerindo que o monge ancião ficasse com as acomodações mais espaçosas. O núcleo da habitação incluía também um ou mais vestíbulos que levavam à conexão de uma grande sala com outras salas menores (HEDSTROM, 2019, p. 158).

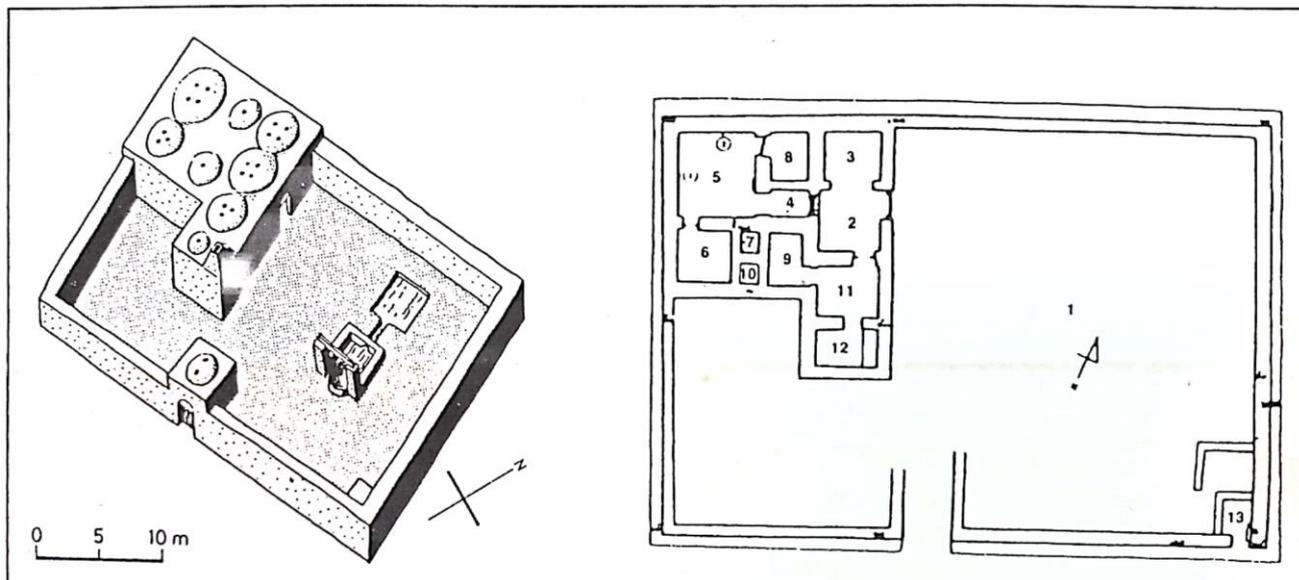
Ademais, as evidências mostram que os edifícios foram projetados para a vida no deserto, já que contavam com sofisticados sistemas de ventilação, nos levando a concluir que as colônias de solitários apresentavam características locais inegáveis: arquitetura vernacular, técnicas de construção dependentes dos contextos geológicos, climáticos, entre outros. Mas, sobretudo e antes de tudo, elas expressam um período de tentativa e erro, por definição criativo, onde coisa alguma, incluindo as estruturas espaciais, possuía regras bem delineadas (GHICA, 2019b, p. 138).

Em alguns eremitérios havia ainda escadas que levavam a um segundo andar. Silos e sistemas de distribuição de água (incluindo cisternas rebocadas feitas de tijolos queimados) revelam que os construtores do assentamento tinham entendimento sobre as necessidades de armazenamento e saneamento (HEDSTROM, 2019, p. 158). Outra evidência da engenhosidade e planejamento por trás destas estruturas é a construção de latrinas de acordo com a orientação do vento dominante, a fim de não incomodar o habitante (CANNUYER, 1997, p. 6).

Mesmo com estas evidências, é difícil interpretar, categorizar e encontrar um padrão destas moradias. Somente no sítio da Kellia havia pelo menos 1500 construções, incluindo diversas igrejas, capelas, *martyria* e oratórios. Como não se tratava de uma comunidade fechada e coesa, as habitações individuais variavam desde residências privadas de dois cômodos para um monge solitário até construções de 50 cômodos que poderiam abrigar mais de uma dúzia de monges (HEDSTROM, 2020, p. 78).

Mesmo com variações em suas estruturas, alguns aposentos são típicos de um eremitério. Dentre eles, podemos citar a existência de um oratório, um aposento para o trabalho e a leitura, um ou mais quartos para dormir e uma cozinha, tal como verificado na Figura 1.

Figura 1 - Tentativa de restituição isométrica de um *eremitério* tardoantigo, na Kellia.



[1] Pátio; [2-3] Vestíbulos; [4] Corredor; [5] Oratório; [6] Quarto de dormir do ancião; [7-8] Quartos; [9] Quarto do discípulo ou do morador; [10-11] Oficina; [12] Cozinha; [13] Latrinas.

Fonte: Cannuyer (1997, p. 8).

Pela quantidade de quartos presentes na Figura 1, é possível afirmar que os anacoretas não viviam completamente solitários. Posteriormente, o número crescente de monges que se reunia em torno de um *abba* criou um esquema diferente para a paisagem do deserto, chamado de *laura* (Figura 2) (JONES, 2008, p. 40; CANNUYER, 1997, p. 5).

Nas comunidades da Kellia, no século IV, cada cela que compunha estes espaços contava pelo menos com um aposento para oração e dormir, e outro para recepcionar os visitantes. Posteriormente, na parte interna, foram acrescentadas uma cozinha, sanitários e uma escada de acesso ao segundo piso. Na área de uso comum, os monges passaram a compartilhar uma cisterna, uma igreja e um refeitório. No século V, uma torre teria sido adicionada por conta de múltiplos ataques de beduínos e bárbaros à região (ROMEL. Et. Al., ASHOUR, 2020, p. 5).

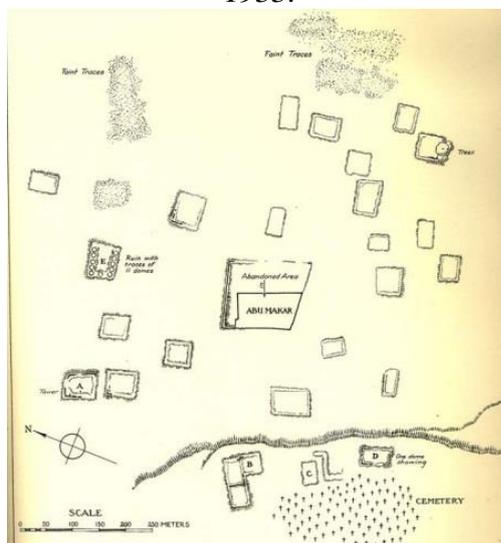
É possível dizer que as *laurae* representam formações intermediárias entre as comunidades anacoréticas e as cenobíticas. Na verdade, elas formaram a gênese do que mais tarde seriam os mosteiros da região do Delta do Nilo.

Escavações recentes comandadas pelo arqueólogo Victor Ghica, no sítio de Ganoub Qasr el-Agouz, revelaram uma *laura* composta de seis edifícios construídos de blocos de basalto,



tijolos de barro ou escavados em rochas. O maior e mais antigo destes edifícios (GQA1) é datado de meados do século IV.¹ O edifício GQA2 é datado de até meados do século V.

Figura 2 – Reconstituição da *laura* de Macário, em Wadi na-Natrum, por Evelyn-White, 1933.



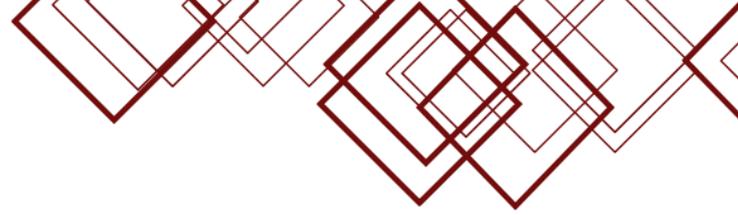
Celas separadas para respeitar a vida solitária de cada monge.
Fonte: Jones (2008, p. 41).

37

No edifício GQA1 foram identificados onze aposentos, sendo três cavados completamente na rocha, seis parcialmente cavados na rocha e dois completamente de alvenaria. Uma igreja (P1a) foi encontrada no espaço cavado junto a dois anexos usados como espaços litúrgicos, mais especificamente um *pastophorion* (P1b) e um *diakonikon* (P1c). Além da igreja, o mosteiro anacorético contava com duas celas (P5 e P6), uma cozinha-refeitório (P2) e uma sala de distribuição (P4). Depois foram construídos mais quatro aposentos, sendo um deles uma segunda igreja (P9). A análise das fases de ocupação do GQA1 (Figura 3) nos leva à compreensão de como a crescente popularidade do deserto como centro espiritual de vida ascética acarretou a modificação de muitos edifícios, uma vez que foi necessário incluir cada vez mais espaços que pudessem acomodar um número significativo de indivíduos.

Esses avanços da Arqueologia são relevantes pois as investigações acerca do monacato no século IV dependeram quase que exclusivamente da documentação textual, uma vez que a imensa maioria os vestígios materiais disponíveis são datados a partir do século V. À vista disso, o sítio de Ganoub Qasr el-Agouz constitui uma novidade para a Arqueologia do monacato

¹ Escavações realizadas em dezembro de 2020 apontam que, possivelmente, o setor GQA6 também seja datado do século IV devido à sua tipologia de construção nas áreas cavernosas (GHICA, 2021, p. 07).



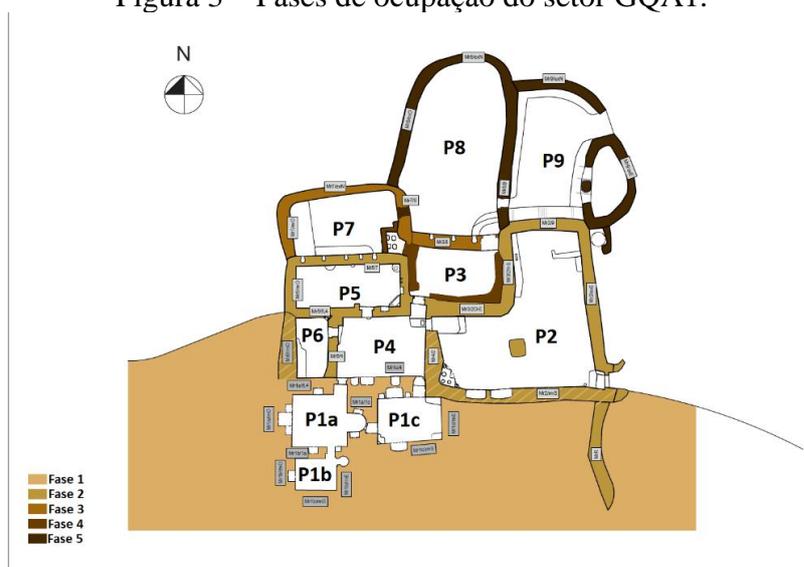
cristão já que sua descoberta abre horizonte para uma nova datação. Além disso, a análise material, ainda incipiente, poderá confirmar ou contradizer muitos aspectos da vida monástica que, até então, são apenas inferidos por meio de relatos de viajantes e religiosos da Antiguidade.

A grande diferença entre o monacato anacoreta e o monacato cenobítico é a organização jurídica e centralizada deste último. Por trás da organização de cada mosteiro cenobítico encontra-se um monge superior responsável por organizar a vida comunitária segundo uma única regra aplicada a todos os monges (CANNUYER, 1997, p. 7). As consequências desta organização jurídica podem ser observadas na criação de um espaço distinto das *laurae*. Como podemos verificar na Figura 4, diferentemente da cela do anacoreta, cuja estrutura foi baseada na vida solitária e, por isso, contemplava todos os espaços para atender as necessidades diárias do monge, as celas dos cenóbios foram dispostas linearmente sendo que os demais espaços, como é o caso da cozinha e do refeitório, ocupavam áreas de uso comum, geralmente ligados à extremidade do grupo de celas.

Além das celas, outra diferença é que, nos cenóbios, as oficinas ocupavam uma grande área do plano. De fato, as fontes literárias, por exemplo as *Instituições Cenobíticas* e as *Conferências* de João Cassiano, revelam que a função primordial de todos estes espaços é disciplinar o corpo do monge para o alcance de uma vida ascética perfeita. Logo, os diversos ambientes que compõem os cenóbios deveriam manter o asceta em um constante estado de obediência e sempre orientados ao trabalho. Sendo assim, os monges eram divididos em grupos de acordo com a função que exerciam e, com os demais membros do grupo, compartilhavam atividades diárias e seguiam rigorosamente as regras do mosteiro. O trabalho teve importância primordial para o funcionamento do sistema monacal cenobítico, pois não apenas ajudava a ocupar o tempo ocioso dos monges, mas também proporcionava aos habitantes sustentabilidade econômica e probabilidade de melhorar sua comunidade (ROMEL. Et. al., 2020, p. 8).



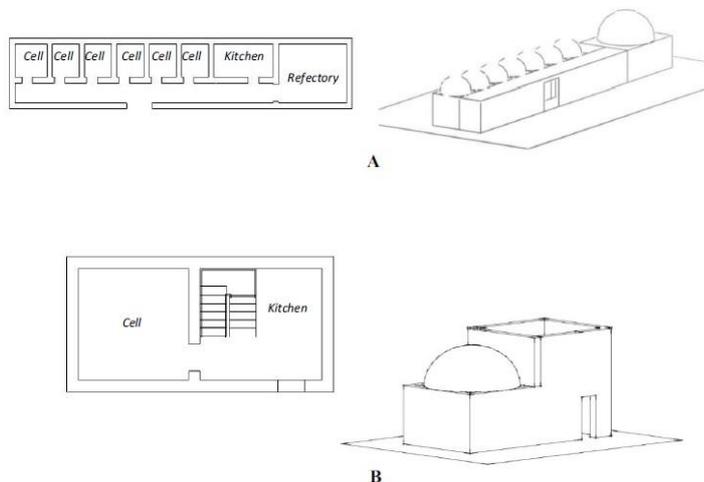
Figura 3 – Fases de ocupação do setor GQA1.



Fonte: Ghica (2019a, p. 237).

Figura 4 – Comparação entre as celas de um cenóbio e as de um eremitério.

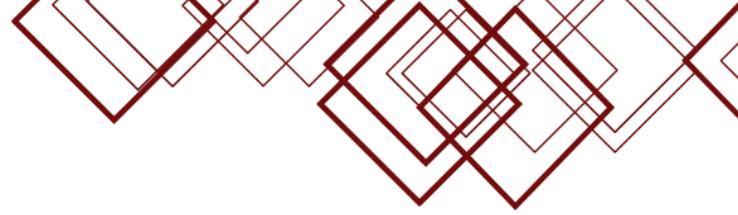
39



A- Celas de um cenóbio; B – Cella de um eremitério. Fonte: Romel. Et. Al. (2020, p. 8).

Foi na região do Oásis d'al-Ḥārīḡa, na Tebaida, em que os primeiros mosteiros propriamente cenobíticos se organizaram, dentre eles, o Dayr al-Baḡawāt e o Ayn Ḡallāl.

A cristianização da região do Oásis d'al-Ḥārīḡa ocorreu possivelmente entre meados do século III e início do IV, conforme a datação de um papiro encontrado na necrópole de Dūš que



contém a *Epistola de Psenosiris*.² Além disso, um grafite do século III e que continha uma cruz de origem cristã foi encontrado na necrópole de al-Bağawāt. Após o edito de Milão, o cristianismo expandiu-se de maneira galopante na região. Porém, o que melhor atesta o florescimento da fé cristã neste período é justamente a vida monástica.

Tanto Dayr al-Bağawāt quanto Ayn Ğallāl apresentam uma organização espacial que os separa em absoluto do que se observa nas *laurae*. Em especial, a disposição das celas não deixa dúvidas que se trata de comunidades cenobíticas, como veremos a seguir.

Dayr al-Bağawāt foi provavelmente o primeiro *koinobion* do oásis, fundado entre 332 e 426 e abandonado em meados do século V. A total ausência de documentação relativa à remoção de areia realizada no local, entre 1990 e 1995, pela inspeção local do Conselho Supremo de Antiguidades, exige maior cautela na interpretação deste monumento. Na ausência de um relatório de escavação, apenas a função de determinados espaços pode ser restaurada, bem como apenas uma cronologia relativa do conjunto. No geral, o edifício denota uma clara divisão do espaço: a leste, a construção principal, parcialmente construídas em dois andares e, a oeste, um pátio contendo uma série de anexos. No corpo leste, no piso térreo, a área de convívio é dividida em duas seções cujo acesso é controlado por duas salas de distribuição.

A porção norte é ocupada por instalações funcionais: dois refeitórios, cada um equipado com duas *stibadia*; uma cozinha com dois cômodos comunicantes; sete armazéns e dois cômodos de função desconhecida. A parte sul é reservada para as orações e é formada por uma igreja-*synaxis* com quatro acessos, um *apse* e um *pastophorion*. Na parte superior da porção sul, encontramos um armazém, um oratório privado, um acesso à igreja através de um vestíbulo, uma série de oito celas alinhadas a leste (Figura 5), duas escadas de serviço para um andar superior e três outros cômodos cuja função não pôde ser estabelecida. O plano do andar superior é indistinguível. A posição das escadas, porém, indica que pode ter abrigado outras celas e armazéns. A leitura após escavações de estruturas construídas na parte oeste é difícil. Os restos de dois fornos ainda estão discerníveis, assim como diversas paredes divisórias. É possível que em um dos espaços fechados ao longo da parede sul tivessem sido instaladas latrinas. A existência de um poço, armazéns e até mesmo oficinas seriam esperadas, mas não podem ser

²A missiva, datada segundo critérios paleográficos, foi escrita pelo presbítero Psenosiris ao seu amigo Apolônio, no contexto da perseguição de Décio ou de Diocleciano, e trata da chegada da múmia de Politiké em Kysis (GHICA, 2012, p. 191). Interpretações alternativas sugerem que Politiké teria sido exilada com vida, ou ainda que este nome significaria apenas “mulher da cidade” ou “prostituta” (TOVAR, 2014).

verificadas sem retomar as escavações. O portão do monastério está localizado na parede sul, contra a entrada do vestíbulo da igreja (GHICA, 2012, p. 203).

Figura 5 – Planta do térreo de Dayr al-Bağawāt.



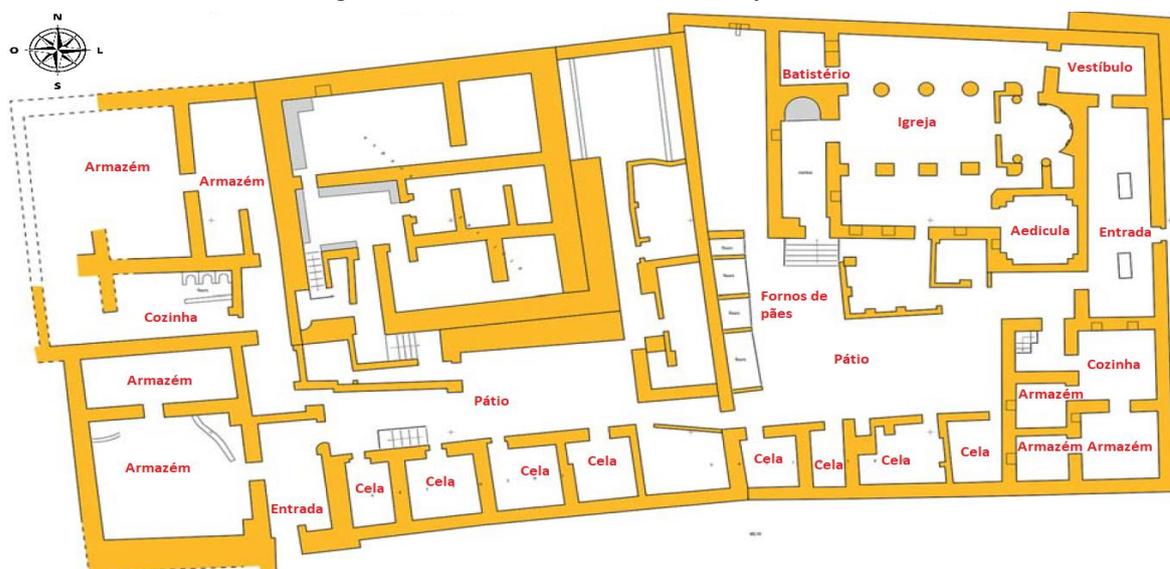
Setor sul: série de oito celas alinhadas a leste. Fonte: Ghica (2012, p. 205, demarcações nossas).

O mosteiro de Ayn Ğallāl está localizado a 1,6 quilômetros de Dayr al-Bağawāt. Uma distância de 80 metros separa dois edifícios que compõem o sítio. O edifício localizado no setor sul apresenta características, incluindo a torre, que indica ser este espaço o principal do complexo monástico. Este setor foi desenvolvido em duas etapas, sendo o lado oeste o primeiro a ser construído. Como vemos na Figura 6, neste lado é possível reconhecer um pátio que dá acesso a quatro celas alinhadas junto à parede sul, dois armazéns no canto sudoeste, uma cozinha conjugada com dois armazéns no canto noroeste e dois espaços localizados contra a parede leste cuja função não é possível identificar.

Numa segunda etapa, foi erguida a estrutura do lado leste do setor sul com uma entrada própria. Este espaço é composto por uma igreja com um plano de basílica, provavelmente um batistério no canto noroeste e, no canto sudeste, uma *aedicula* coberta por um domo, sob o qual se encontra uma cripta. O resto do arranjo do interior dessa porção leste é dividido entre um

vestíbulo no lado leste, uma série de quatro celas alinhadas contra a parede sul, uma cozinha cercada de três pequenos armazéns e um pátio no qual cinco fornos de pães foram construídos contra a parede oeste (GHICA, 2012, p. 206).

Figura 6 – Setor sul do mosteiro Ayn Ğallāl.



Fonte: Ghica (2019b, p. 153, demarcações nossas).

42

O setor norte, por sua vez, é de mais difícil compreensão pela ausência de relatórios de escavação. Separado por um corredor que divide o setor em uma ala ao norte e outra ao sul, as salas desse conjunto, entre as quais são reconhecidas um bloco eclesial, um batistério, um refeitório, duas cozinhas e salas equipadas com forno de pão, deixam uma ampla margem de dúvida sobre sua função. Pelo desenho planimétrico deste último setor é possível que se trate de um *xenodocheion*, uma estrutura de acolhida destinada aos visitantes itinerantes.

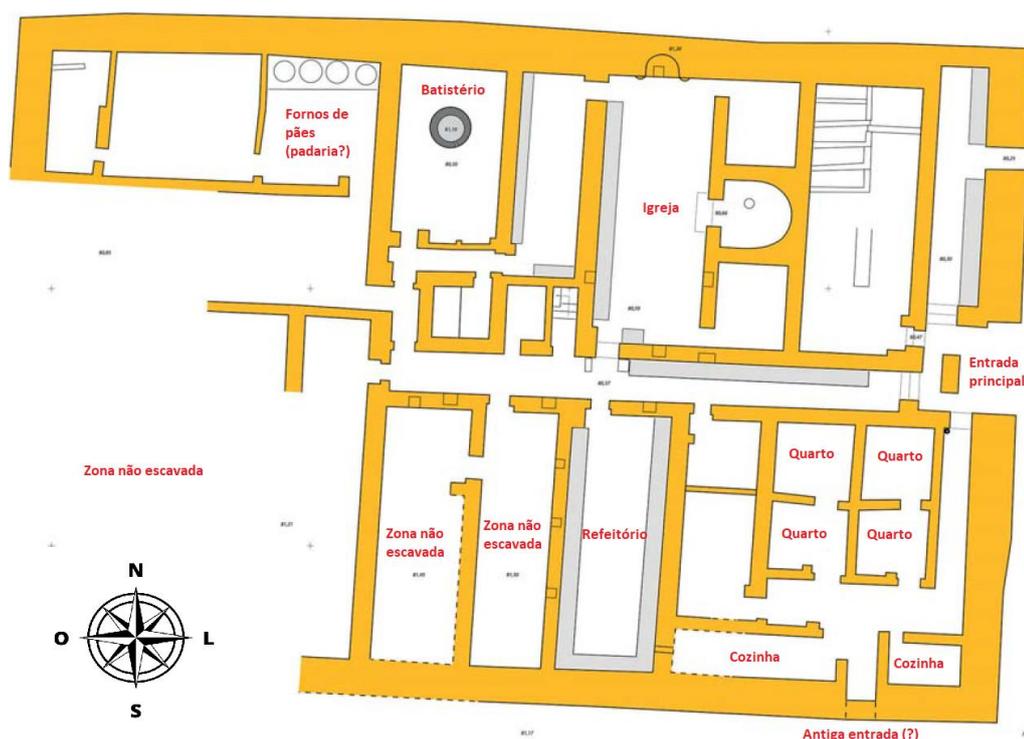
Como pode se verificar na Figura 7, o acesso à estrutura norte se faz pelo lado leste - ao sul uma passagem mais estreita foi condenada durante uma reforma. Um longo espaço de circulação orientado de leste a oeste, dois corredores arranjados num eixo norte-sul e uma entrada adjunta atendem a todo o espaço interior. Como mencionamos, uma igreja com uma única nave e acesso duplo, um batistério, bem como dois cômodos cuja função não podemos determinar (a sala no canto nordeste abriga uma série de tumbas de alvenaria construídas numa fase posterior) compõem a parte nordeste do setor. A parte sudeste tem quatro quartos, uma cozinha dupla, um refeitório e quatro outros cômodos com uma função indeterminada (dois dos quais ainda não foram escavados). Finalmente, a parte oeste da construção, embora escavada



apenas parcialmente, parece reservada principalmente para o armazenamento e produção de pão (quatro fornos ocupam a sala adjacente ao batistério). O nível atual de escavação sugere que a construção tenha apenas o nível térreo (GHICA, 2012, p. 206-08).

O uso da documentação material para a compreensão dos dois principais modelos de vida monástica deixa claro que os cenóbios e as *laurae* partilhavam vários elementos arquitetônicos. Porém, como constatado, a organização de cada um destes espaços se dava de maneira bem distinta. Nos cenóbios, para além das áreas usadas por todos da comunidade, a organização das celas é um dos principais diferenciais em relação às comunidades anacoréticas. Enquanto nestas últimas a organização espacial das celas destaca-se por conter todas as funções (recepção, área de dormir, cozinha e banheiros), nos cenóbios, a arquitetura, em especial as celas, aparece de maneira alinhada para que os monges compartilhassem todos os aspectos da vida monástica.

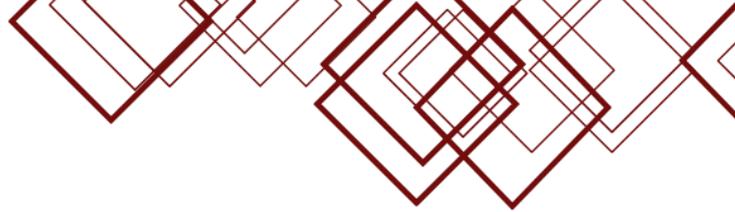
Figura 7 – Setor norte do mosteiro Ayn Ğallāl



Fonte: Ghica (2019b, p. 154, demarcações nossas).

Espaço e disciplina nas fontes textuais

O espaço é indissociável da própria ideia do monacato, já que o “viver em isolamento” depende, justamente, do espaço. Na construção do ascetismo cristão, o enclausuramento dentro do monastério contribui para a compreensão de que lugar e espaço eram importantes para o



progresso espiritual e a conectividade com Deus. Tanto para os que lá viviam quanto para os observadores externos, o espaço monástico era reconhecido como uma porta de entrada para o céu. Como observou Bowes (2011, p. 343), foi justamente a interpretação da vida monástica, os significados atribuídos ao espaço e à coisa, que definiram o pertencimento ascético. De fato, a própria organização do espaço, necessária para o direcionamento do modo de vida monástico, – a disposição dos quartos e demais aposentos, os limites entre mosteiro e *saeculum*, a igreja – só se tornou evidente por um olhar interpretativo que a tornou objetiva.

Os ideais de disciplina do corpo e da mente no cristianismo tardoantigo tinham raízes diretas na prática monástica. Nos mosteiros cenobíticos e nas *laurae*, o espaço era organizado de acordo com os ideais de disciplina, mas também era o construtor destes mesmos ideais. De acordo com Foucault (2011, p. 133), o corpo é moldado por métodos que permitem um controle rígido de suas ações. Esses métodos, que garantem o domínio minucioso das operações do corpo, realizando a sujeição constante de suas forças, são o que podemos chamar de "disciplinas". A respeito das disciplinas de tipo monástico, podemos dizer que possuem a função de produzir mais renúncia do que aumento da utilidade do corpo, além de terem como fim principal a permissão do aumento do domínio de cada um sobre seu próprio corpo. Em resumo, para o autor, a disciplina é algo que produz, por meio da coerção, uma dominação intensa sobre o corpo, contribuindo assim para a sua fabricação.

O processo de fabricação do corpo por meio da disciplina requer a aplicação de algumas técnicas de regulação corporal, incluindo aquela que exige a distribuição dos indivíduos no espaço. Tal técnica prevê o enclausuramento para que o regime de educação aconteça. Mas esses princípios de clausura não são inflexíveis, pois o espaço disciplinar tende a se dividir em parcelas proporcionais à quantidade de corpos que se deseja repartir. É a ideia de *quadriculamento*, em oposição à distribuição por grupos. É a possibilidade de o poder, a cada instante, vigiar o comportamento de cada um (FOUCAULT, 2011, p. 38). Esta técnica disciplinar de enclausuramento é perceptível nas práticas ascéticas da Antiguidade Tardia, visto que a solidão do corpo é uma forma de manter o controle sobre as imperfeições mundanas, bem como de promover a elevação da alma.

Como se pode observar, o processo de disciplinarização do corpo do monge está estritamente relacionado ao espaço. São nos aposentos monacais que os corpos dos ascetas estão em constante treinamento em busca da perfeição. De acordo com Rapoport (1990a, p. 12), tanto o espaço quanto as regras que controlam os indivíduos nos ambientes são meios sociais culturalmente definidos. Nesse sentido, o espaço pode exprimir, transmitir e perpetuar visões



de um grupo acerca dos mais variados assuntos. Assim como a educação e a família atuam como vetores de transmissão e manutenção de valores com o propósito de interferir na formação do indivíduo, o espaço também pode funcionar como um dispositivo físico para perpetuar ou facilitar determinado estilo de vida (RAPOPORT, 1990b, p. 66). Em outros termos, o espaço orienta o modo como os indivíduos devem se comportar, permitindo que estes sejam aceitos pelos demais usuários. Incluindo sua estrutura física, mobiliário, utensílios e decoração, o espaço expressa informações a respeito dos seus ocupantes, de maneira que o ambiente se encontra saturado de significados que comunicam a identidade e o *status* dos seus usuários. Há sempre uma expectativa em relação ao comportamento dos indivíduos em determinado espaço.

O espaço da cela ocupava lugar central na rotina monástica. Tanto o registro arqueológico quanto as fontes textuais demonstram como as comunidades monásticas usavam e concebiam este espaço. De fato, na *Regra de Pacômio*, na *História Lausíaca*, de Paládio de Helenópolis e nas *Instituições Cenobíticas e Conferências*, de João Cassiano, a cela é retratada como um espaço vivido e que tinha a capacidade de moldar o indivíduo num caráter pedagógico e de condicionante.

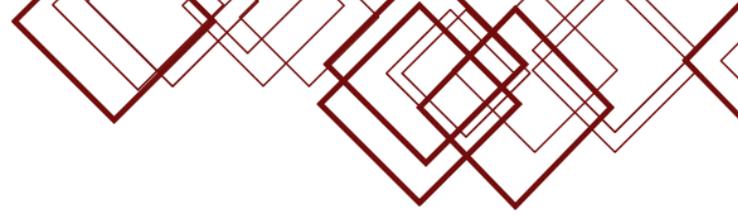
45

Em sua *Regra*, Pacômio prescreve uma série de normativas em relação à cela. Dentre elas, podemos citar a proibição dos monges em manterem as celas trancadas (*Reglas de Pacomio*, I, 107), pois ninguém poderá adentrar na cela de outro irmão sem ordem do superior (I, 112) e, mesmo nesta ocasião, não poderia fazê-lo sem bater na porta (I, 89).

Pacômio também preconiza a cela como um lugar de completo jejum e abstinência. Não era permitido armazenar (I, 78) nem consumir alimentos dentro da cela (I, 114). Toda refeição deveria ser feita em comunhão, no refeitório, espaço com dezenas de regulações e simbolismos próprios. A exceção ficava por conta dos monges que, por opção própria, estivessem num isolamento mais austero: estes receberiam a ração de pão para consumo na própria cela (I, 79). Por fim, a cela também deveria estar absolutamente livre de qualquer conforto mundano. Ao monge, só era permitido manter um pequeno conjunto de vestes (I, 81).

Como se pode perceber em Pacômio, a cela não era apenas uma estrutura física. A ascese monástica dependia também das ações realizadas nela. Para além do poder de vigilância dos superiores, o espaço de isolamento atuava como fator condicionante para a disciplinarização do corpo do monge. Isolado, em sua cela o monge deveria continuar a praticar todas as regras, mesmo sem uma vigilância direta, constituindo um espaço de autocondicionamento.

O autocondicionamento também era direcionado à espiritualidade, como visto na *História Lausíaca* (XVI) de Paládio. Nesta obra, é narrada a história do asceta Natanael, que



teria vivido recluso por mais de 37 anos. A ele, se atribui o feito de, várias vezes, ter expulsado e negado a entrada do demônio na sua cela. A narrativa de Paládio demonstra que a percepção da sacralidade dependia do reconhecimento dos indivíduos de que aquele não era um local comum. O espaço da cela, ao isolar o monge do mundo profano, era percebido como local sagrado, conferindo capacidade para combater as maiores provações espirituais. Inclusive, era o reconhecimento da sacralidade destes espaços que atraíam visitantes e peregrinos de todo o Império, pois acreditava-se que até dormir na cela de um monge famoso levaria o indivíduo a um relacionamento mais próximo com o divino (HEDSTROM, 2007, p. 370).

Dentro da cela, os monges adotavam um conjunto particular de exercícios para treinar seus corpos e mentes com o intuito de se alinhar a Deus e atingir a perfeição. Essa capacidade da cela de disciplinar o monge e demais membros da sua comunidade pode ser entendida como uma elucidação do *habitus*, definido por Pierre Bourdieu. Segundo Bourdieu (2016, p. 43-44), o *habitus* pode ser definido como um sistema de disposições, atitudes e comportamentos responsáveis por criar memórias dentro de um espaço social. Em outros termos, o *habitus* dos indivíduos que ocupam um mesmo espaço social é muito sistemático, pois todos os elementos de comportamento entre os indivíduos têm algo em comum, uma espécie de afinidade de estilo de vida. Dessa forma, o *habitus* não pode ser visto como algo natural, mas como um conjunto de características que é produto das condições sociais e, por isso, passível de ser adquirido.

No caso da comunidade monástica, a memória coletiva era definida por meio de comportamentos específicos, diretamente relacionados com o espaço. Na cela, um monge praticava a meditação dos Salmos, recitava orações, exercia a hospitalidade, lia as *Escrituras*, jejuava, enfrentava seus demônios espirituais e se dedicava aos trabalhos manuais. Acerca do trabalho manual, podemos considerar as *Instituições* de João Cassiano um verdadeiro instrumento pedagógico para disciplinar o asceta. Em inúmeras passagens, Cassiano deixa clara a importância do trabalho manual exercido na cela para a disciplina do corpo do monge.

No livro II, capítulo XV, o autor nos informa que nas comunidades monásticas do Oriente, ninguém ousava sair da cela, mesmo de dia, se não fosse chamado para um serviço indispensável. Uma vez que o monge estava no deserto, a cela monástica tornou-se a área para o verdadeiro trabalho físico e espiritual: “cada um em sua cela trabalha sem cessar com as mãos, sem jamais omitir a meditação dos Salmos e das outras Escrituras”. (Cas. *Inst.*, III, 2). Além disso, Cassiano (X, 2, 1) alerta os monges para os males ocasionados pela acídia, em especial no que se refere ao trabalho exercido na cela:



Quando esta enfermidade [acídia] se apodera da alma miserável, gera nela horror pelo lugar onde mora, desgosto por sua cela, desdém e desprezo pelos irmãos que vivem com ele ou estão distantes, considerando-os como negligentes ou pouco espirituais. Torno-o preguiçoso e sem coragem para todo o trabalho que deveria fazer no interior de sua cela, impedindo-o de nela permanecer e aplicar-se à leitura [...] (grifo nosso).

Interessante notar que, no discurso de Cassiano, o lugar ocupado pelo trabalho na cela se deve muito à influência do discurso Paulino:

Dize-nos, então, finalmente: Por que tens tanto trabalho nesses preâmbulos? Ainda uma vez, ele [Paulo] acrescenta: *Exortamos-vos, porém, irmãos, a progredir cada vez mais*, e só então surge o que prepara há tanto tempo: *Empenhai-vos em levar vida tranquila*. Ao primeiro argumento, acrescenta um segundo: *Ocupai-vos dos vossos negócios*, depois um terceiro: *Trabalhai com vossas mãos como vos prescrevemos*; um quarto: *Levai vida honrada aos olhares dos de fora*; e um quinto: *E não desejeis nada de ninguém* (1Ts 4,11ss)

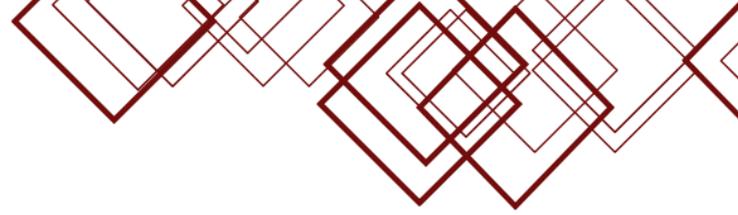
Eis aí, conhecemos agora a ideia que alimenta em seu coração e da qual retardava a exposição por todos aqueles preâmbulos. *Empenhai-vos em levar vida tranquila*, isto é, permaneci em vossas celas e não vos deixeis inquietar pelos diversos rumores que os desejos e conversas dos ociosos costumam gerar; inquietos, eles lançam também a inquietação sobre os outros (Cass. *Inst.*, X, 7, 3, grifo do autor).

47

Como se pode verificar no discurso de Cassiano, os monges agem e se situam no espaço da cela como sujeitos ativos através do trabalho e da reflexão incessantes: a cela não é lugar de descanso e ociosidade. Sendo assim, podemos afirmar que o espaço da cela é física e socialmente construído pelos monges, mas também condicionador do comportamento monástico. Ao abraçar suas atividades fielmente dentro da cela, o monge se aproximava mais da perfeição que lhes era exigida. Em outros termos, neste espaço, os monges realizavam atos performativos de devoção contribuindo não apenas para o reconhecimento de sua perfeição espiritual, mas também para a sacralidade que envolve seu espaço de vivência.

Conclusão

O arranjo espacial da cela monástica e seu valor para a disciplina corporal do monge ilustram a necessidade de uma virada espacial na releitura dos vestígios arqueológicos e da literatura monástica egípcia primitiva. De maneira geral, tanto os cenóbios quanto as *laurae* devem ser interpretados como lugares nos quais os grupos sociais se organizam e estabelecem regras de convívio e socialização. A documentação material e textual evidencia que ambos os ambientes são espaços repletos de práticas e representações, além de contribuírem para a sistematização de modos de pensar, comportamentos, estilos de vida e memórias comuns a todos os seus habitantes.



De fato, o espaço não pode ser percebido como um receptáculo das relações humanas, muito menos como um mero pano de fundo. Na verdade, até mesmo a disposição dos aposentos de um mosteiro representa a visão de mundo de um determinado grupo. Isso se reflete nas maneiras diferentes de como as comunidades monásticas organizam o espaço. Com base em diferenças arqueológicas e estruturais, os mosteiros cristãos podem ser distinguidos pelas suas relações com o espaço.

Entre os anacoretas, o eremitério previa que as celas fossem autossuficientes, na expectativa de aumentar o isolamento do monge em relação ao mundo. Contudo, a evolução material presente nos sítios indica que se tomou gradativamente um caminho diferente, evidenciado pelas reestruturações do espaço da cela, a fim de acomodar maior número de habitantes e visitantes: é a inepção das *laureas*.

Entre os cenobitas, era preconizado que todos os aspectos da vida monástica fossem compartilhados: refeição, trabalho, oração, salmodia, entre outros. Assim, suas comunidades criaram espaços que possibilitavam essa vivência; ao mesmo tempo, tais espaços educavam os monges para viver em comunidade.

Em particular, é possível identificarmos uma série de simbolismos e significados associados à cela cenobítica, a começar pela sua disposição arquitetônica: tamanhos similares, pequenos e alinhados. Espaço por excelência da vida monástica, a cela é onde se pratica o isolamento. Como verificado em fontes textuais, este isolamento era repleto de atividade – o trabalho e a constante autodisciplina eram deveres dos monges a fim de alcançar a perfeição.

REFERÊNCIAS

Documentação escrita

JOÃO CASSIANO. **Conferências 1-7**. Tradução por Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Subiaco, 2011.

JOÃO CASSIANO. **Conferências 8-15**. Introdução por Joaquim de Arruda Zamith. Tradução por Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Subiaco, 2006.

JOÃO CASSIANO. **Conferências 16-24**. Introdução por Joaquim de Arruda Zamith. Tradução por Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Subiaco, 2018.

JOÃO CASSIANO. **Instituições Cenobíticas**. Introdução por Justino de Almeida Bueno. Tradução por Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Subiaco, 2015.



PALLADIUS. **Historia Lausiaca**. Introducción y notas de León E. Sansegundo Valls. Sevilla: Graficas Mirte, 1991.

REGULA PACHOMI. Regla de San Pacomio. Introducción, traducción y notas de Estefania Tamburini. **Cuadernos Monasticos**, v. 45, p. 231-259, 1978.

Obras de apoio

ASHOUR, S.; ROMEL, G; SHERIF, L. The history of monasteries in Egypt as self-sustained settlements. In: **13th International Conference on Civil and Architecture Engineering (ICCAE-13)**. 2020.

BALANDIER, G. **O dédalo**: para finalizar o século XX. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BARROS, J. D'A. História, Espaço e Tempo: interações necessárias. In: **Varia Historia**, nº36, p. 460-476. Belo Horizonte, 2006.

BIANCO, M. G. Cenóbio – Cenobita. In: DI BERARDINO, Â. (ed.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002.

BOURDIEU, P. Habitus. In: ROOKSBY, E.; HILLIER, J. (eds.). **Habitus: a sense of place**. 2 ed. Londres: Routledge, 2016.

49

BOWES, K. Inventing Ascetic Space: Houses, Monasteries and the “Archaeology of Monasticism”. In: DEY, H.; FENTRESS, E. (eds.). **Western Monasticism ante litteram: the spaces of monastic observance in Late Antiquity and the early Middle Ages**. Turnhout: Brepols Publishers, 2011.

CANNUYER, C. Ermites et moines d’Egypte, du IIIe au VIIe siècle. In: **Dossiers d’Archéologie**. n. 226, set, 1997.

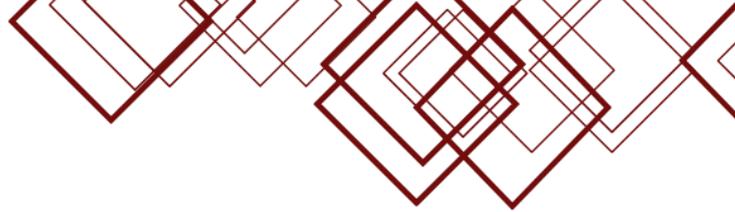
EVELYN-WHITE, H. G. **The History of the Monasteries of Nitria and Scetis**. Cambridge: Cambridge University Press, 1933.

FLORENZANO, M. B. B. As *póleis* do Ocidente grego à luz da Arqueologia Clássica: uma entrevista com Maria Beatriz B. Florenzano. In: **Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos**, [S. l.], n. 15, p. 9–19, 2020.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

FUNARI, P. P. A. Teorias, métodos e conceitos aplicados à História Antiga: uma entrevista com Pedro Paulo A. Funari. In: **Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos**, [S. l.], n. 12, p. 12–23, 2018.

FURLANI, J. C. O espaço e suas dimensões como problema historiográfico. In: SOARES, Martinho Guilherme Fonseca. (Org.). **Espaços públicos e domésticos no Mundo Antigo**. Vitória: GM, 2021, p. 9-23.



- GHICA, V. Pour une histoire du christianisme dans le désert occidental d'Égypte. In: **Journal des savants**, 2012, n°2. pp. 189-280.
- GHICA, V. Ganoub Qasr el-Agouz (oasis de Bahariya). In: COULON, L; CRESSENT, M. (éds.). **Archéologie française en Égypte: Recherche, Cooperation, Innovation**. Cairo: IFAO, 2019a.
- GHICA, V. L'archéologie du monachisme égyptien au IVe siècle: état de la question. In: Crégheur, E.; Painchaud, L; Rasimus, T. (eds). **Nag Hammadi à 70 ans: Qu'avons-nous appris?**. Leuven: Peeters, 2019b.
- GULDI, J. **What is the Spatial Turn?**. 2013. Disponível em: <<https://spatial.scholarslab.org/spatial-turn/>>.
- HEDSTORM, D. L. B. Divine architects: Designing the monastic dwelling place. In: BAGNALL, R. S. (Ed.). **Egypt in the Byzantine World, 300-700**. Cambridge: Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- HEDSTORM, D. L. B. The Archaeology of Early Monastic Communities. In: PETTEGREW, David K.; CARAHER, William; DAVIS, Thomas. **Oxford Handbook of Early Christian Archaeology** (eds.). Oxford: OUP, 2019.
- HEDSTROM, D. L. B.; DEY, H. The Archaeology of the Earliest Monasteries. In: BEACH, A. I.; COCHELIN, I. (eds). **The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West**. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- JONES, E. A. **Convent Spaces and Religious Women: A Look at a Seventeenth-Century Dichotomy**. Dissertação. 2008. Disponível em: <https://etd.ohiolink.edu/apexprod/rws_etd/send_file/send?accession=ohiou1197995026&disposition=inline>.
- LÖW, M. **O spatial turn: para uma sociologia do espaço**. In: **Tempo Social**. v. 25, n. 2. 2013.
- MARTINS, M. M. dos R. **Entrevista com Maria Manuela dos Reis Martins: reflexões sobre a Arqueologia Urbana, a paisagem e o território**. In: **Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos**, [S. l.], n. 6, p. 9–19, 2015.
- PINHEIRO-JONES, R. O modo de vida cenobítico e suas regras: as duas regras dos pais como exemplo de desenvolvimento do cenobitismo ocidental. In: **Tempos Históricos**. v. 22, n. 1, p. 225–274, 2018.
- RAPOPORT, A. Systems of Activities and Systems of Settings. In: KENT, S. (Ed.). **Domestic Architecture and the Use of Space**. Cambridge: Cambridge University, 1990a, p. 9-20.



- RAPOPORT, A. **The Meaning of a Built Environment: A Nonverbal Communication Approach.** Tucson: The University of Arizona, 1990b.
- SILVA, G. V. Ascetismo e disciplina no Baixo Império Romano: a 'fabricação' do corpo do anacoreta na 'História Lausíaca'. In: SOUZA, O. M. M. C.; SOUBBOTNIK, M. (Orgs.). **O corpo e suas fic(xa)ções.** Vitória: PPGL/MEL, 2007.
- SILVA, G. V. Prefácio. In: **Identidade, espaço e memória no Mundo Antigo.** Vitória: Milfontes, 2021.
- TOVAR, S. T. Egyptian Burial Practice in a Period of Transition: on embalming in Christian times. In: MANTAS-ESPANÁ, P.; BURNETT, C. (eds.), **Mapping Knowledge: Cross-Pollination in Late Antiquity and the Middle Ages.** Londres: Warburg Institute, 2014.
- VILLAFANEZ, E. A. Entre la geografía y la arqueología: el espacio como objeto y representación. In: **Revista de Geografía Norte Grande**, n 50. Santiago, 2011.
- BIANCO, M. G. Cenóbio – Cenobita. In: DI BERARDINO, Â. (ed.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs.** Petrópolis: Vozes, 2002.