



## **A subjetividade silenciosa: solidão, silêncio e sentido no monaquismo beneditino**

### **The silent subjectivity: solitude, silence and meaning in the Benedictine monasticism**

**Rogéria Guimarães Alves Bernardes**

**Leonardo Pinto de Almeida**

Universidade Federal Fluminense

Brasil

#### **Resumo**

O presente artigo propõe-se a estabelecer um diálogo com o monaquismo beneditino, buscando situar a singularização monástica nos contextos contemporâneos, pelo viés dos estudos da subjetividade. Utilizando o método bibliográfico, partimos de uma retrospectiva histórica, localizando as origens do monaquismo cristão na figura dos "padres do deserto", dos séculos III e IV da nossa Era. Detendo-nos em Bento de Núrsia e no documento que lhe é atribuído – Regra de São Bento – localizamos os monges beneditinos expandindo as fronteiras da cristandade ocidental ao longo do medievo, influenciando séculos do ocidente europeu. Nessa trajetória, observamos a importância das práticas contemplativas e da oração comunitária – a Liturgia das Horas – na caracterização de tal movimento, o qual, na contemporaneidade, mantém-se fiel às suas tradições culturais. Nesse sentido, buscamos refletir sobre a capacidade de resistência e de adaptação do monasticismo beneditino, diante das constantes transformações sociais e dos contextos capitalistas próprios da atualidade.

**Palavras-chave:** monaquismo; subjetividade; cultura; capitalismo

#### **Abstract**

This article aims to establish a dialogue with the Benedictine monasticism, seeking the monastic in contemporary contexts, singling out by the bias of the studies of subjectivity. Using the bibliographical method, we start with a historical retrospective, locating the origins of Christian monasticism in the figure of the "desert fathers", III, and IV centuries of our Era. Passing through Benedict of Nursia and the document assigned to it – Rule of St. Benedict – we located the Benedictine monks expanding the frontiers of western Christianity during the middle ages, influencing Western European centuries. Based on this trajectory, we noted the importance of contemplative practices and community prayer - the Liturgy of the Hours - in the characterization of this move, which, in contemporary times, remains faithful to its cultural traditions. Accordingly, we seek to reflect on the resilience and adaptability of Benedictine monasticism, in the face of social transformations and the context of capitalism.

**Keywords:** monasticism; subjectivity; culture; capitalism

## **Introdução**

Quem são os beneditinos? A partir deste questionamento inicial, este artigo propõe-se a conduzir os leitores através do universo das tradições, dos rituais e dos costumes que caracterizam este grupo religioso, histórico e social, que se organiza, há



séculos, ancorado no documento conhecido como *Regra de São Bento*: os monges beneditinos. Partindo, pois, das tradições multisseculares desse movimento cristão e do olhar da psicologia sobre os estudos de subjetividade, este texto procura localizar a singularização monástica beneditina em face dos processos dominantes de subjetivação das sociedades contemporâneas.

Monges são silenciosos, solitários e contemplativos. Buscam, no silêncio, nas orações e na solidão, o ideal de uma existência que, nas menores tarefas do dia, se abre ao sagrado. Fiel ao *Ora et Labora* (Ora e Trabalha) – princípio norteador da Ordem de São Bento – o cotidiano de um mosteiro beneditino particulariza-se, em especial, na sua relação com seu universo sonoro, que o identifica e o define: um cotidiano caracteristicamente silencioso, recortado, aqui e ali, pelo ritual do canto gregoriano das orações comunitárias, em perfeita harmonia com os momentos dedicados à *Lectio Divina*, aos estudos, à contemplação e aos trabalhos manuais.

Para que possamos aprofundar a compreensão das práticas que caracterizam e afirmam esse processo de singularização, torna-se importante, todavia, que situemos, inicialmente, as origens históricas do monaquismo<sup>1</sup> cristão no Ocidente, percorrendo com os “padres do deserto” – pais do monacato primitivo – os caminhos solitários dos desertos egípcios dos séculos III e IV da nossa era. Partindo dessas figuras eremíticas e solitárias dos primórdios do cristianismo – com suas práticas ascéticas e sua busca por uma forma de vida ideal – este artigo propõe-se, pois, a descrever a trajetória da criação e da consolidação do monasticismo cristão ao longo do medievo, intimamente relacionada com a história do próprio continente europeu.

Nesta jornada histórica, conduziremos os leitores pelos caminhos singulares da subjetividade beneditina, com base na figura de Bento de Núrsia e no documento que leva seu nome. É neste sentido que a criação do mosteiro de Monte Cassino – em 529 d.C. –, e a adoção da *Regra de São Bento* como a regra de excelência para o monaquismo cristão – especialmente, a partir do século VIII – entram para a história como marcos que vinculam, para sempre, o período medieval com o apogeu da era monástica no Ocidente europeu.

Situando, pois, o monasticismo beneditino como esse movimento milenar que atravessa todo o medievo e atinge a contemporaneidade – ancorado na fidelidade à *Regula* e às suas tradições –, este artigo objetiva, em última análise, identificar o modo como esse processo de subjetivação singular tem se constituído e tem se

---

<sup>1</sup> Vida monástica, monaquismo ou monasticismo (do grego *monachos*, uma pessoa solitária) é a opção pela abdicação dos objetivos comuns dos seres humanos, em prol de uma vida inteiramente dedicada à espiritualidade. Aqueles que escolhem praticar o monasticismo são denominados monges (homens) e monjas (mulheres). Diferentes religiões - tais como budismo, cristianismo, hinduísmo e islamismo - revelam elementos monásticos, embora manifestando-se através de rituais diferentes. As características do monaquismo cristão serão amplamente exploradas ao longo do texto (Monasticismo, 2013).



afirmado ao longo dos séculos. Neste sentido, a partir da especificidade do dia a dia de um mosteiro – principalmente naquilo que o identifica em relação à presença marcante do silêncio e do ritual da Liturgia das Horas –, procuramos abordar a importância de tais práticas multisseculares na constituição deste *modus vivendi* monástico, que permanece inserido em nossos contextos sociais, adaptando-se, na contemporaneidade, aos aspectos onipresentes e dominantes da subjetivação capitalista.

Sob tal perspectiva, é nossa proposta construir, ao longo deste texto, um espaço de reflexão acerca das diferenças apresentadas pela singularização beneditina, em face dos aspectos culturais determinantes do capitalismo contemporâneo. O monasticismo beneditino guarda em si tradições milenares que desafiam o tempo e as transformações sociais. Do contato com sua expressão cultural e religiosa, a ideia é que possamos refletir, pois, sobre esse modo de vida singular, em que a existência se afirma, cotidianamente, através das práticas silenciosas e solitárias do *Ora et labora*, em detrimento dos apelos desejanter e consumistas, próprios das sociedades capitalistas atuais.

### **Quem são os beneditinos**

Quem são os beneditinos? Que grupo social é esse, cujo *modus vivendi* despertou nosso interesse, levando-nos à construção deste artigo? A resposta formal a essa pergunta é simples: os beneditinos são monges cristãos, pertencentes a uma ordem religiosa monástica católica, seguidora da Regra de São Bento, cujas origens remontam ao século VI da Era Cristã. Ainda que formalmente respondida, no entanto, tal definição diz muito pouco aos leitores, a respeito de quem seja realmente um monge beneditino. Isso porque, antes de qualquer coisa, é necessário que compreendamos quem seja o monge. Para que a pergunta norteadora do artigo seja de fato respondida, torna-se necessário, portanto, que transitemos por novos questionamentos: quem é o monge e, mais importante, quem é o monge no contemporâneo? Que subjetividade é essa que, nascida nos primórdios do cristianismo, permanece inserida nos contextos sociais da contemporaneidade?

Na busca por tais respostas, deixamo-nos seduzir e conduzir pelos caminhos do monaquismo cristão. E foi justamente a partir de fragmentos colhidos no próprio contemporâneo, que, afinal, as respostas começaram a se delinear. No ano de 2005, um documentário, de quase três horas de duração, tornou-se sucesso de bilheteria, chamando a atenção do público, da mídia e da crítica especializada em todo o mundo. Um sucesso surpreendente, sem dúvida, quando constatamos o seu enredo: no lugar de ações, emoções ou suspense, apenas o retrato fiel do silêncio e da solidão da vida



contemplativa dos monges da *Grande Chartreuse* (a Grande Cartuxa), nos Alpes franceses. Estamos nos referindo, na verdade, ao filme *Die Grosse Stille – O Grande Silêncio* – do diretor Philip Gröning (2005), cineasta alemão que esperou, aproximadamente, dezessete anos pela autorização da filmagem do cotidiano dos monges da Ordem Cartusiana (ou Ordem dos Cartuxos), considerada como a mais austera ordem monástica católica existente.<sup>2</sup>

Para as filmagens, Gröning teve que se submeter às condições impostas pelos monges de *La Grande Chartreuse*: as filmagens decorreram sem luz artificial, sem música adicional ou comentários e a equipe reduzida ao próprio diretor, que durante vários meses reuniu-se com os religiosos em seu retiro nos Alpes franceses, captando e traduzindo as impressões daquele cotidiano silencioso. Em seu documentário, Philip convida-nos, na verdade, não só a conhecer, mas, principalmente, a vivenciar a experiência de um cotidiano monástico. Construído sem fundo musical, mergulhado em silêncios, orações e cantos gregorianos entoados pelos próprios monges, ao assisti-lo, somos instados a penetrar nas sensações despertadas por ele. Surpreendemo-nos ao acompanhar os cartuxos em sua rotina solitária; vivendo em silêncio, trabalhando em silêncio, orando em silêncio. Lavar a louça, cortar a lenha, cuidar da horta, raspar o cabelo, fazer a comida, tocar o sino; pequenos gestos e afazeres do cotidiano monástico, captados pela lente sensível e cuidadosa de Philip. Deixamo-nos conduzir, assim, despretensiosamente, através dessa viagem sonora e temporal: os pequenos gestos, o ritmo lento e pausado, os dias e as noites, as orações e os cantos gregorianos em contínua repetição. As menores tarefas sucedendo-se lenta e silenciosamente, como as estações do ano.

Mais recentemente – no começo de 2012 –, deparamo-nos com uma reportagem publicada na *Veja*, revista semanal de grande circulação nacional. Intitulada *A volta dos noviços* (2012, 28 de março), tal reportagem trazia à tona, mais uma vez, a temática monástica com a seguinte afirmação: “Nos anos 90, o Mosteiro de São Bento da Bahia, o mais antigo do Brasil, quase fechou as portas por falta de monges. Hoje, está de novo cheio, confirmando as estatísticas que apontam para o crescimento da vocação religiosa no país” (p. 110). Em seu desdobramento, a reportagem destaca, ainda, um aspecto interessante sobre o perfil dos “novos monges” do mosteiro baiano: de vinte anos para cá, houve uma mudança significativa no grupo de

---

<sup>2</sup> Situada nos Alpes franceses, a Grande *Chartreuse* (ou Grande Cartuxa), berço da milenar Ordem dos Cartuxos, é considerada um dos mosteiros mais ascéticos do mundo. Em 1984, o diretor alemão Philip Gröning escreveu para a Ordem dos Cartuxos - a mais austera da Igreja - pedindo permissão para filmar um documentário no mosteiro. Eles lhe garantiram que dariam um retorno. Aproximadamente dezoito anos depois, eles estavam prontos. Gröning, sem equipe ou iluminação artificial, viveu seis meses na clausura dos monges, filmando suas orações diárias, tarefas, rituais e ocasionais saídas ao ar livre (Duguid, 2008).



religiosos, que, em duas décadas, viu seu número de membros ser duplicado, bem como, sua idade média ser reduzida para trinta anos.

A título de ilustração desse fenômeno, o texto cita, ainda, o relato do baiano João Batista Santos, que, engenheiro químico, “de família abastada, solteiro convicto e mulherengo”, há quatro anos virou a própria vida pelo avesso e para espanto de todos que o conheciam, tornou-se monge beneditino do Mosteiro de São Bento da Bahia. Acreditando que seria um dos poucos a procurar o claustro, surpreendeu-se com o número de aspirantes a monge. “Nunca há menos de uma dezena de candidatos, e, quando um desiste, logo outro entra no lugar, ele observa” (A volta dos noviços, 2012, 28 de março, p. 110).

Informação surpreendente, sem dúvida, quando refletimos sobre a dura rotina que aguarda todo aquele que se propõe à vida beneditina: uma jornada diária de muita disciplina, pautada no *Ora et labora* – Ora e trabalha – preceito maior da Regra de Bento. Aquele que opta pela observância monástica percebe que, não obstante ter sua imagem relacionada às práticas contemplativas, estará sujeito a um cotidiano – que se inicia por volta das 5hs – constituído, na verdade, por uma sucessão de silêncios, de orações e de muito trabalho. Tal rotina se impõe e se sustenta tendo como eixo principal a “Liturgia das Horas” – também conhecida como “Ofício Divino” – tradição monástica, segundo a qual, deve-se rezar sete vezes ao dia, assim como preconizado pela *Sancta Regula* de Bento.<sup>3</sup>

Mas afinal, o que será que esses dois fatos destacados pela mídia, recortados e trazidos dos meios de comunicação de maneira isolada, parecem ter em comum, além de evidenciarem um suposto interesse da sociedade atual pela milenar vida monástica? Será que o filme de Gröning (2005) e a matéria da revista Veja (A volta dos noviços, 2012, 28 de março) sinalizam, na verdade, para algum tipo de fenômeno social - passageiro e superficial - como uma simples curiosidade ou modismo? Ou seria esse recém-descoberto interesse pela vida monástica uma resposta da sociedade ao esvaziamento e à perda de sentido de um *modus vivendi* predominante na contemporaneidade, onde a existência é pautada por uma lógica capitalista, não

---

<sup>3</sup> Ofício Divino ou Liturgia das Horas: trata-se da interrupção dos afazeres cotidianos de um mosteiro beneditino, para os momentos de oração comunitária - considerada a atividade mais importante da rotina monástica. Em determinados momentos do dia, ao toque dos sinos, os monges se reúnem no coro e elevam suas preces a Deus através das salmodias, da leitura de passagens bíblicas e da entoação de cânticos apropriados. “A palavra ofício vem do latim ‘opus’ que significa ‘obra’. É o momento de parar em meio a toda a agitação da vida e recordar que ‘a Obra é de Deus’” (Liturgia das Horas, 2013, s. p.). A oração comunitária estabelece o ritmo do cotidiano beneditino. Essas pausas, ao longo do dia, obedecem às horas canônicas, que são “antigas divisões do tempo, desenvolvidas pelo cristianismo, que serviam como diretrizes para as orações a serem feitas durante o dia. Um Livro das Horas continha as horas canônicas. A versão atual das horas na Igreja Católica de Rito Latino é chamada Liturgia das Horas (Latim: *Liturgia horarum*). Na Igreja Cristã Ortodoxa e entre os Católicos Orientais, as horas canônicas podem ser chamadas de *Serviço Divino* (ou ainda, *Ofício Divino*) e o Livro das Horas é chamado de *Horologion*” (Horas canônicas, 2013, s. p.).



apenas em sua face econômica e material, mas fundamentalmente em seus aspectos subjetivos e culturais?

Esses novos questionamentos impuseram-se e passaram a fundamentar a nossa escrita, na busca por respostas. Com um modo de vida ancorado em silêncio, solidão, oração e obediência, as tradições culturais que singularizam o monasticismo destoam, significativamente, daquilo que identifica nossa cultura capitalista nas sociedades contemporâneas. Em sua obra, *A experiência interior*, Thomas Merton (2011), monge trapista e escritor, afirma que, ao fazer a opção por este tipo de vida, aqueles que se pretendem monges renunciam aos seus desejos pessoais, ao direito à propriedade, ao conforto e ao bem-estar, ao direito de fundar uma família, à faculdade de dispor de seu tempo como bem entende e ao exercício da sua própria vontade. Quem busca esse modo de vida compreende, afinal, que, a partir desta escolha, sua vida passará a ser regida por regras e preceitos – em grande parte milenares – que confrontam fundamentalmente os conceitos e os valores internalizados como imprescindíveis ao sucesso e à realização pessoal, próprios de nossa cultura.

Diante de processos tão singulares e característicos de subjetivação, vale, então, interrogar: como podemos situar, afinal, o movimento monástico no contemporâneo? Anselm Grün (2012), filósofo e monge beneditino da Abadia de Münsterschwarzach, descreve o monaquismo ou monasticismo (do grego *monachos*, “uma pessoa solitária”) como um movimento humano universal, detectável em todas as religiões. Segundo esse autor, há uma ansiedade originária no homem pelo sagrado, cuja busca pode se dar através de práticas ascéticas e da renúncia espiritual ao mundo (*fuga mundi*)<sup>4</sup>. Trata-se, na prática, de uma total consagração à causa espiritual, que passa por uma vida de abdicção dos objetivos comuns em prol de uma experiência religiosa, em que se busca Deus através do recolhimento e da solidão. O termo monaquismo remete, assim, ao isolamento, ao afastamento de uma condição meramente humana; remete, indubitavelmente, à ideia de transcendência. Ainda segundo Grün (2012), o elemento monástico aparece, tradicionalmente, associado a todas as grandes correntes religiosas existentes na humanidade, como budismo, cristianismo, hinduísmo e islamismo, embora diferenças culturais e históricas apareçam permeando suas práticas.

Sob tal perspectiva, dá-se o nome de monge ou monja àqueles que, voluntariamente, fazem a opção por esse *modus vivendi* monástico. A palavra monge vem do radical grego *monos*, que, etimologicamente, assume o significado de “só, um, solitário, aquele que vive à parte, isolado” (Le Goff, 2005, p. 78). Em seu livro - *A vida silenciosa* -, Merton (2011) aprofunda as questões monásticas e é quem melhor

---

<sup>4</sup> *Fuga mundi*: expressão que designa a fuga do mundo, o isolamento característico da vida monástica.



nos esclarece a respeito do que vem a ser essa opção. Ao definir o monge como o homem que tudo deixa para buscar a Deus, o autor nos convida a penetrar no mistério e no dilema que norteia toda a vocação monástica, quando reflete: “como posso encontrar esse Deus, que está ao mesmo tempo em toda parte e em parte alguma” (p. 19).

Pautado na noção filosófica de um Deus imanente e transcendente, o autor interroga, assim, a profundidade e a complexidade da fé monástica que norteia tal procura. Em nome dessa busca, o monge isola-se, retira-se do mundo, deixando para trás a ficção e as ilusões do *saeculum* para mergulhar plenamente em sua experiência com Deus. “Dirige-se a Deus pelo atalho direto, *recto tramite*. Retira-se do ‘mundo’. Entrega-se inteiramente à oração, à meditação, ao estudo, ao trabalho, à penitência, sob o olhar de Deus” (Merton, 2011, p. 12). O que verdadeiramente importa ao monge é tornar-se, acima de tudo, aquilo que seu próprio nome indica: alguém que, pelo desapego de tudo e de todos, tornou-se “só”, apto e disponível para o encontro sagrado.

Partindo, portanto, dessa compreensão inicial do que vem a ser a opção monástica, percebemos, na contextualização do monaquismo beneditino, que sua história se confunde, em grande parte, com a própria história do cristianismo no Ocidente. Preservando, na contemporaneidade, aspectos culturais e um *modus vivendi* com características bem singulares, tal movimento, surge, na verdade, nos primórdios do cristianismo. Suas origens e tradições, que atravessam os séculos e desafiam o tempo, remetem-nos, portanto, para o contexto histórico e religioso dos primeiros séculos da Era Cristã. Segundo Veyne (2011) – em sua obra, *Quando nosso mundo se tornou cristão* – mais especificamente para o ano 312 d. C., quando, então, tem lugar “um acontecimento tão imprevisível quanto decisivo” para a história do Ocidente:

O século IV tinha começado muito mal para a Igreja cristã: de 303 a 311, ela sofrera uma das piores perseguições de sua história; milhares de cristãos haviam sido mortos. No entanto, um acontecimento tão imprevisível quanto decisivo para a história ocidental e até mesmo mundial teria curso ainda no ano de 312: um dos coimperadores do imenso Império Romano, Constantino, na véspera de uma batalha decisiva, convertera-se ao cristianismo depois de um sonho, no qual o Deus dos cristãos lhe prometia a vitória se abraçasse publicamente a nova fé (p. 11).

O autor considera que a importância de tal acontecimento o transforma, sem dúvida, no marco histórico e definitivo entre a época cristã e a antiguidade pagã. Observa-se, a partir daí uma série de modificações nas tradições e nos costumes do cristianismo, que, paralelamente às questões de ordem religiosa e espiritual, passa a se envolver também nas questões políticas, econômicas e sociais daquele novo



contexto. Capturada e institucionalizada pelas forças imperiais, transformada numa ramificação do poder constituído, a Igreja Cristã acaba por assumir, a partir de então, novas formas e contornos que caracterizarão, sobremaneira, a religiosidade ocidental dos séculos seguintes, conhecidos como período medieval.

É justamente nessa transição histórica e social, que já anuncia o início da Idade Média – caracterizada pelas transformações decorrentes do enfraquecimento do Império Romano do Ocidente – que localizaremos o surgimento do que se conhece, hoje, como monaquismo cristão. Paralelamente a essa Igreja que se afastava cada vez mais de seus objetivos espirituais e sagrados, transformando-se, ela própria, em uma instituição com poderes políticos e materiais, começam a surgir, nos desertos egípcios dos séculos III e IV, os primeiros eremitas<sup>5</sup> ou “padres do deserto”. Historicamente, localizam-se aí, com estes “pais do monacato primitivo” – ascetas influenciados pelos círculos filosóficos da época que, afastados do convívio social, no isolamento dos desertos e das grutas, procuram resgatar um ideal de forma de vida cristã – as origens daquilo que entraria para a história como monasticismo cristão.<sup>6</sup>

Com suas bases assentadas nesse fenômeno do monacato primitivo, mas diferentemente de outros ramos monásticos, o que distingue, no entanto, os monges beneditinos é, caracteristicamente, o fato de se organizarem a partir de uma codificação milenar, conhecida como *Regra de São Bento*, documento que estrutura toda a vida monástica em comunidade (cenóbio). Escrita no século VI e atribuída a Bento de Núrsia – considerado o verdadeiro fundador do monasticismo ocidental – tal codificação é, ainda hoje, o documento balizador sobre o qual toda a rotina beneditina se organiza. Segundo Merton (2011), a história não nos diz muito claramente quem foi Bento de Núrsia, mas se debruça, sobretudo, sobre o que ele fez. Se ele teria nascido em 490 – e não em 480, como querem alguns historiadores –, torna-se irrelevante. Importa situá-lo em seu contexto histórico – século V e VI – e compreendê-lo como alguém que, nascido em uma família nobre, abandona os estudos em Roma e retira-se para um lugar deserto e distante, onde dedica-se às

---

<sup>5</sup> Para Le Goff, (2005), os eremitas foram, “sobretudo, personagens marginais, anarquistas da vida religiosa, que alimentaram durante todo o período medieval as aspirações das massas para a pureza. Desbravadores, recolhidos nas florestas para onde acorriam os visitantes, orientadores espirituais dos ricos e dos pobres, dos aflitos e dos amantes, transformaram-se em modelos não corrompidos pela política do clero organizado. Com seu bastão, símbolo da força mágica e da errância, com seus pés descalços e suas vestimentas de peles de animais, os eremitas invadiram a arte e a literatura (...). Encarnaram as inquietações de uma sociedade que, com o crescimento econômico e suas contradições, passa a procurar, na solidão, o refúgio dos problemas do mundo” (p. 79).

<sup>6</sup> Podemos dizer que o nascimento do monaquismo ocorreu no século IV, na Tebaida, alto Egito, com um caráter profundamente influenciado por correntes orientais e teve como seus principais expoentes Santo Antão (251?-356 d.C.), associado à experiência eremítica e seu contemporâneo São Pacômio (292-346 d.C.), ligado à corrente cenóbica. A palavra *cenóbio* vem do grego *koinobion* (comunidade de monges) – *koinos* + *bios* = vida comum – e eremita vem do grego *eremo* – deserto – vida solitária (Araujo, 2008).





práticas ascéticas, jejuando e orando, por três anos, numa pequena gruta, à maneira dos eremitas dos desertos egípcios.

Le Goff (2005), em sua obra - *A civilização do Ocidente Medieval* - indica que a criação do mosteiro de Monte Cassino - em 529, por Bento de Núrsia - estabelece um marco histórico-político para o monaquismo cristão do medievo. Graças à Bento e "à regra que provavelmente escreveu, que seguramente inspirou e que desde o século VII é colocada sob o seu nome" (p. 117), o movimento monacal conhece, a partir desse momento, um período de grande desenvolvimento e difusão. Em sua obra - *A procura de Deus: segundo a Regra de São Bento* - Esther de Waal (1993) corrobora tal ideia, afirmando que, quando Bento de Núrsia morreu, sua Regra era somente mais uma, dentre as várias utilizadas pelas famílias monásticas de então. Um século ou dois após a sua morte, a *Regula* de Bento tinha se tornado a mais influente de todo o Ocidente. "A idade monástica tinha começado. Em pouco tempo, toda a cristandade ocidental se cobria de mosteiros como de um manto" (p. 20).

A esse respeito, vale destacar que devemos ao cenário histórico, político e religioso - principalmente do século VI em diante - a importância atribuída aos beneditinos, relativamente à civilização de grande parte do que hoje se conhece como Europa. Em meio à crise de valores e de costumes decorrente da ruptura social, política e econômica, ocasionada pela queda do Império Romano do Ocidente - em 476 - coube às comunidades monásticas beneditinas, um papel decisivo no rearranjo geográfico e na identidade cultural do novo território, que já então se delinea. Instalando-se em lugares distantes e inabitados, essas comunidades, estruturadas pela Regra de Bento, tornam-se, por fim, responsáveis pela difusão da fé cristã e pela expansão e delimitação de suas fronteiras, transformando o cristianismo no principal elemento de unidade cultural e espiritual dos diferentes povos desse novo continente - a Europa - que, pouco a pouco, começa a se esboçar.

Assistimos, assim, no decorrer da Idade Média, ao fenômeno do crescimento e da consolidação do monasticismo beneditino como um modelo de vida religiosa, organizado em comunidade (cenobitismo). Por sua simplicidade ao descrever um cotidiano monástico de forma ampla, clara e organizada, a Regra de Bento acaba se difundindo, sendo facilmente adotada e, no decurso dos séculos, praticamente imposta à quase totalidade das comunidades religiosas. Estruturando as atividades monásticas, de modo simples e equilibrado, em espirituais, intelectuais e manuais, a *Sancta Regula* - herança do século VI da Era Cristã - permanece, desde então, organizando e dando sentido ao cotidiano das comunidades beneditinas em todo o mundo. A codificação de tal documento garante-lhe, segundo Waal (1993), a atualidade e a importância necessárias para que continue, ainda hoje, como instrumento balizador desse *modus vivendi* na contemporaneidade.



Dentre os muitos aspectos que singularizam e caracterizam o cotidiano desse “modo de vida beneditino”, um dos que mais nos chama a atenção, é, na realidade, a maneira como suas atividades cotidianas são organizadas e vivenciadas; não a partir de uma rotina de trabalho, mas, sim, a partir dos momentos de oração comunitária. Em seu livro – *No ritmo dos monges* – Grün (2012) destaca que os monges beneditinos estabelecem com suas atividades, cotidianamente, uma relação de *Opus Dei* – ou seja, de “Obra de Deus”. Isso significa que, na prática, na rotina de um mosteiro, o horário monástico é estruturado, não em função dos trabalhos manuais ou intelectuais, mas, sim, em vista da organização da Liturgia das Horas (ou Ofício Divino). Para Waal (1993), “a oração é o coração da vida beneditina; ela une tudo e sustenta todas as outras atividades” (p.141).

No *Ora et labora* do cotidiano monástico, não se confere, pois, a nenhuma outra atividade do dia, maior importância do que a esses momentos de oração comunitária – Liturgia das Horas – momentos em que toda a comunidade de monges se une para, em horários pré-fixados do dia, orar e cantar o louvor a Deus. O repicar dos sinos, as vozes unidas nas preces, o lamento suave dos salmos, a perfeita harmonia do canto gregoriano; encontramos aí as práticas sonoras que, nos rituais de louvor, sustentam e dão sentido à rotina monástica, colocando-se a serviço do diálogo sagrado, mantido e atualizado nesses momentos de louvor. Grün (2012) destaca que a Igreja antiga sempre entendeu a oração dos salmos como esse diálogo, como essa união com Cristo através das palavras. Nessa relação dialogal da fé cristã, o monge beneditino – interpelado por Deus, que se faz seu interlocutor – atualiza, continuamente, a sua disposição de entrega à causa monástica, renovando a sua opção pela solidão e pela renúncia ao mundo.

Esses momentos de louvor – em que as vozes se unem na oração comunitária – guardam, portanto, para Grün (2012), um caráter de epifania; de revelação, de acontecimento temporal. Ao recitar os salmos, o monge participa do tempo eterno de Deus. No encontro das vozes que habitam os salmos, o tempo cronológico está suprimido; o presente é vivido como momento atual, mas também como tempo pleno, em que passado, presente e futuro se eternizam no louvor a Deus. No canto das “Horas”, o monge participa da “experiência de Jesus e de todos os que, há mais de três mil anos, têm rezado os salmos” (Grün, 2006, p. 57). Na epifania desse momento, o universo sonoro subverte, pois, o tempo cronológico, abrindo espaço para a plenitude de uma experiência atemporal, eterna e sagrada de encontro e de comunhão.



Manifesta-se aí, nesse *horologium vitae*<sup>7</sup>, nesse modo próprio de vivenciar a fé cristã, uma relação única e singular entre oração, trabalho, tempo e espiritualidade. Neste exato momento, em algum lugar do mundo onde haja um mosteiro regido pela Regra de Bento, monges interrompem suas atividades do dia para, juntos, no coro devocional, unirem suas vozes no louvor a Deus. Sete vezes ao dia, esse ritual se repete, inexoravelmente, a despeito do contexto histórico, social ou político no qual o mosteiro se encontre mergulhado<sup>8</sup>. Há mais de quinze séculos, milhares de monges anônimos, seguidores de Bento, têm erguido suas vozes, em uníssono, nesse diálogo sagrado e transcendente. São esses momentos de oração – nessa relação dialogal das “Horas” com o Deus eterno e único do cristianismo – que, em última análise, ajudam a estruturar e a dar sentido ao *modus vivendi* beneditino, reafirmando sua singularização subjetiva ao longo dos séculos.

### **Um passeio pelo universo sonoro beneditino: o cotidiano que ora**

Na solidão monástica da vida beneditina, os sons das orações - ou a ausência deles - dão assim, o tom do cotidiano. No ritmo das “Horas”, tão importantes quanto o tempo dispensado às orações são os momentos dedicados ao silêncio, o qual resume e define a vida monástica. Para Merton (2011) “o silêncio de tal maneira faz parte do estado de monge, que o monaquismo pode por ele ser definido” (p. 8). É por tal motivo, que a Regra, em seu capítulo *De Tarcitunitate* – Do Silêncio – nos convida a construir com o silêncio, não uma relação de passividade, mas de abertura e de ação. Trata-se, na verdade, do silêncio que habita o diálogo sagrado. Silenciar-se, pois, na rotina monástica, é estar aberto e disponível para essa relação dialogal. Ao fazerem silêncio, os monges transitam, pois, pelo espaço no qual deixam ressoar a palavra sagrada, que não é só mensagem, mas, fundamentalmente, acontecimento e encontro. Na atemporalidade dessa experiência, as práticas sonoras assumem, enfim, diferentes sentidos e significados, subvertendo a realidade cotidiana e criando abertura para um devir transcendente.

A esse respeito, José Wisnik (2009), em seu livro – *O som e o sentido* – ressalta que o universo sonoro, por mais nítido que possa ser, é invisível e impalpável. Por sua intangibilidade presta-se à identificação de uma outra ordem do real, o que permite que a ele, em diferentes civilizações, sejam vinculadas propriedades espirituais. Isso

---

<sup>7</sup> *Horologium vitae*: conceito utilizado por Agamben (2014) para descrever uma forma de “viver a partir das horas”, característica dos grupos sociais regidos por regras, com a Regra Beneditina.

<sup>8</sup> “São Bento determina na Regra, para os seus monges, sete horas canônicas, seguindo o que diz o Salmista: ‘Louvei-vos sete vezes por dia’ (Sl.118 -164)” (Horas canônicas, 2013, s. p.). Segundo Grün (2012), no tempo de São Bento, as “Horas” do dia eram sete, e havia a vigília noturna. Hoje, a maior parte dos mosteiros beneditinos reúne-se apenas cinco vezes ao dia, para a oração em comum.



explicaria a presença constante das práticas sonoras – cantos, percussões, ruídos, silêncios ou invocações – nos rituais sagrados de variados povos e culturas, nos quais a voz do sacerdote transforma-se no veículo atemporal do aspecto divino. Para o autor, talvez sejam essas características de imaterialidade, intangibilidade e movimento constante, aquilo que os investe no papel de guardiães de um poder singular, mítico-sagrado: os sons, para a maior parte das culturas, transformam-se, indubitavelmente, no elo comunicante do mundo material com o mundo espiritual e invisível.

Marius Schneider, um dos maiores estudiosos acerca do legado mítico das diferentes tradições, identifica este aspecto sagrado, mágico e ontológico dos sons, presente em diferentes mitos de criação do universo. “Todas as cosmogonias têm um fundamento musical. Toda vez que a gênese do mundo é descrita com a precisão desejada, um elemento acústico intervém no momento decisivo da ação” (Marius Schneider citado por Wisnik, 2009, p.37). A voz criadora surge do Nada, do espaço Vazio: o abismo primordial, a garganta aberta, a caverna cantante, a fenda na rocha; imagens da mitologia dos povos, símbolos desse espaço do não-ser, de onde se eleva apenas a emanção do Criador; um monólogo em que o corpo sonoro constitui a primeira manifestação perceptível do Invisível (Wisnik, 2009).

Num contexto mítico e ontológico como esse, os sons assumem, portanto, poderes mágicos e sagrados ao liberar, no mundo material, uma energia suprafísica, uma vibração fundamental vinda de fora do mundo da experiência cotidiana. Dentro desse pensamento mítico-sagrado, a palavra do homem é um aspecto da fala divina. “Criar ou revelar o mundo tornam-se equivalentes” (Augras, 1994, p. 77). Os sons, como emissários dos deuses, ressoam a criação, mas também a revelam e desvelam incessantemente: nas preces, nas invocações, nas músicas, na repetição das palavras rituais, na leitura dos textos sagrados, o homem eterniza-se; torna-se cúmplice da obra divina de criação e recriação incessante do universo.

Neste sentido, Wisnik (2009) destaca que, em diferentes contextos e épocas, as sonoridades musicais surgiram do diálogo dos elementos variados que constituem os sons; na verdade, da interseção do próprio silêncio com certos intervalos, ritmos, timbres, ruídos e instrumentos. Isso explicaria a utilização das variadas escalas musicais – conjunto de notas com as quais se forma uma frase melódica – ao longo dos contextos históricos das civilizações<sup>9</sup>. O autor atribui às manifestações musicais, portanto, a capacidade de traduzir e de expressar os valores culturais de uma época,

---

<sup>9</sup> A escala musical - quantidade de notas utilizadas e maneira pela qual se dispõem os intervalos de tons e semitons - constitui um *modo ou sistema musical*. No decorrer da história da humanidade, podemos situar três principais sistemas musicais, utilizados pelas diferentes civilizações: o *sistema modal*, o *sistema tonal* e o *sistema atonal*.



refletindo a maneira como o homem apreende a realidade e manifesta-se no mundo – seja através de sua arte, de seu trabalho, de sua produção intelectual e científica, ou ainda, através de suas crenças e de sua dimensão espiritual-religiosa.

Sob tal perspectiva, destacamos que, presente em todos os contextos históricos, a sonoridade musical – inicialmente mítica e criadora – encarnou, durante muito tempo, a linguagem mágica do homem primitivo, simbolizando a sua invocação às divindades. Em sua obra, *A música e a ciência se encontram*, Clotilde Leinig (2009) ressalta que, durante muitos séculos, investida em seu papel sagrado – mediadora dos planos espiritual e terreno – a música permaneceu oração. Alçada à condição de ciência, foi decodificada em seus elementos e manipulada como experimento, e, finalmente, ao se misturar com o mundo profano, tornou-se arte e divertimento. Assim, seja como um elemento mítico, físico, artístico ou terapêutico, a música se presta enfim, a muitas interpretações e divagações. Sacra ou profana, atravessa séculos e culturas, estabelecendo, neste caminho, um paralelo com a história da humanidade, com a qual segue em compasso, influenciando e sendo influenciada.

Nesse sentido, observamos que é justamente na dimensão religiosa – mais especificamente na religiosidade medieval –, nesta interface em que história, cultura, religião e música se misturam e interagem, que localizamos o espaço em que monaquismo beneditino e canto gregoriano<sup>10</sup> entrelaçam-se e criam suas interseções. Podemos afirmar, com Alves (2009), que, no mundo ocidental, não há modalidade musical que melhor expresse o período compreendido entre os séculos V e XV – conhecido como Idade Média – do que o canto gregoriano. Para o autor, situar essa sonoridade musical exclusivamente no mundo da música, seria empobrecê-la e destituí-la de uma de suas características mais importantes: a de ser a intérprete musical desse período histórico, cultural e religioso, que se inicia com os primórdios do cristianismo, perdura por mil anos e declina com a transição renascentista.

Período complexo e misterioso da história do Ocidente europeu – também conhecido por muitos, como Idade das Trevas –, o medievo guarda características bem próprias. A “fome era sempre uma ameaça, a violência era onipresente, as lutas sociais ásperas e constantes” (Le Goff, 2005, p. 10). Período significativamente marcado por invasões, por guerras e por doenças – só a Peste Negra foi responsável pela morte de um terço da população europeia entre os anos de 1347 e 1350 –, torna-

---

<sup>10</sup> O Canto Gregoriano é uma forma musical cantada, originalmente sem acompanhamento instrumental, cuja melodia segue a dinâmica do texto – que é seu aspecto mais importante – apresentando-se, originalmente, em latim ou grego (mais raro). É um canto uníssono, monofônico, isto é, não existe no canto gregoriano uma “segunda voz” ou vozes paralelas; é um canto sem ritmo marcado e sem compasso; seu repertório foi composto em escalas diatônicas – sem variação cromática ou microtonal – e suas melodias, nas escalas eclesiásticas dos modos gregos; sua melodia nunca ultrapassa a altura de uma oitava e, por tal motivo, sua notação gráfica raramente ultrapasse os limites das quatro linhas (Alves, 2009).



se fácil identificar, em tal contexto, uma constante insegurança, pontuada pelo temor e pelo respeito aos poderes divinos – que, em se tratando da Europa medieval traduzia-se no Deus cristão. Assim, sob a perspectiva musical, quem melhor do que o canto gregoriano – um canto que se eleva em oração – para refletir os anseios do homem medieval, em sua busca por proteção? Parte imprescindível da tradição litúrgico-religiosa que caracterizou o cristianismo por quase mil anos, essa prece cantada encontra-se impregnada da atmosfera medieval. Localizá-la, em tal contexto, é situar e compreender o homem do medievo em seus anseios, em seus temores, em suas buscas, enfim, em sua relação com suas crenças e em sua experiência com o sagrado e com o mundo.

Encontramos presentes, portanto, nessa forma de cantar, o louvor e a fé que determinaram as práticas religiosas do início da Era Cristã e que perduraram por todo o medievo. Em seus primórdios, o cristianismo utilizou-se, fundamentalmente, do legado da religião judaica – as leis e o cântico dos salmos – como base para seus ensinamentos e para suas práticas. Fugindo à perseguição dos romanos, os primeiros cristãos escondiam-se e oravam, conforme a antiga tradição, recitando as *salmódias judaicas* – rituais da leitura cantada dos salmos e dos textos sagrados – mantendo viva, assim, a fé cristã. Esse costume de ler os textos sagrados numa cantilena reta – nas quais as finalizações das frases sofriam acentos marcantes e sensíveis, conferindo-lhes solenidade e destaque – deu origem, afinal, às formas de cantar, características da musicalidade cristã desse período (Alves, 2009).<sup>11</sup>

Durante mais de três séculos, com a expansão do cristianismo, essa leitura cantada dos textos sagrados foi se desenvolvendo, agregando novas interpretações e elementos de diferentes povos e culturas, criando, por fim, um canto próprio e independente, conhecido como *cantochão*, tradução do latim *cantus planus*, “canto plano” – canto de forma reta, sem variação tonal. Podemos afirmar que o canto gregoriano, tal como ainda é conhecido na contemporaneidade, nasceu dessas formas tradicionais do cantochão e dos elementos herdados dos rituais e das tradições dos diferentes povos convertidos ao cristianismo.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> “Os salmos nem são leituras, nem orações em prosa, mas poemas de louvor”. Possuem um certo caráter musical, que determina o modo como devem ser executados. “São designados em hebraico pelo termo *Tehillim*, que quer dizer, ‘cânticos de louvor’, e em grego *psalmói*, ou seja, ‘cânticos acompanhados ao som de saltério’. (...) E assim, mesmo quando o salmo é recitado sem canto, ou até individualmente ou em silêncio, a sua recitação terá de conservar esse caráter musical” (Aldazabal, 2015, p. 34-5).

<sup>12</sup> No final de século VI, o papa Gregório Magno promoveu uma grande reformulação na Igreja e organizou o repertório dos cantos litúrgicos, que englobava elementos de diferentes povos e culturas, instituindo o canto litúrgico oficial – que recebeu o nome de Canto Gregoriano em sua homenagem – que foi compilado em dois livros: o *Antiphonarium* e o *Cantatorium* (Alves, 2009).



Alves (2009) destaca que os modos gregorianos predominaram por toda a Idade Média, preservando inalteradas, ainda hoje, as características que os distinguem de outras modalidades musicais. Com o advento do Renascimento e do pensamento científico, no entanto, enquanto, na nova cultura emergente, o sagrado cedia, cada vez mais, espaço à razão – que se impunha como norteadora da existência humana – o canto gregoriano, por sua vez, cedia espaço também às novas possibilidades musicais, que refletiam, agora, os anseios de uma nova época. Em tal contexto, tal forma de cantar foi, aos poucos, desaparecendo do cenário público, permanecendo latente, no entanto, em manuscritos e na rotina dos mosteiros – protagonistas sobreviventes e silenciosos de uma época que chegara ao fim.

Assim, parte integrante e fundamental do cotidiano de um mosteiro beneditino, o canto gregoriano, investido de sua condição de canto sagrado, permanece na contemporaneidade fiel ao seu caráter oracional. No “ritmo das Horas” – em que as vozes dos monges, unidas na oração comunitária, submetem-se ao tempo, mas, também o transcendem – sons e silêncios sucedem-se, misturam-se e complementam-se, constituindo um sentido único e próprio do contexto monástico. Na *horologia* dessa rotina, seja no silêncio que predispõe à abertura, seja na recitação dos cantos e salmos, que ressoam o encontro sagrado, o universo sonoro afirma-se, mais do que nunca, indissociável da experiência monástica da “procura de Deus”.

### **Diálogos contemporâneos**

Estabelecer diálogos contemporâneos com o movimento monacal beneditino implica, portanto, em dialogar com os valores, com os costumes, com a linguagem, com os rituais, com as crenças e com as tradições, que constituem e afirmam esse “modo próprio de ser no mundo”: o *modus vivendi* beneditino. Dialogar com tal cultura, traduz-se, na verdade, em localizar e compreender a subjetividade formada a partir dessa herança histórica e cultural, que – com suas práticas sonoras, com seus rituais e com suas tradições – estrutura, compõe e dá sentido a um cotidiano monástico. Trata-se, antes de tudo, de um exercício de abertura a novas possibilidades dialógicas, onde, para além dos fatos do cotidiano, instaura-se uma outra ordem do real, em que, sagrado e humano habitam o mesmo universo e, como tal, conjugam-se passíveis de serem experienciados. Sustentar esse diálogo é ser capaz, pois, de significar e de permitir a atemporalidade dessa experiência, desse “viver horológico” – *horologium vitae* – em que, no ritmo litúrgico das “Horas”, a existência humana, em diferentes momentos do dia, passa a habitar, também, momentos de transcendência e de eternidade.



Nesta perspectiva, refletimos que dialogar com a cultura beneditina é, antes de tudo, entrar em contato, inicialmente, com aquilo que nos constitui. Ou, melhor dizendo, com aquilo que Terry Eagleton (2011), em seu livro *A ideia de cultura*, descreve como *cultura de identidade*: aquilo que pode ser traduzido como um sentimento de pertencimento, como uma qualidade que tudo permeia e faz com que uma pessoa se sinta enraizada ou em casa. Ancorados nessa identidade cultural, pautamos a realidade do mundo a partir disso que nos identifica e nos dá pertencimento, atribuindo aos outros a noção de singularidade; “são os outros que são étnicos, idiossincráticos, culturalmente peculiares” (p. 43).

Sob tal premissa, quando buscamos situar a subjetividade monástica, em contraposição aos aspectos culturais dominantes nas sociedades atuais, sentimo-nos, na verdade, desenraizados, desalojados. É a nossa “identidade cultural” que nos transforma em “estrangeiros” diante dos processos característicos e singulares do monaquismo beneditino. Traduzindo a realidade a partir de um *ethos* que nos localiza no mundo, pensamos residir aí, nesse entrechoque cultural, monástico-capitalista, a nossa dificuldade em situar e significar a existência da figura do monge nas sociedades contemporâneas. Merton (2011) exemplifica tal dificuldade, ao afirmar que, na cultura ocidental, a opção monástica ainda nos causa estranhamento. O autor complementa, afirmando que:

Quando a sociedade inteira está orientada para além da busca meramente transitória dos negócios e do prazer, ninguém se espanta de que homens dediquem a vida a um Deus invisível. Numa cultura materialista, porém fundamentalmente irreligiosa, o monge se torna incompreensível porque ele “não produz nada”. Sua vida parece ser completamente inútil (p. 12).

De fato, sob a égide do materialismo capitalista em que vivemos, parece soar incompreensível um *modus vivendi* como esse, que, nas palavras de Merton (2011), “não produz nada” (p.12) e que encontra no despojamento, no isolamento, no silêncio e na oração, a afirmação de sua existência. Não obstante, quando do contato com tal grupo social, somos instados a refletir sobre a nossa própria existência. Por mais estranha que nos pareça, a rotina monástica – estabelecida pela *Sancta Regula* – tem um objetivo bem definido: promover e favorecer o encontro sagrado com o Deus transcendente do cristianismo. Ao refletirmos sobre o nosso próprio modo de vida, algumas perguntas tornam-se inevitáveis: de onde vem, afinal, a “Regra” que norteia o nosso cotidiano? Quais são as motivações subjacentes às nossas atividades cotidianas e, em última instância, qual é a finalidade dessas atividades?

A esse respeito, Guattari e Rolnik (2011), em sua obra – *Micropolíticas: cartografias do desejo* – destacam que “todos os fenômenos da atualidade envolvem





dimensões do desejo e da subjetividade” (p. 36). Segundo os autores, na contemporaneidade, vivemos mergulhados em uma sociedade cuja lógica de produção é a capitalista – não apenas a produção em sua face econômica e material, mas fundamentalmente em seus aspectos subjetivos e culturais. Assim, sob a lógica materialista e utilitária do capitalismo, os produtos, o trabalho, as relações humanas, tudo se pode transformar em mercadoria e, neste sentido, a tudo se pode atribuir um valor mensurável monetariamente. Em tal contexto, o dinheiro, o poder advindo dele e o desejo do que ele pode comprar transformam-se, então, nos grandes produtores de sentido da existência humana, abrindo espaço para a subjetividade – que o autor identifica como *capitalística* – desejante e consumista das sociedades contemporâneas.

Dialogando com Guattari e Rolnik (2011), refletimos que, frequentemente, tornamo-nos reprodutores passivos e inconscientes dessa subjetividade produzida pelo capitalismo, que, na atualidade, apresenta-se fabricada, modelada, recebida e consumida em escala mundial. Tal subjetividade projeta-se, não só na realidade do mundo, mas também nas realidades psíquicas, produzindo e influenciando os modos de relações humanas até em suas representações inconscientes e intrassubjetivas, incidindo nos esquemas de condutas, valores, sentimentos, automatismos, ações, afetos, desejos, percepções e pensamentos. Para o autor, aceitamos tudo isso porque “partimos do pressuposto de que esta é ‘a’ ordem do mundo, ordem que não pode ser tocada sem que se comprometa a própria ideia de vida social organizada” (p. 51).

Neste contexto, nossa relação com o mundo passa a ser regulada e codificada, não por uma regra escrita e estruturada como a beneditina, mas, por algo indefinido, intangível, identificado por Guattari e Rolnik (2011) como “lei transcendental do capitalismo”, que tudo permeia, agindo como máquina produtora desses processos de subjetivação. Nesse sentido, a subjetividade modelada pelo capitalismo, em sua versão mais complexa, fabrica a nossa relação com a natureza, com os fatos, com o movimento, com o corpo, com a alimentação, com o presente, com o passado e com o futuro – em suma, ela fabrica a relação do homem com o mundo e consigo mesmo. Trabalhando, portanto, com a ideia de que, na contemporaneidade, encontramos-nos imersos e inertes nessa linha de montagem de uma subjetivação serializada, como compreender, então, que o movimento monacal beneditino continue existindo, fiel aos seus ritos e às suas tradições multisseculares, resistindo e adaptando-se aos processos de subjetivação dominantes da atualidade?

Guattari e Rolnik (2011) ressaltam que, contrapondo-se a esse movimento de homogeneização coletiva, é possível que identifiquemos processos de recusa à subjetivação industrializada – denominados por ele como *processos de singularização* – capazes de escapar aos enquadramentos, de resistir aos modos hegemônicos e de



promover uma reapropriação subjetiva. Essa singularização pode se dar, desde a recusa a um certo ritmo, como o dos processos de trabalho assalariado, até a produção de uma relação própria e específica, que envolva noções de tempo e de espaço. Tal singularização se verifica, por exemplo, na afirmação positiva das relações que envolvam dimensões afetivas e criativas, como as que se estabelecem com as artes, com a música, com a literatura, mas também, no modo como determinados grupos sociais constroem a sua relação com o tempo, com o espaço e com suas atividades, em oposição aos modos dominantes de temporalização e de espacialização. Imaginamos localizar aí, neste processo de recusa e de singularização, o *horologium vitae* do monaquismo beneditino.

Com fulcro nessas colocações, trabalhamos neste artigo, pois, com a ideia de que, ao processo de subjetivação dominante nas sociedades contemporâneas, responsável por essa subjetividade “capitalística” – fabricada e modelada pelo capitalismo atual – possamos contrapor a singularização daquilo que denominamos como “subjetividade monástica”. Ao desvincular-se voluntariamente do plano imanente da realidade fática, ancorando-se em tradições milenares e estruturando-se por valores e referências autodeterminadas, tal *modus vivendi* parece sustentar-se pela atemporalidade de seus processos de subjetivação. Construindo e vivenciando a sua própria noção de tempo, de ritmo e de trabalho, o monaquismo beneditino permanece, no contemporâneo, fiel à experiência da busca solitária de Deus; busca idêntica à de todos aqueles que, há mais de mil anos, têm se empenhado numa mesma jornada silenciosa.

## Considerações finais

Partindo, pois, da proposta inicial de situar o movimento monacal beneditino nos contextos contemporâneos, utilizamo-nos do método bibliográfico, buscando construir diálogos com os múltiplos aspectos que compõem a tecitura desse modo tão próprio de subjetivação monástica; sejam eles aspectos históricos, sociais, religiosos ou, significativamente, culturais. Ao empreender, portanto, nossa caminhada na contextualização da subjetividade beneditina, deixamo-nos capturar pela atmosfera do medievo. Com suas páginas habitadas por personagens característicos, eternizados no imaginário contemporâneo como símbolos de uma época – feudos, castelos, reis, monges e cavaleiros – a Idade Média arrastou-se por aproximadamente mil anos, escrevendo, em sua trajetória, a história do Ocidente europeu. É num contexto tal, que o cristianismo imprime, significativamente, a sua marca cultural, encontrada – ainda hoje –, na arquitetura das catedrais e dos mosteiros, nas cantilenas das



salmódias, nos rituais litúrgicos e nas sonoridades gregorianas, representações emblemáticas de um passado glorioso.

Com rituais e aspectos culturais que ainda remontam às suas origens, o monasticismo beneditino apresenta-se, portanto, como um autêntico representante dessa atmosfera do medievo. É justamente aí, nas práticas beneditinas, que a religiosidade, a devoção e a fidelidade do homem medieval ao Deus eterno e único do cristianismo manifestam-se em toda a sua plenitude. Percebemos que, ainda hoje, os monges relacionam-se com a fé cristã através desse modo próprio e peculiar, que os identifica. No isolamento, no despojamento e no silêncio da vida contemplativa, o monge retira-se simbolicamente ao *eremos* – ao “deserto de si mesmo” –, tornando-se um *monachos*, um solitário em sua busca por Deus. Ao aprofundarmos o conhecimento do legado religioso, histórico e cultural dos beneditinos – a divulgação do cristianismo e a expansão das fronteiras do que hoje se entende por Europa, a formação e o desenvolvimento dos núcleos urbanos, a conservação de manuscritos e da cultura de outros povos, dentre outros – refletimos que, talvez resida justamente na manutenção e na perpetuação da expressão contemplativa da fé cristã, a sua melhor herança para a contemporaneidade.

Na vida regida pela Regra, no cotidiano monástico organizado em atividades espirituais, intelectuais e manuais, os beneditinos revelam-nos, pois, suas tradições, seus costumes seculares, sua rotina característica, afirmando, na particularização de sua forma de vida, outras possibilidades existenciais. Assim, no ritmo característico dos momentos de santificação das “Horas”, entramos em contato com essas novas possibilidades, traduzidas na capacidade beneditina de experimentar o universo sonoro e temporal de maneira singular, escapando aos modos hegemônicos de uso do tempo e da rotina de trabalho. Assim, no interior de um mosteiro, no ritmo das “Horas”, as atividades são vivenciadas como experiências que transcendem o cotidiano e que, neste sentido, parecem resistir aos apelos desejantes, consumistas e mercadológicos do capitalismo hegemônico da atualidade.

Refletindo, pois, sobre o monaquismo como esse fenômeno de singularização subjetiva em face das sociedades atuais, recorreremos mais uma vez a Eagleton (2011) e aos seus diálogos interculturais. Aprofundando a discussão, o autor tece considerações a respeito daquilo identificado por ele como o fenômeno das “culturas marginais e residuais”. Discorre, assim, sobre a capacidade apresentada por certas culturas de, através de suas práticas, permanecerem inseridas – como formas de crítica imanente – nos contextos sociais contemporâneos, sem serem totalmente absorvidas pela lógica utilitarista dominante. Sob este aspecto, essas culturas acabariam se transformando em um conjunto de *potenciais* produzidos pela história – espaços culturais “oficialmente sagrados e potencialmente destrutivos” –, ao mesmo



tempo venerados e marginalizados pela cultura dominante. Citando Williams, Eagleton (2011) afirma que:

A distinção bem conhecida de Williams entre formas residuais, dominantes e emergentes de cultura encontra algum eco nas considerações deste livro. A residual, insiste ele, não é a mesma coisa que a arcaica, embora na prática as duas sejam muitas vezes difíceis de distinguir. À diferença da arcaica, a residual é ainda um elemento ativo do presente, uma expressão de valores e experiências que uma cultura dominante não consegue acomodar plenamente. Dentre os exemplos que dá de tais formações, Williams apresenta a comunidade rural e a religião organizada (p. 174).

Sob tal perspectiva, talvez seja próprio da cultura monástica permanecer inserida nos contextos contemporâneos como essa "cultura residual", como essa expressão de valores e de experiências ativa no presente, mencionada pelo autor. Compreendemos que, muito mais do que um contraponto crítico às manifestações do capitalismo, a cultura beneditina, em seu aspecto "marginal e residual", mostra-se, de fato, como esse elemento sagrado e ativo, ou melhor, mostra-se como esse elemento de afirmação de uma identidade cultural-religiosa, que se expressa através de suas práticas e de seus valores, expressão esta que a cultura dominante da atualidade não consegue capturar e acomodar plenamente. Em se tratando de uma cultura de quase quinze séculos e, portanto, existindo bem antes que o capitalismo se consolidasse enquanto cultura dominante, parte da singularidade beneditina situa-se, pois, não em sua oposição aos modos de subjetivação predominantes nas sociedades de consumo, mas sim, em sua capacidade de resistir, de adaptar-se e de permanecer existindo em tais contextos sociais.

A esse respeito, torna-se importante destacar, ainda, o aspecto heterogêneo disso que se pode identificar como cultura dominante da contemporaneidade. Sabemos que a apropriação e a integração culturais são características do capitalismo contemporâneo, que, em sua versão transnacional, coloca, de forma cada vez mais eclética, diversos modos de vida juntos. Nesse sentido, é característico da cultura capitalista tentar apropriar-se dos sistemas doutrinários, dos costumes, das crenças, das práticas, enfim, daquilo que, em última análise, possa ser capaz de identificar uma cultura como marginal ou residual. Assim, o capitalismo, em seu movimento de apropriação e de homogeneização cultural, passa a integrar, a considerar como seus e a celebrar como "uma rica diversidade de formas de vida" (Eagleton, 2011, p. 182), modos de vida tão diferentes, entre si, quanto as comunidades monásticas e seu canto gregoriano ou as comunidades afrodescendentes e seus rituais de candomblé.

Nesse processo de apropriação e de integração cultural, é necessário que nos atentemos também para o fenômeno da "indústria cultural", tornado evidente na



contemporaneidade. No atual estágio do capitalismo globalizado, a cultura passa a vincular-se cada vez mais ao processo geral de produção de mercadorias, favorecendo a emergência e a consolidação de uma cultura comercialmente organizada, identificada como “cultura de massa”, característica das sociedades atuais. Essa indústria cultural, fundamentalmente aliada ao sistema de consumo exagerado e à produção de mercadorias do capitalismo transnacional, invade os diversos aspectos da existência humana, identificando-se com os diferentes desejos, valores, objetos, conceitos e signos da atualidade, buscando, neste movimento, capturá-los e transformá-los em mercadorias.

Em relação ao monasticismo beneditino, observamos que isso se torna bem evidente, na verdade, ao constatarmos a grande quantidade de produtos que, nos últimos tempos, são colocados à disposição dos consumidores, como livros, filmes, velas, vinhos ou discos de canto gregoriano. Refletimos, no entanto, que, mesmo sendo possível à cultura – comercialmente organizada do capitalismo – transformar-se em livros, discos, filmes, pães ou vinhos que nos remetam a tal modo de vida, falta-lhe a capacidade de capturar a essência, o sentido daquilo em que ela se transforma. Assim, enquanto consumidores, é-nos permitido, por exemplo, executar e ouvir o canto gregoriano, apreciando-o esteticamente em sua especificidade sonora, que nos remete à atmosfera medieval. Mas, reduzir tal expressão musical a essa condição de “sonoridade singular”, apreciando-a somente em seus aspectos musicais, é destituí-la daquilo que lhe confere, verdadeiramente, a sua singularidade, pois, como já observado anteriormente, é justamente no interior de um mosteiro – onde silêncio e canto gregoriano veem-se investidos de novos papéis mítico-sagrados –, que o universo sonoro participa da efetiva *Opus Dei*.

Em tal sentido refletimos que, inobstante todo esse processo de apropriação e de integração das práticas monásticas, próprio da globalização atual, há sempre algo que escapa à captura, algo que permanece como o “elemento potencialmente ativo”, descrito por Eagleton (2011), que a cultura dominante não consegue acomodar plenamente. Ao estruturar um modo de vida que organiza a sua rotina, não a partir de um trabalho remunerado, mas sim, a partir das orações comunitárias da Liturgia das Horas, a Regra de Bento determina, nesse movimento, algo que vai muito além de um mero comportamento ou de uma simples descrição de práticas do cotidiano. Descortina-se aí, em seu texto, uma relação com a existência que se constrói a partir de pressupostos outros, diferentemente da acumulação de riquezas, lucros e bens, que, em última análise, caracteriza o capitalismo em suas múltiplas versões. Pois, na verdade, o que realmente importa à Regra, ao estruturar e organizar o cotidiano de uma comunidade monástica, é permitir a construção de uma relação com o sagrado, que se defina como um fim em si mesmo.



Lembre-mo-nos, neste momento, de Merton (2011), quando afirma que “o monge (...) é alguém que procura tão intensamente a Deus que está pronto a morrer para poder vê-lo” (p. 13). Presente na contemporaneidade, mas medieval em suas origens, o monasticismo beneditino guarda, pois, desse período, muitas particularidades. Pensamos que, dentre tantas, seja justamente essa relação estabelecida profundamente com a procura de Deus – tão bem descrita nas palavras de Merton (2011) – aquilo que mais nos interroga e nos instiga, relativamente à opção monástica. É esse Deus único, eterno e transcendente do cristianismo que ocupa o centro da rotina monástica e é a partir dele que se constrói o sentido dessa existência. Sob tal perspectiva, a escolha por uma vida monástica parece ser motivada, na verdade, hoje – como sempre –, pela busca de um sentido existencial. Talvez seja esse mesmo sentido que encontramos subentendido nas palavras de Sören Kierkegaard – citado por Farago (2006) na obra *Compreender Kierkegaard* – ao afirmar: “preciso entender minha razão de viver, ver o que Deus quer que eu faça e isso significa que eu devo encontrar uma verdade que seja verdadeira para mim, que eu devo achar essa ideia pela qual posso viver e morrer” (p. 120). Vislumbramos, em tal colocação, essa motivação primária que subjaz no momento da escolha de quantos ainda optam, na atualidade, pelo monasticismo como forma de vida. Encontramos aí, portanto, não exatamente a escolha de um modo de vida, mas, sim, de uma razão de viver; algo mais profundo do que a busca transitória por poder, sucesso e prazer que, via de regra, ancora as escolhas nos contextos sociais contemporâneos. Sob tal perspectiva, a vida monástica adquire uma conotação – para aqueles que a efetivam –, de encontro desse sentido maior, dessa “razão verdadeira”. Assim, ao fazer essa opção por uma vida regida pela *Regula*, o monge beneditino busca, na verdade, apropriar-se, plenamente, desse sentimento e dessa ideia pela qual ele possa “viver e morrer”.

Neste sentido, ainda que possamos reconhecer, no monasticismo beneditino, essa singularização subjetiva, identificada por seus costumes, preceitos, práticas e rituais, que afirmam um modo próprio de expressão da fé cristã, pensamos que a maior especificidade desse grupo social esteja, na verdade, nessa sua capacidade de resistir aos processos históricos, dos quais o capitalismo seria somente mais um. Ao definir o monge como “aquele que tudo deixa para buscar a Deus”, Merton (2011) nos apresenta, com clareza, a escolha de quem encontrou na identificação com esse modo de vida, algo que continua fazendo tanto sentido, na atualidade, como fizera no tempo de Bento e de sua Regra. Tornar-se um beneditino, na atualidade, implica, pois, em identificar-se com as mesmas escolhas e opções que, durante séculos, têm inspirado e norteado tantos quantos têm feito da Regra sua máxima de vida. Tratando-se de um modo de vida, no qual o sagrado ocupa desde sempre o lugar de “instância produtora



de sentido de existência”, construído a partir de uma relação de fé com o Deus único e transcendente do cristianismo, refletimos que talvez resida aí, na fidelidade e entrega a essa relação, a explicação para a atemporalidade de tal movimento.

Tal reflexão encontra eco nas palavras de Le Goff (2005) quando afirma que a religião cristã – instância produtora de sentido do medievo –, jamais esteve reduzida, apenas, ao papel ideológico e de defensora da ordem estabelecida. “Foi na Idade Média que nasceu o impulso para a paz, para a luz, para a elevação heroica; um humanismo em que o homem peregrino, feito à imagem e semelhança de Deus, esforça-se na busca de uma eternidade que não está no passado, e sim no futuro” (p. 15). Neste sentido, a religião cristã ajudou a construir e a sustentar, ao longo dos séculos, o ideal imaginário desse homem peregrino, “criado à imagem e semelhança” desse Deus cristão – único e eterno –; ideal este que permanece na base da escolha dos que optam por uma vida monástica.

De tal forma, ao se afastar do mundo e fazer a opção por um tipo de vida que renuncia ao exercício da própria vontade, aos desejos pessoais, ao direito à propriedade, ao conforto e ao bem-estar, ao orgulho, ao direito de fundar uma família, à faculdade de dispor de seu tempo e a viver conforme bem lhe parece, o monge torna-se, na verdade, um peregrino na existência. Assim, desterritorializado, despojado de tudo, como os eremitas do deserto e, em tal sentido, atemporal, a figura do monge insurge-se ao que é instituído pelo mundo. Contrapõe-se às determinações e aos modos de subjetivação dominantes nas sociedades contemporâneas e, neste movimento, torna-se capaz de permanecer um *monachos* na existência, resistente às mudanças, às transformações e às influências, sejam das práticas capitalistas ou de quaisquer outras que, porventura, ainda possam advir.

## Referências

A volta dos noviços (2012, 28 de março). *Veja*, 45(13), 110-112.

Aldazabal, J. (2015). *Instrução Geral sobre A Liturgia das Horas* (3a ed.). São Paulo: Paulinas.

Alves, J. (2009). *O canto gregoriano*. São Paulo: Loyola.

Agamben, G. (2014). *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida* (S. J. Assmann, Trad.). São Paulo: Boitempo. (Original publicado em 2013).

Araújo, A. (2008). *Dos livros e da leitura no claustro: elementos de história monástica, de história cultural e de bibliografia histórica para estudo da*



*Biblioteca-Livraria do Mosteiro de São Bento de São Paulo (Sécs. XVI-XVIII).* Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP.

Augras, M. (1986). *O ser da compreensão: fenomenologia da situação de psicodiagnóstico*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Duguid, H. (2008). "No Grande Silêncio", *filme mudo de três horas sobre a vida em um mosteiro, vira sucesso de público na Europa* (P. Migliacci, Trad.). Retirado em 8 de abril, 2013, de [www.oraetlabora.com.br/meditacao/o\\_grande\\_silencio.htm](http://www.oraetlabora.com.br/meditacao/o_grande_silencio.htm)

Eagleton, T. (2005). *A idéia de cultura* (S. C. Branco, Trad.). São Paulo: Unesp. (Original publicado em 2000).

Farago, F. (2006). *Compreender Kierkegaard* (E. F. Alves, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 2005).

Gröning, P. (Diretor). (2005). *O grande silêncio* [DVD]. Lisboa: Clap Filmes.

Grün, A. (2006). *No ritmo dos monges: convivência com o tempo, um bem valioso* (F. Stein, trad.). São Paulo: Paulinas.

Grün, A. (2012). *O céu começa em você: a sabedoria dos padres do deserto para hoje* (20a ed.). (R. Kirchner, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1994).

Guattari, F. & Rolnik, S. (2011). *Micropolítica: cartografias do desejo* (11a ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.

Horas canônicas (2013). Em *Wikipédia*. Retirado em 8 de setembro, 2013, de [pt.wikipedia.org/wiki/Horas\\_Canônicas](http://pt.wikipedia.org/wiki/Horas_Canônicas).

Le Goff, J. (2005). *A civilização do ocidente medieval* (J. R. Macedo, Trad.). Bauru, SP: Edusc. (Original publicado em 1964).

Leinig, C. (2009). *A música e a ciência se encontram: um estudo integrado entre a Música, a Ciência e a Musicoterapia*. Curitiba: Juruá.

Liturgia das Horas (2013). Em *Wikipédia*. Retirado em 8 de setembro, 2013, de [pt.wikipedia.org/wiki/Liturgia\\_das\\_Horas](http://pt.wikipedia.org/wiki/Liturgia_das_Horas)

Merton, T. (2011). *A vida silenciosa* (5a ed.) (Companhia da Virgem, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1957).

Monasticismo (2013). Em *Wikipédia*. Retirado em 8 de setembro, 2013, de [pt.wikipedia.org/wiki/Monasticismo](http://pt.wikipedia.org/wiki/Monasticismo)





- Veyne, P. (2011). *Quando nosso mundo se tornou cristão* (2a ed.). (M. Castro, Trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Original publicado em 2007).
- Waal, E. (1993). *A procura de Deus: segundo a Regra de São Bento* (Mosteiro do Encontro, Trad.). Juiz de Fora, MG: Mosteiro da Santa Cruz. (Original publicado em 1984).
- Wisnik, J. (2009). *O som e o sentido: uma outra história das músicas*. São Paulo: Companhia das Letras.

### Nota sobre os autores

*Rogéria Guimarães Alves Bernardes* é graduada em odontologia pela UFMG e em psicologia pela UFAM, mestre em psicologia pela UFF, doutora em psicologia pela UFF. É coautora do texto *A experiência sonora e a subjetividade: possíveis correlações*, que se encontra presente no livro *Subjetividade, clínica e política* (Eduff, 2017) e autora do livro *Subjetividade silenciosa: diálogos da psicologia com os monges beneditinos no contemporâneo* (Juruá, 2017). E-mail: rgabernardes@gmail.com

*Leonardo Pinto de Almeida* é Professor Doutor de Psicologia da Universidade Federal Fluminense. Publicou diversos artigos em periódicos especializados e é autor de vários textos e de livros, dentre os quais, *Escrita e leitura: a produção de subjetividade na experiência literária* (Juruá, 2009) e *Escrita e autoria: internet, literatura e ontologia* (Juruá, 2014). Atualmente, encontra-se cedido como colaborador técnico da UFMT. E-mail: leonardo\_almeida@id.uff.br

Data de recebimento: 26/02/2019

Data de aceite: 24/06/2019