

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

PRISCILA VIERA E SOUZA

ENTRE O CLAUSTRO E O PORTAL: análise da inserção na Internet de mosteiros da
Congregação Beneditina do Brasil e suas implicações culturais
na contemporaneidade

RIO DE JANEIRO

2010

Priscila Vieira e Souza

ENTRE O CLAUSTRO E O PORTAL: análise da inserção na Internet de mosteiros da
Congregação Beneditina do Brasil e suas implicações culturais
na contemporaneidade

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Comunicação.

Orientador: Márcio Tavares d'Amaral

Rio de Janeiro
2010

Priscila Vieira e Souza

ENTRE O CLAUSTRO E O PORTAL: análise da inserção na Internet de mosteiros da
Congregação Beneditina do Brasil e suas implicações culturais
na contemporaneidade

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Comunicação.

Aprovada em

Márcio Tavares d'Amaral, Doutor
Universidade Federal do Rio de Janeiro – Orientador

Maurício Lissovsky, Doutor
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Joana Terezinha Puntel, Doutora
Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação

DEDICATÓRIA

Quando eu era criança e morava no interior, desejei ser professora. Alguém me apresentou a possibilidade de ser, também, pesquisadora. “Faça mestrado, minha filha, e você poderá dar aulas na universidade” – eu não compreendia bem, mas ouvi atenta. A ela, Ligimar Vieira e Souza, mãe, professora, semeadora de sonhos.

Para o meu pai, Moisés de Castro e Souza, cujo exemplo inspira a superação de obstáculos e a permanecer no Amor.

Para meu marido, cujas atitudes revelam o quanto sonhos e projetos que eram meus se tornaram nossos.

Para a família Matos, que carinhosamente me acolheu e, assim, ofereceu as condições necessárias para a execução deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

À família:

Agradeço imensamente aos meus pais, Ligimar Vieira e Moisés de Castro e Souza. Este trabalho, como tudo o mais que eu fizer, possui as marcas de seu carinho, calor, sustento e fé. Eles me ensinaram a sonhar, lutar, persistir e ir além dos limites.

Aos meus sogros, Roseana e Ronaldo Matos, pelo acolhimento e dedicação irrestritos; este trabalho não seria possível sem o apoio revelado durante toda essa trajetória.

Aos meus irmãos, Cléber e Jônathas, e à prima-irmã Leonina Loback, cuja convivência e conversas contribuíram e continuam influenciando minhas reflexões e pensamento. À Renata Filipak, que sempre acreditou em mim. E aos sobrinhos que chegaram neste período – Laisa e Noam – que, mesmo à distância, trouxeram colorido e afeto à reflexão.

Ao meu marido, Marcus Vinicius A. B. de Matos, pelo incentivo, compreensão e generosa contribuição em todas as etapas do Mestrado; pelas trocas que tanto ajudaram a construir ideias e noções teóricas; pelo companheirismo nas lutas e pela dedicação e cuidado amorosos em cada instante, redobrados nas fases de maior dificuldade.

Aos professores:

Agradeço carinhosamente ao meu orientador, Márcio Tavares d'Amaral, pelo aprendizado nas aulas, nas conversas e no convívio durante os últimos três anos; pelo modo receptivo como me tratou desde os primeiros contatos; pela disposição, ânimo e amor com que exerce as funções pedagógicas e aprecia a “jardinagem” de pensar – para roubar-lhe algumas palavras.

À professora Raquel Paiva, cuja disciplina provocou inquietações e questões que motivaram este trabalho e ainda ressoam; pelas sugestões valiosas, especialmente na parte metodológica da pesquisa; e pela solidariedade que me motivou a prosseguir.

A Paulo Vaz, cuja disciplina acrescentou leituras importantes em minha formação.

A Mohammed ElHajjil, pela visão aguçada, atenta e inovadora que abre possibilidades para o pensamento.

Aos amigos e parceiros de trabalho,

A Luciane Soares da Silva, pelas trocas, apoio, dicas e, especialmente, porque sua trajetória e suas conquistas são exemplo e motivação.

Aos parceiros do Grupo de Pesquisa em Teoria do Estado e Globalização (GPTEG), pelo companheirismo e pelos projetos compartilhados.

A Fernanda Pereira, que desde o início me fez acreditar que seria possível finalizar a etapa do Mestrado e pela sua amizade, incentivo e apoio.

A Fernanda Lopes, pelo compartilhar das lutas e da fé.

Aos participantes do Leccturas, pelos ouvidos, pelas falas, perguntas e respostas que ajudaram a construir ideias, incentivaram a reflexão e fomentaram o trabalho do pensamento.

Aos entrevistados

D. Elredo França de Souza, D. João Evangelista Enout e D. Emanuel Meloca, que de prontidão aceitaram a proposta, dispuseram de tempo para as entrevistas e contatos por e-mail e telefone e, assim, enriqueceram esta pesquisa de modo incalculável.

Aos funcionários da ECO e das bibliotecas em que fui tão bem recebida para trabalhar durante a pesquisa e redação do trabalho: Biblioteca Pedro Calmon do Fórum de Ciência e Cultura; Biblioteca Central Professor Faris Michael, da Universidade Estadual de Ponta Grossa; Biblioteca Pública Municipal Bruno Enei, em Ponta Grossa – PR; Biblioteca da Faculdade União, também em Ponta Grossa.

RESUMO

SOUZA, Priscila Vieira. **Entre o claustro e o portal**: análise da inserção na Internet de mosteiros da Congregação Beneditina do Brasil e suas implicações culturais na contemporaneidade. Rio de Janeiro, 2010. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

Esta dissertação analisa a inserção na Internet de mosteiros da Congregação Beneditina Brasileira a partir de diagnósticos da contemporaneidade realizados por pensadores do século XX e XXI que focam a intersecção entre tecnologias de comunicação e cultura. O trabalho tem por objetivos compreender como ocorre a relação entre este grupo religioso e a Internet; perceber implicações sócio-culturais da aproximação de grupos religiosos tradicionais com as novas tecnologias de informação; contribuir, através destas percepções, para a compreensão de aspectos da cultura contemporânea. O recorte teórico centraliza o consumo e elege características da contemporaneidade que a ele estão ligadas, tais como as questões das novas experiências de temporalidade, do espetáculo e das implicações culturais das tecnologias. Ainda utiliza, como pano de fundo, o debate sobre o retorno do religioso no contexto da formação da cultura ocidental e aponta para o potencial das tecnologias de comunicação para a re-entrada em cena da religião. Para isto, considera a hipótese de que essa cultura constitui-se na tensão entre duas fontes, a grega e a judaica. Considera, ainda, o movimento moderno como anti-religioso e propõe uma reflexão sobre a atualidade como fruto de profundas mudanças culturais ocorridas nas últimas décadas. O trabalho indica que a relação dos mosteiros com a Internet é moderada, do ponto de vista do deslumbramento tecnológico existente na atualidade, e implicada na tensão entre a busca por visibilidade e o contexto midiático, que tende ao espetáculo. A inserção beneditina na rede indica também possibilidades de compreensão da realidade e de construção da cultura que envolvem conjunções inéditas, multiplicidade e rearranjos do tradicional, do antigo, do moderno, do atual. Aponta, ainda, para a percepção de que as mudanças culturais podem implicar em uma nova relação entre as fontes grega e judaica do pensamento ocidental, após um período relativamente longo de restrição à fé e supervalorização da racionalidade.

ABSTRACT

SOUZA, Priscila Vieira. **Entre o claustro e o portal**: análise da inserção na Internet de mosteiros da Congregação Beneditina do Brasil e suas implicações culturais na contemporaneidade. Rio de Janeiro, 2010. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

This thesis analyses the integration of monasteries from the Benedictine Brazilian Congregation in the Internet focusing the contemporary intersection between technologies of communication and culture and assuming the perspective of 20th and 21st century's scholars. The study aims to understand the relationship between this religious group and the Internet; to understand socio-cultural implications from the uses that traditional religious groups do of new information technologies; and to contribute, through these concerns, to a better understanding of some aspects of contemporary culture. The analytical framework focuses consumerism and its related experiences of temporality in the society of spectacle, and the cultural implications of technology. The theoretical background of the work is the debate about the return of religion in the Western culture, where it points to the potential of communication technologies for the religion re-entry into the public sphere. It considers the hypothesis that Western culture is originated on the tension between two sources, the Greek philosophy and Jewish theology. It also considers the modern movement as anti-religious and proposes a reflection on the present time as the result of profound cultural changes in recent decades. The paper indicates that the ratio use that monasteries do of the Internet is moderate considering the modern technological wonder, and related to the tension between visibility and media, which tends to the spectacle. The Benedictine insertion in the network also indicates possibilities to understand reality and culture from new perspectives that may lead to multiplicity and to rearrangements of the traditional, the ancient, the modern, and the contemporary. It also points to the perception that cultural change can make a new way to deal with the tensions between the Greek and Jewish sources of Western culture, after a relatively long period of restrictions on faith and overvaluation of rationality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 CLAUSTROS E PORTAIS: PERSPECTIVAS HISTÓRICAS E UNIVERSO MONÁSTICO.....	18
1.1 Comunicação e igreja: rejeições e apropriações.....	18
1.2 Dentro e fora dos muros: características e caminhos beneditinos.....	22
<i>1.2.1 A virada iluminista e a república: tensões e distensões entre religião e cultura.....</i>	<i>26</i>
<i>1.2.2 São Bento e suas Regras na perspectiva do claustro e do portal.....</i>	<i>28</i>
<i>1.2.3 Organização e rotina dos monges no século XXI: adaptações do/no tempo.....</i>	<i>33</i>
2 SITES DE MOSTEIROS, MÍDIA E RELIGIÃO NA CONJUNTURA CULTURAL DO SÉCULO XXI.....	37
2.1 A (re)entrada da religião em cena na contemporaneidade.....	39
2.2 Sites dos e vida nos mosteiros em uma sociedade de consumo.....	44
<i>2.2.1 Monges e mundo globalizado: a influência e o privilégio do local.....</i>	<i>46</i>
<i>2.2.2 Os holofotes espetaculares do consumo encontraram a religião?.....</i>	<i>48</i>
<i>2.2.3 Passividade, resistência e outras possibilidades na sociedade de consumo: Internet e “conversão do coração”</i>	<i>53</i>
<i>2.2.3.1 “Você faz parte da nossa vida”: usos e não usos das imagens nos sites.....</i>	<i>57</i>
<i>2.2.3.2 ‘Negócios’ e vendas on line.....</i>	<i>60</i>
2.3 Pontos deslocados e rearranjos culturais.....	62
3 TEMPORALIDADE DO INSTANTE E VIDA MONÁSTICA COM/ NA INTERNET.....	65
3.1 Nem progresso, nem providência: o atual é o instante.....	67
<i>3.1.1 Sem passado, sem futuro: progresso e providência em crise.....</i>	<i>71</i>
<i>3.1.2 “Febre de memória” e “desejo de passado”</i>	<i>73</i>
<i>3.1.3 Temporalidade, simulacro e hiper-realidade.....</i>	<i>75</i>
3.2 Desencaixes, contradições e afetações: o tempo, os sites, a Internet, os monges.....	78
<i>3.2.1 Mosteiros e Internet: permanências, túmulos e realidade.....</i>	<i>81</i>
<i>3.2.2 Tensões e riscos, memória e esquecimento.....</i>	<i>85</i>

4 TECNOLOGIA, INTERNET E VISIBILIDADE NA CONTEMPORANEIDADE.....	88
4.1 Eficácia e ausência de fundamento: sintomas da cultura ocidental.....	90
4.2 Internet e tecnologia nos sites estudados: moderação e instrumentalidade.....	93
4.2.1 <i>Uso da Internet como “revelador de caráter”</i>	<i>95</i>
4.2.2 <i>Recursos de interação.....</i>	<i>96</i>
4.2.3 <i>Recursos de multimídia.....</i>	<i>96</i>
4.2.4 <i>Conexão direta.....</i>	<i>97</i>
4.2.5 <i>A Internet e para além dela.....</i>	<i>97</i>
4.2 Visibilidade e distância: a metáfora do farol.....	99
4.2.1 <i>Ordem e desordem dos espaços sagrados na Idade Média e na modernidade.....</i>	<i>101</i>
4.3 'Flashes' da vida monástica na cultura da eficácia.....	105
 CONCLUSÃO.....	 108
 REFERÊNCIAS.....	 113
 APÊNDICES.....	 119

INTRODUÇÃO

“Escribas do século 21: monges constroem páginas na Internet”. Com este título, o jornal norte-americano New York Times publicou, em março de 1996, a notícia de que religiosos do mosteiro “Cristo no deserto” passariam a elaborar sites (COHEN, 1996, tradução nossa). O cenóbio foi edificado em meio ao deserto no estado do Novo México, a sudoeste dos Estados Unidos. Os monges já haviam lançado o seu próprio site, em que anunciavam a possibilidade de contratação de monges para elaborar o visual de páginas de empresas, igrejas, outros mosteiros ou qualquer interessado. Um dos religiosos, que já tinha exercido a profissão de analista de sistemas antes de assumir a vida monástica, declarou para a reportagem que não havia trabalho melhor para monges fazerem, já que a Internet possibilitava o retorno da antiga tradição dos escribas. Durante séculos, os beneditinos foram responsáveis pela transcrição de livros – o que incluía criar, desenhar e pintar margens e ilustrações nas páginas¹ dos exemplares.

Pensar a Internet como canal do retorno de tradições desafia estudos realizados na intersecção entre mídia e religião, a maior parte deles focados naqueles grupos religiosos que fazem amplo uso dos meios de comunicação de massa e sofreram alterações das mais diversas no processo de assimilação destes recursos². A concepção do objeto aqui estudado surge da proposta de abordar a questão com o foco em grupos cristãos tradicionais e buscar perceber como se dá a relação entre este tipo de manifestação religiosa e uma das mais recentes tecnologias de comunicação difundida globalmente, a Internet. Os beneditinos surgem na formação do mosteiro de Monte Cassino, no século VI, que foi fundado e liderado por São Bento. Os religiosos seguem até hoje as regras provavelmente escritas por ele, que guiam a rotina, a oração e vida comunitária nos mosteiros. Atualmente, diversas casas³ possuem sites, embora nem todas tenham aderido à nova tecnologia.

Na Internet, a expressão “monges beneditinos” já alcançou mais de oitenta e cinco mil ocorrências, em um dos mais utilizados sites de busca na rede. O número, conferido no fim de janeiro de 2010, apresenta crescimento significativo se comparado com as anotações realizadas durante o ano de 2009: em março eram cerca de quarenta e duas mil e em agosto já eram mais de sessenta mil ocorrências. O crescimento é acompanhado da diversificação de

¹ As palavras do monge, que aparecem na reportagem, são: “this work goes back to the ancient tradition of the scribes, taking information and making it beautiful, into art [...]”. “In a certain sense, the Web and what will happen in the next decade is a return to that tradition”. (COHEN, 2010, p.1) **Tradução livre da autora.**

² Trabalhos com este foco são citados ao longo do texto, por isso a opção por suprimir estas referências neste ponto.

³ Mosteiro, casa e cenóbio serão utilizados como sinônimos neste trabalho.

usos da expressão: sites turísticos ou de prefeituras divulgam os mosteiros como valor histórico local e convidam o navegante a visitá-los; venda de artesanatos e CDs de canto gregoriano produzidos pelos monges; notícias veiculadas pela mídia; alguns sites religiosos e os sites dos próprios mosteiros⁴.

Embora o número de ocorrências seja razoável, pode ser considerado pequeno em relação à quantidade de conteúdo encontrada na rede. O que intriga a princípio e motivou o recorte do objeto trabalhado nessa pesquisa é a implicação, nesta expressão, do claustro e de votos que asseguram um estilo de vida diferenciado, dedicado à religião e apartado – o máximo possível – ‘do mundo’. A partir disto, diversas problematizações podem ser sugeridas, como a própria noção de claustro ou os processos de construção dessas páginas. Para além disto, a inserção beneditina na Internet traz à tona questões culturais sobre a contemporaneidade.

Como toda possibilidade tecnológica, a rede telemática está imbricada no contexto sócio-cultural. Enquanto espaço midiático, não apenas dá visibilidade aos traços culturais, como também os constrói. Assim, colocar-se na Internet pode significar mais do que se apresentar. É integrar o jogo de relações que formam a cultura e, ao mesmo tempo, disponibilizar-se e abrir-se. Significa, ainda, no contexto midiático, dispor-se para um sem número de possibilidades. Do ponto de vista da comunicação e de reflexões circunscritas a seu campo, as tecnologias de comunicação de massa afetaram a sociedade no século XX de tal forma que se tornam necessárias para pensar a cultura ocidental deste período. Os diagnósticos, em geral, não são positivos: os meios de comunicação teriam atuado na formação de uma sociedade superficial, espetacular, voltada para o consumo.

A problemática que guia a pesquisa considera: que os beneditinos carregam a tradição da experiência monástica milenar, baseada na vida separada do mundo, com regras e costumes próprios; que a Internet está implicada em aspectos caracterizadores da cultura contemporânea, tais como consumo, espetáculo, tecnologia e a desconfiança diante da própria concepção de realidade; que os beneditinos chegaram ao Brasil no século XVI, às vésperas da Europa iniciar os movimentos que culminariam no iluminismo anti-religioso do século XVIII

⁴ Apesar de este não ser o foco da pesquisa, a comparação com outras ordens pode ser interessante: a expressão “monges cartuxos” possui, aproximadamente, 68.100 ocorrências e a “monges trapistas” cerca de 28.100. Os cartuxos fizeram a opção de não possuir site, a não ser uma página única para a Ordem no Brasil, que oferece informações como a história, os hábitos dos monges e monjas da Ordem, sobre retiros e endereços e fotos das casas cenobíticas. Neste sentido, ver <<http://www.chartreux.org/pt/menu.html>>. Os trapistas também possuem apenas um site: <<http://www.mosteirotrapista.org.br/>>. Cartuxos e trapistas ainda têm em comum, no Brasil, o fato de serem ordens instaladas no país apenas no século XX.

e têm permanecido e se expandido no país até a atualidade.

Tendo feito estas colocações – que serão exploradas durante o trabalho – a questão da pesquisa pode ser enunciada da seguinte forma: de que modo se dá a inserção beneditina brasileira na Internet e que implicações ela pode ter nas relações entre mídia e religião na contemporaneidade? O desdobramento da primeira pergunta em uma segunda aponta para a intenção de aprofundamento da análise dos resultados empíricos em questões amplas, em uma busca por relacionar a dimensão micro do recorte realizado na pesquisa com a dimensão macro, contemplada através das flexões teóricas. Além disso, delimita o objeto tanto nas relações entre mídia e religião quanto na cultura contemporânea.

Os objetivos propostos são analisar como ocorre a relação entre este grupo religioso e a Internet, considerando caracterizações teóricas da contemporaneidade; perceber implicações sócio-culturais da aproximação de grupos religiosos tradicionais com as novas tecnologias de informação; contribuir, através destas percepções, para a compreensão de aspectos da contemporaneidade.

O material empírico coletado refere-se ao objeto da pesquisa: sites dos mosteiros masculinos pertencentes à Congregação Beneditina do Brasil. Estabelecida oficialmente no país em 1581, a Congregação agrega nove mosteiros de monges e quatorze de monjas – conforme as informações retiradas do ‘Atlas monástico’ disponível no site do mosteiro do Rio de Janeiro⁵. Existem ainda outras casas beneditinas no país, mas são ligadas a agremiações estrangeiras. Como a análise deve contrapor vínculos históricos e tradicionais às inovações tecnológicas, o recorte empírico realizado considera a origem dos mosteiros no contexto brasileiro. A Congregação do Brasil inclui as primeiras casas que inauguram a vida monástica no país e nasceu diretamente da Congregação Portuguesa, ainda durante o Império.

Dos mosteiros vinculados à associação brasileira, cinco possuem sites atualizados. Sobre duas outras casas é possível encontrar o endereço nas páginas de busca, no entanto, os sites estão fora do ar sem qualquer referência a um possível retorno. Outro mosteiro não possui página própria, contudo é divulgado na Internet por outras vias (Prefeitura, Câmara Municipal e sites de turismo). Por fim, há um que manteve um blog até o final de 2007, mas acabou não sendo incluso na pesquisa porque, além de muito desatualizado, os religiosos responsáveis pelo empreendimento se transferiram para outras casas, o que dificultou o contato.

Em relação ao modo de inserção dos mosteiros na Internet, colocam-se duas hipóteses.

⁵ Disponível em: <<http://www.osb.org.br/>>.

Considerando o imbricamento da Internet com a cultura midiaticizada, a primeira é de que haja na inserção midiática de um grupo religioso tradicional um caráter de contestação cultural e que este espaço seja conscientemente utilizado com propósitos de transformação da realidade. Contudo, também se considera a possibilidade de que os grupos religiosos, ao se apropriarem das novas tecnologias informacionais, sejam por elas moldados. Na questão propriamente cultural, a pesquisa aposta que a religião e sua aproximação do campo midiático são importantes chaves para a compreensão da atualidade. Assim, coloca-se como hipótese que relações como as que serão apresentadas indicam mudanças culturais ocorridas nas últimas décadas, quando a sociedade distancia-se de determinados ideais modernos, e apontam para novas formas de apreensão e vivência da realidade.

O trabalho deve ser construído na intersecção teórico-empírica, assim, a organização dos capítulos ocorre conforme o surgimento dos temas durante a pesquisa. O caminho traçado parte da implicação das tecnologias de comunicação para a conjuntura cultural na contemporaneidade. Por se tratar de assunto demasiado amplo – tal conjuntura se mostra diversa, complexa e múltipla – optou-se por temas circunscritos às questões relacionadas à comunicação e que dialogam com a construção do objeto empírico. Além disso, o recorte centraliza o consumo e, portanto, elege para a discussão outras características da cultura contemporânea que a ele estão ligadas, tais como a questão da temporalidade, do espetáculo e das tecnologias. A escolha do consumo foi realizada pela relevância do assunto, que aparece de modo privilegiado na literatura crítica desde os primeiros pensadores que se debruçaram sobre a questão da comunicação, no século XX, e prossegue como uma problemática deste campo e das sociedades atuais.

Antes, porém, de adentrar esta questão, serão apresentados aspectos históricos que contribuem para a compreensão das relações entre mosteiro e sociedade e entre a Igreja Católica e a comunicação. O primeiro capítulo buscará contextualizar a problemática da pesquisa, que será aprofundada no decorrer do trabalho. Assim, não se trata exatamente de uma retomada historiográfica, mas da apresentação de uma pesquisa histórica interessada nos aspectos que revelam as formas de relação entre o claustro e o mundo. Este espaço deve ser utilizado ainda para trazer aspectos do universo beneditino, suas regras, organização e rotina, de modo que, no restante do texto, algumas referências possam ser realizadas sem a necessidade de constantes esclarecimentos.

Em seguida, propõem-se algumas indagações sobre a re-entrada em cena da religião na atualidade. A partir de reflexões especialmente de pensadores da filosofia, como Gianni

Vattimo e Márcio Tavares d'Amaral, procura-se olhar para o consumo e, depois, também para o espetáculo como sintomas atuais da cultura ocidental. Procura-se perceber, então, como o consumo é atrelado aos meios de comunicação de massa durante o século XX e continua latejante na atualidade. Neste ponto, serão colocados aspectos das reflexões de Muniz Sodré sobre a cultura midiaticizada da contemporaneidade. Guy Debord e sua noção de sociedade do espetáculo também constituem importante marco para o debate travado. Neste capítulo ainda deve-se iniciar a apresentação dos resultados empíricos, em diálogo com os temas teóricos apresentados.

Na trilha das mudanças culturais atreladas às tecnologias de comunicação e com efeitos de consumo, o terceiro capítulo será destinado ao tema da temporalidade contemporânea. A abordagem é realizada com base em artigos de Martín-Jesus Barbero e ensaios de Andréas Huyssen, além da importante contribuição de Amaral, que traz uma perspectiva densa da relação entre tempo e a própria comunicação, através da linguagem. As leituras para a construção desta temática levam a questionar o próprio surgimento do objeto pesquisado, que pode ter emergido da “febre de memória”. Para Barbero, a intensa busca pelo passado é sintoma do achatamento do tempo e de uma experiência temporal autista, presa em si mesma em infinitas realizações do instante. Neste sentido, o pensador Jean Baudrillard contribui com seu pesado diagnóstico da atualidade, que leva a refletir, novamente, sobre as relações dos mosteiros com a cultura contemporânea. Assim como no capítulo anterior, a apresentação de conteúdo empírico deve trazer à tona as possíveis tensões e conjunções culturais da intersecção entre mídia e religião.

Por fim, o quarto capítulo não deve colocar nova temática, mas aprofundar questões relativas a dois assuntos que aparecem na dissertação de forma transversal: a tecnologia e a visibilidade. Neste ponto serão retomados temas tratados no capítulo dois, concernentes à formação da cultura ocidental. A perspectiva abordada traz novamente autores como Debord e Amaral – este último com importância central para a reflexão sobre tecnologia e concepções retiradas não apenas dos textos, mas também do acompanhamento, pelos últimos três anos, de seus cursos ministrados na Universidade Federal do Rio de Janeiro. A intenção é olhar de modo amplo e profundo os sentidos culturais percebidos na pesquisa proposta. Novamente, deve aparecer o diálogo com os resultados empíricos. O capítulo encerra-se com a questão da visibilidade e a indagação sobre seu potencial motivador da inserção beneditina na Internet. Essa problemática é explorada com apoio nas reflexões de Richard Sennett em “The conscience of the eye”.

Desta forma, o capítulo primeiro será mais abrangente e contextual e nos demais se apresentará o debate teórico em diálogo com a análise empírica. O percurso metodológico traçado para alcançar os resultados considera a inserção do objeto no campo da comunicação.

Assim, parte-se do pressuposto, colocado por Maria Immacolata Lopes, de que

[...] o fenômeno da comunicação se tornou mais complexo, denso e ambíguo, tornando explícito o erro epistemológico-político de continuar tratando a comunicação como um objeto de estudo numa perspectiva meramente instrumental, seja através da crítica puramente ideológica, seja através da afirmação funcionalista. (LOPES, 2008, p.11)

A autora observa como a comunicação se torna estrutural na contemporaneidade e, assim, “passa a exigir aportes renovadores nos estudos e a propor categorias de análise, além de projetar um trabalho conceitual mais complexo” (LOPES, 2008, p.12). Ainda com base no trabalho da pesquisadora e suas elaborações sobre epistemologia da comunicação, considera-se o recorte teórico para compor uma estratégia multimetodológica, adequada, portanto, à transdisciplinaridade. Lopes (1990, p.128) também chama a atenção para a combinação das técnicas de coleta de dados, “em função dos propósitos da pesquisa”. Ainda conforme tais orientações, buscar-se-á, ao longo do processo, uma constante ‘vigilância epistemológica’, que emerge da percepção dos limites dos métodos e técnicas e da permanente interação com os quadros envolvidos na concepção teórica do objeto.

Os questionamentos metodológicos apresentados devem conduzir o trabalho desde a pesquisa bibliográfica até seu último estágio. A primeira aproximação do objeto deu-se com a procura por trabalhos anteriores que tratassem, de modo histórico ou etnográfico, a questão do monaquismo e, em específico, dos beneditinos no Brasil. Paralelamente, buscaram-se pesquisas que pudessem esclarecer e mapear as relações – com foco naquelas que passam pelo Vaticano, ou seja, oficiais – entre a Igreja Católica e a comunicação, de forma ampla e as tecnologias midiáticas, de modo específico. Ainda se empreendeu a observação direta assistemática e comparativa de dois sites, escolhidos aleatoriamente no universo dos cinco a serem analisados, e uma entrevista exploratória com um religioso de um dos mosteiros da Congregação.

A partir destas primeiras percepções e com as discussões teóricas em andamento, definiram-se os instrumentos metodológicos a serem utilizados, após busca por bibliografia sobre pesquisa nas ciências sociais e priorizando o trabalho de Lopes, por tratar do campo da comunicação. Optou-se, então, pelo uso da observação direta através “do registro sistemático dos fatos que ocorrem na situação de pesquisa” (LOPES, 1990, p.128). Para melhor delimitar o modo da observação direta sistemática, observou-se a contribuição de Franz Rudio, que

explica o método e indica a necessidade de planejamento e de “operações específicas para o seu desenvolvimento” (RUDIO, 1978, p.36). Ele salienta a necessidade de apresentar as especificidades do instrumento metodológico utilizado.

Coloca-se, portanto, que o campo restringe-se aos cinco sites dos mosteiros que integravam a Congregação Beneditina do Brasil no período em que a pesquisa foi definida - ou seja, ao universo beneditino brasileiro na Internet (Apêndice A, p.119). Vale salientar que, no início da pesquisa, a Congregação possuía vínculo com nove mosteiros, sendo que seis deles estavam inseridos na Internet, embora um possua um blog cuja última atualização foi realizada no final de 2007. O Mosteiro da Ressurreição, em Ponta Grossa, que constitui a mais recente abadia brasileira, deixou a Congregação Brasileira no início de 2009 e filiou-se à Congregação de Subiaco, na Itália. Contudo, seu site foi mantido na pesquisa porque integrou a fase exploratória na primeira fase da pesquisa e por ser recente a mudança.

A observação comparativa de dois sites, na fase exploratória, pautou critérios e categorias escolhidos para a observação sistemática (Apêndice B, p.120) que, inclusive, revisitará os sites previamente analisados. O registro desta segunda fase consiste na descrição textual das páginas observadas. Convém esclarecer que a descrição priorizou os critérios de análise sem, contudo, restringir-se a eles. Por se tratar de produto midiático com apelo às sensações através de imagens, música, recursos de interação e outros, também importam as reações subjetivas e impressões diversas que fogem das categorias pré-estabelecidas. Procura-se, assim, mesclar observação planejada com a assistemática, de acordo com o que Rudio chama de ‘atitude de prontidão’ do pesquisador: “estar sempre preparado e atento ao que vai acontecer, na área da pesquisa em que está interessado” (RUDIO, 1978, p.34). Para isto, inspira-se na proposta do diário de campo, amplamente utilizado em pesquisas participantes e etnográficas, incluindo os primeiros contatos, por telefone e por e-mail, com os mosteiros e com os monges. Considerou-se, para tanto, que o aspecto mais subjetivo deste registro não anula a preocupação com a sistematização. Segundo Olavo Cruz Neto (2004, p.64), o diário de campo “demanda um uso sistemático que se estende desde o primeiro momento da ida ao campo até a fase final da investigação. Quanto mais rico em anotações for esse diário, maior será o auxílio que oferecerá à descrição e à análise do objeto estudado”.

Ainda na fase descritiva do objeto, realizou-se um pequeno questionário, que foi enviado a todos os mosteiros cujos sites foram analisados, com vistas a completar informações sobre a formulação das páginas e inserção na Internet. O questionário contempla dados como a data de entrada na rede; o modo de construção do site – se realizada por um

monge, empresa terceirizada, algum amigo do mosteiro –; e sobre a utilização da Internet nos cenóbios (Apêndice C, p.121). Como apenas três dos cinco sites analisados retornaram as respostas, os dados foram utilizados apenas para complementar as informações da análise, sendo esta o núcleo da pesquisa. Outro recurso complementar, que permitiu aprofundar algumas questões e mesmo comprovar percepções dadas pelos sites de forma não muito clara foi a entrevista. Decidiu-se por entrevistar os monges responsáveis pelo site de dois mosteiros, escolhidos através de dois critérios:

- a) Prioridade para mosteiros em que fosse possível fazer a entrevista pessoalmente;
- b) Busca pela oposição quanto à data de fundação da casa: uma do século XVI – início do monaquismo beneditino no Brasil – e alguma das estabelecidas no século XX.

A partir destes critérios e do contato com os mosteiros, as entrevistas foram realizadas com D. Elredo França de Souza, do Mosteiro da Ressurreição, em Ponta Grossa (Paraná) e com D. João Evangelista Enout, do Mosteiro de São Bento de São Paulo.

Para orientar as entrevistas foi utilizado um roteiro aberto, apenas com a indicação dos temas a serem abordados, estabelecendo-se prioridade para o encaminhamento da conversação, com melhor aproveitamento da interação pessoal. Segundo Rudio, os tópicos são suficientes para encaminhar este método porque “como o entrevistador se encontra junto ao informante, bastam apenas *indicações* mais amplas, podendo fazer, no momento oportuno, as adaptações e complementações que forem necessárias”. (RUDIO, 1978, p. 92)

1 CLAUSTROS E PORTAIS: PERSPECTIVAS HISTÓRICAS E UNIVERSO MONÁSTICO

Mosteiros e também outras formas religiosas podem se constituir na tensão entre os limites institucionais e os locais pelos quais saem e entram informações, conceitos, ideias e faz-se o intercâmbio com a sociedade ampla, para além do domínio da religião. Nas sociedades modernas e contemporâneas, as tecnologias de comunicação são responsáveis – não unicamente, mas em grande parte – pela mediação das diferentes dimensões da vida e, também no caso da religião, assumem parcialmente a função de estabelecer as relações entre ambientes internos e externos. Recorrer à história, não de forma factual, mas de modo interessado, pode contribuir para a compreensão deste intercâmbio e os objetivos propostos no presente trabalho. Assim, a primeira parte deste capítulo dedica-se às relações oficiais entre a Igreja Católica e a comunicação, a partir do surgimento da imprensa. Acredita-se que, de acordo com a estrutura organizacional da Igreja, as posições do órgão máximo eclesiástico afetam a vida e as decisões nos mosteiros. O foco trazido é sobre os movimentos de aproximação e afastamento das instituições religiosas em relação à sociedade ampla.

O mesmo foco e interesse são utilizados na pesquisa sobre possíveis origens e desenvolvimento da vida monástica no Ocidente. Estudos sócio-históriográficos e narrativas históricas observam que a relação entre mosteiros e o mundo externo sempre se deu, mesmo que de forma conflituosa. Antes, contudo, de destacar os pontos históricos selecionados, coloca-se uma breve introdução sobre os monges e os mosteiros, procurando contextualizar o objeto de estudo, tecendo algumas referências, mais do que definições. Com esta mesma preocupação, o texto histórico é sucedido por explicações sobre a Regra de São Bento (RB)⁶, a estrutura e a rotina beneditinas. Destacam-se, neste momento, questões que se mostraram relevantes no desenvolvimento da pesquisa e são retomadas – então livres de maiores explicações – em outros pontos do texto. Assim, tratam-se menos de uma busca historiográfica ou por definições e mais de uma procura por fatos e interpretações que

⁶ A partir deste ponto, utilizaremos forma de citação da Regra de São Bento – doravante abreviada por ‘RB’ – semelhante a que é adotada nos sites e documentos beneditinos, destacando seus capítulos. Assim, os capítulos serão designados numericamente após a abreviatura.

contribuam com a compreensão das relações que se configuram entre os mosteiros beneditinos no Brasil e a cultura contemporânea.

1.1 Comunicação e igreja: rejeições e apropriações

Olhar para eventos históricos traz a percepção de que a relação da igreja cristã com as tecnologias de comunicação não é homogênea ou previsível. Na esfera do catolicismo, estudos de José Marques de Mello e Joana Puntel apontam para quatro fases, sendo que em trabalho recente, Puntel identifica um quinto período. O primeiro momento desta relação, segundo os pesquisadores, seria o surgimento da Imprensa, no século XV, caracterizado pelo “exercício da censura”, através da Inquisição. Neste período, a Igreja coloca-se como “a intermediária entre a produção do saber (não somente teológico) e sua difusão na sociedade”. A segunda fase, que pode ser aferida como século XIX, início do XX, caracteriza-se por uma “aceitação desconfiada dos novos meios” (PUNTEL, 2005, p. 130). Inicia-se o uso dos meios de comunicação, de forma controlada e instrumental, para difusão das mensagens eclesiais.

Uma “mudança brusca de rota”, marcada pelo “deslumbramento ingênuo”, é a principal característica da terceira fase, afetada pelo Vaticano II (1962-1965) – onde a comunicação recebe, pela primeira vez, abordagem em Concílio. O catolicismo reconhece, então, oficialmente, a “necessidade” de utilizar os meios de comunicação para a evangelização e admite que a ampliação da penetrabilidade da mensagem eclesial pode ser alavancada pelas tecnologias de reprodução eletrônica (PUNTEL, 2005, p. 130). A quarta fase, pontuada especificamente na América Latina, está atrelada à valorização da comunidade realizada pela Igreja durante as ditaduras. Ocorre, então, a busca de “novos padrões pelos quais incentiva e respalda experiências de comunicação do povo, providenciando e facilitando para que seus próprios meios sejam a voz dos que não têm voz” (PUNTEL, 2005, p. 131). A quinta e última fase iniciam-se a partir da encíclica *Redemptoris missio*, de 1990, em que, pela primeira vez, encontra-se a associação entre comunicação e as mudanças culturais no século XX. O texto papal afirma que

O uso dos *mass media*, no entanto, não tem somente a finalidade de multiplicar o anúncio do Evangelho: trata-se de um fato muito mais profundo porque a própria evangelização da cultura moderna depende, em grande parte, de sua influência. Não é suficiente, portanto, usá-los para difundir a mensagem cristã e o magistério da Igreja, mas é necessário integrar a mensagem nesta nova cultura [...]. (RM, n.37c)

Conforme a autora, “a novidade dos últimos documentos da Igreja consiste em compreender os *media* como uma *cultura* dos nossos tempos” (PUNTEL, 2005, p. 132). Além disso,

percebe que os documentos recentes da Igreja sobre comunicação demonstram “uma progressiva insistência sobre a educação (a formação) para a comunicação”. (PUNTEL, 2005, p. 15)

José Marques de Melo (2005, p. 2) aponta a identificação de marcos protagonizados por Leão XIII, Pio XI, Paulo VI e João Paulo II – papas que teriam superado a “visão apocalíptica” construída na época do Renascimento. O autor analisa que a doutrina desta época, “verticalista e autoritária engessou o pensamento católico [...] refletindo, na alvorada da revolução tipográfica, os traumas institucionais provocados pelo cisma protestante” (MELO, 2005, p. 2). Apesar dessas mudanças, citadas por Melo e discutidas por Puntel, a própria autora reconhece que, “embora a Igreja em geral adote o sentido corrente da mídia como 'criadora' de cultura, a abordagem é tecnológica e muitas das ideias da Igreja sobre a comunicação continuam obscuras e frequentemente contraditórias”. Segundo Puntel (2005, p.10), o modo como a Igreja lida com a mídia, “em seu cotidiano”, é como se ela fosse mero condutor de conteúdo, o que gera uma cisão entre mídia e cultura, sendo a primeira apenas o aspecto “mecânico” do processo. Pode-se dizer, então, que a abordagem da mídia é tecnicista porque privilegia a técnica, a máquina, e não reflete sobre as interações entre esta tecnologia e a produção humana de conhecimento, de subjetividade, de sociabilidade.

Vale ressaltar que o próprio trabalho de Puntel aponta para percepções diferenciadas, pois a autora está inserida no contexto católico e produz reflexão sobre imbricamentos profundos entre comunicação, cultura e igreja. Ela defende que “A Igreja [...] deve privilegiar a consideração da cultura midiática em suas mais diversas linguagens, a fim de estabelecer o diálogo entre fé e cultura, mas a cultura de hoje” (PUNTEL, 2005, p.15). Ressalta ainda que enquanto a comunicação foi percebida como meramente instrumental, era possível adotá-la ou rejeitá-la. Contudo, como integrante dos processos formadores de cultura, a comunicação se torna inegável. Assim, o esforço agora seria “compreender, na prática [...] como modificar seus métodos pastorais para que tenham em conta que a comunicação vai além de 'manipular' máquinas de comunicação. Trata-se de uma cultura. A cultura midiática”. (PUNTEL, 2005, p.140)

A autora percebe e contribui com os esforços para a reflexão e a prática da mídia na igreja. Contudo, nem o seu nem o posicionamento mais conservador a respeito das tecnologias de comunicação mostram-se hegemônicos no meio católico. Aliás, o que não surpreende, já que o catolicismo constitui-se em um universo múltiplo, com diferenças e divergências internas. No contexto brasileiro, a inserção midiática – na esteira da apropriação

das tecnologias de comunicação por diferentes grupos religiosos – torna-se intensa e evidente desde as últimas décadas do século XX. Igrejas, evangélicas e católicas, saltaram de horários pagos em rádios, normalmente emissoras locais, para proprietárias de canais radiofônicos e televisivos de abrangência nacional. O fenômeno chama a atenção por ser, talvez, mais que apropriação, uma fusão de mídia e religião e coincidir com – ou criar condições para – o surgimento do neopentecostalismo, o crescimento estatístico dos protestantes no Brasil e a expansão do movimento carismático católico, em número de fiéis e visibilidade.

Em livro sobre mídia e religião no Brasil, Alexandre Brasil Fonseca (2003, p.247) aponta para o surgimento da “religiosidade de uma sociedade centrada na mídia”. Na esfera do catolicismo, ele percebe as mudanças ocorridas na abordagem em relação à comunicação: “antes da ascensão dos carismáticos, o programa católico na televisão aberta sempre foi uma reprodução de missa, apresentado em espaços cedidos gratuitamente” (FONSECA, 2003, p.247). Em pesquisa realizada entre 1990 e 2001, Fonseca identificou três emissoras de televisão católicas: Rede Viva, TV Canção Nova e TV Século 21 – a diversidade garantia outros tipos de programação nas produções da maior religião do país. Ele coloca também que, através de figuras como o padre Marcelo Rossi⁷, os católicos alavancaram uma inserção midiática para além de seus próprios canais. O pesquisador destaca que

A concepção da religião como mercado e consolidação de negócios que geram muito dinheiro (não só na vendagem de CD, mas por todo o mercado que se forma em torno do sucesso) caminham ao lado da escolha da mídia como objetivo central de determinadas iniciativas religiosas. Trata-se de uma característica assumida inicialmente pelos evangélicos e que agora consolida-se no seio da Igreja Católica por intermédio dessas iniciativas. (FONSECA, 2003, p.257)

A apropriação religiosa de rádios e televisões tem recebido atenção tanto da grande mídia quanto de pesquisas e análises sociais. Contudo, outras experiências menos visadas, pontuando especificamente o meio cristão ocidental, permanecem à margem e em relação às sociedades e suas diferentes configurações através de séculos, como é o caso das comunidades monásticas. Elas constituem-se no limiar entre a manutenção da tradição e a inserção na atualidade – mantêm, por exemplo, relação próxima com a Renovação Carismática Católica, que tem revelado vocacionados para a vida monástica⁸. Assim, as

⁷ Marcelo Rossi vendeu, em 1998, 3,2 milhões de cópias do CD “Músicas para louvar a Deus”. No mesmo ano, o SBT apresentou um especial de fim de ano sobre o padre; a Globo, um documentário jornalístico; e a Bandeirantes transmitiu, ao vivo, a missa de natal ministrada pelo religioso. Além da inserção midiática, o padre inovou a liturgia, “dirigindo missas animadas” que ficaram conhecidas como “aeróbicas do Senhor”. (FONSECA, 2003, p.255-257)

⁸ Segundo Antônio Pontes Filho (2002, p.106), tanto a ordem beneditina quanto a cartuxa têm recebido muitos jovens aspirantes oriundos da Renovação Carismática Católica.

ordens regulares procuram atender aos apelos dos documentos oficiais da Igreja pela participação na mídia e precisam fazê-lo sem que isso ameace sua vocação tradicional e originária. Nesta tensão, a Internet revela-se propícia, já que permite visibilidade sem necessariamente cair na espetacularização típica das mídias lineares. Pelos seus aspectos peculiares, atentar para estas manifestações na rede pode contribuir com a compreensão da cultura contemporânea e seus modos próprios de sociabilização no contexto midiático, tanto em suas tendências a homogeneizações quanto em suas contradições.

1.2 Dentro e fora dos muros: características e caminhos beneditinos

A vida monástica é complexa e diversa em suas formas, modos, regras e convenções. Para o pesquisador Antonio Pimentel Pontes Filho, que estudou mosteiros brasileiros de duas ordens distintas, a renúncia é a chave para a compreensão desta forma de vida. De modo geral, podem-se destacar três votos pedidos aos monges, além dos votos comuns solicitado aos religiosos: “o de obediência à Regra (de sua 'família') e ao Abade; o de estabilidade no local (mosteiro) onde proferiu seus votos; o de conversão de seus costumes, a mudança de hábitos de vida” (PONTES FILHO, 2002, p.5). Os votos, na Igreja Católica, são definidos pelo Direito Canônico. Para serem válidos, precisam ser realizados espontaneamente e compreendidos como uma promessa feita a Deus. Podem ser públicos, quando feitos em nome da Igreja e solenes, quando reconhecidos pela instituição eclesiástica; caso contrário, podem ser privados e simples. Ou seja, qualquer fiel pode fazer votos deste último tipo, contudo os reconhecidos institucionalmente são públicos e, portanto, podem ser cobrados pela comunidade e também são cumpridos perante ela.

Coerente com os votos realizados pelo monge, as características que os distinguem dos demais religiosos são a organização da vida em torno da regra, da chefia do abade ou prior e a clausura, que constitui um *ethos* próprio. Normalmente as regras referem-se ao fundador da Ordem. No caso beneditino, atribui-se a redação da regra ao próprio São Bento. Pontes Filho (2002, p.10) ressalta que a renúncia, o abandono de “família”, “círculos sociais”, “títulos e heranças” são marcas da vida monástica. Contudo, isto significa abdicar do papel que a sociedade atribui ao homem e não se isolar por completo.

Os monges são ligados, inclusive pelo voto de permanência, a um mosteiro. Além de peculiaridades arquitetônicas, que se consolidaram ao longo dos séculos, o mosteiro pode ser definido como a 'casa', a habitação dos monges. Nos votos, o monge não apenas abdica da família secular, mas assume novas relações familiares: a palavra abade é oriunda de *abba*, que

significa pai, e o tratamento entre os monges pode ser feito pela palavra 'irmão'. O sociólogo Erving Goffman, que aparece com frequência nos trabalhos encontrados de pesquisa histórica ou sociológica sobre os monges na América Portuguesa⁹, caracteriza o mosteiro através do enquadramento do claustro religioso na categoria de 'instituições totais'. Para ele, as casas cenobíticas são “um híbrido social, parcialmente comunidade residencial, parcialmente organização formal” e, neste caso, têm por função “servir de refúgio do mundo” (GOFFMAN, 1974, p.17; 21). Para Jacques Berlioz (19-- , p.8), que estuda religiosos na Idade Média, o 'refúgio' não implica total fechamento. Ele salienta que o mosteiro, embora “se pretende um recipiente fechado”, está “aberto ao exterior”.

Na perspectiva da relação do claustro com o mundo externo, a história dos mosteiros pode ser dividida – para efeito de análise – em três grandes épocas: medieval, iluminista e, no Brasil, em pós-império. A primeira, demarcada do início das casas cenobíticas de São Bento, no século VI, e que prossegue pela Idade Média, é caracterizada pela ambiguidade. Ao mesmo tempo em que havia a tentativa de distanciamento, os mosteiros atraíam a população. A relação neste período se dá política e economicamente. Berlioz (19-- , p.8), coloca que o mosteiro era “um objeto de poder”, visto que “os grandes apóiam-se nele para fortalecer o domínio sobre um território”. Contudo, a relação entre nobres poderosos e mosteiros nem sempre era bem vista pelos religiosos. A publicação de “Mosteiro de São Bento no Rio de Janeiro”, que comemora, em 1927, o primeiro centenário da emancipação da Congregação Beneditina Brasileira, mostra duas diferentes impressões sobre a nobreza medieval. A texto aponta a falta de autonomia e a influência de reis e rainhas como provocadoras de crises na vida monástica, conforme aparece no trecho abaixo:

Queriam os reis ter a abbadia d'uma casa do Senhor como premio e beneficio, que pudessem oferecer aos nobres, em paga a serviços alheios à religião e ao altar; a consequência necessária d'isto era o desmantelamento de toda a ordem, o esbanjamento dos bens religiosos e a morte gradual da instituição monástica. (MOSTEIRO DE S.BENTO, 1927, p. 19)

Em outro momento, o mesmo livro mostra que a proteção de nobres a determinados mosteiros foi determinante para a permanência da vida monástica, especialmente durante guerras em que a nobreza, politicamente influente, conseguia evitar saques ou mesmo a proibição do exercício religioso no território, por vezes tomado por povos não-cristãos.

Além do poder político direto, outro fator de impulsão dos mosteiros para fora dos

⁹ No campo das ciências sociais foram encontrados três trabalhos sobre mosteiros no Brasil, em pesquisa bibliográfica na Internet – incluindo dissertações e teses disponíveis no Portal Capes. A maior parte deles se refere à escassez de historiografia sobre o tema.

muros era a atividade comercial. Berlioz (19--, p.9) pontua que “os mosteiros, grandes e incomensuráveis proprietários de terras, são centros econômicos importantes” no período medieval. A riqueza dos mosteiros era “parcialmente redistribuída através da esmola e do acolhimento aos indigentes”. Além disso, em vários lugares os monges implantaram celeiros, adegas, piscicultura, captação e canalização da água, moinhos e extração de minério. Afinal, a Regra de São Bento – escrita no século VI, ela até hoje regula a vida monástica de ordens diversas – aponta a necessidade de que o mosteiro seja auto-sustentável (RB C.66) e não precise de nada que não possa produzir, para evitar que os monges deixem o claustro. Características econômicas somadas ao fato de que o mosteiro significava proximidade com o divino – era “local privilegiado de mediação espiritual entre este mundo e além” (BERLIOZ, 19--, p.9) – atraíam a população, que formava aglomerados urbanos em torno das casas cenobíticas.

Um recurso utilizado pela Igreja Católica que procurava preservar o afastamento dos mosteiros foi as chamadas reformas. Possivelmente forças e disputas internas também afetavam esta decisão, mas sempre que se compreendia que a conduta monástica estava distanciando-se das Regras de São Bento, o Vaticano – em geral a pedido de algum abade – realizava intervenções nos Mosteiros. Isso normalmente acontecia através da nomeação de alguma liderança do próprio ambiente monástico – um monge, um abade – que estivesse disposto a ir aos mosteiros e promover as mudanças julgadas necessárias. Nestas ocasiões, também eram elaborados documentos com instruções e orientações sobre os novos procedimentos necessários às adequações recomendadas pelo Vaticano. Na maior parte das vezes em que foram realizadas reformas, a principal justificativa foi o 'afrouxamento das regras'.

Dentre as mais conhecidas e referenciadas nas narrativas históricas está a reforma cluniacense, que aconteceu no século X. Diferente das demais, esta ocorreu dentro da comunidade monástica, a partir de uma interpretação inovadora das regras, centrada no rigor com a espiritualidade. A Regra de São Bento recomenda que os 150 salmos sejam lidos durante a semana. Os monges de Cluny passaram a recitar todos os salmos diariamente, a partir do ano 1080, conforme a pesquisa de Jorge Araújo de Souza. O ofício tornou-se para os cluniacenses o centro da vida monástica e até mesmo as capelas passaram a centralizar os cuidados dos monges, com obras de arte de grande valor para enfeitá-las (ARAÚJO SOUZA, 2007, p.18). A reforma tomou tal força que os abades chegaram a fazer parte das cortes imperais e papais. Contudo, as narrativas históricas feitas pelos próprios monges, apontam o

envolvimento fora dos muros, com a política secular e eclesial, como a principal causa do “relaxamento” dos mosteiros cluniacenses.

Em contraposição à reforma de Cluny, surge no século XII o movimento cisterciense, que se expandiu com críticas à 'opulência' das capelas de Cluny, a retomada dos trabalhos manuais, regresso à vida contemplativa e à prática estrita da Regra. A diferença visível entre as duas ordens está na vestimenta: os cluniacenses adotaram o hábito preto como prioritário e os cistercienses vestem roupas brancas, o que lhes conferiu a denominação, respectivamente, de 'monges negros' e 'monges brancos'. Uma das questões que permeou esses movimentos foi a compreensão do binômio colocado por São Bento, *ora et labora*. Aparentemente, a reforma de Cluny inicia com a perspectiva de enfatizar a espiritualidade e o movimento contrário, cisterciense, busca retomar o trabalho como parte da rotina beneditina. O equilíbrio e a interpretação do que seria a prática do binômio continua a ser alvo de discordâncias entre os beneditinos e foi um dos motivos da criação do Mosteiro da Ressurreição, no interior do Paraná. As peculiaridades desta casa cenobítica culminaram na transferência de seu pertencimento da Congregação Brasileira para a Congregação de Subiaco, na Itália.

Quando a Congregação Portuguesa decidiu enviar monges ao Brasil, no século XVI, havia na Península Ibérica cistercienses e cluniacenses. A partir das narrativas consultadas, conclui-se que há uma disputa destes diferentes ramos por quem teria chegado primeiro à região que hoje se configura como os países de Portugal e Espanha. Defende-se que doze monges de Monte-Cassino tenham ido à Espanha, por volta de 537. Contudo, a informação que aparece com mais segurança e frequência se refere ao século XII, quando havia em Portugal a presença de mosteiros das duas ordens. Sobre estas divergências, a pesquisa de Araújo Souza¹⁰ aponta que as informações são confusas e, por vezes, contraditórias. O pesquisador cita que, ligadas diretamente à Ordem Cluniacense, existiam apenas duas casas. A Congregação Portuguesa da Ordem de São Bento, com sede no Mosteiro de Tibães, foi criada apenas em 1570, após dois importantes marcos para a vida cenobítica: o Concílio de Trento (1545-1563), que procurou “redefinir o *modus vivendi* religioso na monarquia católica”; e a reforma implementada por bulas do papa Pio V (1504-1572) – ambos procuravam “reforçar a observância a Regra de São Bento”. (ARAUJO SOUZA, 2007, p. 19)

As narrativas dos próprios monges creditam a fundação de mosteiros na então colônia

¹⁰ Um dos trabalhos acadêmicos historiográficos encontrados sobre monges no Brasil, focado no Mosteiro do Rio de Janeiro. ARAUJO SOUZA, Jorge V. *Monges negros: trajetórias, cotidiano e sociabilidade dos beneditinos no Rio de Janeiro – século XVIII*. 2007. 189 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

portuguesa a uma carta de fiéis residentes em Salvador que solicitavam a presença dos religiosos no Brasil. O pedido teria sido atendido em 1581. Embora estas datas variem conforme a narrativa, estima-se que no mesmo ano o grupo estabeleceu-se naquela cidade. Três anos depois, o mosteiro teria sido elevado à Abadia e, em 1856, enviado religiosos para a fundação da casa cenobítica no Rio de Janeiro. Conforme Araújo Souza, este teria se instalado em 1590 e se tornado abadia em 1596. A Congregação Brasileira Beneditina também é criada ainda no século XVI.

A caracterização do monaquismo na Idade Média, feita por Berlioz e que revela relações políticas, econômicas e sociais dos Mosteiros com a sociedade ampla, é válida também para pensar a experiência monástica na América Portuguesa. Ao apresentar os monges do mosteiro do Rio de Janeiro, Araújo Souza expressa as relações do Mosteiro com o mundo fora dele de forma contundente:

Os *monges negros* (...) fizeram parte de uma ordem religiosa balizada por um código de conduta de mais de mil e quinhentos anos, viveram cercados por obras de arte e por livros, estudaram, contrabandearam, oraram, produziram açúcar e aguardente e foram donos de centenas de escravos, enfim, adaptaram-se à América portuguesa. (ARAUJO SOUZA, 2007, p.26)

A aquisição e manutenção de escravos é um exemplo das adaptações culturais da rotina monástica à cultura e hábitos locais. Adaptações que revelam o profundo imbricamento entre o que acontece dentro e fora dos muros.

1.2.1 A virada iluminista e a república: tensões e distensões entre religião e cultura

A partir da instalação dos mosteiros beneditinos no Brasil, a história da Ordem segue conturbada – aos moldes do que já acontecia no decorrer dos quatorze séculos de existência dos mosteiros. Nada surpreendente que, em percurso tão longo, haja dissidências e reviravoltas nas diversas dimensões da vida monástica. Contudo, a relação ambígua com o mundo, ora tensa, ora protetora, conhece uma nova fase com a virada iluminista, a partir do século XVII, intensificada no XVIII. As narrativas dos monges, publicadas em 1927 e 1947, revelam restrições que a Ordem enfrentou neste período. O trecho a seguir, de 1927, apresenta um salto do século XVI ao final do XVIII e esclarece a posição dos monges:

Assim foi até o fim do século 18, em que a doutrina da licença e o philosophismo dos encyclopedistas, depois de haverem causado a ruína de um throno, chegariam às plagas portuguezas; então a guerra às corporações regulares começou a fazer-se, e assim como armando o braço d'um ministro barbaro alcançará o jansenismo suffocar a heroica e sempre gloriosa Companhia de Jesus, assim, pretenderam os modernos iconoclastas demolir os corpos monásticos, perpetuo baluarte da fé e do catolicismo. (MOSTEIRO DE S.BENTO, 1927, p. 33)

Neste momento a tensão é extrema e não traduz apenas a relação dos religiosos com a cultura da época, mas também com o Estado – que deixa de ter vínculo com a religião, buscando autonomia e instituindo a laicidade. Em 1762, o Marquês de Pombal, ministro de Dom José I, proibiu a entrada de noviços às corporações religiosas de Portugal, que incluía a Congregação Brasileira. Em 1834, o Estado confiscou os bens dos mosteiros portugueses e chegou a expulsar monges, desmantelando, assim, algumas casas cenobíticas. Em 1927, a perspectiva do narrador era pessimista:

Esse estado persiste até hoje, e infelizmente não dá mostras da breve alteração. [...] a lúgubre victoria do anjo mau entenebrece os fatos da Igreja lusitana, e o sol da verdadeira liberdade não raiairá sinão quando houver passado a nuvem dos filosofos e dos livres pensadores. (MOSTEIRO DE S. BENTO, 1927, p. 34)

A narrativa de Luna, monge beneditino do Mosteiro de Monserrate, no Rio de Janeiro, realizada 20 anos mais tarde, lista consequências do período. Segundo o autor, em 1868, havia onze mosteiros na Congregação Beneditina que somavam quarenta e um religiosos. Esta situação só melhoraria com a proclamação da República, que, apesar de recebida com ressalvas, aparece como alento na narrativa do religioso:

Quando menos se esperava, um acontecimento veio mudar a situação religiosa no país. Caiu em 1889 a Monarquia e com ela foi sepultado o regalismo que manietava a Igreja no Brasil. Sucedeu-lhe então a República. E o novo regime, não obstante guiado por uma Constituição agnóstica, deu indiretamente liberdade à Igreja, e assim as ordens religiosas puderam tomar alento e receber vida nova. (LUNA, 1947, p. 39-40)

Com o fim das leis que cerceavam as atividades das casas monásticas, iniciou-se uma grande reforma na Congregação Brasileira, solicitada ao papa, então Leão XIII, que aos poucos atingiu a todos os mosteiros – apesar de conflitos e resistências, como ocorreu no Rio de Janeiro, em 1903, que necessitou da intervenção da justiça e do exército para iniciar o empreendimento¹¹. A narrativa cronológica de Luna encerra-se em 1940. Contudo, não aparecem dados sobre o número de religiosos que existiam na Congregação naquele momento. As últimas mudanças ocorridas que são narradas nesta obra aconteceram em 1929, quando o Primaz da Ordem Beneditina esteve no Mosteiro de Monserrate, a pedido do papa

¹¹ Segundo a narrativa de Luna, o Abade de Monserrate era avesso à reforma, já introduzida em outros mosteiros do país. Imbuído da missão de levar adiante sua missão, o Abade Geral (da Congregação), D. Domingos, obteve da Santa Sé a transferência provisória de sua residência. Ainda assim, não é recebido no mosteiro, sendo, com sua comitiva, hospedado no palácio do Arcebispo. O abade geral recorre à Justiça Federal, que lhe concedeu mandato de posse do mosteiro. Contudo, no dia em que deveriam entrar no mosteiro, cercados de forças policiais, a população enche a rua 1º de março aos gritos “morram os frades”. Luna atribui a mobilização popular a “pessoas afetas ao velho abade” que teriam “excitado o povo contra os padres capitulares, tanto pela imprensa como em comícios em praças públicas”. O resultado foi a instalação da reforma no Rio de Janeiro sob a proteção do exército durante várias semanas. (LUNA, 1947, p. 45-46)

Pio XI, por conta do falecimento do abade do Rio de Janeiro. Desta data até o presente há pouquíssimos trabalhos historiográficos. Os que podem ser encontrados, em geral abordam um período específico de um dos mosteiros existentes – como é o caso dos trabalhos de Araújo Souza e Andréa Mazurok Schactae, respectivamente, sobre os mosteiros de Monserrate, no Rio de Janeiro e da Ressurreição, em Ponta Grossa, Paraná.

Esta breve retomada histórica reitera a perspectiva de que os mosteiros não são espaços fechados ao mundo externo. Em cada período estabeleceu relações com a cultura, inclusive integrando sua dinâmica de produção social. As reformas sofridas em diferentes momentos da história – normalmente provocadas pela sensação de distanciamento da Regra e dos objetivos da vida monástica – revelam que os mosteiros vivem em constante diálogo com a sociedade ampla. Assim, esta história poderia ser contada através do fio condutor do conflito e da tensão constantes entre os limites dos mosteiros e o que se passa fora de seus portões.

1.2.2 São Bento e suas Regras na perspectiva do claustro e do portal

Conforme o texto utilizado pelo site do Mosteiro de Monserrate para apresentar a São Bento, há um consenso de que as regras a ele atribuídas tenham sido escritas na primeira metade do século VI, após a fundação do Mosteiro de Monte-Cassino. O cenóbio foi erguido em 529 d.c., há 130 quilômetros de Roma. Antes da construção, São Bento teria fundado doze mosteiros, com doze monges cada, na região sul de Roma. Considerado patrono do monaquismo, por ter estabelecido a vida monástica comunitária no Ocidente, foi proclamado também patrono da Europa pelo Papa Paulo VI, em 1964. O texto considera o título “um pouco exagerado”, contudo “verdadeiro”, especialmente porque “São Bento não construiu o Mosteiro de Monte-Cassino com a intenção de salvar a cultura, mas, de fato, os mosteiros que depois seguiram a sua Regra foram lugares onde o conhecimento e os manuscritos foram preservados”. (MOSTEIRO DE S. BENTO, *São Bento de Núrsia*, Online)

De fato, os beneditinos possuem tradição nos estudos, que fazem parte de sua rotina. Em geral, os mosteiros abrigam bibliotecas com numerosos volumes e, durante a Idade Média, eram responsáveis por transcrever livros. As narrativas históricas realizadas pelos próprios monges, em 1927 e 1947, também fazem referência a uma espécie de salvamento da cultura ocidental empreendida pelos beneditinos. De fato, Monte-Cassino surge aproximadamente 50 anos após a queda do Império Romano do Ocidente e firma-se como mantenedor e propagador da fé cristã. O caráter monástico de salvador da cultura, não apenas de almas, fica explícito em passagens como a que segue, retirada da narrativa de 1927:

Como os bárbaros haviam conquistado o Império Romano, deviam ser por sua vez conquistados, este pedido da humanidade satisfa-lo um homem, e ele se chama São Bento. Pode-se com efeito assegurar que em 529, quando este famoso patriarca publicou sua santa regra, e começou a edificação d'esse grande monumento, que a história conhece pelo nome de Monte-Cassino, decidiu-se a salvação da sociedade européia e o cristianismo lançou no ocidente sua mais poderosa raiz depois da invencível cadeira de São Pedro. (MOSTEIRO DE S.BENTO, 1927, p. 9)¹²

Não é exagero afirmar que os mosteiros participaram ativamente da construção e manutenção do veio cristão da cultura ocidental. No século IX, quando Carlos Magno decidiu 'recristianizar' a Europa, os monges da Irlanda – que não tinha sido afetada pelas invasões bárbaras – são chamados para cumprir a tarefa. Os religiosos regulares irlandeses guardavam, inclusive enciclopedicamente, a tradição cristã. A partir deles, ela pode ser retomada, reingressando pela Escola de Paris e pela Alemanha. Um dos monges, Alcuíno, teria sido chamado para atuar próximo a Carlos Magno. Também pensadores medievais que influenciaram sua época e continuaram ou prosseguem referências tiveram formação beneditina. Tomás de Aquino, por exemplo, foi educado aos pés do então abade de Monte-Cassino, Landulpho, de quem também era sobrinho. A família esperava que ele se tornasse monge e pudesse chegar também a abade, no entanto, ele fugiu deste destino na juventude e tornou-se frade dominicano. Além das intervenções diretas e da educação, os beneditinos produziram literatura cristã e teológica durante o período medieval.

A apresentação de São Bento aos navegantes no site da Abadia de Nossa Senhora de Monserrate coloca ainda que o organizador da vida monástica era mais “um líder” do que “um erudito”. Não há, além das Regras, outros textos conhecidos que tenham sido escritos por ele. Mesmo as Regras não apresentam erudição, nem formulações teológicas. Referem-se ao comportamento dos monges, ao cotidiano no mosteiro e à organização da vida monástica. A simplicidade, talvez, tenha contribuído para que o texto atravessasse quinze séculos e seja, ainda hoje, referência para o monaquismo ocidental.

Na perspectiva da relação entre os mosteiros e a sociedade ampla, a Regra de São Bento zela pelo fechamento, até mesmo porque São Bento estava preocupado em criar cenóbios e não em exercer influência direta sobre a cultura. Aliás, é comum o surgimento de modos eremitas e cenobíticos de vivenciar a fé cristã ser atribuído à secularização do cristianismo¹³. Para Pontes Filho (2002, p.34), no entanto, “o monaquismo cristão é um

¹² Neste trecho o autor data a publicação das Regras em 529 d.C., contudo não apresenta referências que comprovem esta data. Em outros textos a data não é utilizada, sendo colocado da forma como aparece em Theysen (já citado no corpo do texto), referenciando a escrita genericamente ao século VI.

¹³ Essa relação entre secularização do cristianismo e surgimento de vivências radicais da fé cristã aparece na entrevista exploratória, realizada em 12 de maio de 2009, com D. Emanuel Meloca e novamente na entrevista

fenômeno que surge no desenrolar do cristianismo e é concomitante a vários problemas que os cristãos passaram a ter para solucionar”. O pesquisador destaca a estruturação da religião – doutrina, normas, práticas, modos de pertencimento ao grupo; as perseguições do Império Romano e de outras religiões, que contribuíram com a criação da figura do mártir; e a espera do prometido retorno de Cristo. Contudo, o monaquismo não seria uma resposta a estes problemas, “mas uma forma de se viver o cristianismo, e que já vinha sendo praticado por pessoas que queriam viver de maneira radical sua fé” (PONTES FILHO, 2002, p.34). Embora não negue possíveis influências de outras religiões, o pesquisador defende que o monaquismo cristão “é um fenômeno religioso próprio (...) não é, assim, uma continuação ou ramificação de algo pré-existente”. (PONTES FILHO, 2002, p.36)

No entanto, historiadores, como Berlioz, e mesmo algumas narrativas dos próprios monges – como o texto sobre São Bento do site do Mosteiro da Bahia – consideram o monaquismo cristão influenciado pela cultura monástica oriental. Quando São Bento funda os mosteiros no Ocidente, a igreja cristã no Oriente já conhecia a prática eremítica e cenobítica de vivência da fé. Sua Regra, portanto, possivelmente teve influência destas experiências e é a partir deste ponto de vista que, a exemplo do próprio santo, é considerada moderada. Obviamente, não é o que parece ao lê-la agora, mil e quinhentos anos após sua elaboração. É necessário ter este distanciamento em mente ao pensar sobre ela e atentar para trechos que indicam que a ela não intenta ser 'pesada' aos religiosos, embora alerte que a vida monástica pode ser 'áspera', como o que segue:

Devemos, pois, constituir uma escola de serviço do Senhor. Nesta instituição esperamos nada estabelecer de áspero ou de pesado. Mas se aparecer alguma coisa um pouco mais rigorosa, ditada por motivo de equidade, para emenda dos vícios ou conservação da caridade não fujas logo, tomado de pavor, do caminho da salvação, que nunca se abre senão por estreito início. (RB, *Prólogo*, 2002)

O sistema de tomada de decisões indicado na Regra também corrobora a tese da moderação. Apesar do governo do mosteiro ser hierárquico, em que o abade possui a última palavra no e do grupo, o texto dedica um capítulo a orientações sobre o conselho. Este deve ser convocado “todas as vezes que deverem ser feitas coisas importantes no mosteiro” (RB, C.3). O texto salienta a necessidade de que todos participem, mesmo os mais jovens, “porque muitas vezes o Senhor revela ao mais moço o que é melhor” (RB, C.3). Por um lado o texto enfatiza que “a solução dependa antes do arbítrio do Abade” (RB, C.3), por outro joga sobre o líder a responsabilidade de ouvir a todos e distinguir a 'vontade de Deus', que aparece no

grupo. Em diversos momentos, a Regra cuida para que não ocorram excessos e autoritarismos por parte do abade. Uma das formas é a orientação para que sejam escolhidos decanos e priores em comunidades numerosas.

O prior seria uma espécie de auxiliar do abade, por ele designado para desempenhar funções por ele ordenadas. Os decanos são a forma preferencial indicada na Regra para auxiliar o abade. Seriam eleitos pela comunidade para ocupar funções específicas, mas o texto não indica exatamente quais seriam, deixando a cargo do abade a organização de sua comunidade. Até os dias de hoje, a autonomia de cada mosteiro é uma característica beneditina. Apesar da autoridade atribuída ao abade, a Regra repete muitas vezes que o mesmo terá todas as suas atitudes diante de Deus – ou seja, uma forma de incitar o líder a cuidar-se, para além das responsabilidades com os irmãos, com o 'juízo de Deus'. O seguinte trecho, retirado do primeiro parágrafo do capítulo 2, “Como deve ser o abade”, figura bem este tipo de recomendação, que se repete ao longo do texto: “lembre-se sempre o abade de que da sua doutrina e da obediência dos discípulos, de ambas essas coisas, será feita apreciação no tremendo juízo de Deus” (RB, C.2).

Assim como as recomendações para e sobre o abade, a Regra toda oscila entre orientações práticas sobre as relações entre os monges, o comportamento de cada um e a vida cristã, com apelos à figura de Cristo e ao juízo, temor, esperança de e em Deus. A dimensão cotidiana aparece de forma conjunta à espiritual. Os trechos que revelam questões sobre a relação do mosteiro com a sociedade ampla são elaborados da mesma forma. Destacam-se quatro pontos da Regra significativos para esta reflexão: sobre o monge enviado, por algum motivo, fora do mosteiro; sobre os hóspedes; sobre o recebimento de cartas; e sobre a portaria do mosteiro.

Como já referido, o texto preza pelo claustro. Diversas de suas frases expressam o zelo pelo distanciamento dos religiosos do mundo externo. A Regra é composta por um prólogo e 73 capítulos, cada um destinado a um tema. O capítulo 51 versa sobre a necessidade de algum monge deixar o mosteiro e chama-se “Dos irmãos que partem para não muito longe”. O texto recomenda:

Não presuma comer fora o irmão que é mandado a um afazer qualquer e que é esperado no mosteiro no mesmo dia, ainda que seja instantemente convidado por qualquer pessoa; a não ser que, porventura, o Abade lhe tenha dado ordem para isso. Se proceder de outra forma, seja excomungado. (RB, C.51)

A Regra aconselha cuidados especiais com a alimentação, que nunca deve ser exagerada e deve ser realizada comunitariamente, apesar da orientação para que o silêncio seja absoluto

durante as refeições. Por isso a preocupação de que o monge não coma fora do Mosteiro. Além disso, a orientação reitera a autoridade do abade e ainda pode ser considerada uma advertência para que o monge que sai do mosteiro faça somente o que lhe foi designado fazer, retornando ao cenóbio na hora acertada.

Quanto aos que são enviados em viagens e devem ausentar-se por mais tempo, a primeira recomendação que aparece é para que a comunidade ore por eles. Determina ainda que, ao retornar, o monge viajante prostre-se no chão logo após o ofício e todos devem orar “por causa dos excessos que, porventura, durante a viagem, se tenham nele insinuado, vindo ou ouvindo coisas más ou em conversas ociosas”. Uma determinação interessante é a de que ao viajante é proibido falar qualquer coisa

que tiver ou ouvido fora do mosteiro, pois é grande a destruição. E se alguém presumir fazê-lo, seja submetido ao castigo regular, da mesma forma quem presumir sair dos claustros do mosteiro ou ir a qualquer lugar, ou fazer qualquer coisa, por menor que seja, sem ordem do Abade. (RB, C.67)

As recomendações deste capítulo, embora intitulado “Dos irmãos mandados em viagem”, não são tão voltadas para o viajante quanto destinadas ao comportamento da comunidade perante o monge que saiu e retornou ao mosteiro.

Ao contrário da saída do monge, que figura como um agente interno no mundo exterior, o hóspede é um agente externo na interioridade do mosteiro. A hospitalidade é uma premissa da Regra, seguida até hoje pelos beneditinos – inclusive apenas um dos mosteiros que compõem esta pesquisa não faz nenhuma referência, no site, à hospedaria. O hóspede é a tal ponto valorizado na Regra que aparecem orientações sobre ele em diferentes capítulos: o que fala sobre o celeiro indica que cuide do abastecimento para os hóspedes; sobre a regra do silêncio, a transgressão causada “por alguma necessidade da parte do hóspede” (RB, C.42) é justificada e isenta de castigo; quando trata da mesa do abade, alerta para que este sempre faça suas refeições acompanhado por “hóspedes e peregrinos” (RB, C.56) e que é permitido ao líder interromper os jejuns para cumprir esta premissa. Além disso, o capítulo 53 é todo dedicado a orientações sobre os cuidados com o hóspede, para que “sejam recebidos como Cristo [...] e se dispense a todos a devida honra” (RB, C.53). O capítulo inclui recomendações como a lavagem dos pés dos hóspedes, que deve ser feita pelo abade “e por toda a comunidade”. A Regra ainda orienta que seja designado “um irmão cuja alma seja possuída pelo temor de Deus” para cuidar da hospedaria, que deve ser administrada por “monges sábios” (RB, C.53). O texto ainda ressalva que pobres e peregrinos devem ser tratados com cuidados especiais: “mostre-se principalmente um cuidado solícito na recepção

dos pobres e peregrinos, porque sobretudo na pessoa desses, Cristo é recebido; de resto o poder dos ricos, por si só, já exige que se lhes prestem honras” (RS, C.53). Portanto, a Regra dispõe enfaticamente sobre o cuidado com os que buscam abrigo.

Outra forma de entrada de agentes externos no mosteiro é tratada no capítulo seguinte, de número 54, “Se o monge deve receber cartas ou qualquer outra coisa”. Segundo a Regra (C.54), o monge não poderia receber ou enviar “de modo algum” cartas ou “qualquer outra coisa” aos familiares ou outra pessoa sem permissão do abade. Ainda dispõe que tudo que receber deve ser primeiramente mostrado ao abade, que tem o poder de decidir “a quem a coisa deve ser dada”. O texto ainda orienta que os irmãos não se entristeçam se não receberem o que lhe foi enviado. Há, portanto, a indicação para um controle rigoroso do que entra e do que sai. Este controle seria exercido, antes das coisas chegarem ao abade, pelo porteiro. A portaria, o local que figurava o contato e as relações da comunidade religiosa regular com o mundo externo, também recebe atenção especial do pai do monaquismo ocidental.

A Regra determina que haja uma cela próxima “a porta, que deve ser ocupada pelo monge designado para a função de porteiro. Este deve ser “um ancião sábio que saiba receber e transmitir um recado e cuja maturidade não lhe permita vaguear” (RB, C.66). O texto instrui como o porteiro deve atender a quem bate e solicita dele, neste serviço, “toda a mansidão do temor de Deus”. Neste mesmo capítulo, aparece a recomendação para que, preferencialmente, o mosteiro possua tudo de que necessita dentro dos muros, “para que não haja necessidade de os monges vaguearem fora, porque, de nenhum modo convém às suas almas”. (RB, C.66)

1.2.3 Organização e rotina dos monges no século XXI: adaptações do/no tempo

As comunidades monásticas, especialmente as beneditinas, são consideradas autônomas e usufruem certa independência na estrutura organizacional da Igreja Católica. A Ordem, segundo Pontes Filho (2002, p.13), pode ser definida como um conjunto de “múltiplas comunidades estruturadas segundo uma regra de vida comum, de maneira estável, ligadas à Igreja por sua profissão da doutrina católica e submissão à liderança do Papa e bispos e a seus sucessores”. Além da Ordem, que possui caráter mais geral e internacional, existe, no caso beneditino, as Congregações. Estas são compostas por mosteiros “que passam a viver de maneira federada, homogeneizada por um Estatuto/ Constituição e pela figura de um abade-presidente”. Os beneditinos ainda se vinculam pela Confederação Internacional, regida por um abade-primaz e sediada em Roma. Esta estrutura, no entanto, possui caráter mais de aconselhamento e relacionamento, já que a autonomia do mosteiro é preservada. O

abade primaz possui as funções de ser “instância de unidade de todos os beneditinos” e de representar a todos perante o Vaticano. (PONTES FILHO, 2002, p.14)

A autonomia dos mosteiros aparece nas peculiaridades, em compreensões da Regra e se reflete na rotina de cada casa. A própria Regra salienta que cabe ao Abade definir os modos de organização do mosteiro. Para a pesquisadora Andréa Mazurok Schactae (2002, p.29), o dia-a-dia identifica o grupo, já que nele aparecem as diferenças. Pontes Filho (2002, p.64) define que “cada mosteiro é uma unidade auto-centrada, independente e autônoma frente aos demais”. Assim, não é possível apresentar a rotina beneditina de modo exato, mas é interessante conhecer os princípios comuns que organizam a vida monástica.

O cotidiano em um mosteiro atual traduz um pouco da tensão entre a tradição e a atualidade. O princípio considerado em todas as casas é enunciado na expressão '*ora et labora*' – oração e trabalho – colocada pelo próprio São Bento na Regra, ainda no século VI. Contudo, ao longo da história e em diferentes mosteiros, a interpretação da relevância e forma de cada um dos elementos tem sido diferenciada. Vale lembrar que a compreensão sobre o trabalho gerou o movimento cluniacense. Na Congregação Brasileira, o Mosteiro da Ressurreição, em Ponta Grossa, tem esta questão como uma das motivações para seu nascimento e para sua concepção rural, em que todos os monges fazem trabalhos manuais e estudam. De forma geral, contudo, a oração é o que rege os horários no mosteiro e o espaço para o trabalho – independente da compreensão desta premissa – é diariamente garantido. Vale ressaltar que, segundo a Regra (C.66), o monge e o mosteiro devem viver do seu próprio trabalho.

O que rege os horários das atividades nos mosteiros é a oração. O *Opus Dei* – cuja tradução é a *obra de Deus* e representa, no universo beneditino¹⁴, a participação coletiva do monge nas celebrações – é composto por sete ofícios durante o dia. Pontes Filho observa que “nos seus intervalos é que vão se encaixando as demais atividades da vida cotidiana. Como determinava São Bento, que nada se anteponha ao *Opus Dei*” (PONTES FILHO, 2002, p.52). Ao analisar as práticas e rituais do Mosteiro da Ressurreição, Schactae observa como o Ofício Divino foi adaptado à moderna marcação de tempo:

[...] o tempo é representado pelo relógio, pela oração e pelo trabalho. Os Ofícios Divinos, isto é, os sete momentos de oração, embora herdados da Idade Média, são vividos em relação ao tempo marcado pelo relógio. A herança que os monges receberam da Idade Média não foi separada da vida, mas a ela foi confiado um “novo” uso e um “novo” cenário, pois o tempo medieval marcado pelas Horas

¹⁴ A expressão latina *Opus Dei* é mais conhecido por denominar uma organização que reúne católicos e possui privilégios como o de ser uma prelazia pessoal, sem território próprio.

Canônicas ou Ofícios Divinos foi adequado ao do relógio. Seguem, portanto, o tempo da sociedade moderna. (SCHACTAE, 2002, p. 8)

Em geral, o trabalho é considerado continuação da oração, em harmonia com ela, jamais em oposição¹⁵.

Outra atividade importante que integra a oração é a *lectio divina* – “uma forma de leitura meditada da Bíblia ou de escritos espirituais” (SCHACTAE, 2002, p. 85) – que pode ser realizada individual ou coletivamente. Prática fundamental na espiritualidade monástica, costuma ocupar espaço diário na rotina dos religiosos, embora não exista um padrão estabelecido quanto ao horário em que deve ser feita, sendo esta decisão de cada mosteiro.

Embora não apareça nas listas de atividades – alguns sites divulgam a rotina do mosteiro – é comum haver reuniões semanais para deliberações coletivas sobre questões diversas, como financeiras, econômicas, entradas e saídas de irmãos, viagens e outras (PONTES FILHO, 2002, p. 118). Estas reuniões são chamadas Capítulo porque são realizadas na “Sala do Capítulo” – espaço onde os monges sentam-se em círculo, de forma que podem olhar uns aos outros. A Sala era inicialmente usada para a leitura diária de um capítulo da Regra, depois começou a adquirir função organizacional. Esta parece ser a única atividade administrativa 'oficial' do mosteiro e envolve todos os irmãos da casa.

Na alimentação dos beneditinos dois aspectos chamam a atenção: a ênfase comunitária e o silêncio. A Regra possui um capítulo exclusivamente para falar da alimentação, que deve ser simples e sem exageros. Pontes Filho identificou cinco refeições no mosteiro beneditino em que realizou sua pesquisa¹⁶: café da manhã, cafezinho um pouco mais tarde (o intervalo entre o café da manhã e o almoço é de cinco horas), almoço, café da tarde e jantar. Todas são feitas em conjunto e, em geral, existe uma ordem à mesa, que também é flexível. A importância do aspecto comunitário pode ser medida pela sua negação: um dos castigos aplicados pelos superiores é a ausência de companhia nas refeições, sendo o monge punido obrigado a comer sozinho na cela. O silêncio durante as refeições está na Regra, que preza também pela leitura neste momento de reunião. Assim, antes do início de cada refeição um

¹⁵ Na pesquisa sobre o mosteiro de Ponta Grossa, Schactae (2002, p. 84) apresenta a relevância do trabalho para os beneditinos. Para fundamentar esse argumento ela utiliza um interessante trecho das Constituições da Congregação Beneditina do Brasil, que mostra como a compreensão dos religiosos valoriza o trabalho de modo universal e de forma especial na vida dos monges: “o trabalho é também um elemento essencial a todo homem e, assim, não se poderia, a rigor, incluir como característica beneditina. Mas ele é tão unido à concepção que se formou na nossa vida, que esta é muitas vezes expressa pelo lema: ‘ora et labora’. Sob este aspecto, o trabalho é também ‘Opus Dei’ e aparece na Regra em harmoniosa alternância com o Ofício, a Lectio Divina e o trabalho da oração [...]”. (CONGREGAÇÃO BENEDITINA DO BRASIL. *Constituições*, 1976. *Apud* SCHACTAE, 2002, p.84)

¹⁶ Mosteiro da Transfiguração, em Santa Rosa, Rio Grande do Sul.

dos monges, designado pelo abade, lê um capítulo da Regra, um livro, ou um texto sobre espiritualidade. Outro elemento constante nas atividades dos mosteiros é o horário para descanso, algumas vezes entre o almoço e os trabalhos da tarde. Também é comum haver, semanalmente, momentos de recreação.

A Regra de São Bento deixa brechas para adaptações climáticas e mesmo culturais. Quando fala sobre a roupa do monge, por exemplo, deixa a encargo do abade decidir por uma vestimenta adequada ao clima local. Assim, a rotina beneditina não é rígida e igual para todos. As mudanças foram conformadas às peculiaridades locais e à cultura de sua época. Algumas situações ilustram, no entanto, que nem todas as adaptações são incorporadas oficialmente à rotina. No Mosteiro de São Paulo, segundo D. João Evangelista Enout¹⁷, há uma grande quantidade de monges que são ordenados e exercem atividades paroquiais em comunidades eclesiais da cidade. Como todo paulistano, eles ficam presos nos engarrafamentos e sofrem com os transtornos da metrópole. Certamente isto implica em nem sempre conseguir participar de todos os ofícios – que seria a atividade prioritária da vida monástica. A própria Internet pode ser considerada uma intrusa na rotina, já que os mosteiros não possuem horário específico para utilização do computador. A manutenção da atualização dos sites, os e-mails do mosteiro e os pessoais são atividades realizadas nas 'horas vagas' dos monges¹⁸ – pode-se imaginar que os momentos de descanso ficam cada vez mais achatados, da mesma forma que tem acontecido com as pessoas fora do mosteiro. É o ritmo da atualidade que se insinua para dentro do cenóbio e reforça a tensão entre tradição e atualidade que pode ser percebida na aproximação – através de conversas, entrevista, análise dos sites, e-mails – da vida monástica contemporânea.

¹⁷ Entrevista concedida à autora.

¹⁸ Conforme as entrevistas realizadas com D. João Enout e D. Elredo França.

2 SITES DE MOSTEIROS, MÍDIA E RELIGIÃO NA CONJUNTURA CULTURAL DO SÉCULO XXI

A inserção dos mosteiros beneditinos na Internet não pode ser compreendida como um fenômeno isolado. O capítulo anterior mostra que a vida no claustro sempre manteve algum tipo de relação com o mundo fora dos muros, ou seja, a historiografia encontrada revela que os mosteiros sempre foram espaços até certo ponto abertos. Também a análise de Melo e Puntel constata que a Igreja Católica manteve, ao longo do tempo, posturas e posicionamentos referentes a cada época – e que, especificamente no caso estudado, da comunicação, a resistência e a desconfiança têm sido dominantes. Ambas as observações apontam que a dimensão religiosa e eclesial, no universo estudado, sempre esteve em simbiose com a cultura, fosse como influência direta e até imposição, fosse como tensão e conflito. Os órgãos máximos do catolicismo, no entanto, demoraram a perceber as relações entre tecnologias de comunicação e cultura. Para Puntel esse ainda não é o posicionamento dominante nas estruturas eclesiais, mesmo após 40 anos do Vaticano II – Concílio considerado marco do avanço na compreensão da Igreja sobre a atualidade.

Os sites beneditinos inserem-se no contexto pós Vaticano II, na cultura contemporânea. Eles apontam mais do que a necessidade de apresentar-se, de possibilitar que as pessoas conheçam os mosteiros – o que permite a continuidade do sustento material das casas e a divulgação para atrair candidatos à vida religiosa; são mais complexos, especialmente nas relações culturais, do que a mera preocupação com a manutenção institucional. Isto tanto do ponto de vista da elaboração destes sites quanto dos sentidos possíveis que podem ser apreendidos da utilização da Internet pelos mosteiros. A apropriação de uma tecnologia de comunicação não pode ser neutra ou apenas instrumental; ou ainda, o próprio caráter instrumental implica questões culturais menos evidentes a priori. Como pode ser visto através dos resultados da pesquisa, os sites alteram – em graus diferentes e ainda que de modo sutil – a rotina dos mosteiros. Além disso, o 'portal virtual', enquanto espaço de saída e entrada, é obviamente diferente dos comumente grandes e pesados portões que isolam as áreas de clausura de seu entorno.

A Internet chega aos mosteiros junto com sua inserção na sociedade brasileira. A primeira versão do site de São Paulo, o primeiro a entrar no ar, data de 1997. O domínio é <www.mosteiro.org.br> - prova de seu pioneirismo. O primeiro estranhamento que surge é a rápida inserção na Internet em relação às outras tecnologias, como rádio e televisão, que

foram absorvidas mais lentamente ou nem chegaram a ser adotadas nos mosteiros¹⁹. Há dois caminhos evidentes para a reflexão neste sentido: um relaciona-se às características próprias desta nova tecnologia; o outro, explorado a seguir, ao contexto sócio-cultural em que ela emerge e torna-se quase que massivamente acessível – embora haja ressalvas a este diagnóstico. No Brasil, o acesso à Internet ainda é restrito, embora crescente em número de internautas e, principalmente, nos índices de horas por dia na Internet e número de páginas acessadas. Segundo dados da pesquisa do Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística (IBOPE) – nomeada IBOPE Net/ Ratings, divulgados em fevereiro de 2009, existem 43,1 milhões de navegantes brasileiros com 16 anos ou mais. A mesma pesquisa destaca que, em janeiro daquele ano, a média de tempo na Internet foi de 24 horas e 49 minutos durante o mês. O índice é próximo ao de países como Reino Unido, França e Espanha²⁰. As pesquisas realizadas pelo Comitê Gestor da Internet no Brasil (CGI.br) coadunam-se com outros índices e demonstram a desigualdade existente no país. Os números referentes a acesso – tempo semanal na Internet, frequência de uso individual e outros – apresentam picos nas regiões sudeste e sul, classes sociais A e B e nível de instrução superior. Os números são mínimos nas regiões Norte e Nordeste, classes sociais C e D e níveis de instrução fundamental e médio²¹. Um fenômeno interessante que aparece na pesquisa é a grande utilização da Internet em locais pagos pelas classes de menor renda – a proporção chega a 71% do acesso de quem possui renda familiar até R\$ 415,00. Os números revelam que, atualmente no Brasil, a Internet chega a um grande número de pessoas e abrange uma diversidade de perfis sócio-econômicos e regionais – mesmo considerando a desigualdade das proporções.

Neste contexto, a inserção beneditina na Internet acompanha o crescimento do acesso no país: inicia-se no final do século XX e prossegue até os primeiros anos do século XXI. Na perspectiva cultural, estes sites surgem após a ‘virada’ que tem sido chamada de pós-modernidade. Embora esta denominação seja pouco explicativa e nada consensual – em

¹⁹ Outras mídias não foram focadas na pesquisa. No entanto, observaram-se diferentes posturas. O mosteiro de São Paulo, por exemplo, oferece aos monges acesso a todo tipo de comunicação. Já em Ponta Grossa, as opções são reduzidas à rádio e Internet. Vale ressaltar, ainda, que outras Ordens monásticas, como os Cartuxos, são mais radicais em relação às tecnologias de comunicação. A Ordem possui um site único na Internet, cuja saudação avisa: “amigo, quem quer que sejas, a quem as casualidades da Internet conduziram até aqui, sê bem-vindo. Aqui encontrarás pouco ou nada do que o mundo atual aprecia. Também não encontrarás a mínima preocupação de ser diferente”. Disponível em < <http://www.chartreux.org/pt/frame.html> > Acesso em 18 de agosto de 2009.

²⁰ Dados da pesquisa Ibope Net/ Ratings divulgados pelo site de notícias do Yahoo. *Ibope/NetRatings: usuários de internet residencial somam 24,5 mi.* Disponível em: <<http://br.noticias.yahoo.com/s/19022009/25/tecnologia-ibope-netratings-usuarios-internet-residencial.html>> . Acesso em: 21 fev. 2009.

²¹ Dados extraídos da pesquisa *TIC Domicílios e Usuários Total Brasil*, realizada em setembro e novembro de 2008 pelo Centro de Estudo sobre as Tecnologias da Informação e da Comunicação (Cetic.br). Disponível em: <<http://www.cetic.br/usuarios/tic/2008-total-brasil/index.htm>> . Acesso em: 22 de fev. 2009.

autores contemporâneos circunscritos ao campo sociológico aparecem expressões como ‘modernização reflexiva’ e ‘segunda modernidade’²² – aqui se utiliza dela a fim de apontar as transformações ocorridas desde as últimas décadas do século XX. Neste mesmo sentido usa-se o termo ‘contemporâneo’. A abordagem realizada compreende estas mudanças não exatamente como ruptura, mas em complexas relações com o século XIX e início do século passado. É a este espaço que o presente capítulo se circunscreve, buscando costurar resultados empíricos com caracterizações da contemporaneidade realizadas especialmente dos pontos de vista da comunicação e da cultura, trazendo também questões das relações destas com a religião e a sociedade atual.

2.1 A (re)entrada da religião em cena na contemporaneidade

As últimas décadas do século XX e o início deste século são marcados por um crescimento visível da presença religiosa na mídia, conforme pontuado no primeiro capítulo especialmente através da pesquisa de Alexandre Brasil Fonseca (2003, p.247), que chega a falar em “religiosidade de uma sociedade centrada na mídia”. Se é possível apontar mudanças da dimensão religiosa a partir de sua apropriação das tecnologias de comunicação, também o fenômeno traz implicações para outras esferas da vida humana, como a própria comunicação e mídia, a social e cultural, além da política – que tem sido alvo de estudos especialmente na área das ciências sociais²³. Assim, os intercâmbios entre mídia e religião tornam-se cada vez mais complexos, de limites progressivamente menos definidos e a inserção religiosa na mídia pode ser compreendida como inter-relacional, pressupondo que não apenas a mídia interfere nas práticas religiosas, mas também a presença da religião no espaço midiático afeta relações e elementos próprios desta esfera.

Embora já assimilada no cotidiano e aparentemente comum, a visibilidade do religioso poderia não ser óbvia. Vale lembrar que o movimento que culminou na cultura moderna, do

²² A expressão ‘modernização reflexiva’ aparece nas obras de Antony Giddens e Ulrich Beck e indica especialmente a autoconfrontação típica das sociedades atuais, ou os “efeitos colaterais” do desenvolvimento técnico-científico da modernidade (GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Editora Unesp, 1997). A concepção de Segunda Modernidade é utilizada especialmente por Beck, caracterizada pelo sociólogo como ‘sociedade de risco’ (BECK, Ulrich. *Liberdade ou Capitalismo: Ulrich Beck conversa com Johannes Willms*. São Paulo: Editora UNESP, 2003).

²³ São exemplos de análises sobre isso, além da já citada pesquisa de Fonseca, dois outros trabalhos. CONRADO, Flavio. *Cidadãos do Reino de Deus: representações, práticas e estratégias eleitorais*. 1998. 119 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1998. E também: MACHADO, Maria das Dores Campos. *Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

Renascimento ao século XVII europeu, caminhou no sentido da distinção entre público e privado e da retirada radical da religião do espaço público. A supervalorização do homem, da razão, da ciência empurrou a dimensão da fé para setores restritos da vida social. Há evidências de que este ideal de racionalidade em oposição à crença religiosa não chegou a se consumir. O cristianismo prossegue atuante durante toda a era moderna, estabelecendo-se, no caso do catolicismo, inclusive, conforme os então novos moldes: em um Estado. Outro exemplo é o modelo sócio-cultural dos Estados Unidos da América – que tem como uma de suas mais conhecidas frases, anunciada no fechamento dos discursos políticos, a oração “Deus abençoe a América” – que atesta a interpenetração entre religião e política ou, no ideário moderno, privado e público. Apesar de a realidade social apresentar estas contraposições, é inegável que os projetos modernos achataram a dimensão religiosa e o Estado laico é o grande trunfo desta proposta. Aliás, segundo o antropólogo Emerson Giumbelli (2009, p.48), desde o século XVIII cultivou-se a imagem de que o Ocidente anunciava o ‘fim da religião’. Em seus estudos, especialmente sobre o caso do uso de símbolos religiosos nas escolas francesas, o pesquisador apresenta o quanto este horizonte está distante do século XXI.

A polêmica a respeito do uso do véu nas escolas²⁴, utilizado como exemplo das complexas relações entre religião e espaço público na atualidade, prossegue sendo debatida. No entanto, a princípio, venceu o discurso moderno e a proibição da utilização de símbolos religiosos em ambiente escolar. Outro fato exemplar e significativo para pensar sobre o espaço da religião na contemporaneidade é o atentado aos Estados Unidos, de 11 de setembro de 2001. Com desdobramentos globais, o evento constituiu-se, alegadamente, em torno de uma cosmovisão religiosa e a guerra que se seguiu foi tratada por alguns como um conflito, em parte, religioso. Estes fatos, que poderiam ser colocados ao lado de outros, podem servir de pano de fundo para a compreensão do contexto em que, no Brasil, grupos religiosos passam a utilizar recursos midiáticos de modo contundente: uma sociedade que, ao menos parcialmente, perdeu os ideais modernos e, entre eles, o da secularização absoluta.

Embora os exemplos utilizados sejam do século XXI, já no final do século passado havia indícios do fortalecimento do religioso. Em 1994, pensadores europeus reuniram-se na ilha de Capri, Itália, para discutir o assunto e uma questão que se coloca é sobre a denominação do fenômeno como 'retorno das religiões'. Um dos primeiros a falar no evento, Jacques Derrida levantou diversas perguntas e colocou em foco discussões como tradição e

²⁴ Sobre isto, ver: GIUMBELLI, Emerson. *Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios*. Estudos Avançados, v.18, n.52, Dez 2004. p.47-62.

modernidade, fé e ciência:

Por que deixa atônitos em particular aqueles que acreditavam, ingenuamente, que uma alternativa opunha, de um lado, a Religião e, do outro, a Razão, as Luzes, a Ciência, a Crítica (a crítica marxista, a genealogia nietzscheana, a psicanálise freudiana e respectivas heranças), como se a existência de uma estivesse condicionada ao desaparecimento da outra? (DERRIDA, 2000, p.15)

Considerando as colocações de Giumbelli sobre o século XXI, a pergunta de Derrida e sua insinuação de que seria ingênuo acreditar que a razão excluiria a fé só é possível justamente porque realizada no final do século XX. Apesar do ideal de secularização, Derrida aponta que a religião nunca deixou completamente a cena. Vale ressaltar que a Guerra Fria – cujo fim é considerado um dos marcos da pós-modernidade – opunha o modelo socialista, que de fato repudiava a religião, ao imperialismo americano, notadamente imbricado em um liberalismo econômico repleto de pressupostos cristãos. É inegável que os dois séculos que antecedem a Guerra Fria e os projetos modernos opuseram a ciência à religião, ainda que não seja possível, em nenhum momento, apontar para a extinção da experiência religiosa.

Talvez por isso seja possível apresentar, como faz Derrida, fé e saber como fontes da religião encontrada no final do século XX e como companheiros que sempre estiveram próximos, ainda que em oposição. Ele afirma que:

[...] a ‘religião’ encontra-se, ao mesmo tempo, no antagonismo reativo e na supervalorização reafirmadora. Exatamente onde o saber e a fé, a tecnociência (‘capitalista’ e fiduciária) e a crença, o crédito, a fiabilidade, o ato de fé terão estado sempre comprometidos. (DERRIDA, 2000, p.12).

Ele ainda chama este lugar de “cerne da aliança” da oposição entre fé e saber (DERRIDA, 2000, p.12). As provocações de Derrida são interessantes porque insinuam novas formas de pensar sobre o povoamento do religioso na atualidade, para além dos pressupostos modernos – postura, aliás, coerente com os posicionamentos do autor e suas elaborações consideradas pós-modernistas.

A partir de pressupostos, perspectivas teóricas diferentes de Derrida e dos pós-modernos, contudo também observando a contemporaneidade, Márcio d’Amaral propõe uma hipótese que complexifica e aprofunda as questões sobre relações entre fé e razão. A primeira refere-se ao modo judaico de acesso à realidade, direto, através da própria fé. Na razão se trata da forma grega de apreensão do real. E a cultura ocidental seria formada pela junção destas duas fontes. Para o autor, compreender esta tensão cultural é fundamental para pensar a atualidade. Em suas palavras,

[...] a compreensão da nossa história, inclusive, sobretudo, a do nosso ‘pós-moderno’, só se deixará penetrar quando e se olharmos para o grande acontecimento, toscamente datável do século II d.C., que foi a confusão entre essa

fonte grega e a fonte judaica, ambas constitutivas da cultura ocidental [...]. (AMARAL, 2009, p.15).

Amaral (2009, p.16) adverte que, quando se diz a palavra ‘cristã’ não se deve pensar apenas em religião, mas também em “valores, modos de pensar e partilhar o real, jeitos de arranjar comunidades, um certo universalismo, um gosto de transcendência, uma preferência histórica”; ou seja, modos de organizar a experiência humana, independente da opção religiosa do sujeito – e, vale ressaltar, somente séculos depois da formação do cristianismo seria possível pensar em escolha por religião e, especialmente, em um sujeito autônomo capaz de escolher.

A partir desta proposição, a história do Ocidente constrói-se na tensão da dupla origem, grega e judaica, que pode ser expressa nos conflitos entre fé e razão. Neste percurso, faz e não faz sentido falar em retorno do religioso. Não seria possível, ou ao menos provável colocar como retorno, porque a fé seria constituinte da cultura ocidental, mesmo que pela sua negação e pelo conflito. E faz sentido falar em retorno porque a modernidade de fato enfraqueceu o veio judaico, de forma a retirar fé e religião dos espaços de decisão política e das questões públicas, ou seja, das esferas de poder. Os próprios mosteiros, que em outros tempos tiveram apoio e proteção da nobreza, no século XIX quase foram extintos pela proibição da entrada de noviços e outras retaliações orquestradas diretamente por governantes do Estado. Nesta perspectiva, a visibilidade religiosa da atualidade pode ser percebida como movimento e deslocamento dos dois veios culturais que conformam a cultura ocidental.

Para introduzir novas colocações sobre a questão retoma-se o encontro de Capri com a fala de Gianni Vattimo (2000, p.92) sugerindo que “o retorno seja um aspecto (ou o aspecto) essencial da experiência religiosa”. Nesta perspectiva, retornar seria próprio do religioso. Apesar de não desenvolver longamente o argumento, o pensador recorre a Heidegger e a Nietzsche e propõe um atrelamento entre religião e metafísica. Novamente, é possível traçar relações entre esta proposta e a hipótese da fé como composição da cultura ocidental. O atrelamento entre religião e metafísica, neste sentido, está na esteira da confusão entre as fontes grega e judaica. Tendo isto em consideração e que a hipótese envolve a tensão entre as fontes, não estranha o retorno à evidência do elemento enfraquecido em um momento anterior.

Uma vez colada à metafísica, a religião pode ser compreendida, na atualidade, através de duas questões colocadas pelos filósofos retomados por Vattimo: a superação da metafísica e o fim do fundamento. Heidegger (2006) defende, em “Nietzsche e a superação da

metafísica”, que o filósofo do século XIX foi o último a trabalhar nesta dimensão e sua obra a completa, ou seja, supera. Se religião estava atrelada à metafísica, a superação da primeira significa a suspensão da segunda ou, pelo menos, sua transformação. Já a morte de Deus afirmada por Nietzsche anuncia o fim de qualquer fundamento que sustenta a existência do real – seja na esfera da fé e do religioso, seja na esfera do racional e do científico que, aliás, para Nietzsche, não passavam de formas escamoteadas dos princípios e moral religiosos.

Embora não faça exatamente essas associações, Vattimo (2000, p.93) apresenta “modalidades concretas do retorno [da religião] na atualidade” que se ajustam bem às reflexões colocadas a partir de Heidegger e Nietzsche. Tais modalidades seriam de dois tipos: a primeira ligada à noção de risco e a segunda à “perda do sentido da existência, do verdadeiro tédio que parece acompanhar inevitavelmente o consumismo”. Ambos os tipos de modalidade podem ser relacionados à ausência de fundamentos e o próprio Vattimo estabelece esta associação, especialmente em relação ao consumo. É interessante que o pensador italiano, ao analisar o ressurgimento do religioso na contemporaneidade, acaba tocando temas recorrentes nas atuais reflexões sobre a cultura. A questão do *risco* aparece nas reflexões de diversos pensadores do final do século passado e início do XXI, de diferentes campos do conhecimento, que apontam para a crescente sensação de insegurança e desconforto²⁵. Vattimo pontua como suas principais causas fatuais, o medo da guerra nuclear logo após a Segunda Guerra Mundial e, atualmente, as ameaças ecológicas – o que remete, por exemplo, à reflexão desenvolvida por Ulrich Beck²⁶ – e à manipulação genética. Convém salientar que o texto é anterior aos atentados de 11 de setembro, que marcaram a introdução do ‘terrorismo’ entre as causas da sensação de risco. Assim, o autor considera que a força com que a religião reaparece, ou se re-encontra, pode ser dependente do abandono da noção de fundamento, realizado especialmente pela filosofia e pelo pensamento crítico; abandono esse que produz a experiência concreta da insegurança decorrente desse vazio de fundamento.

Neste sentido, o retorno do religioso seria retomar Deus como fundamento e, como o pensador antes atrelou religião e metafísica, uma retomada também desta última. Desta forma,

²⁵ A noção de risco aparece em autores da sociologia, como Ulrich Beck e Antony Giddens. CF. BECK, Ulrich. *O que é Globalização?* São Paulo: Paz e Terra, 1999; CF. GIDDENS, Anthony. *Mundo em descontrolé*. Rio de Janeiro: Record, 2005. Na antropologia, uma das grandes referências é a obra de Mary Douglas. CF. DOUGLAS, Mary. *Risk and blame*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1992. Nos estudos de comunicação no Brasil, Paulo Vaz fala sobre o surgimento desta noção na saúde e na segurança, respectivamente, em: *O fator de risco na mídia*. (Interface, v.11, n. 21, p. 145-163, jan/abr 2007) e *Risco e sofrimento evitável* (E-compós, vol. 4 (2005). Disponível em: <<http://www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/view/46/46>>. Acesso em 11 ago 2008).

²⁶ O autor desenvolve este raciocínio em: BECK, Ulrich. *O que é Globalização?* São Paulo: Paz e Terra, 1999.

Vattimo (2000, p.95) questiona se “a necessidade religiosa da consciência comum” seria meramente “uma fuga do potencial de confusão da modernização e da Babel da sociedade secularizada em função de um renovado fundacionalismo” – o que seria um comportamento reativo. O autor propõe, então, que a filosofia perceba a necessidade religiosa “fora dos esquemas da crítica iluminista”. Isto possibilitaria perceber que “o reencontro da religião é positivamente qualificado pelo fato de se apresentar no mundo da ciência e da técnica da modernidade tardia”, o que evidencia outras formas de concepção da relação com o mundo, não redutíveis às “supostas leis naturais” (VATTIMO, 2000, p. 97). Ele apresenta, assim, relações evidentes entre o retorno das religiões e a modernidade, conforme o trecho abaixo indica:

[...] se é verdade que a religião hoje se nos reapresenta como uma exigência profunda e também filosoficamente plausível, isto se deve, também e primeiramente, a uma dissolução generalizada das certezas racionalistas das quais o sujeito moderno se alimentou [...]. (VATTIMO, 2000, p. 100)

Ora, Vattimo procura olhar o retorno da religião não como algo reativo, uma busca tardia por ordem e fundamento perdidos no decorrer do século passado e a proposição de uma positividade no fenômeno. Desta forma, considera que o retorno das religiões é uma característica da atualidade e, sendo assim, imprescindível para as reflexões sobre a contemporaneidade. Outro ponto colocado por ele, que também aparece em Derrida, é a percepção de relações entre este retorno e a modernidade, que podem se dar no modo reativo ou, de forma positiva, no sentido da superação de pressupostos modernos. O apontamento de que a religião nunca chegou a sair de cena também contribui para a compreensão de sua força na atualidade. Então, para além de indicar o retorno e questioná-lo, interessa – para a reflexão sobre a cultura e a sociedade atual, de forma ampla – perceber as formas como a questão religiosa se apresenta na contemporaneidade. Ora, se ela não saiu de cena, é possível que sofra mudanças, conforme as próprias alterações culturais das sociedades. Ampliando as lentes, os questionamentos sobre o religioso na contemporaneidade envolvem percepções sobre a própria cultura ocidental e, desta perspectiva, sobre as tensões culturais entre fé e razão.

2.2 Sites *dos e vida nos* mosteiros em uma sociedade de consumo

O retorno reativo da religião, este que busca retomar o fundamento, pode se dar de pelo menos duas formas, que são bem evidentes na atualidade: nos fundamentalismos que trazem consigo a intolerância, o apego a um passado referencial que nunca existiu – que

foram bastante difundidos no pós 11 de setembro; no espetáculo, que consiste na atualização da linguagem e das práticas religiosas, sua conformação e reprodução de características típicas da atualidade sem, portanto, haver nisto algo de socialmente inovador. Considerando os dois tipos de modalidades do retorno propostas por Vattimo, o fundamentalismo pode ser uma resposta aos riscos já que, ao ser radical, oferece segurança; a religião espetacular pode ser uma adaptação ao consumo, que sempre vem a reboque do espetáculo. Se a religião pode aplacar, amenizar a sensação de risco, também pode se metamorfosear em espetáculo e inserir-se na lógica do consumo.

Ambas as formas, convém salientar, seriam reativas à “perda do sentido da existência” (VATTIMO, 2000, p.93). De fato o século XIX criou expectativas que se mostraram frustradas e acabaram por abalar a crença nos fundamentos modernos, que asseguravam para o indivíduo o sentido e o futuro das sociedades. As grandes e menores, constantes guerras do século XX, os totalitarismos, a bomba atômica e a guerra fria são fatos relacionados com a sensação de insegurança e desconfiança com a modernidade. Por fim, a derrocada da União Soviética, já nos anos 80, corrobora o sentimento de frustração e a descrença nos projetos que – no escopo da história – indicavam o caminho da humanidade em direção a uma sociedade ‘melhor’. Paulo Vaz (2008, p.54)²⁷ coloca sucinta e precisamente que “a história do progresso delimitava o poder presumido da ação humana; diríamos agora que os indivíduos então tinham fé, acreditavam no que não acreditamos mais, na tecnologia e na revolução”. Nos movimentos do pensamento, o século passado iniciou com as heranças hegelianas e nietzschianas, que trazem do século XIX, respectivamente, o fim da história no Estado-nacional e a ausência de fundamentos figurada na morte de Deus. O comentário de Abbagnano sobre a obra de Nietzsche expressa com clareza a perda de sentido que o homem e a mulher do século XX foram vivendo década após década:

O mundo não é perfeito nem belo nem nobre e não admite nenhuma qualificação que possa referir-se de algum modo ao homem. Os nossos juízos estéticos e morais não o concernem, nem têm qualquer finalidade. Se o devir do mundo devesse tender a um término definitivo, a uma condição final de estabilidade, ao ser ou ao nada, esse termo definitivo devia já ter sido alcançado; esta é a única certeza que temos acerca do mundo, segundo Nietzsche. (ABBAGNANO, 2000, p.166)

É interessante que as questões da comunicação social nasçam nesta conjuntura, especialmente marcadas pelos ditos ‘avanços’ tecnológicos e a serviço de guerras e de estados

²⁷ Vaz estuda mudanças nas narrativas sobre o sofrimento a partir das transformações sociais na atualidade. Embora o tema não estabeleça um diálogo direto com a abordagem aqui realizada, os diagnósticos a que chega são esclarecedores.

absolutistas e construindo o que nos anos 60 do século passado seria cunhado por Debord como sociedade do espetáculo, intensamente atrelada ao consumo. O século XX pode ser caracterizado por uma convulsão de acontecimentos fomentados, inclusive, pelos desenvolvimentos técnico-científicos que retornam para a sociedade, no modo de informação, e a transformam. Vale lembrar que sociólogos contemporâneos, como Giddens e Beck, apresentam a reflexividade como uma das características desta época, que prossegue até a atualidade no bombardeio informacional a que o cidadão do século XXI está diariamente exposto.

Diante deste contexto, Muniz Sodré (2001, p.72) observa que, a partir da segunda metade do século XX, a questão comunicacional “ganha vulto e importância [...] com a crescente presença hegemônica da informação na estruturação das representações e ações sociais”. O autor aponta, então, não apenas para mudanças no campo dos estudos – a comunicação busca autonomia no meio científico – mas também na própria estrutura social. Na virada para o século XXI, as Novas Tecnologias de Informação e Comunicação (NTICs) coincidem e contribuem com o processo econômico-político de globalização.

2.2.1 Monges e mundo globalizado: a influência e o privilégio do local

Ora, a inserção beneditina na Internet ocorre nesta sociedade globalizada; na esteira do retorno das religiões – como já discutido; no contexto da descrença na racionalidade moderna e, talvez, como indício disto; e, portanto, nesta cultura desertada de fundamentos e referências que culmina em espetacularização e consumo generalizados. Estas caracterizações do contemporâneo aparecem de modo ambíguo e conflituoso nos resultados da análise empírica. Por vezes, parece que os mosteiros beiram à apatia em relação às tecnologias de comunicação; em outros momentos, contudo, aparecem expectativas positivas e reflexões críticas sobre a atualidade.

Um aspecto que chamou a atenção ainda na pesquisa exploratória foi a possibilidade de tradução de partes dos sites. A página do mosteiro do Rio de Janeiro²⁸ apresenta a opção de traduzir duas de suas dezesseis seções para o inglês e para o francês. Interessante que estas seções sejam exatamente as que promoveriam interação entre navegantes e monges. O site de Ponta Grossa pode ser traduzido para sete línguas diferentes. Nenhuma das outras páginas

²⁸ Optou-se por usar apenas o nome do local dos mosteiros, com o intuito de evitar excessos e confusões na relação dos nomes oficiais com os lugares. Além disso, esta opção indica o contexto local das casas, que se mostrou relevante na análise. Também quando a referência for a um site específico, a forma utilizada será indicar apenas o local, como em ‘site da Bahia’.

analisadas apresenta recurso semelhante, no entanto o critério foi inserido na pesquisa porque estes dois foram sites explorados na primeira fase. Embora tenha inicialmente causado surpresa, constatou-se durante o contato com os mosteiros que o recurso não é enfatizado pelos religiosos.

Na entrevista, o monge responsável pelo site de Ponta Grossa, D. Elredo França de Souza, disse que a tradução é utilizada simplesmente porque foi oferecida pelo técnico²⁹. No Rio de Janeiro, embora não tenha sido possível conversar com religiosos, o funcionário responsável pela área de informática informou que o monge que faria a correspondência eletrônica com os navegantes nacionais e internacionais havia falecido no ano anterior. Ou seja, embora disponível no site, o recurso não funciona de fato. Além disso, não foi encontrado nos sites nada que aponte este tipo de preocupação, além de conexão direta com o site da Confederação Beneditina Internacional – OSB Internacional e outros sites católicos. Disto conclui-se que, apesar de a inserção na Internet por si só significar sintonia com a atualidade, em relação especificamente à globalização os sites não apresentam ênfase ou preocupação. Outro ponto analisado que atesta este argumento são as conexões com outros sites: quando existe este espaço, ele promove apenas o próprio universo beneditino e católico.

Nas entrevistas e visitas realizadas aparece exatamente o contrário: o vínculo com a localidade. Em três sites isto ficou bastante evidente: da Bahia, São Paulo e Ponta Grossa. O histórico apresentado pelo site da Bahia é repleto de ligações com a história regional e fatos dela que se inserem na historiografia do país: a doação da capela feita por Paraguaçu, a esposa indígena do Caramuru; a invasão holandesa, que ocasionou a retirada dos monges e a transformação do prédio em um forte holandês; a utilização das dependências do mosteiro como hospital durante uma epidemia em Salvador e outros fatos que remetem não apenas ao envolvimento dos monges com a sociedade, mas também ao vínculo com a localidade, ou seja, a participação nos acontecimentos ao redor – que perpassam e atravessam os muros – do mosteiro.

Em São Paulo, o relato histórico segue princípio semelhante e se atém à participação dos monges em fatos da história paulista, enfatizando, por exemplo, a doação de um terreno nobre para a construção do mosteiro e o apaziguamento da população promovido pelos religiosos durante a tentativa de tornar São Paulo independente de Portugal através da coroação do espanhol Amador Bueno de Ribeira. Na entrevista com D. João Evangelista Enout, responsável pelo site de São Paulo, o tema da localização do mosteiro no centro da

²⁹ Entrevista concedida à autora.

metrópole foi abordado. Boa parte dos monges é ordenada e eles precisam celebrar missas em diversas igrejas da cidade, o que demanda horas no trânsito complicado ou mesmo no metrô. Ao contrário, em Ponta Grossa, interior do Paraná, o mosteiro parece uma fazenda: suas fronteiras são determinadas por uma cerca de estacas de madeira e arame; a entrada de carro é guardada por uma porteira; os monges mantêm horta, plantação de subsistência e granja que garante o leite para consumo da comunidade. Durante o horário de trabalho, é possível ver monges dirigindo pequenos tratores que aram a terra, tocando gado e exercendo outras atividades de cunho rural.

Embora inseridos em uma sociedade marcada pela globalização e em relação com ela, percebe-se que a ênfase dos mosteiros não recai sobre este aspecto. Apesar disso, os monges entrevistados mostraram-se cientes do alcance da Internet. D. Elredo conta que a maior parte dos contatos através do site prossegue virtual, mas que também é bastante comum que as pessoas, em algum momento, visitem pessoalmente o mosteiro: “mas, quando há a possibilidade de vencer a distância, [...] a gente vê essas pessoas virem até o mosteiro, se hospedarem, de passagem [...] ou especificamente para nos conhecer” (informação verbal)³⁰. Outra situação que ocorre em Ponta Grossa é o recebimento de mensagens eletrônicas de outros países, por causa da possibilidade de tradução da página: “a gente recebe e-mails perguntando sobre vida monástica, sobre hospedagem, querem vir aqui conhecer... Abre portas que a gente nem imagina” (informação verbal)³¹.

O alcance pode ser desejado ou além do previsto, mas os sites não apresentam ênfase neste objetivo e, ao contrário, privilegiam questões locais. Não é possível afirmar que seja reflexo ou influência, mas esta relação entre global e local é coerente com o modo de organização da Ordem. Os beneditinos são confederados internacionalmente – o que talvez estimule a preocupação com a tradução dos sites, nos casos em que ela é possível – no entanto, cada cenóbio possui uma grande área de autonomia em seu modo de organização e mesmo na compreensão e execução de sua rotina. Os mosteiros, então, não são instituições com uma hierarquia centralizadora que os tornem iguais; ao contrário, são adaptados às condições de sua localidade e os sites refletem – especialmente nos textos históricos – este formato organizacional.

Não há nada que indique explicitamente um posicionamento a respeito de questões como a globalização. Os resultados das análises realizadas não autorizam a argumentar

³⁰ Entrevista concedida à autora.

³¹ Entrevista concedida à autora.

favoravelmente a uma posição presumida, seja de fechamento separatista, entusiasmo com as tecnologias ou resistência crítica consciente. Neste sentido, é necessário pensar os diferentes significados que os muros, normalmente estabelecendo fronteiras entre o claustro e o mundo fora dos mosteiros, podem assumir. A proteção da fronteira pode ser tão somente separação, exclusão; mas pode também ser proteção que cuida do que está dentro e resiste às ameaças externas. Trata-se, portanto, de uma zona de conflito e indefinição, em que ambiguidades emergem e os elementos presentes nesta área podem ficar ora mais próximas do interno, ora do externo, em intercâmbios inconstantes.

2.2.2 *Os holofotes espetaculares do consumo encontraram a religião?*

Se por um lado a relação dos sites com questões globais não apresenta nenhuma especificidade, a própria inserção dos mosteiros na Internet é possível somente neste contexto cultural – e, assim, indicativa destas caracterizações da atualidade. O que tem sido chamado de globalização possui, em termos culturais, íntima relação com a difusão dos meios de comunicação de massa, especialmente a rádio e a televisão, e o desenvolvimento destas tecnologias. A reflexão de Puntel, parcialmente apresentada no primeiro capítulo, é pautada no imbricamento entre meios de comunicação e cultura; e talvez, nesta ótica, a palavra 'meios' nem seja a mais adequada, já que se trata da compreensão de que as tecnologias de comunicação não são meros canais, mas promovem uma nova ambiência cultural.

Sodré (2002, p. 25) chega a propor que esta realidade gerou uma nova dimensão da vida, o *bios midiático*. Sua hipótese é trabalhada a partir da filosofia clássica e remonta a Aristóteles, que distinguiu três gêneros de existência na *polis*: o “*bios theoretikos* (vida contemplativa), *bios politikos* (vida política) e *bios apolaustikos* (vida prazerosa, vida do corpo)”. Sodré defende que, na atualidade, é possível distinguir um quarto gênero: o bios midiático, “onde predomina a esfera dos negócios, com uma qualificação cultural própria (a ‘tecnocultura’)”. A proposta do autor é que o mercado, o mundo dos negócios, está intrinsecamente imbricado nos meios de comunicação e ambos na cultura contemporânea. Sodré ressalva que, para Aristóteles, os negócios não poderiam ser enquadrados em esfera própria. Contudo, 24 séculos depois, acredita que esta fusão entre o mercado – que se estende, com seus valores, em escala planetária – e as NTICs torna possível pensar nesta quarta dimensão da vida.

Para que possa se concretizar como um gênero próprio, um *bios*, é necessário haver uma moral que rege a dimensão. Sodré (2002, p.65) caracteriza esta moral como utilitarista,

que pode ser resumida em compra e venda ou em “apenas mercadológica”. Assim, o discurso midiático teria a única função de vender o conteúdo de que fala, o mundo, “ou agilizá-lo em termos circulatorios”. A agenda 'verdadeira' desta mídia seria o liberalismo comercial e “sua moral utilitarista, com o mercado como vetor de mudanças [...], não contempla a utilidade social, pelo contrário, é privatista e redutora da sensibilidade quanto ao coletivo” (SODRÉ, 2002, p.64). A aceleração dos processos de distribuição de pessoas e bens materiais e simbólicos é, para Sodré (2002, p.17), a novidade trazida pelas NTCIs, que contribuem com a vigência de um “paradigma analógico-digital, que introduz novas variáveis técnicas, econômicas e políticas”, de modo que o bios midiático não é neutro, mas permeado ideologicamente pelo liberalismo econômico globalizante e ancorado pelo “fascínio da tecnologia e do mercado”. (SODRÉ, 2002, p.28)

Desta forma, para o autor, as novas tecnologias são co-formadoras de um sistema ideológico de predomínio do mercado e do consumo. Por isso, ele defende que elas não trazem nada de novo, porque hibridizam sistemas informacionais pré-existentes e não geram novos comportamentos políticos e econômicos, mas aceleram os já existentes, ou seja, corroboram o capitalismo imperialista e reforçam a tendência à uniformização. É interessante que mesmo autores que defendem, ao contrário, que as NTCIs trazem elementos sócio-culturais inovadores também afirmam que a confusão entre mídia e cultura gera uma nova ambiência. Puntel se coloca nesta posição. Para ela, “nenhum aspecto da sociedade do começo do século XXI deixou de ser tocado pelas inovações das tecnologias de informação e da comunicação” (PUNTEL, 2005, p.82) e observa a combinação de elementos das “tecnologias, da prática e das instituições sociais” no contexto atual (PUNTEL, 2005, p.83), de modo que, para a autora, o desenvolvimento das tecnologias de comunicação se dá como elementos organizadores das ideias “que se difundem nas várias dimensões” da vida (PUNTEL, 2005, p.88). Ou seja, mesmo buscando uma perspectiva um pouco diferenciada da de Sodré, Puntel também percebe, e coloca como centro em sua reflexão, o entrelaçamento dos meios de comunicação com outros processos de produção e atuação humanas.

Para melhor compreender a relação com esta nova ambiência, Sodré propõe a metáfora do espelho: os meios ou, como prefere o autor, o *medium*, compreendido como uma ambiência, canalização – não apenas reflete de modo a representar o refletido, mas atua sobre o processo e condiciona aquilo que aparenta apenas refletir. O autor coloca da seguinte forma:

O ‘espelho’ midiático não é simples cópia, reprodução ou reflexo, porque implica uma forma nova de vida, com um novo espaço e modo de interpelação coletiva dos indivíduos, portanto, outros parâmetros para a constituição das identidades pessoais.

Dispõe, consequentemente, de um potencial de transformação da realidade vivida, que não se confunde com manipulação de conteúdos ideológicos [...]. (SODRÉ, 2002, p.23)

Neste sentido, as tecnologias de comunicação constroem a realidade de que falam e informam – e esta atuação dos 'meios' independe do conteúdo. Isto significa que não mais é possível colocar este processo como representação, mas em novas relações entre os indivíduos e a realidade. A reflexão de Sodré prossegue o caminho dos teóricos críticos da comunica  o social que apontam – desde a Escola de Frankfurt, a partir da década de 30 do século passado – que as características tecnológicas são sócio-culturais, produzidas por e produtoras de sistemas, ideologias e modos de vida. A conforma  o mútua de meios de comunica  o e mercado foi apontada de modo contundente pelo pensador francês Guy Debord, nos anos 60. Olhando para a expansão da televisão e da publicidade visual, o autor defende a forma  o da ‘sociedade do espetáculo’, cuja característica    a organiza  o da vida através da produ  o e consumo de imagens, mercadorias e eventos culturais. Neste contexto, nada mais haveria que não fosse mercantilizado e espetacular.

O predomínio da imagem, que ocorre através de sua difusão massiva, sobre outras formas de informa  o – especialmente da leitura, que até então possuía posi  o privilegiada na comunica  o mediada –    central para a existência desta nova forma de sociedade. Contudo, Debord (1997, p.14) adverte que “o espetáculo não    um conjunto de imagens, mas uma rela  o social entre pessoas, mediada por imagens”. Segundo o pensador, o espetáculo    a representa  o do real difundida midiaticamente e que acaba por se tornar – a própria representa  o – realidade. Ou seja, a realidade    acessada por intermédio, através de algo (produtos das tecnologias de comunica  o, imagem), que acaba por confundir-se com o próprio real.

A sociedade do espetáculo de Debord, mercantilizada e de predomínio imagético, dialoga com a reflexão de Sodré sobre a atualidade – já que este propõe a quarta dimensão da vida, formada pela esfera dos negócios. Para Debord, a própria mercadoria torna-se espetáculo. Sodré (2002, p.59) observa que “não    tanto o objeto-valor-de-uso que move o desejo de consumir, mas a emo  o ou a sensa  o vinculada    semiose (marca, desenho, cores) do objeto, ou seja,    *imagem* como forma acabada da mercadoria”. Os objetos não são mais consumidos pela sua utilidade, mas pelo valor simb  lico³². Neste caso, a escolha dos objetos

³² Já no final do século XX, o francês Jean Baudrillard defende que todo e qualquer produto    um signo e seu valor    necessariamente diferente do utilitário. Indica, inclusive, que os objetos são consumidos como forma de distin  o social, distanciando-se, cada vez mais, de valora  o por atributos como utilidade e mesmo beleza.

consumidos não é realizada por uma lógica racional, mas por “afetos e sensações” (SODRÉ, 2002, p.60). Para Sodré eles são os elementos que “presidem aos jogos discursivos da moralidade”, ou melhor, do tipo de moralidade utilitarista que o pensador percebe nas relações sociais contemporâneas. (SODRÉ, 2002, p.60)

Esta moral, “decorrente da eticidade mercadológica-midiática”, é formada pelas doutrinas do hedonismo individualista e do sensualismo, ou seja, “os sentidos tendem a comandar a esfera das ideias” (SODRÉ, 2002, p. 60). Debord também está preocupado com o isolamento gerado pelas técnicas, em especial as de comunicação, que impedem a relação direta entre as pessoas e, desta forma, geram passividade e impossibilitam qualquer crítica ou inconformismo social e – dentro do esquema marxista com que trabalha – impedem a revolução. Aliás, para ele, mudar essa realidade, em qualquer aspecto, significa combatê-la como um todo. Em suas palavras, “não é possível reformar o mínimo detalhe sem desfazer o conjunto”. (DEBORD, 1997, p. 230)

Expressões religiosas da contemporaneidade podem ser enquadradas quase com exatidão nas caracterizações de Debord e Sodré. Consumo, espetáculo, substituição da tradição da leitura bíblica – especialmente na tradição protestante – pelos cultos-shows, com milagres e seções de exorcismo televisionadas e 'ao vivo' são ingredientes constantes em várias das denominações surgidas no século passado. O holofote espetacular encontrou, ou foi encontrado, pelas manifestações religiosas. Sem dúvida, uma das formas do retorno das religiões é espetacular e, neste sentido, talvez a super evidência tenha a finalidade de ocultar a própria morte da religião enquanto mistério ou pelo menos distrair a atenção para que não se atenha ao fato da ausência de fundamento. Debord é incisivo ao afirmar que o espetáculo cria uma realidade – a da representação – ocultando, assim, as relações sociais verdadeiras. Neste caso, a representação camuflaria o fato de não haver mais algo ‘verdadeiro’ a que se refere, ou seja, nada além de pura representação. Neste sentido, a religião que ‘retorna’ na atualidade seria reativa e vazia de sentido.

No Brasil o entrelaçamento entre fenômenos religiosos e comunicacionais tem sido estudado sobre vários aspectos e, no campo midiático e cultural, Magali Cunha chega a propor que a fusão entre manifestações protestantes evangélicas, mídia, consumo e entretenimento gera uma cultura híbrida que a autora denomina de ‘cultura *gospel*’. Uma das características deste fenômeno é a re-elaboração teológica tradicional que passa a enfatizar a prosperidade material, “condicionada à fidelidade material e espiritual a Deus” (CUNHA,

2007, p.201). A autora pontua que se trata da inserção de elementos antes considerados profanos – especialmente pela herança protestante puritana brasileira – que são integrantes da cultura do mercado. Tais elementos, “como o consumo e o entretenimento”, são incorporados na “forma de viver e relacionar-se com o sagrado; ou seja, um processo de sacralização [...] que dá ao duo consumo-entretenimento, mediado pelos meios de comunicação eletrônicos, o *status* de expressão de fé” (CUNHA, 2007, p. 203). Para ela, a formação da cultura *gospel* é uma extensão da lógica capitalista para o âmbito da religião, o que aponta para a consolidação do próprio mercado.

As análises de Cunha vão ao encontro das proposições de Sodré no sentido de que o mercado figura na atualidade uma superdimensão que afeta e, por vezes, engole outros campos e áreas da vida. Além disso, Cunha observa na cultura *gospel* algo muito parecido com o que Sodré observa nas novas tecnologias: uma esterilidade que não traz de fato nada de novo. Os novos formatos religiosos, segundo ela (2007, p.205), não significam “criação, novidade, irrupção do novo, resistência e desafio às normas culturais centrais”, mas se trata do “mesmo com tecnologia, consumo e diversão” (CUNHA, 2007, p.206). Ela enfatiza, com esta conclusão, o fato de que a cultura religiosa evangélica tradicional é negociada, mas não transformada com a tecnologia porque, embora a cultura *gospel* sacralize elementos antes considerados profanos, prossegue “centrada no dualismo igreja-mundo e sagrado-profano, no individualismo, no sectarismo, na demonização das raízes culturais brasileiras indígenas, africanas e do catolicismo popular”. (CUNHA, 2007, p.206)

Sodré avisa que não é possível explicar o crescimento do pentecostalismo e do movimento carismático – expressões religiosas que possuem elementos semelhantes, especialmente no que concerne ao uso da mídia – apenas pelo entrelaçamento entre fé e tecnologias de comunicação. Contudo, para ele, estes grupos combinam “prática mediadora com a vivência mística, só que agora sob a égide do *médium*” (SODRÉ, 2002, p.67). O autor encerra sua reflexão sobre relações entre mística e meios de comunicação lembrando que “a suposição evolucionista é de que a verdade científica suplantaria definitivamente qualquer outra”, mas que não há explicação simples ou fácil, como as de “regressão milenarista” ou “fascinação irracional pelo oculto” para o desabrochar de profetas e seitas iluministas “no espaço regido pela ciência e pela tecnologia”. (SODRÉ, 2002, p.72)

O re-encantamento do mundo, com o capitalismo globalizado de mercado como “uma instância fundamental de produção de sentido”, é o contexto em que Cunha percebe a formação da cultura *gospel* no Brasil. Se o auge da modernidade secularizou questões antes

restritas à religião – como a própria produção da verdade –, agora é a religião que sacraliza uma das principais produções de prática e valor da atualidade: o consumo. Os recursos tecnológicos são centrais neste processo, em que “predominantemente não há mais culto em igrejas protestantes sem eletrônica e não há mais devoção pessoal sem a mídia” (CUNHA, 2007, p.175). Ambos os autores estão defendendo aspectos críticos da emersão religiosa no final do século XX e apontam para a discussão de Vattimo, realizada no início deste capítulo, e as relações possíveis entre o retorno do religioso na forma espetacular e a ausência de fundamento. Contudo, mudar o foco de análise destas para outras manifestações permite questionar se os modos reativos seriam os únicos possíveis de retorno e se espetáculo, consumo e mercantilização da vida são características realmente generalizadas e absolutas na contemporaneidade. A análise dos sites e o contato com os mosteiros revelam uma face religiosa inserida neste contexto, mas que tensiona o universo da cultura *gospel* estudado por Cunha e as caracterizações de Sodré sobre a atualidade.

2.2.3 *Passividade, resistência e outras possibilidades na sociedade de consumo: Internet e “conversão do coração”*

Apresentou-se acima como a globalização, fato marcante na análise de Sodré e tema inerente às tecnologias de comunicação, não aparece com ênfase nos sites dos mosteiros, havendo, ao contrário, privilégio para questões locais. Contudo, a própria Internet possibilita o acesso ao mundo globalizado e há dois sites que traduzem conteúdo para outras línguas. A inserção é contextual, embora não deslumbrada. O mesmo ocorre com outros aspectos das abordagens sobre cultura e mídia na contemporaneidade.

O “fascínio da tecnologia e do mercado”, conforme caracteriza Sodré (2002, p.28), não aparece nem nos sites dos mosteiros nem nas falas dos monges entrevistados. A conclusão da análise é de que, em geral, os sites são simples, utilizam fontes e recursos visuais comuns – não possuem aparência *high tech* ou mesmo amplo uso das ferramentas técnicas da Internet, como vídeos, hiperlink, interação. Os sites de Ponta Grossa e do Distrito Federal são os que se distanciam um pouco desta conclusão geral porque possuem visual mais elaborado, “cores quentes” (informação verbal), como descreve D. Elredo³³ na entrevista e revela, assim, intenção de causar efeitos determinados no visitante. O site ainda possui um cabeçalho fixo, com alguns elementos do menu principal e animação em flash.

³³ Entrevista concedida à autora.

No site do Distrito Federal³⁴, as páginas simulam papel papiro, com margens desgastadas no limite inferior. Outro aspecto que chama a atenção é a primeira página, que possui características recorrentes em sites institucionais, como visual *clean* – com poucos elementos e tamanho das imagens equilibrado, disposição assimétrica embora harmônica de gravuras e texto. Ela possui uma imagem de São Bento, com o brasão do Mosteiro ao lado, dentro de um círculo que tem ao seu redor os nomes das doze seções do site. À direita há um quadro onde se lê ‘Mosteiro de São Bento’ e seguem-se o endereço e informações de contato, além de três fotos menores do mosteiro, dispostas irregularmente e saindo da margem do quadro.

É interessante que as entrevistas indicam que, se não há fascínio ou deslumbramento, o que ocorre é uma relação de normalidade com a Internet. Os monges entrevistados, responsáveis pelos sites dos mosteiros a que pertencem, são ambos jovens e revelaram ter trabalhado com computador e redes antes da decisão pela vida monástica. D. João, do mosteiro de São Paulo, tem trinta e quatro anos e está há treze naquele cenóbio. Além de ser responsável pelo site, trabalha com outras funções específicas no computador. O modo como descreve a relação com estas tarefas, que fogem da rotina, revela inquietação e cansaço:

No site propriamente acabo até não fazendo tanta coisa por conta disso – não tenho atualizado tanto o site. Mas tem muitas outras coisas no computador que a gente acaba fazendo. Os cartazes – Semana de Filosofia, de cursos, convites de irmãos. Então eu aprendi a mexer com *Photoshop* – trabalho bastante com ele. Mas dá tempo pra tudo isso. Tem o boletim dos oblatos, que eu faço a capa. Graças a Deus não preciso diagramar, que também é outro trabalho. Então sempre tem coisas aparecendo. Esse contato com o computador, com a parte gráfica, de comunicação, ela é bem dispendiosa em termos de tempo. É um tempo que a gente já não tem, e o pouquinho de tempo que sobra a gente acaba usando pra isso. Isso também é memorável. Hoje eu não aguento nem responder e-mail. Quero distância do computador, mas não tem jeito. (informação verbal)³⁵

Vale retomar a observação de que o mosteiro de São Paulo está inserido no contexto metropolitano, o que gera transtornos no que seria uma rotina fechada e precisa. Contudo, a presença de tecnologias de comunicação, especialmente computador e Internet, também acarreta aceleração e novas atividades, para além das de manutenção do cenóbio e as intelectuais, comuns no meio beneditino. Em seguida a esta fala que inclui quase um desabafo, “quero distância do computador”, D. João faz a defesa de seu trabalho e coloca sua atividade no mesmo patamar das demais exercidas no mosteiro: “todo tipo de trabalho pode ser o trabalho do monge – que preserve sua vida monástica. Tem monge administrador,

³⁴ CF <<http://www.msbento.org.br/>>.

³⁵ Entrevista concedida à autora.

professor, monge que faz limpeza, que cozinha [...]. Não tem restrição com o tipo de trabalho”. (informação verbal)³⁶

No mosteiro em Ponta Grossa, a utilização da Internet também representa uma atividade deslocada da rotina da casa. D. Elredo caracteriza como “uma função a mais para aquele que resolveu assumir o trabalho” (informação verbal)³⁷ e revela que não há um horário específico para acesso a e-mails e outros usos de computador e Internet. Além de D. Elredo, há outros monges que contribuem com o site. Vários deles redigem textos para a atualização regular de conteúdo. Também há endereços eletrônicos diferenciados conforme o tipo de informação requerida pelo navegante, como intercessão, contato e vocação, e estes e-mails são de responsabilidade de diferentes religiosos.

O uso da Internet é classificado por D. João entre as atividades culturais e, assim, dentro do contexto da tradição beneditina. Interessante que esta resposta apareceu quando o religioso foi questionado sobre a relação atual do mosteiro com a sociedade ampla, que atualmente passa pela mídia, assim como passa pela atividade paroquial, que é intensa no caso específico de São Paulo. A fala do monge revela certa dualidade: a Internet, as atividades na casa são fáceis; a dificuldade da vida religiosa são as questões ‘espirituais’:

As pessoas pensam: “Ah, mosteiro tem internet” como se fosse a coisa mais maravilhosa do mundo. Primeiro, porque os mosteiros sempre foram lugares de pontos culturais, conservaram toda a cultura antiga, conviveram com bibliotecas. Então, a parte de comunicação, de cultura, não é estranha à vida monástica. Pessoalmente, não acho o computador ou a Internet a coisa mais espetacular que tem. Acho que é tão simples, tão básico e tão fácil de fazer, e as pessoas estão se exaltando, dizendo coisas na Internet. Coisa básica, não é verdade? Não vejo nada tão extraordinário assim. A vida monástica, sim, apresenta coisas humanas difíceis: conhecer a sabedoria – não é fácil -, **tentar a conversão do coração - isso é difícil. A internet... Ótimo, vamos usar, mas não é tão extraordinário assim.** E o mosteiro continuou sua tradição, principalmente disso, de viver a vida cultural, sobretudo uma cultura mais sólida, especialmente de ação comunitária, é uma cultura do trabalho dentro do mosteiro e essa busca de Deus. Isso marca a vida do mosteiro. [*grifo nosso*] (informação verbal)³⁸

A separação entre fácil e difícil, que aparece com o pano de fundo da divisão entre coisas ‘da carne’ e ‘do espírito’, de sagrado e profano, pode ser percebida também em uma das características mais evidentes e recorrentes em todos os sites – que será melhor explorada em outra discussão: a auto-referência. Tanto conteúdo textual quanto imagens utilizadas referem-se exclusivamente ao mundo religioso católico e, na maior parte das vezes, beneditino. Ou seja, apesar de estar no espaço múltiplo da Internet, a quase ausência de conectividade pode

³⁶ Entrevista concedida à autora.

³⁷ Entrevista concedida à autora.

³⁸ Entrevista concedida à autora.

ser uma tentativa de construir muros virtuais que mantenham um indício do claustro.

Sobre a relação entre Internet e espiritualidade a conversa teve rumos diferenciados. Vale ressaltar que esta questão aparece apenas sutilmente em ambas as entrevistas. Enquanto a compreensão de D. João passa pela desqualificação da Internet, a de D. Elredo ressalta as possibilidades do meio. Comum em ambos é a ausência de deslumbramento que transmite uma aproximação instrumental com esta tecnologia. Em Ponta Grossa, ela aparece imbuída de potencial evangelizador através do contato externo que proporciona ao mosteiro. É possível perceber tanto no site quanto na fala de D. Elredo a valorização da proximidade que, segundo ele, o site pode oferecer:

Porque hoje a gente tem essa consciência que de o site chega até aonde não conseguimos chegar. E mesmo considerando o aspecto da evangelização, esse aspecto que é da nossa vida no nosso entender e, como a gente não vai até as pessoas, elas acabam, digamos assim, entrando na nossa casa através do site. (informação verbal)³⁹

A evangelização aparece como resposta à pergunta sobre a motivação para a inserção na Internet. À primeira vista intrigante, esta preocupação é explicada durante a entrevista. O religioso argumenta que a evangelização é uma missão universal, de todo cristão. “Se você se fez cristão batizado, você tem essa missão de evangelizar” (informação verbal)⁴⁰, afirma ele. O modo de o monge fazer isso, a partir do claustro, é tornando sua escolha conhecida – mas isso não é individual, é quase institucional, coletivo, inserido no estilo de vida do cenóbio. Para D. Elredo, a evangelização deve se dar no incômodo: “a minha vida deve chocar de tal forma que as pessoas devem se perguntar: ‘por que essa gente vive dessa maneira?’ ou ‘Que interessante, hoje, com tanta comodidade, com tanta facilidade, esse povo está enfiado no meio do mato, querendo viver sozinho, em silêncio, rezando’” (informação verbal)⁴¹. Além de instrumento para a evangelização, a resposta sobre o motivo que leva ao uso da Internet segue também um curso pragmático, revelador da relação instrumental com a tecnologia: “como meio de comunicação mais prático e barato”⁴², que viabiliza os monges manterem contato com familiares e amigos do local de origem.

2.2.3.1 “Você faz parte da nossa vida”: usos e não usos das imagens nos sites

Entrar na casa monástica através do site – e D. Elredo declara ser esta uma intenção –

³⁹ Entrevista concedida à autora.

⁴⁰ Entrevista concedida à autora.

⁴¹ Entrevista concedida à autora.

⁴² Resposta retornada do mosteiro de Ponta Grossa à questão do questionário sobre o motivo da inserção na Internet.

é tarefa realizada em parte pelas imagens. A página de Ponta Grossa apresenta variações na forma de trabalhar as fotos, em relação às outras analisadas. A principal diferença é a figura do monge aparecer no exercício do cotidiano: trabalho na terra, rituais dos ofícios, ordenha, fabricação de velas, artesanatos e outras atividades são registradas e colocadas em uma seção própria, “Visita Virtual”⁴³. O espaço também revela detalhes do mosteiro. O monge responsável pelo site explica o diferencial a partir da preocupação em aproximar o visitante:

É um pouco isso que a gente quer cada vez mais dar às pessoas: que elas entrem no mosteiro dessa forma virtual. A gente tem olhado mais para as fotos. A gente não quer só mostrar as fotos do mosteiro, mas detalhes que só quem está aqui é que vai conseguir enxergar: aquela quina da parede, a beleza daquela quina, o cantinho daquele ícone. Detalhes que só o olho enxerga, que uma foto geral não destaca. **Pra dar essa impressão de intimidade mesmo: ‘você faz parte da nossa vida’.** É isso que a gente queria. [grifo nosso] (informação verbal)⁴⁴

Embora três dos cinco sites analisados possuam seção específica para fotos, o site de Ponta Grossa é o único em que os religiosos estão presentes nos registros visuais e, como tentativa de transmitir proximidade e inserção no meio monástico, este recurso parece bem sucedido. A seção mostra a contagem do acesso às figuras e as mais visualizadas são exatamente as que apresentam monges em atividade. Outra peculiaridade é que estas fotos normalmente são realizadas pelos próprios irmãos. Para D. Elredo, esta escolha parte da vontade de revelar a espiritualidade vivida no mosteiro:

É a melhor maneira de mostrar que aqui tem gente feliz, gente que está se realizando dia-a-dia, que está buscando a Deus. As paredes não dizem isso. A gente pode até mostrar uma obra de arte linda como tem a nossa capela, mas não é suficiente para mostrar que aqui há espiritualidade pelos corredores, que as pessoas estão buscando a Deus, que a gente tem uma maneira de viver, toda orientada para essa busca de Deus. O que passa isso é o olho no olho, é mostrar o semblante dos irmãos, a atuação deles no trabalho. (...) E aí os próprios irmãos se encarregam de tirar uma foto. (informação verbal)⁴⁵

Já o site de São Paulo utiliza precariamente o recurso de imagens. A única seção que explora fotos é a divulgação dos produtos à venda⁴⁶. Todas as seções, no entanto, possuem uma imagem pequena, normalmente no canto direito e acima da página, acompanhada do nome da seção. São imagens religiosas. A versão analisada era ainda a primeira, ou seja, o primeiro site dos beneditinos brasileiros. Durante a entrevista, D. João explicou que estava trabalhando em um novo projeto, mas que não havia previsão da troca. Parte do trabalho era

⁴³ Verificar em: <http://www.abadiadaressurreicao.org/index.php?option=com_ponygallery&Itemid=80>.

⁴⁴ Entrevista concedida à autora.

⁴⁵ Entrevista concedida à autora.

⁴⁶ O site analisado foi retirado do ar e substituído pelo atualmente disponível quando esta etapa da pesquisa já estava concluída e não havia tempo hábil para uma nova análise. Infelizmente, não há registros imagéticos do site anterior.

realizada por voluntários e ainda faltava preencher o conteúdo de diversas seções. Apesar disso, a conversa com o monge aconteceu no dia oito de novembro e o novo espaço do mosteiro de São Paulo na rede acabou sendo colocado na Internet no dia quatorze⁴⁷, ainda com uma série de seções não disponíveis. Segundo D. João, a intenção era que o novo site possuísse mais imagens e incluísse mais fotos do próprio mosteiro. “A rigor não têm muitas fotos. Eu queria pôr uma visita virtual, mas foi uma das coisas que ficou. A gente vai ter visita virtual” (informação verbal)⁴⁸, disse o religioso, e explicou que o arquivo de fotos já existia.

Assim como o de Ponta Grossa, o site do mosteiro da Bahia valoriza o uso de fotografias, que aparecem em todas as seções. Na página principal⁴⁹, cada elemento do menu possui um ícone imagético. Além disso, o site apresenta cento e onze outras imagens - todas auto-referentes e sem ênfase na figura humana, com a exceção das fotos do coro. Diferente de Ponta Grossa, em todo esse acervo fotográfico, não aparecem monges. Há retratos de atividades do mosteiro, como o coral de crianças, mas o destaque é para os cantores. O site também não possui seção própria e as imagens são dispersas pelas páginas. A seção sobre o Mosteiro de Monte Serrat⁵⁰ – uma casa ligada ao mosteiro da Bahia – relata a história do edifício e apresenta vinte e uma fotos ao redor do texto. A composição da maior parte das seções é feita desta forma, com fotos circundando a informação escrita.

Em geral, os sites são simples e as imagens aparecem como recurso auxiliar. Três sites possuem seção própria para fotos do mosteiro e, como já apresentado, apenas o de Ponta Grossa coloca o cotidiano dos religiosos nas imagens. Assim, considerando o conjunto, estão presentes nos sites – embora sempre de forma estática e normalmente sem grande ênfase – e são reconhecidas como importantes nas duas entrevistas realizadas, mesmo com a diferença de abordagem dos sites cuidados por D. Elredo e por D. João. O modo como as imagens são utilizadas distancia-se do papel atribuído a elas por Debord e de sua centralidade na sociedade espetacular. A maior parte dos sites centra a informação nos textos e as imagens acompanham.

A ausência de monges na maior parte das fotos pode apontar para manutenção do mistério e preservação da vida monástica. Os sites informam sobre esse estilo de vida, relatam histórias, mas não se colocam totalmente no meio, ou seja, fogem da superexposição. É

⁴⁷ O endereço anterior, <<http://www.mosteiro.org.br/>>, foi mantido. A última verificação realizada, na primeira semana de fevereiro, constatou que ainda havia seções para preencher. Como anunciado por D. João, a nova página explora recursos visuais tanto nas cores e disposição dos elementos, quanto nas fotos: agora há uma seção “Visita Virtual” (<http://www.mosteiro.org.br/index2.php?pg=Visita_Virtual.php>), com 25 imagens - nenhuma delas apresenta monges.

⁴⁸ Entrevista concedida à autora.

⁴⁹ Verificar em: <<http://www.saobento.org/index2.html>>.

⁵⁰ Verificar em: <http://www.saobento.org/Monte_serrat/monte_serrat1.html>.

curioso que o site que mais revela sobre si nas fotos – o de Ponta Grossa – é o mais distante dos centros urbanos. A propriedade dos monges possui alguns poucos vizinhos no meio rural. Já o mosteiro de São Paulo, que proíbe fotos durante as missas – único momento em que a basílica fica aberta – está no centro da metrópole e não possui muros. A basílica e a arquitetura do edifício são vistos o tempo todo, aliás, fazem parte da paisagem urbana de São Paulo: a praça à frente do mosteiro ganhou o nome de Largo de São Bento e possui a saída da estação de metrô, também nomeada pelo santo. O mosteiro do Rio de Janeiro, outro que é localizado no centro da cidade, tem menor visibilidade, engolido pelos prédios altos característicos da urbanização moderna do século XX. No entanto, também recebe turistas e curiosos. Enfim, pode ser que para os mosteiros que já são tão visíveis na sociedade – viraram atração turística, religiosa e arquitetônica – não expor fotos de monges seja uma forma de manter o claustro e regular o portal. Afinal, o conteúdo na Internet é decidido pelo ‘dono’ do site, ou seja, é possível escolher o que mostrar e o que não expor.

Apesar de haver alguma resistência a imagens de monges – apenas dois mosteiros exploram a figura humana e apenas um mostra os religiosos em suas atividades de trabalho e rituais – pode-se dizer que as imagens ocupam espaço importante nos sites. Apenas o de São Paulo apresentava pouca ênfase nas imagens, o que foi alterado com o novo espaço. Dos outros quatro, três possuem seção própria para fotos e um, apesar de não possuir seção própria, apresenta grande número de imagens em quase todas as páginas. Não chega a surpreender que sites ligados à tradição católica utilizem este recurso e enfatizem a presença de imagens de esculturas e pinturas de santos. A figura de São Bento, o patrono dos mosteiros, é unânime. Além dele, todos os sites apresentam figuras de outros santos e/ou episódios da tradição cristã do catolicismo. Um ponto no site dos mosteiros que se identifica e indica a integração à Igreja Católica.

Finalmente, os usos e os não usos de imagens reforçam a característica de auto-referência, detectada também na análise das conexões diretas e dos textos⁵¹. Figuras recorrentes que constatarem esta percepção são o brasão do mosteiro – uma gravura que indica pertencimentos e relações, além da singularidade da casa; a figura de São Bento e de outros santos; fotos das capelas e igrejas dos mosteiros; e da fachada e detalhes do próprio mosteiro. Não há, em nenhum dos sites, imagens fora do universo religioso ou mesmo beneditino.

2.2.3.2 ‘Negócios’ e vendas on line

⁵¹ Os referidos resultados da análise serão explorados adiante.

Referências à venda de produtos ou loja do mosteiro é uma constante nos sites. No entanto, apenas os mosteiros de Ponta Grossa e do Rio de Janeiro possuem sistema capaz de realizar compras pela Internet⁵². No primeiro caso, são comercializados os mesmos produtos disponíveis na loja localizada no mosteiro, com a exceção dos gastronômicos. No site do Rio de Janeiro, as compras podem ser realizadas na “Livraria Virtual” – que comercializa livros e revistas religiosos, teológicos e filosóficos, boa parte deles editados pela Lumen Christi, editora ligada ao mosteiro. A venda de produtos fabricados pelos monges é uma tradição oriunda do trecho da Regra que orienta os mosteiros a viverem de seu próprio trabalho (RB, C.66) Apesar disso, os sites não oferecem destaque especial a esta atividade e normalmente ela ocupa uma dentre as demais seções no menu principal.

O site de Ponta Grossa, que apresenta o maior número de recursos para vendas, não faz grande propaganda do recurso: ele é um elemento do menu fixo, mas não aparece em conexão direta com nenhuma outra seção. Os recursos para venda e compra *on line*, neste caso, são práticos e auto-explicativos. D. Elredo, que também é responsável pela Loja Virtual e pelas vendas de modo geral, disse na entrevista que, antes de entrar para o mosteiro, teve experiência na área comercial e de Internet (informação verbal)⁵³. O site de São Paulo dispunha de uma das páginas de produtos comercializados mais bem elaboradas visualmente, embora não houvesse recurso para compra *on line* e os produtos fossem restritos à gastronomia. Na nova página, ainda não foi disponibilizado espaço para isto. Na totalidade, observa-se variedade de produtos vendidos pelos monges: artesanatos, velas, medalhas, livros, revistas, comida. Mais um elemento coerente com a autonomia de cada casa na organização, na forma de sustento e mesmo na compreensão do trabalho.

Há uma relação entre venda, informação sobre contribuição e atividades exercidas pelo mosteiro. Os sites do Rio e de São Paulo, que possuem vendas segmentadas – publicações e gastronomia –, administram escola e faculdade. O site da Bahia informa sobre livros e revistas e apresenta imagens das capas, mas não possui mecanismo de compra e venda *online*; no entanto, também administra colégio e faculdade. Nenhum destes três disponibiliza informação sobre doações. D. João confirmou, na entrevista, que a casa em São Paulo é mantida pelas atividades educacionais. Já os sites de Brasília e de Ponta Grossa, que vivem exclusivamente de seu trabalho e de doações, são os únicos que possuem informação sobre contribuições, inclusive com seção própria no menu principal: “Contribuições”, no

⁵² Verificar, respectivamente: <<http://www.ressurreicao.org.br/lojavirtual/>> e <<http://www.lumenchristi.com.br/>>.

⁵³ Entrevista concedida à autora.

primeiro caso e “Faça uma doação”, no segundo⁵⁴. O mosteiro de Brasília também dispõe de uma seção para divulgação da “Loja Monástica”⁵⁵, com foto de cinco produtos, mas sem recurso para compra na Internet.

A divulgação e comercialização de produtos *online*, as informações para quem desejar contribuir com os mosteiros – este apenas no caso de Ponta Grossa e Brasília – mostram que a Internet não é um recurso significativo na manutenção financeira. Certamente os sites possuem, atualmente, função importante na divulgação das casas, mas não relação direta com a compra e venda de produtos, com os negócios – que sempre marcaram a vida monástica, conforme colocado pelos historiadores e já apresentado neste trabalho. A lógica de sustento e manutenção está além da propaganda dos produtos feita diretamente pela Internet e toca a questão da visibilidade: é possível relacionar inserção na Internet com manutenção dos mosteiros, não pela via diretamente financeira, mas pelo caminho do conhecimento e reconhecimento.

Pensar a ambiência da mídia como uma dimensão onde tudo é comércio, onde as relações se dão na lógica de troca baseada em valor não parece suficiente para compreender a inserção destes grupos tradicionais, sedimentados e organizados por uma moralidade que remonta aos primórdios do cristianismo. Se a moral de compra e venda a que se refere Sodré não pode ser completamente aplicada aos sites, por outro lado o caráter utilitarista da inserção na Internet não é de todo distante. O meio é um recurso, um instrumento usado pelos religiosos e nada indica que haja um entendimento das implicações culturais da realidade tecnológica. Se não há deslumbramento e fascínio, também não se pode inferir resistência consciente. Também a passividade não se aplica, já que os sites não apresentam elementos que possam caracterizá-los como absorvidos na cultura midiática espetacular voltada para o consumo.

2.3 Pontos deslocados e rearranjos culturais

As caracterizações da contemporaneidade no que concerne ao atrelamento entre mídia, cultura e mercado de consumo contribuem para a compreensão de diversos aspectos da sociedade no século XX e XXI. Contudo, questiona-se o princípio de homogeneidade por vezes inerente a essas reflexões, que colocam os domínios do consumo de modo fatalista e absolutista. As análises sobre manifestações religiosas contemporâneas, normalmente

⁵⁴ Verificar: no site de Brasília: <<http://www.msbento.org.br/Contribuicao/Contribuicao.html>>; no se Ponta Grossa: <<http://www.abadiadaressurreicao.org/doacao.html>>.

⁵⁵ Verificar em: <<http://www.msbento.org.br/lojamonastica/lojamonastica.html>>.

embutidas de uma construção crítica a esta realidade, revelam a adesão de grupos religiosos à esfera do mercado e seus pressupostos, sacralizando consumo, entretenimento e prosperidade financeira. Já a análise dos sites beneditinos revela um contraponto: os mosteiros colocam-se na Internet sem pretensão de formar um conglomerado multimidiático – eles não estão em outras mídias; sem um projeto político de poder; sem uma proposta ofensiva para a arregimentação de novos membros; sem ênfase na compra e venda de produtos; sem preocupação com a quantidade de visitantes que as páginas recebem – através dos contatos realizados descobriu-se que a maior parte dos mosteiros não acompanha as médias de acesso dos sites.

Como colocado no tópico acima, se não há deslumbramento evidente com as novas tecnologias de comunicação, também nada indica resistência intencional e ofensiva – uma posição política – à cultura globalizada e mercantilizada. A existência destes sites tensiona o universo consumista e espetacular e se apresenta, no contexto das relações entre mídia e religião, de modo diferente dos fenômenos religiosos que assumiram como sagrado práticas e valores desta cultura, como o caso já apresentado da cultura *gospel*, na pesquisa de Cunha. A inserção dos mosteiros na Internet evidencia que se a atualidade fomenta um determinado tipo de manifestação religiosa – espetacular e consumista – também abre a possibilidade de existência de espaços que revelam outros aspectos da religião. Os mosteiros poderiam simplesmente não se colocar nesta posição e, diante dos diagnósticos fatalistas da cultura atual, enrijecer o claustro. Contudo, no caso beneditino, esta não é a postura prioritária dos religiosos. Assim, colocam-se nem em fuga, nem em combate, mas em diálogo protegido e moderado com esta cultura e configuram um ponto deslocado em qualquer tentativa de definição estanque de sua manifestação.

Evidenciar o embricamento das tecnologias de comunicação com o mercado global voltado para o consumo é importante para a percepção de que se colocar na Internet é necessariamente estabelecer contato com este contexto. Argumenta-se, assim, que não há neutralidade na tecnologia, mas que ela está implicada na cultura. Contudo, a pesquisa realizada revela que esta relação é complexa, não-óbvia, não-determinista: a inserção midiática não significa assumir o que Sodré chama de moral do *bios midiático*, caracterizada pela compra e venda. Assim, acredita-se que, apesar de perceber o dimensionamento exacerbado da esfera midiática e sua conformidade ao mercado de consumo, esta categoria talvez não seja suficiente para a compreensão de manifestações como a dos monges na Internet. Ela foge das caracterizações comumente encontradas nas análises sobre a religião na

contemporaneidade e mesmo de abordagens sobre as tecnologias de comunicação que percebem em seu crescimento princípios de redução e absolutização cultural.

Retomar a história pode ser importante para lembrar que os mosteiros em geral e os beneditinos em específico possuem a característica de diálogo com o mundo fora dos muros. Em uma cultura midiática, a relação deveria passar por esta esfera e, neste sentido, os sites são necessários para estes grupos. Do ponto de vista da cultura contemporânea, eles podem indicar a presença da religião, o ‘retorno’, fora da dimensão espetacular: uma presença discreta que, sem alarde ou propaganda, coloca-se disponível. A possibilidade de isto se realizar desta forma indica que há, na contemporaneidade, espaço renovado para o religioso e a Internet privilegia esta abordagem, já que não condiciona a permanência de conteúdo ao sucesso e ao retorno financeiro. Na esteira do histórico, vale ainda ressaltar a antiguidade da vida monástica que resistiu e superou a modernidade – como contam as historiografias dos monges – e prosseguem no século XX e XXI, inseridas e participantes dos novos contextos sociais. Neste sentido, a Internet coincide com o retorno do religioso e os mosteiros, combatidos durante a modernidade, agora utilizam esta brecha.

A inserção dos mosteiros na rede pode indicar outras possibilidades de compreensão da realidade e de construção da cultura, que envolvem a multiplicidade e rearranjos do tradicional, do antigo, do moderno, do atual. Rearranjos que se dão no limiar entre a inserção e a tensão, nas fronteiras e também na flexibilização de muros e portais, ou seja, em novas formas de permeabilidade e diferentes definições de dentro e fora. No contexto da cultura contemporânea, pode ser que a inserção dos mosteiros na Internet seja uma questão de oportunidade, de espaço aberto através das recentes mudanças culturais e indique visibilidade – a possibilidade de aparecer novamente em cena após os conflitos do século XIX e início do século passado. Do ponto de vista da formação da cultura ocidental, pode apontar para uma nova relação entre as fontes grega e judaica, após um período relativamente longo de restrição à fé e supervalorização da racionalidade.

3 TEMPORALIDADE DO INSTANTE E VIDA MONÁSTICA COM/ NA INTERNET

Dentre as mudanças culturais das últimas décadas, a experiência temporal é das mais intensas, embora sutil. Intensa porque a reflexão sobre questões de temporalidade traz a percepção de alterações substanciais na relação do homem e da mulher do século XXI com passado, presente e futuro. Sutil porque esta mudança não é óbvia ou evidente em olhares superficiais sobre a cultura atual; apesar de sentida sensorialmente, percebê-la e buscar compreendê-la exige olhar atento para sintomas desta época. Aliás, para Andreas Huyssen, é normal que a sensação da experiência temporal seja de naturalidade. No entanto, avisa o pensador, o modo como o tempo é pensado e vivenciado é culturalmente construído.

Adentrar portões de mosteiros e passar algum tempo nas capelas e ao redor delas fornece a percepção desta realidade. O estranhamento causado frequentemente é definido pelos visitantes através de termos como 'desaceleração', 'mudança de ritmo' – D. Elredo, do mosteiro de Ponta Grossa, confirma que é comum ouvir impressões como estas. O mosteiro de São Paulo, na área central da metrópole, é preservado do barulho da cidade por grossas paredes que isolam o som. “As pessoas ficam bastante espantadas, quando entram no mosteiro e encontram silêncio no meio de São Paulo [...] interessante como o mosteiro se preserva, e ele tem uma coisa de forte, fortaleza. Então, acaba preservando [sic] mesmo do barulho” (informação verbal)⁵⁶, comenta D. João. O silêncio em meio à confusão sonora da cidade é análogo à sensação de temporalidade: fora, todo mundo corre, caminha rápido, olha o relógio; dentro, os tempos são outros, as esperas demandam paciência e quietude: “é outra noção de tempo” (informação verbal)⁵⁷, confirmou o religioso.

Para aprofundar a questão é preciso ir além destas sensações e a reflexão que se coloca – explorada neste capítulo – não é simples nem acabada. Se por um lado a maior parte dos sites é atualizada aleatoriamente e de modo não condizente com a dinamicidade característica do meio, por outro, a Internet adentra os mosteiros e impõe novas e não previsíveis tarefas aos monges. Prosseguindo no caminho realizado no capítulo anterior, buscam-se análises da temporalidade contemporânea que tecem uma abordagem cultural a partir das tecnologias de comunicação e, por isso, a centralidade dos textos de Huyssen e Jesus Martín-Barbero, que serão utilizados a seguir.

A questão tangencia novamente a problemática do consumo. Ora, o instante é o tempo de consumir, que se distancia da apreciação, da durabilidade para enfatizar a existência

⁵⁶ Entrevista concedida à autora.

⁵⁷ Entrevista concedida à autora.

efêmera das coisas que deixam de existir ou importar assim que utilizadas. O argumento dos autores é que este processo acelera-se com as tecnologias de comunicação e sob os efeitos do mercado de tal modo que afeta a própria experiência temporal no final do século XX e início do XXI. A total ausência de sentido no tempo é expressa de modo mais radical por Baudrillard⁵⁸ (1981, p. 17-20; 59-65) e sua proposta de que a atualidade perdeu os referenciais e está imersa no simulacro. A hiper-realidade seria o diagnóstico desta época, dado o desinteresse pelo real. Esta problematização da atualidade contribui com o olhar crítico, embora também ela seja alvo de questionamentos e testada pelo objeto analisado.

De início, para a reflexão sobre temporalidade procura-se compreendê-la como experiência do sujeito. Enquanto tal é possível generalizar e dizer que o tempo é, simultaneamente, duração e instante, marcado por diferença e identidade. Os termos *antes* e *depois* contribuem para esta reflexão: para haver tempo, antes e depois precisam ser percebidos como diferentes. Contudo, é necessário que eles sejam simultaneamente diferentes, o que envolve um princípio de identidade e ambos possam, afinal, ser reconhecidos como tempo. O sujeito, que faz a experiência do tempo, é por ele afetado especialmente por causa de seu desejo *jamaís* saciado, que é a experiência de duração, de eternidade. Ou seja, o sujeito deseja permanecer, deseja que o “*depois* seja o mesmo que *agora*” (AMARAL, 1995, p.64). Para ele, portanto, o futuro está na ordem do desejo. Este desejo de permanência do presente, de preservar a identidade, gera, também, o medo de sua perda, que leva à experiência da memória, da presença do passado (AMARAL, 1995, p.66). Para Márcio D’Amaral (1995, p.71), a linguagem está imbricada nesta experiência, com uma finalidade: “é *para* não nos perdermos no instante, é *para* durarmos, que falamos”.

Se o passado, a memória e, com eles, os rituais ocuparam importante espaço nas tentativas de saciar o desejo de duração, no período iluminista o futuro tornou-se o grande propulsor do tempo, o lugar de grandes utopias em que, embora ainda dinâmico, o sujeito chegaria ao ápice e, assim, seria possível permanecer. As narrativas – que, antes, ao contar o passado atribuíam sentido ao presente – foram substituídas pelo discurso. Coerentes, conexas,

⁵⁸ No trecho indicado, Baudrillard utiliza o exemplo do esforço empregado para salvar a múmia de Ramsés II. A análise dele é de que “Ramsés não significa nada para nós, apenas a múmia é de valor incalculável, pois é ela que garante que a acumulação tem um sentido. É toda nossa cultura linear e acumulativa que se desmorona se não pudermos armazenar o passado à luz do dia” (BAUDRILLARD, 1981, p.17/18). Para Baudrillard (1981, p.18), “a nossa cultura sonha, por detrás desse poder defunto que tenta anexar, com uma ordem que não tenha nada que ver com ela, e sonha com isso porque a exterminou exumando-a *como o seu próprio*”. Aqui fica claro que ele compreende o passado como exumação. Por fim, ao analisar a relação ente história e cinema, o pensador declara simplesmente que “a história é o nosso referencial perdido” (BAUDRILLARD, 1981, p.59). A questão será retomada adiante.

ordenadas, as falas discursivas eram capazes de organizar o presente trazendo para o tempo em que se fala o que ‘deverá ser’ na posteridade: podem apresentar ideais. Contudo, parece que atualmente já não são essas as experiências comuns. O desejo aproxima-se do risco e a possibilidade de perda é anulada com a negação do futuro. Ora, sem futuro, não importa permanecer, a identidade não necessita ser mantida; os riscos, enquanto probabilidade, não importam. Contudo, ao que parece, a temporalização do presente que ocorre nas sociedades contemporâneas não é aceita com tranquilidade, trata-se de um incômodo e gera reações diversas – ressentidas, especulativas, fatalistas, desafiadoras. Para pensadores da contemporaneidade, como Jesus Martín-Barbero e Andréas Huyssen, a cultura contemporânea está vivenciando uma transformação na temporalidade. A principal diferença, que aponta a mudança, é a ênfase no presente.

3.1 Nem progresso, nem providência: o atual é o instante

Amnésico, acelerado e autista são adjetivos com que Martín-Barbero qualifica o modo como o tempo tem sido experimentado pelas culturas contemporâneas. Mais do que adjetivações definidoras, são modos de perceber as transformações por que passa a contemporaneidade e, assim, questioná-las, buscar suas implicações e as reações que provocam. Para Barbero (2000, p.2-3), a amnésia possui dois grandes propulsores, que são por ele chamados de “produtores de presente”: os meios de comunicação e o mercado. A memória e o significado que revestia os objetos são substituídos pela efemeridade, pela não-durabilidade, que gera também a perda de sentido. Os objetos são feitos para serem *consumidos*, não há espaço para permanência. Tudo precisa ser rapidamente trocado. Os meios de comunicação reforçam a amnésia dos objetos ao torná-los simplesmente consumíveis e, assim, desprovidos de valor simbólico. Aliás, conforme o francês Jean Baudrillard (1981), as novas tecnologias de comunicação transformam tudo – inclusive a história e a memória – em signos, transmissíveis e consumíveis através dos meios, que já não possuem referencial na realidade. A ausência de referências diagnosticada pelo autor combina com a fábrica de presente figurada por Barbero: signos que não remetem a nada são consumidos no instante mesmo em que são vistos/ ouvidos/ sentidos. Não há ‘processo’. O império do consumo é o reino do agora. Para Barbero este tempo é uma enfermidade:

Mas um tempo cada vez mais comprimido é uma nova enfermidade das metrópoles, já que nem nossa psique nem nossos sentidos estão preparados para encarar a sobrecarga de informação e a velocidade que as tecnologias nos impõem [...]. Estranha economia da informação, segundo a qual o presente convertido em *atualidade* dura cada vez menos. Até recentemente, ‘o atual’ era medido em longo

prazo, pois nomeava o que permanecia vigente durante anos, a duração neste século foi encurtando, estreitando, até o parâmetro ser a semana, depois o dia, e agora o instante, esse em que coincidem o sucesso e a câmara ou o microfone⁵⁹. (MARTÍN-BARBERO, 2000, p.2 e 3 – tradução nossa)

Essa temporalidade sem matéria, relativa, mas configurada sempre pelo dinamismo e pela efemeridade – o *instante* – é alimentada pela aceleração temporal. Para o autor, esse movimento torna-se tão frenético quanto necessário para a manutenção do outro produtor de presente, o mercado, ou sistema financeiro global: “Estamos diante de uma obsolescência acelerada e programa pelo sistema de produção de tal modo que se não substituirmos a *tempo* os sapatos ou o relógio, o refrigerador ou o automóvel, o sistema pode entrar em colapso”⁶⁰. (MARTÍN-BARBERO, 2004, p.7 – tradução nossa)

A aceleração é uma categoria que Barbero toma do urbanista e filósofo francês Paul Virillo para a compreensão desta temporalidade, aqui chamada de contemporânea ou atual. Virillo compara a velocidade do desenvolvimento da técnica ao rompimento da barreira do som. Para ele, a técnica está superando a barreira do próprio tempo, mas, assim como romper a barreira do som causa efeitos sobre o material do avião, esta superação está produzindo um “choque brutal” sobre o corpo humano, de tal modo que expõe a humanidade a um “acidente radical”, ou seja, planetário (MARTÍN-BARBERO, 2000, p.7 – tradução nossa). Barbero pontua ainda que a aceleração se projeta sobre ideias, costumes, gostos e estilos, ou seja, afeta as diversas dimensões da vida humana.

Este presente fabricado pelos meios de comunicação – o instante – é caracterizado pelo autor como autista, pois expressa uma temporalidade de certa forma presa em si mesma, incapaz de relação ou conexão. É neste ponto, em que o presente quer-se autônomo, que o enfraquecimento, ou ainda, a desnecessidade do passado e do futuro fica mais evidente. Para Barbero, o passado nos meios assume a função de citação e, assim, deixa de integrar a memória. Essa operação permite mesclar os fatos, “as sensibilidades e os estilos, os textos de qualquer época, sem a menor articulação com contextos e movimentos de fundo dessa época”⁶¹. (MARTÍN-BARBERO, 2000, p.3 – tradução nossa)

⁵⁹ No original: “Pero un tiempo cada vez más comprimido es una nueva enfermedad de las metrópolis, ya que ni nuestra psiquis ni nuestros sentidos estan preparados para afrontar la sobrecarga de información y la velocidad que las tecnologías nos imponen [...]. Extraña economía de la información, según la cual el presente convertido en *actualidad* dura cada vez menos. Hasta hace no mucho ‘lo actual’ se medía en tiempos largos, pues nombraba lo que permanecía vigente durante años, la duración en este siglo se ha ido acortando, estrechando, hasta darse como parámetro la semana, despues el día, y ahora el instante, ese en que coinciden el suceso y la cámara o el micrófono”.

⁶⁰ No original: “Estamos ante una obsolescencia acelerada y programada por el sistema de producción y de tal modo que si no sustituimos a *tiempo* los zapatos o el reloj, el refrigerador o el automóvil, el sistema colapsaría.

⁶¹ No original: “las sensibilidades y estilos, los textos de cualquier época, sin la menor articulación con los

Novamente pode-se remeter à transformação baudrillardiana de qualquer coisa em signos, que podem ser colados a outros signos, aleatoriamente. Por isso o pensador francês pensa na colagem como a expressão (artística, inclusive) desta época. Não é necessário haver conexão entre as coisas, então elas podem simplesmente estar lado a lado ou sobrepostas sem critério algum. Neste mesmo sentido, a reciclagem é outra característica da atualidade, típica da sociedade de consumo: ‘referências’ ao passado não são memoriais, mas, transformadas em signos, apropriadas ao consumo e à utilização, são *recicladas*. A função, portanto, não é referir de fato o passado. É tão somente consumir. Ou seja, o referencial não existe ou simplesmente não importa.

Para Baudrillard (1991, p.65), a história foi primeiramente um mito, enquanto “referencial perdido”, que permitia encontrar (ou supor) relação de causalidade entre os fatos e “um encadeamento narrativo do discurso”. No entanto, a experiência histórica foi expurgada do cotidiano na experiência contemporânea do tempo. O autor diz que “a história que nos é ‘entregue’ hoje em dia (justamente porque nos foi tomada) não tem mais relação com um ‘real histórico’ [...]” (BAUDRILLARD, 1991, p.62). Daí a perda dos fundamentos, já que eles não podem mais estar em outro momento, no *antes*, quando algo desencadeou o processo que culmina no fato de *agora* ou que culminará em algo no *futuro*. Sem referências, a cultura contemporânea vive a experiência da simulação, que são construções de signos muito parecidas com o real, sem, contudo, pretender representá-lo. Sem possibilidade de referenciais, de causalidade, a colagem é óbvia, porque não há necessidade de relações *racionais*, explicáveis, entre as coisas. Baudrillard (1991, p.60) afirma que “o grande acontecimento deste período, o grande traumatismo é esta agonia dos referenciais fortes, a agonia do real e do racional que abre as suas portas para uma era de simulações”. Ora, sem história, resta assistir – e, segundo o autor, ser cúmplice – da agonia dos referenciais, baseados em quase toda a experiência humana até então (pelo menos a ocidental) em relações de causalidade entre os acontecimentos e as coisas.

Com a história expurgada do cotidiano, a sua função passa a ser de arquivo. Para Marshall Berman (1998), a modernidade perdeu o contato com suas raízes; pelo próprio modo como se construiu, cada vez mais distante do passado e presente no futuro, a memória de seus fundamentos e representações é desvanecida. Huyssen (1997, p.15) ressalta que a memória é constituída pela “tênue fissura entre o passado e o presente” e este pequeno e significativo distanciamento permite mantê-la viva, e é também o que a distingue do arquivo ou de outro

“mero sistema de armazenamento e recuperação”. Para Baudrillard (1991, p.65), a transformação do passado em itens arquivados já ocorreu, através principalmente da fotografia e do cinema, como uma maneira de fixação da forma visível e objetiva da história. O autor analisa a grande quantidade e o esmero técnico dos filmes ‘históricos’ como “nostalgia de um referencial perdido” (BAUDRILLARD, 1991, p.61). O arquivamento permite a atualização dos itens, que nada mais é que buscá-los para transformá-los em – ou melhor, utilizá-los na – atualidade. Resguardadas as diferenças entre os dois autores⁶², o princípio em jogo é muito parecido com a operação que Barbero chama de citação, de citar o passado e, assim, tira-lo do domínio da memória. É neste processo que o presente torna-se cada vez mais amnésico e mais autista, porque sem relação com o passado.

Ora, a ausência de história – memória e fundamento – é um golpe na concepção progressiva do tempo, ou seja, altera também a percepção de futuro. Dominante na modernidade, o futuro também fica enfraquecido nas culturas contemporâneas. Esta falta de vigor provavelmente está relacionada com as incertezas. Se antes havia projetos, planejamento, na busca de um resultado que parecia óbvio – afinal, a sociedade caminhava pelo *progreso* -, agora o futuro é incerto e, por isso, pautado pela probabilidade. Quando o progresso é apenas possível, a força do futuro sobre o presente fica relativizada. Barbero relaciona a ausência de passado com esta mesma percepção *ausente* do futuro, pois se não é possível tomar distância do presente – o passado não mais *ilumina* o presente –, então a atualidade é sem fundamento, sem chão e, conseqüentemente, sem horizonte. O autor conclui que “a fabricação do presente implica também em uma flagrante *ausência de futuro*”⁶³ (MARTÍN-BARBERO, 2000, p.3 – tradução nossa). Sem horizonte, sem futuro, não há possibilidade de pensar em transformações, de construir projetos. Assim, atualmente “a sociedade patina sobre um sentimento de sem-saída”⁶⁴ (MARTÍN-BARBERO, 2000, p.3 – tradução nossa). Ora, ausente de passado e sem expectativa de futuro, o presente circula em si mesmo, constantemente acelerado, o que cada vez mais o torna amnésico e reforça seu autismo. Desta forma, a noção de *atual* coincide com o momentâneo, com o *instante*.

⁶² Em “Dislocaciones del tiempo y nuevas topografías de la memoria”, Barbero critica o modelo do simulacro apresentado na obra de Baudrillard. Ele considera esta concepção fatalista: “ante la imposibilidad en que está la sociedad actual de distinguir lo real de su simulación no hay política posible ni cambio pensable, estamos en un mundo fatalmente a la deriva y cualquier cambio acelera el desastre”. Para ele, no entanto, não se pode desconsiderar a ambiguidade do passado, trazida pela sua reentrada em cena. “No puede confundirse todo *reencantamiento* con el fetichismo de la mercancía”. (MARTÍN-BARBERO, 2000, p.18)

⁶³ No original: “la fabricación de presente, implica tambien una flagrante *ausencia de futuro*”.

⁶⁴ No original: “la sociedad patina sobre una sensación de sin-salida”.

3.1.1 *Sem passado, sem futuro: progresso e providência em crise*

Esta aceleração e autismo da temporalidade contemporânea imprimem na experiência uma outra relação com o novo: a novidade não é mais revolucionária porque o futuro não é garantido; o novo é comum, cotidiano. O potencial revolucionário do futuro estava vinculado ao projeto moderno e, com muita força, ao marxismo. A progressividade do tempo – uma das heranças do sistema hegeliano na teoria marxista – é uma experiência profundamente moderna marcada pela ideia de um processo que culmina no ‘fim da história’, ou seja, necessariamente em uma sociedade ‘justa’ e igualitária. Para Marx, isto ocorreria com o colapso do sistema capitalista e a revolução proletária/ camponesa. A crença no projeto moderno de sociedade que, passando ou não pela revolução marxista, levasse a esse ideal social moveu gerações inteiras no final do século XIX e início do XX. Baudrillard acredita que a atual necessidade de retomar os fatos marcados por esses ideais – e utiliza o cinema como o grande exemplo disto – é um sintoma da ausência de ideologia, que não pode ser concebida sem a noção de história. Em suas próprias palavras,

Enquanto tantas gerações e singularmente a última, viveram na pegada da história, na perspectiva, eufórica ou catastrófica, de uma revolução – hoje tem-se a impressão de que a história se retirou, deixando atrás de si uma nebulosa indiferente, atravessada por fluxos (?), mas esvaziada das suas referências. É neste vazio que refluem os fantasmas de uma história passada, a panóplia dos acontecimentos, das ideologias, das modas retro – não tanto porque as pessoas acreditem ou depositem aí qualquer esperança, mas simplesmente para ressuscitar o tempo em que *pelo menos* havia história, pelo menos havia violência (mesmo que fosse fascista), em que pelo menos havia uma questão de vida ou de morte. (BAUDRILLARD, 1991, p. 60)

O autor evidencia a mudança de perspectiva: na contemporaneidade, a história é citada no vazio que sua própria ausência deixa, sem referências, como ressentimento. Já não é mais fonte de esperança, ou seja, não há no passado mais nada que forneça garantias ao futuro.

Barbero (2000) pontua que a modernidade constrói a história como fundamento. A ênfase no *por vir* gerou movimentos, como o romântico, de recuperação do passado mas, apesar deles, a fé moderna está no progresso. Também Huyssen caracteriza a modernidade pela temporalização radical do futuro e pela percepção de que o movimento do passado em direção ao futuro sempre estaria relacionado ao progresso social e humano. O autor define a crença em um futuro ‘perfeito’ – ou, pelo menos, *quase*, muito melhor – como a essência da dinâmica temporal moderna, como se evidencia neste trecho: “em nosso século, diferentes visões políticas de algum ‘futuro melhor’ foram geradas e lutaram violentamente entre si, mas a noção quintessencialmente moderna de futuro como progresso ou utopia era partilhada por todos” (HUYSEN, 1997, p.19). Para Barbero (2000, p.4), os movimentos românticos de

recuperação e preservação provocaram uma forte reação ilustrada, que legitima a destruição do passado e faz da novidade a única fonte de legitimidade cultural.

A outra forma de garantir o futuro era a fé religiosa na providência divina. Em meio a culturas que experienciavam o tempo de forma circular, o judaísmo constrói uma perspectiva linear de temporalidade – ainda que não com toda a ênfase e elaboração que aparece mais tarde – com início-meio-fim ou criação-queda-vinda do Messias. Possivelmente esta concepção influencia a cultura ocidental, marcada pelo cristianismo dos primeiros séculos e, mais tarde, pelos movimentos da Reforma Protestante. No entanto, bastante diferente da experiência moderna do tempo, aqui o passado possui papel essencial e o futuro é também pensado de forma bastante distinta. Em tom comparativo, Huyssen (1997, p.19) destaca a valorização da tradição no “princípio da era cristã” e o modo de pensar o futuro nessa cultura é definido pelo autor como estático, “especialmente como sendo o tempo do juízo final”. Já as sociedades modernas, “têm colocado cada vez maior peso no pensamento sobre o futuro secular como dinâmico e superior ao passado”.

A ênfase, na tradição e no passado, é necessária porque assegura a continuidade dos cuidados divinos. A memória e narrativas de situações anteriores servem de respaldo para a certeza de que Deus, que é imutável, prosseguirá provendo o ‘seu povo’. Na Bíblia, o Antigo Testamento é ‘testemunhal’, preocupado em contar uma história de providências. Quando o ‘povo’ está sofrendo, levantam-se profetas que retomam a história. É comum estes momentos de ‘restauração’ iniciarem com leituras coletivas dos textos sagrados⁶⁵. Constantemente Deus fala, através dos profetas, com expressões como ‘lembrar’, ‘recordar’⁶⁶, afinal Ele é o Deus de Abrão, Isaque e Jacó. As genealogias ocupam um espaço importante neste contexto. As pessoas são apresentadas pelos seus ancestrais e neles reside sua identidade, ou seja, ela é construída no passado. A tribo de pertencimento remete a uma história. Rituais são fundamentais: a Páscoa é o modelo, que relembra a ação divina para ‘libertar o povo’ e fazê-lo iniciar sua jornada de independência política, social e, principalmente, religiosa. A fidelidade de Deus, a sua ação no presente e a providência futura são garantidas pela história rememorada nos ritos. No cristianismo, este modelo prossegue. Uma das garantias da divindade de Jesus é a profecia – a promessa exige memória, é relação entre passado, presente e futuro. A nova Páscoa cristã é memorial do advento divino na história, que é parte do

⁶⁵ Uma passagem está em 2 Re 22:8 a 23:23, que conta a história do rei Josias. Durante seu reinado, o sacerdote encontra o ‘Livro da Lei’ e o rei restaura as práticas religiosas ali encontradas. Também na narrativa do retorno do exílio babilônico, aparece a leitura do “Livro da Lei de Moisés” como ritual de restauração do ‘povo’: Ne 8: 1-18.

⁶⁶ Também os Salmos são ricos desse vocabulário.

processo de redenção, que culminará no retorno de Cristo – outra promessa.

Tanto o progresso quanto a providência divina entram em crise nas culturas contemporâneas. Para Barbero, o marxismo e o cristianismo não estavam preparados para a “ambiguidade e multiplicidade de sentidos”⁶⁷ típicas da contemporaneidade. Esta crise pode ser associada à falência dos projetos, ao futuro que não chegou. A destruição causada pelas guerras, as crises financeiras, o imperialismo, o desequilíbrio ecológico tornaram o mundo um lugar mais 'perigoso' e arriscado⁶⁸. O terrorismo, guerras civis e a profunda miséria, existente em parte do hemisfério sul, corroboram a sensação de descontrole e abalaram a crença moderna no potencial da racionalidade humana. Por outro lado, a religião que já vinha enfraquecida pela modernidade, tornou-se ainda mais insuficiente para explicar sofrimentos como estes ou garantir – pela providência divina – a segurança frente aos riscos. Ressurge, neste momento, de forma ressentida, nos radicalismos e fundamentalismos. E se o futuro é incontrolável, o melhor a fazer é viver o presente, ou melhor, *consumi-lo*.

3.1.2 “Febre de memória” e “desejo de passado”

Como pontua Barbero, a efemeridade das coisas e dos acontecimentos não é algo simplesmente assimilável pelos sentidos habituados a pensar e agir historicamente. Como já visto, para ele a aceleração do tempo se trata de uma “nova doença” e este é o diagnóstico das culturas contemporâneas, extraído dos sintomas que esta nova temporalidade – a do presente – imprime na sensibilidade dos indivíduos e nas expressões coletivas. Dois sintomas, bem demarcados pelo autor, são febre de memória e desejo de passado. Ele coloca da seguinte forma:

a obsolescência acelerada e o enfraquecimento de nossa identidade estão gerando um *desejo irresistível de passado* que não se esgota na evasão. Embora moldado pelo mercado, esse desejo existe e deve ser levado à sério como sintoma de um profundo mal-estar cultural, que se expressa na ansiosa miséria de que padecemos por tempos mais longos, e a materialidade de nossos corpos exige menos espaço e mais lugar⁶⁹. (MARTÍN-BARBERO, 2000, p.4)

A expressão de tais sintomas aparece na necessidade de buscar a história de ancestrais

⁶⁷ MARTÍN-BARBERO, J. *Narrativas da temporalidade global*. Universidade Federal do Rio de Janeiro, set 2008. (Informação verbal)

⁶⁸ Sociólogos e filósofos contemporâneos trabalham com o conceito de risco. Antony Giddens, em *Mundo em Descontrole*, alega que épocas como a atual fomentam o ressurgimento de sentimentos religiosos. CF. GIDDENS, A. *Mundo em Descontrole*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

⁶⁹ No original: “la obsolescencia acelerada y el debilitamiento de nuestros asideros identitarios nos estan generando un *incontenible deseo de pasado* que no se agota en la evasión. Aunque moldeado por el mercado ese deseo existe y debe ser tomado en serio como síntoma de una profunda desazón cultural, en la que se expresa la ansiosa indigencia que padecemos de tiempos más largos y la materialidad de nuestros cuerpos reclamando menos espacio y más lugar”.

familiares, nos museus, na popularidade de filmes e documentários sobre fatos passados.

Para Huyssen, as últimas décadas são marcadas por “uma verdadeira explosão do discurso da memória como um grande sintoma cultural nas sociedades ocidentais” (HUYSEN, 1997, p.12). O autor pontua que, diferentemente da virada do século XVIII para o XIX, quando a perspectiva era de esperança e projetos para o futuro, a chegada do novo milênio é afetada pela vitória ocidental na Guerra Fria, fato que evidenciou a falência de um projeto político e acabou por revelar fragilidades e, especialmente, o descontrole de qualquer projeto. No final da década de 90, ele percebe que

A memória humana pode, sim, ser um dado antropológico, e, intimamente ligada como é às maneiras como uma cultura constrói e vive sua temporalidade, as formas que ela tomará são invariavelmente contingentes e sujeitas à mudança. A memória e a representação, assim, figuram como preocupações-chave nesse *fin de siècle*, enquanto a penumbra vai caindo sobre as memórias deste século e suas trajetórias [...]. (HUYSEN, 1997, p.14)

O autor coloca que essa ‘penumbra’, também descrita como “enfraquecimento da história e da consciência histórica” aparece acompanhada pelo que descreve como *boom* da memória, que para ele nada mais é que um sintoma de uma nova temporalidade. Esta nova experiência do tempo distingue-se da moderna. Agora, a relação com o novo é naturalizada e não idealizada como se a novidade correspondesse ao anúncio da utopia. O *boom* da memória também pode ser interpretado como uma reação ao presente focado na atualidade. Talvez uma tentativa de construir uma ponte capaz de libertar o presente de seu autismo. Ele relaciona esta necessidade de retornar ao passado, de recordar, à aceleração gerada pelos processos técnicos. Assim, a memória seria

[...] a tentativa de diminuir o ritmo do processamento de informações, de resistir à dissolução do tempo na sincronidade do arquivo, de descobrir um modo de contemplação fora do universo da simulação, da informação rápida e das redes de TV a cabo, de afirmar algum ‘espaço-âncora’ num mundo de desnorteante e muitas vezes ameaçadora heterogeneidade, não-sincronicidade e sobrecarga de informações. (HUYSEN, 1997, p.18)

Para Barbero, a febre de memória expressa a necessidade de âncora temporal das sociedades afetadas pela revolução informacional “que dissolve as coordenadas espaço territoriais de nossas vidas e manifesta a profunda transformação da ‘estrutura de temporalidade’ legada pela modernidade” ⁷⁰ (MARTÍN-BARBERO, 2000, p.4 – tradução nossa). Tanto Barbero (2000) como Huyssen (1997) chamam a atenção para a possibilidade de esta febre de memória e esse desejo de passado não serem simplesmente reativos, mas se

⁷⁰ No original: “que disuelve las coordenadas espacio-territoriales de nuestras vidas. Y en la que se hace manifiesta la transformación profunda de la ‘estructura de temporalidad’ que nos legó la modernidad.”

tratar de reações críticas à tecnicidade e, portanto, podem ser percebidos como contestação ao ‘hiperespaço informacional’. Por outro lado, a reação ao aceleração insuportável do ambiente técnico pode ser ressentida e gerar voltas rancorosas ao passado, como os movimentos que retomam teorias políticas e econômicas ultrapassadas, posturas sociais de intolerância e, no campo da religião, os fundamentalismos.

3.1.3 Temporalidade, simulacro e hiper-realidade

Neste sentido, os sites dos mosteiros – junto com diversos outros, dentre os quais se destacam aqueles que buscam resgatar dados e narrativas familiares – podem ser ilhas de passado e de memória no espaço tecnológico da Internet. Interessante que um meio de tecnologia comunicacional, dos quais Barbero diz serem máquinas de fabricar o instante, seja utilizado na busca por memória. A questão que se coloca é a possibilidade desta quase reversão de características dos meios, o que implica reconhecer que pensar em mera utilização de qualquer tecnologia significa reduzi-la fundamentalmente à instrumentalidade, despi-la de sentidos sócio-culturais; por outro lado, pensar em caracterizações e condicionamentos próprios ao meio pode levar a percepções absolutistas e deterministas do meio tecnológico e mesmo da cultura.

Uma das expressões radicais neste tipo de compreensão do imbricamento tecnocultural da atualidade encontra-se nos escritos de Baudrillard. Sem fundamento ou historicidade, sem relação direta com o passado ou perspectiva de futuro – é o quadro da atualidade traçado pelo autor, para quem o mundo imagético do espetáculo teria suplantado a realidade de tal forma que já não há mais representação; apenas signos referentes a outros signos, em escala infinita. O que existe, então, é o simulacro, uma aparência de realidade que o autor chama de hiper-real.

Essa sociedade altamente virtualizada, esquecida – ou desinteressada – do real, ausente de fundamentos e, portanto, impossível de representação, é regida pela operacionalidade, eficácia e consumo. Coerente com a lógica do domínio dos signos, Baudrillard sustenta que o alvo do consumo não está mais em objetos concretos, mas no valor abstrato a eles atribuído. A publicidade é exemplar: os comerciais vendem conforto, felicidade, bem estar, ou seja, sentimentos. Os objetos já não possuem valor de uso, mas valor simbólico. Assim, tudo é passível de consumo, já que os meios de comunicação transformam informação, objetos, fatos – qualquer coisa – em signos. Ora, a substituição do “código ao referencial” gera o processo de simulação, altera a forma das coisas, de modo que o real é

substituído por este “neo-real”, produzido a partir do código. Nas palavras do autor, “opera-se em toda a extensão da vida quotidiana, um imenso *processo de simulação*” (BAUDRILLARD, 1995, 153). É desta forma que “a vida quotidiana acaba por ser réplica do modelo”. (BAUDRILLARD, 1995, p.156)

Para explicar seu modo de compreender a atualidade, Baudrillard (1991, p.8) utiliza a metáfora do mapa e diz que, atualmente, não é o território que precede o mapa, mas o “mapa que precede o território”, ou seja, “é o real, e não o mapa, cujos vestígios subsistem aqui e ali, nos desertos [...] do próprio real”: o simulacro seria o mapa. Segundo o pensador, ele não esconde a verdade, mas oculta a ausência dela, a sua morte. Assim, a “virada decisiva”, culturalmente, teria se dado na “passagem dos signos que dissimulam alguma coisa aos signos que dissimulam que não há nada” (BAUDRILLARD, 1991, p.14). Para iniciar esta “era da simulação”, teria sido necessário liquidar todos os referenciais e, para além disso, ‘ressuscitá-los’ artificialmente nos sistemas sógnicos – é por isso que já não é mais possível representar, mas apenas simular. Desta forma, o simulacro não pode mais ser trocado pelo real, mas troca-se “em si mesmo, num circuito ininterrupto cuja referência e circunferência se encontram em lado nenhum” (BAUDRILLARD, 1991, p.13). Esta era de simulação somente é engendrada pelas tecnologias de comunicação, que são apresentadas como espécies de máquinas de fazer signos. E, conforme a abordagem do pensador à problemática do consumo, todo signo pode ser consumido e possui mesmo esta finalidade. Consumo, aliás, definido pelo autor a partir da ressurreição anacrônica de coisas, ou seja, a recusa das coisas e do real para exaltar os sinais; neste processo, estruturas são desagregadas da história – o que significa seu desaparecimento real – e ressurretas como caricatura.

Neste sentido, a inserção beneditina na Internet poderia ser compreendida como desagregação dos 14 séculos de história monástica – e talvez Baudrillard entendesse desse modo, o que estaria coerente com sua teoria. Assim, seria possível colocar os sites dos mosteiros ao lado de manifestações espetaculares da religião, como caricatura midiática e simbólica do que um dia foi o religioso. A utilização de recursos midiáticos por e para expressões religiosas implica, no mínimo, o risco de que a visibilidade oculte a morte da religião – e não se trata do sentido moderno da superação do religioso pela razão e a ciência, mas do fim da religião juntamente com todo o resto.

Na reflexão sobre temporalidade, o posicionamento baudrillardiano leva a questionar se a febre de memória e o desejo de passado constatados por Barbero e Huyssen na contemporaneidade não são também eles próprios desagregações da história que transformam

seus objetos em caricaturas para o consumo. Para o pensador, o tempo já não faz sentido, a história morreu junto com os fundamentos e o real. O hiper-real não precisa da história e não atribui sentido algum à temporalidade porque tudo é efêmero, cada coisa que parece existir não passa de um signo que desaparece após ser consumido. O passado e a história, para Baudrillard estão no domínio da reciclagem, que é uma noção recorrente no autor e esclarece como ele percebe a atualidade: as coisas são consumidas e os resíduos do consumo são transformados em novos objetos/ signos de consumo: “é preciso reciclar”, pois “o imaginário histórico, feérico, lendário das crianças e dos adultos é um detrito, o primeiro grande resíduo tóxico de uma civilização hiper-real”. (BAUDRILLARD, 1991, p.22)

Huyssen também questiona se, na possibilidade de todo o passado acabar, “não estamos apenas criando nossas próprias ilusões de passado, na medida em que somos marcados por um presente que se encolhe cada vez mais – presente de reciclagem a curto prazo, para o lucro, o presente da produção na hora, do entretenimento e insegurança” (HUYSEN, 2000, p. 24-25). Para ele, no entanto, a febre de memória e o desejo de passado são fenômenos complexos da atualidade, que podem ser lidos de diversas formas e envolvem dimensões variadas da vida social, no contexto da globalização: “é uma lenta mas palpável transformação da temporalidade nas nossas vidas, provocada pela complexa interseção de mudança tecnológica, mídia de massa e novos padrões de consumo, trabalho e mobilidade global” (HUYSEN, 2000, p. 25). Elas são fruto de uma “tentativa, na medida em que encaramos o próprio processo real de compressão do espaço-tempo, de garantir alguma continuidade dentro do tempo, para propiciar alguma extensão do espaço vivido dentro do qual possamos respirar e nos mover” (HUYSEN, 2000, p. 30); ou seja, o autor sustenta que as tecnologias de comunicação midiática e de transporte – a globalização – afetam as noções de espaço e tempo, achatam este último e, para tanto, esta experiência contemporânea é real.

Em Barbero há um diálogo explícito com Baudrillard, em que aquele tece dura crítica ao uni-direcionamento com que este percebe a contemporaneidade. Para Barbero (2000, p.17), o autor francês realiza um diagnóstico fatalista da cultura contemporânea porque não apresenta saída, apenas descreve uma situação à beira do desespero, mas não apresenta caminho algum que possa se abrir a partir das transformações culturais das últimas décadas. Este posicionamento absolutista impede a percepção de contradições, contrastes, paradoxos, descontinuidades e permanências na cultura contemporânea.

3.2 Desencaixes, contradições e afetações: o tempo, os sites, a Internet, os monges

A inserção dos beneditinos na Internet e especialmente a existência de público para estes sites podem se relacionar, do ponto de vista do cristianismo, com a febre de memória. A religião cristã é pautada em relações temporais: a encarnação divina de Cristo é uma promessa, ou seja, uma relação entre passado, presente e futuro; a páscoa, tanto a do Antigo Testamento quanto a do Novo Testamento, é um ritual de lembrança. No segundo caso, a frase “faça isso em memória de mim” (I Co 11:24) é atribuída ao próprio Cristo, por São Paulo, e continua sendo repetida no ritual ao longo do tempo. Em *The conscience of the eye*, Richard Sennet defende, através da obra de Agostinho, a Cidade de Deus, que a cultura judaico-cristã, em suas próprias raízes, diz respeito a uma espiritualidade deslocada e sem lar. A relação cristã com o lugar é de peregrino: a verdadeira cidade dos santos está nos céus, embora ela produza cidadãos aqui na terra, eles têm sua cidadania ligada a outra dimensão espacial. Esta peregrinação através do tempo, ao invés de estabelecer um local, tira sua autoridade, em parte, da promessa de Jesus de destruir o templo de Jerusalém (SENNETT, 1990, p.06). O tempo seria, então, privilegiado pelos cristãos, em detrimento do espaço. Com a compressão de temporalidade de que falam Huyssen e Barbero, como se porta esta religião? Uma das possibilidades é de que ela crie ou fortaleça este desejo de passado, retomando tradições, buscando na memória formas de resistir ao achatamento temporal – e disto, então, o interesse pela vida monástica, algo que remete aos primeiros séculos do cristianismo e, não poderia ser melhor, permanece ainda hoje.

Neste sentido, a Internet pode ser uma forma – arriscada – de resistir ao esquecimento e ao absolutismo do instante. Huyssen percebe nela certo paradoxo em relação à memória:

Com frequência crescente, os críticos acusam a própria cultura da memória contemporânea de amnésia, apatia ou embotamento. Eles destacam sua incapacidade e falta de vontade de lembrar, lamentando a perda da consciência histórica. A acusação de amnésia é feita invariavelmente através de uma crítica à mídia, a despeito do fato de que é precisamente esta – desde a imprensa e a televisão até os CD-Roms e a Internet – que faz a memória ficar cada vez mais disponível para nós a cada dia. (HUYSEN, 2000, p. 18)

Contudo ele mesmo percebe nesta disponibilização da memória um excesso de informação, que remete à concepção de Baudrillard (1981, p.65) de que a história foi transformada em arquivo através da técnica. Huyssen (2000, p.37) acredita que a memória é “ativa, viva, incorporada no social – isto em indivíduos, família, grupos, nações e regiões”. Para ele, mesmo diante das tecnologias, estas características da memória continuam: “não há nenhuma dúvida de que a longo prazo todas estas memórias serão modeladas em grande medida pelas

tecnologias digitais e pelos seus efeitos, mas elas não serão redutíveis a eles” (HUYSSSEN, 2000, p. 37). Já do ponto de vista pelo qual Baudrillard percebe a atualidade, a visão provavelmente seja mais próxima da concepção da morte desta memória social encarnada – o arquivo apenas guarda as informações para serem utilizadas instrumentalmente e, ainda na perspectiva do pensador, simplesmente consumidas⁷¹. Já Huyssen problematiza colocando que esta “sobrecarga informacional e perceptual combinada com uma aceleração cultural” gera um mal-estar no indivíduo da atualidade, que não está equipado para lidar com ele: “quanto mais rápido somos empurrados para o futuro global que não nos inspira confiança, mais forte é o nosso desejo de ir mais devagar e mais nos voltamos para a memória em busca de conforto”. (HUYSSSEN, 2000, p. 32)

Na perspectiva da globalização e das tecnologias comunicacionais, se a Internet possibilita este contato entre fiel e a vida monástica e todo o seu peso histórico, ela também produz efeitos sobre o outro lado dos sites: o de quem lida com a manutenção dos conteúdos e administração de e-mails, ou seja, os monges. Os questionários respondidos revelam que o conteúdo dos sites é realizado pelos religiosos, quando não pelo próprio Abade – no caso do Mosteiro de Brasília. Além disso, a construção dos sites é supervisionada por outros monges e os conteúdos a serem postados também precisam da aprovação ou do prior ou de um grupo de religiosos designados para esta função. Os monges, então, exercem atividades referentes ao site e ao uso da Internet. Atividades estas que obviamente não são previstas na rotina do mosteiro. Não à toa, ambos os entrevistados apontam para a falta de tempo para lidar com os sites: o achatamento do tempo chegou ao Mosteiro.

D. Elredo, do Mosteiro de Ponta Grossa, conta que a adaptação das atividades que envolvem o site é realizada a partir da responsabilidade de cada um. Não há horário específico para isto e cada irmão envolvido encontra na rotina do mosteiro o momento apropriado. Nas palavras do religioso,

Então esse irmão vai achar um tempinho no horário, por exemplo, de sesta após o almoço. A gente tem uma hora e meia, mais ou menos em que a gente descansa. É ali que o irmão corre lá na internet para dar respostas. Ou então, antes de dormir. Eu mesmo sou responsável pela área de vendas do mosteiro. O dia inteiro estou no escritório de vendas. [...] À noite, eu tiro meia hora, quarenta minutos para acessar a Internet e ver lá quem foi que mandou email. A gente recebe muitos pedidos de oração, graças a Deus. Todos os dias tem pedido de oração e eu respondo um por um. Sempre ao menos com uma frase para dizer para as pessoas que a gente está rezando por elas. A gente tem de fato esse trabalho de fazer a interseção que as

⁷¹ Em “Simulacros e simulações” (1981), especialmente no texto “A história: um cenário retro”, Baudrillard defende o desaparecimento da história e em toda a publicação remete à ausência de referenciais e vigência do simulacro. Já a questão do consumo é abordada de modo mais enfático em “A sociedade do consumo” (1995).

pessoas precisam. (informação verbal)⁷²

Vale lembrar que no Mosteiro de São Paulo, a rotina parece ser ainda mais complicada. No centro da cidade, os monges que precisam se locomover estão sujeitos ao trânsito da metrópole. Conforme já colocado no capítulo anterior, estas atividades alteram a rotina dos monges.

Além desses indícios de que a temporalidade contemporânea afeta também os mosteiros, outro indicativo é a troca de sites percebida durante a pesquisa. Os mosteiros de Ponta Grossa e São Paulo colocaram novos sites no ar durante o período pesquisado. Além disso, o da Bahia informou, nos contatos por telefone, que estava elaborando um novo site. Também o funcionário do mosteiro do Rio de Janeiro disse que o site sofreria densas alterações. Embora nem todas estas promessas tenham se realizado, a troca de site indica adaptação ao meio tecnológico, que exige dinamismo. É interessante, contudo, que as atualizações periódicas não recebam tanto cuidado por parte dos monges. Além disso, o site de São Paulo datava de 1997 ou 1998, ou seja, ficou – exatamente igual – durante mais de dez anos. Se por um lado parece muito tempo, considerando as características da Internet, por outro se trata de uma instituição milenar: embora aceita e utilizada, a novidade não é uma imposição. Para Barbero, a dinamicidade exigida pelos meios tecnológicos atuais substitui memória e significado dos objetos por efemeridade e não-durabilidade, que geram a perda de sentido. Ao buscar adaptação à Internet, os mosteiros correm o risco de perder sentido – embora não seja possível afirmar, através da análise proposta, que isto efetivamente aconteça.

O que se pode verificar através dos sites e do contato com os monges é que há, assim como em relação à sociedade de consumo, diversos desencaixes e mesmo contradições nas questões de temporalidade. Conservar em meio ao mundo pós-moderno uma rotina fixa, com horários permanentes para cada dia de atividade – e esta já está preestabelecida, isto já contrasta com as rotinas cada vez mais fluidas e menos definidas do trabalhador da contemporaneidade. Uma das práticas diárias significativa para a questão do tempo é a oração centrante ou *lectio divina*. Uma tradição do monaquismo cristão, a oração é uma leitura individual, em longo silêncio e meditativa de algum trecho da Bíblia, da Regra ou outro texto da tradição cristã. Normalmente, esta oração é feita diariamente pelos monges, nas celas ou espalhados pelo mosteiro, sempre com a cabeça coberta pelo capuz. Em geral, após o tempo de silêncio, algumas frases são escritas.

A oração centrante exige tempo de silêncio e paralisação, algo cada vez mais raro na

⁷² Entrevista concedida à autora.

era tecnológica, em que até os cálculos são realizados rapidamente por máquinas. A dimensão contemplativa da vida monástica contrasta também com a eficácia exigida pela cultura contemporânea, que atua fortemente no achatamento do tempo. Contemplar é dispor-se para momentos de não-produção, de negação das atividades, de invasão do cotidiano pelo sublime e transcendente – e nada disso faz sentido para uma cultura pautada no eficaz, em que meditar, por exemplo, é aceito se com isto o indivíduo ‘se sente melhor’, tornando-o mais produtivo.

Deste modo, portanto, se há indícios de que o achatamento do tempo afeta os mosteiros e sua rotina, percebe-se também que isto ocorre de modo sutil, pouco evidente e até mesmo comedido – além de acontecer de formas e intensidades diferentes em cada cenóbio: vale lembrar que há ordens onde as tecnologias de comunicação são proibidas e que, entre os beneditinos, cada mosteiro estabelece sua própria rotina tendo em comum a Regra de São Bento. Assim, se a dimensão urbana é clara no mosteiro de São Paulo, o contexto torna o mosteiro de Ponta Grossa bastante diferenciado. O que todos eles expressam – e este é o principal contraste com a temporalidade do instante – é a permanência de referências, valores, símbolos e mesmo de comportamentos, provavelmente afetado pelas dimensões mais abstratas.

3.2.1 Mosteiros e Internet: permanências, tómulos e realidade

A análise do conjunto dos sites beneditinos indica, além das diferenças existentes entre os mosteiros, o que há em comum entre eles. Nas imagens, três referências aparecem em todos os sites: o brasão do mosteiro – com elementos comuns, que indicam a Ordem e a Congregação de pertencimento e elementos únicos, referentes ao nome e características próprias; imagens do próprio cenóbio – prédios, fachadas, esculturas e imagens que existem no local; e imagens de São Bento. Nos textos, as diferenças ficam maiores. O único tema comum aos sites é São Bento: em todos eles há seção própria para o patriarca, com informações biográficas que, normalmente, tocam também a história do monaquismo cristão ocidental. A constância da referência ao santo padroeiro da Ordem é óbvia, o que não é tão simples pressupor, para quem olha de fora, é a diferença existente entre cada site e mosteiro.

A autonomia de cada casa novamente emerge neste ponto. Como algo imaginado pelo próprio São Bento – a Regra deixa margem para a organização local – é interessante que a diferença seja, também, uma constância. São Bento é a identidade centralizadora das casas e, no mais, os vínculos são locais. De fato, um dos votos feitos pelos monges beneditinos é o de

permanência, ou seja, ele deve, preferencialmente, permanecer no mosteiro em que realizou os votos. O espaço toma, assim, outra dimensão – e atua sobre as noções de temporalidade.

Na esfera ampla, a figura de São Bento e o vínculo com a Ordem oferecem um longo lastro temporal. Na entrevista exploratória, chamou a atenção o modo como D. Emanuel Meloca⁷³, do mosteiro de Ponta Grossa, narra a controvérsia com o Vaticano em relação à exigência de os abades serem monges ordenados, ou seja, padres: “para nós, hoje em dia, é meio que um drama isso, porque como **agora** a Santa Sé exige que os abades sejam padres – antigamente não precisava, elegia o abade dos irmãos” [*grifo nosso*]. O “agora” oferece a sensação de que a determinação é recente, mas a resposta à pergunta sobre quando isso começou foi: “digamos, assim... 1.500, por aí” (informação verbal). O religioso inclui-se em uma discussão - “nós” - que é realizada há séculos, o que indica uma percepção de continuidade, de participação no passado da Ordem.

Na esfera local, o vínculo com o cenóbio reforça a participação no passado: os mosteiros possuem seus próprios cemitérios, em geral dentro de suas dependências. No Rio de Janeiro e na Bahia, há monges enterrados abaixo do chão de partes do mosteiro, normalmente nos corredores do claustro e, em alguns casos, na capela. As lápides são parte do piso. O monge, literalmente, caminha sobre o passado. “No claustro, caminhando em silêncio sobre os túmulos dos irmãos, o monge cumpre o que estabelece o capítulo quatro da regra de São Bento: ‘ter diariamente diante dos olhos a morte a surpreendê-lo’” – analisa Araújo Souza (2007, p. 138), que se dedica a perceber os significados dos rituais de óbito do mosteiro do Rio de Janeiro, no século XVIII.

Na historiografia redigida pelos religiosos também se compreende a ênfase na narrativa das realizações dos monges já mortos. Possivelmente, algumas histórias são contadas e transmitidas pelos mais velhos aos mais novos, sobre os que passaram pelo mosteiro – e nele continuam, concretamente através das lápides e simbolicamente através das histórias. Além desse contato, os mosteiros possuíam o Dietário, um caderno onde eram escritos “o resumo de alguns acontecimentos assim como partes das vidas dos monges que viveram e faleceram”, com a finalidade de “manter a memória dos monges.” (ARAÚJO SOUZA, 2007, p. 24)

Se a Internet, o computador e outras tecnologias recentes criam novas formas de lidar com a memória – estudos sobre o *profile* em sites de relacionamentos que permanecem após a

⁷³ Entrevista concedida à autora.

morte das pessoas indicam isto⁷⁴, é provável que esta não seja uma motivação para os religiosos fazerem uso destes recursos. Amaral (1995, p.71) percebe como falar é um modo de duração, o que pode ser transposto para os recursos tecnológicos. Contudo, para os monges, a Internet não tem a ver com duração e, por isso, a troca de sites acontece com tranquilidade e também por isso a atualização periódica não se faz necessária. A memória de cada mosteiro possui, é claro, a dimensão virtual nas narrativas que são passadas – e para Huyssen a memória é sempre virtual⁷⁵ -, uma relação simbólica que alimenta o presente e a concretude das lápides e túmulos abaixo ou aos arredores das construções dos cenóbios. Assim, para estes monges, a história parece continuar com sua força organizadora do presente e asseguradora do futuro, que deve manter os princípios do passado. Vale reforçar, nesta perspectiva, que a manutenção não é estanque, mas afetada pelo contexto sócio-cultural do momento e do local; basta lembrar as diferenças existentes entre os mosteiros estudados. E ainda há outros quatro, da própria Congregação do Brasil, que não possuem site.

Assim, nas relações temporais o lastro do passado prossegue importante nos mosteiros. Contudo, os sites nem sempre enfatizam este aspecto. Embora um pouco da história apareça sempre na seção destinada a São Bento, apenas dois sites possuem seção própria para a história do monaquismo ou do mosteiro local. O site da Bahia, embora não possua seção apropriada para narrativas históricas, apresenta muitas informações especialmente sobre eventos em que os monges participaram de fatos conhecidos da história do Estado ou da cidade. Ao contrário da historiografia impressa, nos sites não há nenhuma referência aos monges que morreram no mosteiro local. Uma omissão curiosa, visto que há cerca de 50 anos, as narrativas passavam necessariamente por este aspecto.

Apesar de haver omissões, o que não há nos sites é qualquer coisa que seja totalmente virtual, tipicamente do meio ou exclusivamente da Internet. Até onde se verificou, os textos são realmente escritos pelos monges, sem mediação de especialistas; os religiosos realmente respondem aos e-mails; e há uma preocupação em firmar contato com os visitantes. Na entrevista, D. Elredo explica que a falta de conexões externas – links com outros sites da Internet – é intencional e que “isso está um pouco ligado àquela auto-suficiência. Cada mosteiro é auto-suficiente. E ele é pensado para ser auto-suficiente mesmo hoje com todas as

⁷⁴ Esta discussão pode ser encontrada em: BARBOSA, Aline S. N. *Orkut: o espaço que possibilita a Visibilidade e a Imortalidade*. Intercom. XXXII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação (Anais – mídia eletrônica). Curitiba, setembro de 2009.

⁷⁵ O autor coloca da seguinte forma: “insistir numa separação radical entre memória 'real' e virtual choca-me tanto quanto um quixotismo, quando menos porque qualquer coisa recordada – pela memória vivida ou imaginada – é virtual por sua própria natureza”. (HUYSEN, 2000, p. 37)

facilidades, essa coisa da vida moderna” (informação verbal)⁷⁶. No entanto, na perspectiva colocada isto pode significar que os sites mantêm um lastro real; se o meio virtualiza as coisas que ali estão e torna o mosteiro uma representação na Internet, não se trata de algo sem referente. Ao contrário, o mosteiro representado na Internet possui história, religiosos, rotina, princípios, propriedades e tudo o que é necessário para ser reconhecido como mosteiro.

A preocupação com o lastro contribui para a compreensão da auto-referencialidade dos sites. A princípio, a falta de conexão com outros sites e até mesmo a quase ausência de recursos como o 'hiperlink' – características típicas do meio – intrigam porque reforçam a possibilidade de estes sites serem ilhas no meio virtual. Acredita-se, porém, que esta falta de conexão relaciona-se com a necessidade de lastro: no momento em que se encaminhasse o visitante para outro site, perder-se-ia o controle sobre a realidade do conteúdo disponível no domínio do mosteiro. Ao contrário, portanto, do que Debord coloca sobre a representação que acaba por tornar-se realidade, idéia exacerbada em Baudrillard, aqui o que está representado, virtual, não se confunde com o real. Nos sites em que há a possibilidade de enviar pedidos de oração e estabelecer outras formas de contato talvez seja possível pensar na extensão do mosteiro para dentro deste meio, em que ele se torna mais acessível; contudo, não há funções específicas a partir da Internet.

Do ponto de vista fatalista, há como argumentar que, uma vez disponíveis na Internet e transmutados em signos linguísticos e elétricos, os mosteiros adentram o mundo das simulações, tornam-se – ao modo baudrillardiano de compreensão – simulacros. No entanto, ainda não se detectou a proposta de um mosteiro virtual, em que os votos são virtuais, no qual as pessoas simulam a vida monástica. Parece que, no caso em estudo, o território ainda precede ao mapa. Além do mais, representação e mediação não são estranhas ao universo cristão. Desde o Antigo Testamento, a presença de Deus é terrível e possível apenas pela mediação de objetos ou rituais. No Novo Testamento, o véu do templo é rasgado quando Cristo morre, ou seja, pelo mediador que, apesar de ser o próprio Deus, estabelece o contato direto por ser simultaneamente humano. E ensina que “tudo quanto pedirdes em meu nome, isso o farei, a fim de que o Pai seja glorificado [...]” (Jo 14:13) e se auto-denomina “caminho”: “ninguém vem ao Pai se não por mim”. (Jo 14:6)

Por vezes, a mediação parece ser o objetivo dos sites. Nos questionários, aparecem como motivação para a inserção na Internet: contato com os familiares dos monges, evangelização, meio de comunicação “prático e barato”, divulgação vocacional, maior diálogo

⁷⁶ Entrevista concedida à autora.

com a sociedade. Dentre as motivações expostas, nenhuma é fim em si mesma ou possível apenas através da Internet. Ao mesmo tempo, todas elas referem-se a alguma forma de contato com outras pessoas. É interessante que uma das características da temporalidade contemporânea é a ausência de processos quando se trata de contatos – eles podem ser feitos e desfeitos de modo imediato. No entanto, todas estas motivações falam a respeito de contatos mais longos e duradouros do que um passeio por alguma sala de bate-papo, por exemplo. Na entrevista, D. Elredo fala que o objetivo dos contatos pela Internet é que a pessoa acabe indo visitar o Mosteiro, ou seja, o contato virtual possui uma intenção de encontro real, de um processo relacional.

3.2.2 Tensões e riscos, memória e esquecimento

As respostas aos questionários transmitem a sensação de que o uso da Internet nos mosteiros é meramente instrumental. Ela não passa de um recurso que permite atingir determinadas finalidades e estas são corriqueiras na vida monástica. No entanto, as ferramentas e instrumentos possuem significado e implicações culturais. Neste sentido e considerando a reflexão colocada sobre temporalidade, os sites dos mosteiros podem ser compreendidos como mostra de permanência no contexto do instante, que utiliza a mesma linguagem e meio do instante. É claro que, para um navegador que visite o site em poucos minutos, o efeito de instante pode ser reforçado e isto integra os riscos da inserção na Internet. No entanto, a perspectiva da permanência remete ao desejo de passado de que fala Barbero. Tanto para ele quanto para Huyssen há a possibilidade de que a febre de memória e o desejo de passado da atualidade não sejam simplesmente reativos. Pode ser que se trate de reações críticas à tecnicidade e de contestação ao “hiperespaço informacional e uma expressão da necessidade humana básica de viver em estruturas de temporalidade de maior duração” (HUYSEN, 1997, p.20). As missas cheias nos mosteiros de Ponta Grossa e de São Paulo, o número de acessos e participações nos sites podem ser mais do que uma reação, uma expressão desta necessidade, que revela crítica à temporalidade do instante.

Ainda assim, não se pode negar o achatamento do tempo também para os mosteiros, não se pode esquecer a alteração da rotina, o tempo de descanso vespertino ou noturno reduzidos pela necessidade de assumir novas tarefas – efeitos concretos das tecnologias sobre o homem e a mulher atuais. Para Huyssen, frente ao quadro que se configura, da experiência de transformação da estrutura de temporalidade moderna, diferentes reações são possíveis. Até mesmo porque, segundo ele, a própria temporalidade move-se em direção a um

hibridismo de não-sincronidades acumuladas em pelo menos dois séculos de modernidade.

O autor considera que a atualidade vive o paradoxo de manter “fantasias *high-tech*” por um lado e, por outro, o modo como este mundo em alta tecnologia se organiza ameaça tornar obsoletas “categorias como passado e futuro, experiência e esperança, memória e antecipação” (HUYSEN, 1997, p.20). Para ele, quanto mais as sociedades conviverem com as novas tecnologias de comunicação, mais a temporalidade será afetada. Por isso o autor acredita que o *boom* de memória é um indício saudável que pode, sim, ser contestador. Essa febre de memória não seria uma necessidade de consumir a história, como propõe Nietzsche, e que seria curada simplesmente pelo esquecimento. Antes, trata-se de uma reação ao “vírus da amnésia”, que ameaça destruir a própria memória (HUYSEN, 1997, p. 18). Huyssen propõe que

[...] precisa-se da memória e da musealização, juntas, para construir uma proteção contra a obsolescência e o desaparecimento, para combater a nossa profunda ansiedade com a velocidade de mudança e contínuo encolhimento dos horizontes de tempo e de espaço. (HUYSEN, 2000, p. 28)

Neste entrave, em que se colocam efeitos, adaptações e resistências, Barbero propõe pensar esquecimento e memória não de modo estanque e separado, mas como junções – que podem, inclusive, ser inéditas na história da cultura ocidental. Assim como Huyssen, ele encara os sintomas da febre de memória e desejo de passado de forma positiva e defende que memória e amnésia não podem mais ser pensadas maniqueístamente. Para Barbero, o hibridismo e a multiplicidade podem enfocar a tensão entre memória e esquecimento e é exatamente na tensão que o autor percebe desafios e aponta esperanças que – sem cair no que seria um retrocesso de fundamentos históricos ou garantias futuras, um ponto de chegada – acredita possível serem construídas enquanto *caminho*.

Os sites dos mosteiros e o contato com os religiosos fizeram emergir a questão da temporalidade. Contudo, olhar para uma instituição milenar que possui, simultaneamente, túmulos nos corredores de seus prédios e domínio na Internet desafia categorias estanques da experiência temporal. A inserção no espaço virtual e a aproximação das NTCIs tensionam as relações entre passado, presente e futuro. Para este grupo, a tradição possui um lugar quase incompreensível para aqueles que se acostumaram a pensar em termos de futuro ou, recentemente, de presente: ela organiza e dá sentido à vida. A providência é certamente mais evidente que o progresso – vale ressaltar, mais uma vez, que as relações dos mosteiros com a modernidade foram conflituosas e conturbadas. No entanto, relacionar-se com a atualidade do instante segue como desafio. Assim, se não é possível perceber uma questão de duração na

inserção na Internet, também não é possível afirmar que esta temporalidade do instante não afeta os mosteiros. Ou seja, tensões entre local e global, entre a rotina interna e a cultura atual pululam nos sites e nas falas dos monges, coerentes com a história do monaquismo que enfrentou, ao longo de séculos, o desafio de pautar a vida de indivíduos do momento em textos, valores e estilo de vida do início do cristianismo.

Os riscos desta posição sempre existiram e por diversas vezes suplantaram aqueles princípios considerados centrais na vida monástica – as histórias narradas, as cisões e reformas são provas disto. Em uma sociedade de informação em que as tecnologias de comunicação cada vez mais se configuram como parte da cultura, da disputa de sentidos e de valores simbólicos, a posição destas instituições é, novamente, arriscada. Privar-se dos meios de comunicação pode significar esquecimento por parte da sociedade. Uma vez esquecido, tende ao desaparecimento. Por outro lado, ao inserir-se em meios midiáticos se sujeita ao risco de transformação em espetáculo e, uma vez levado à máxima revelação, perder o mistério, a mística e a contemplação que são próprias da vida monástica. Neste sentido, é possível perceber nos sites uma posição moderada que transita na fina linha entre o esquecimento e o espetáculo, uma visibilidade comedida que é, também, uma forma de memória. Se dentro do mosteiro esta questão parece ser bem resolvida, o aspecto coletivo, social e amplo da memória necessita ser provocado. Para ser lembrado, é preciso ser conhecido e para ser conhecido, é preciso ser visto.

4 TECNOLOGIA, INTERNET E VISIBILIDADE NA CONTEMPORANEIDADE

Dentre as tensões vividas pelos mosteiros na atualidade, certamente impõe-se a questão da tecnologia. A inserção na Internet indica a assimilação das novidades desta época e busca-se perceber até que ponto elas podem ser assumidas e de que forma este contato se dá. As questões já trabalhadas, do consumo e do espetáculo na cultura contemporânea e das mudanças na temporalidade trazem reflexões sobre o imbricamento das inovações tecnológicas, especificamente no campo da comunicação, e a cultura. Apresenta-se, assim, a necessidade de reflexão sobre sentidos que a tecnologia pode ter e suas implicações culturais. Ora, não se trata de olhar para algo externo que afeta simplesmente, mas para algo produzido neste contexto social e que o transforma. A questão da visibilidade, que aparece nas reflexões anteriores, é melhor explorada neste capítulo, buscando a percepção das afetações da tecnologia sobre ela e suas transformações na sociedade atual.

Nos anos 60 do século passado, o canadense Marshall McLuhan (2005) sugeriu que as tecnologias de comunicação fossem extensões dos sentidos humanos: ouvir, falar e ver tomavam novas proporções com técnicas como o telefone, o rádio, a televisão. Embora sua análise seja atualmente considerada entusiástica, especialmente por prever a formação da aldeia global a partir da televisão, o problema das relações entre homens e mulheres e as máquinas da comunicação prossegue. As técnicas desenvolveram-se gradativamente e provocaram as épocas em que surgiram de formas diferentes. Basta pensar o quanto o mundo ocidental havia mudado do surgimento da imprensa, no século XV, para a consolidação do jornalismo oitocentista. Assim, embora pareça natural que – sentados à frente dos modernos computadores – perceba-se o rádio e a televisão quase que como continuidade da imprensa, o surgimento e disseminação destas tecnologias causaram espanto, admiração e aspirações futuristas.

Ao menos no que se refere às reações, a Internet não se distancia das tecnologias do século XX: não faltam entusiastas que enfatizam a capacidade democrática do novo meio, nem assombrados com as novas possibilidades que ele oferece e seu potencial de virtualização de toda a realidade⁷⁷. Mais uma vez, remete-se à radicalidade com que Baudrillard traça seu diagnóstico das sociedades contemporâneas, diferenciando representação de simulação e apontando para a morte de toda referência e o vigor, em seu lugar, do simulacro. A noção de impossibilidade de representação já aparecia em Debord,

⁷⁷ Um dos exemplos mais conhecidos de autores entusiastas é o francês Pierre Levy, especialmente em suas primeiras obras, como *Cibercultura*. CF. LEVY, Pierre. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1994; e LEVY, Pierre. *O que é o virtual?* São Paulo: Editora 34, 1999.

quando dizia que as imagens teriam se tornado a realidade e não mais poderiam ser representação. Ele apresentava o caráter espetacular que as tecnologias de comunicação, especialmente rádio e televisão, desenvolveram no decorrer do século XX. A sensação de que a visibilidade escondia mais do que revelava pode ser atribuída também a fatos concretos do período: a informação tornou-se arma poderosa durante a guerra fria, considerada por Baudrillard um dos exemplos de sua tese. Afirmava que a guerra nuclear entre os dois blocos não estava em jogo realmente, porque isto não aconteceria. A possibilidade da destruição global mantinha a guerra na esfera virtual: “o equilíbrio do terror é o terror do equilíbrio”. (BAUDRILLARD, 1981, p. 48)

O espetáculo de Debord pode ser compreendido como uma hiper-visibilidade das representações até chegar ao que, mais tarde, Baudrillard aponta como morte do referencial. Nas palavras do pensador,

Já não estamos na sociedade do espetáculo de que falavam os situacionistas, nem do tipo de alienação e de repressão específicas que ela implicava. O próprio *medium* já não é apreensível enquanto tal, e a confusão do *medium* e da mensagem (Mc Luhan) é a primeira grande fórmula desta nova era. Já não existe *medium* no sentido literal: ele é doravante inapreensível, difuso e difractado no real e já nem sequer se pode dizer que este tenha sido, por isso, alterado. (BAUDRILLARD, 1981, p.43-44)

Quando Baudrillard escreve *Simulacros e Simulação* (1991) a Internet ainda não está difundida mundialmente, o que só acontece nos últimos anos da década de 1990 – no entanto, o mundo que ele descreve assemelha-se ao *second life*, o jogo que recria o mundo *on line* o mundo. Na concepção do autor, seria como se as pessoas ficassem 'presas' no jogo, sem se darem conta disto; ou melhor, a vida no jogo tornou-se tão atrativa que acabou por gerar um completo esquecimento do que havia fora dele – perdeu referências externas à própria virtualidade. Baudrillard aponta para a vigência da eficácia como valor parecido ao que teria sido o real, ou seja, as coisas precisam ser eficazes, não mais verdadeiras. É a capacidade de fazer que importa, o valor passa a ser medido pela instrumentalidade e isto combina perfeitamente com a tecnicização das diferentes dimensões da vida. “O discurso pós-moderno aparentemente apreende a cultura atual (que é mais do que ele, e *outra coisa*) como inteiramente sustentada na eficácia tecnológica”, constata Márcio Tavares d'Amaral, que critica este posicionamento absolutista, chamando-o discurso e, assim, limitando sua dimensão e apresentando um possível paradoxo. (AMARAL, 2009, p.11)

A eficácia tecnológica teria ocupado o buraco da ausência de fundamento, metaforizada por Nietzsche como a morte de Deus. Trata-se de “saída do reino da causa/fundamento, reino clássico-moderno, para o das efetuações eficazes” (AMARAL, 2009,

p.11). Para Amaral, o discurso pós-moderno apresenta um paradoxo porque, para ser eficaz, necessita ser 'pós' tudo, ou seja, ter um “zero absoluto” no tempo: e este seria o seu fundamento, sem o qual sua eficácia se perde. Nas palavras do autor,

Saída [do reino do fundamento] bem fundada no absoluto transcendente de um não-tempo fundador, o *pós*. Fundamento que não pode ser incorporado a esse discurso sem que ele imediatamente perca a eficácia recém-assegurada por essa fundação recalcada mais do que para o esquecimento: para a ignorância de si. (AMARAL, 2009, p.11)

Apesar da necessidade do fim da história para a subsistência do discurso pós-moderno, Amaral insiste que é possível, sim, contar a própria história deste discurso, que indica transformação e é imprescindível para a compreensão da atualidade.

4.1 Eficácia e ausência de fundamento: sintomas da cultura ocidental

A história pela qual se chega à eficácia tecnológica já foi tocada no presente trabalho, no início do capítulo dois: é a da cultura ocidental, sobre sua formação duplamente judaica e grega. A tensão entre os dois veios da cultura ocidental manteve-se por cerca de doze séculos até que, no Renascimento, foi rompida, abrindo as possibilidades do paradigma do primeiro moderno, dos séculos XVII e XVIII. “No século XVII, Deus foi uma hipótese necessária para Descartes e Newton, mas uma hipótese. No século XVIII, podendo, a hipótese deveria ser evitada” - relembra Amaral (2009, p.17), como exemplos concretos desta história. Por fim, no século XIX, o homem declara a morte de Deus e, assim, o fim do fundamento. Amaral (2009, p.17) levanta a hipótese de que “o século XVIII tenha querido separar definitivamente Deus do mundo” e defende que, por ter sido posto, nos primeiros séculos e na Idade Média, excessivamente junto a Deus, o Ser, ingrediente especificamente grego na formação da cultura ocidental, também acabara banido. Esse duplo ostracismo teria já, hoje, uns bons seis séculos: “Foi o que Renascimento produziu: uma natureza e um homem sem Deus: naturalismo e humanismo; um ressurgimento greco-romano sem Ser: ciência descritiva”. (AMARAL, 2009, p.18)

A razão e a ciência passam a vigorar como atributos e caminhos exclusivos da e para a verdade. O período a que se nomeou modernidade estabelece um novo paradigma, novos parâmetros para o real – que já não é acessível pela fé, mas pela razão, pelo experimento que possa ser verificado. Nietzsche, que anuncia a morte de Deus ao tecer uma filosofia crítica da própria filosofia e de tudo o que havia se construído até então, identifica na ciência, que ascendeu para abolir a religião da cena, uma moral religiosa cristã.

O ataque de Nietzsche dirige-se à verdade, que é a busca, o alvo da ciência. O

pensador alemão acreditava que o homem deveria “abandonar toda a fé, todo o desejo de certeza e habituar-se a firmar-se na corda bamba de todas as possibilidades” (ABBAGNANO, 2000, p.169). O que a cultura ocidental chama de verdade é apresentada como engodo, como crença consequente da moral, que é uma questão grave para o pensador, que se dedica a refutá-la. Em sua obra “A Gaia Ciência”, Nietzsche coloca da seguinte forma: “os acontecimentos do mundo não têm nada de divino, nem mesmo nada de razoável, segundo as medidas humanas, nada de lamentável e de justo; sabemos que o mundo em que vivemos é sem Deus, imoral” (NIETZSCHE, [19--], p.211). Portanto, para o pensador, a moralidade foi criada para que os indivíduos adquirissem valor apenas como função e serve para educar o homem a obedecer, a ser “rebanho” (NIETZSCHE, [19--], p.124). Por isso, a superação do homem inclui o abandono da moral, que abriria espaço para o “espírito livre”.

Desbancada a moral, a ciência e a verdade acabam por cair em seguida. Para Nietzsche, a moral é o triunfo do Deus cristão: “a noção de veracidade aplicada com um rigor sempre crescente, foi a consciência cristã aguçada nos confessionários e que se transformou até se tornar a consciência científica” (NIETZSCHE, [19--], p. 228). Ele ataca, assim, o científico mostrando sua íntima relação com a moral e com a dimensão da fé. O fundamento da ciência é a crença na verdade e a concepção de verdadeiro, para ele, é religiosa, remete ao cristianismo e até mesmo antes dele, a Platão, para quem Deus é a verdade. Assim, o que permeia a busca pelo verdadeiro é a fuga do engano, ou seja, não querer deixar-se enganar e não querer enganar os outros. Esta “vontade de verdade” está, portanto, no “terreno da moral” (NIETZSCHE, [19--], p.208). A ciência exige a crença na verdade e esta advém do medo do engano.

Ao estabelecer a relação Deus-moral-verdade-ciência outro aspecto da cultura ocidental moderna que padece é a racionalidade. Para Nietzsche, “nossos pensamentos são as sombras de nossos sentimentos – sempre mais obscuros, mais vazios, mais simples que estes” (NIETZSCHE, [19--], p.146 *idem*). Nicola Abbagnano coloca que o pensamento nietzschiano inverte a concepção de que a realidade é perceptível para além do sensível; ao contrário, a possibilidade de superação do homem, de apreensão do mundo está na ‘vontade’. Neste sentido, não há “ordem nem finalidade” na vida, que é “dor, luta, destruição, crueldade, incerteza, erro [...] o acaso domina-a” (ABBAGNANO, 2000, p.160). Aliás, em uma de suas passagens, Nietzsche chega à conclusão de que é errado falar de ‘acaso’ porque a própria ideia nele contida pressupõe um ordenamento das coisas. Ou seja, a vida é caos. E, sendo assim, não possui finalidade – como concebeu Aristóteles, ainda no início da história da filosofia, ao

concluir que a causa final de todas as coisas é o bem. Para Nietzsche, não há nem o bem, nem outra finalidade qualquer.

A morte de Deus, em uma versão nietzschiana, faz ruir a cultura ocidental – ou pelo menos revela muitas de suas rachaduras – já que elimina o veio judaico e, como já colocado, abandona a abstração do Ser junto com o divino. Sem fundamento, não há causa, nem verdade, tampouco ciência. O que se concebia por acaso toma o lugar da causa e o mundo parece solto, não passível de síntese, não explicável por sistemas. No entanto, se já não é possível procurar sentido, o escape foi um tanto distante do que gostaria Nietzsche: a eficácia.

A ciência não saiu totalmente de cena, ao contrário, uniu-se à dimensão técnica; “no século XX, os regimes de saber e fazer se confundiram no reinado da Tecnologia [...]. É como dizer: não vamos pensar nisso, vamos fazer coisas úteis” (AMARAL, 2009, p.18). A utilidade passa a vigorar como parâmetro do que pode ser considerado 'bom' na cultura contemporânea. E, vale aqui retomar reflexões já realizadas: 'bom' para o consumo.

Tecnicidade, na cultura contemporânea, portanto, não se refere apenas ao potencial de desenvolvimento tecnológico, ou aos aparatos e instrumentos a que o homem e a mulher desta época têm acesso e às mudanças que estes realizam no cotidiano; trata-se, sobretudo, de profundas transformações culturais, que incluem sistemas de pensamento e modos de relação entre as pessoas e destas com as coisas. Para esta percepção, é necessário compreender o surgimento, no século XX, da tecnologia como fusão entre saber e fazer, ciência e técnica. Diferente do reinado da ciência, onde a verdade estava em questão, a tecnologia exige apenas o eficaz. Na lógica de Nietzsche, no entanto, ela não teria a ver com a morte do fundamento; enquanto algo que abriga resquícios da ciência, ela oculta a existência de um fundamento que pode estar transmutado em ressentimento, já que seu fim já foi anunciado; talvez oculte a agonia do fundamento. Por outro lado, à luz do pensamento de Baudrillard, talvez se trate de ocultar a já consumada ausência do fundamento e a inexistência de sentido. Desta forma, a tecnologia seria o simulacro do que já foi a verdade.

As tecnologias contemporâneas ainda podem ser percebidas como a sombra do Deus morto – e Nietzsche anunciou que a sombra prosseguiria por muito tempo. Podem ser fruto da nostalgia divina e, por isso, trazem a marca de características do divino, como percebe Sodré (2002, p.67): “no âmbito da comunicação massiva no final do século XX, reprisa-se a velha combinação da prática mediadora com a vivência mística, só que agora sob a égide do *médium*, tecnologicamente afim a características divinas, como onividência e ubiquidade”. Neste sentido, mais do que extensões dos sentidos humanos, as tecnologias seriam a forma

secularizada, aplicada e funcional de tornar-se capaz de exercer atividades antes possíveis apenas através da interferência milagrosa do divino – como ver, ouvir e ser ouvido para além da capacidade de visão, audição e voz humanas. Morto Deus, o próprio homem busca compensar a falta e a incapacidade geradas pela ausência do que lhe era superior e poderia, eventualmente, fazê-lo superar suas limitações e inseguranças.

4.2 Internet e tecnologia nos sites estudados: moderação e instrumentalidade

Tendo estabelecido o paradigma pelo qual as novas tecnologias assentam sua eficácia, cabe analisar se esse mesmo paradigma vale para o uso que os mosteiros fazem da Internet. Para tanto, observou-se se como os sites trabalham com características próprias ao meio, como interação, conexões diretas com outros sites, recursos multimídia e outras.

O site do mosteiro de Brasília⁷⁸ é o único a apresentar texto sobre a Internet, através da seção “Palavra do Prior”. O texto é curto, simples, direto e procura contextualizar o uso dessa tecnologia, além de transmitir proximidade com o visitante:

“Meu caro irmão internauta,

“Pax!

“O interesse da Igreja pela Internet constitui uma particular expressão do seu antigo interesse pelos meios de comunicação social,’ o Concílio do Vaticano II, cujos quarenta anos de encerramento celebramos em 2005, através do decreto Inter Mirifica , nos legou grande incentivo para a utilização dessas ‘maravilhosas invenções técnicas,’ já que por meio delas poderemos anunciar o Evangelho do Senhor, que sempre faz novas todas as coisas.

“Nossa comunidade monástica o acolhe, anunciando que seguimos a Cristo, único salvador de toda a humanidade, e o seguimos por meio da espiritualidade beneditina, inspirada na oração e no trabalho, buscando o diálogo com todos, homens e mulheres de boa vontade, que querem construir um mundo de paz. Obrigado por sua visita e conte com a nossa contínua comunhão por meio da oração.

“D. André, OSB”

As palavras de D. André confirmam a hipótese com que se trabalhou, especialmente no primeiro capítulo, de que as diretrizes e orientações gerais da Igreja Católica afetam a vida do mosteiro. O Concílio Vaticano II é citado como motivador para a existência do site. Fundado no século XX, este mosteiro está entre os mais jovens da Congregação, o que provavelmente facilita a familiaridade com o Concílio – que também norteia a formação do mosteiro de Ponta Grossa.

Nas conclusões gerais da análise, o site de Ponta Grossa pode ser considerado o mais elaborado dentre os estudados. Chama a atenção o fato de ser o único que afirma,

⁷⁸ CF <<http://www.msbento.org.br>>.

textualmente e no próprio site, ter ênfase ‘intramonasterial’, não exercer atividades externas, nem mesmo sacerdotais. O mosteiro utiliza amplos recursos da Internet, como blog, mural, envio das páginas do site, transformação delas em PDF e outros. Os textos também revelam esta preocupação, normalmente são curtos e com poucos parágrafos. O principal diferencial é o modo como a linguagem é próxima, simples, acessível e como é ‘reveladora’, característica impressa nas informações que apresenta, sem rodeios, de forma direta, e especialmente perceptível nas imagens, preferencialmente com monges retratados. Também é um dos sites mais dinâmicos, com maior frequência de atualização.

Já a versão analisada do site de São Paulo – vale lembrar que ele foi trocado recentemente – é estática. A primeira versão ficou no ar por mais de dez anos e, portanto, não possuía características próprias da Internet, como recursos de interatividade ou multimídia. O do Rio de Janeiro também é simples, informativo e institucional. Textos grandes, sem preocupação com o meio neste quesito e também na dinâmica – as atualizações são remotas. Não apresenta muitas peculiaridades.

O que apresenta menor número de elementos existentes em outros sites é o da Bahia. No entanto, a relação com os recursos da Internet é semelhante à maioria deles: o modelo é estático, sem interatividade, sem espaço para atualizações constantes. Os textos apresentam informações fixas, com ênfase em episódios históricos e atividades do Mosteiro de interação com a sociedade, como o coral. Os textos são grandes, sem preocupação aparente com a ‘linguagem de Internet’ ou com a dinâmica apropriada ao meio.

De modo geral observa-se que apenas três dos cinco sites informam a data de atualização, de onde se conclui que, na maioria dos casos, ela ocorre esporadicamente. Em linhas gerais essa não é uma prioridade, até mesmo porque a Internet não integra a rotina dos monges. Quanto ao número de visitantes nem nos sites nem nos questionários esse dado aparece, ou seja, não há monitoramento.

Percebe-se, portanto, que as páginas não possuem muitos recursos técnicos. No entanto, as respostas aos questionários e as entrevistas revelam cuidado com o conteúdo: a elaboração dos textos é realizada por monges específicos e as atualizações são revisadas por mais de uma pessoa ou, no caso de Brasília, pelo próprio Prior. Conclui-se, assim, que há maior ênfase nos conteúdos do que nos formatos ou mesmo na adequação ao formato da Internet, talvez com a exceção do site de Ponta Grossa, em que ambas as coisas são trabalhadas, inclusive com contratação de serviço técnico para a construção da página.

4.2.1 *Uso da Internet como “revelador de caráter”*

A relação dos mosteiros com a tecnologia e, neste caso, especificamente com a Internet pode ser percebida também no modo como a rede é utilizada pelos monges. No total dos mosteiros que responderam ao questionário, a média de computadores por monge é baixa: 2,56 monges por computador. Em geral, há poucas restrições para o uso da Internet e de computadores, embora sempre haja regras, que são diferentes em cada um dos mosteiros. Em Brasília, por exemplo, há restrição de tempo diário de acesso e a Internet é disponibilizada apenas para monges professos; em Ponta Grossa, o acesso deve ser realizado fora dos horários das atividades regulares; em São Paulo, há restrição de conteúdo e sites que podem ser acessados. Os três mosteiros possuem espaço apropriado para uso de computadores, disponível a todos os membros da comunidade e nenhum mosteiro apresenta qualquer restrição ao uso de e-mails.

Nas entrevistas, D. Elredo dedicou mais tempo a esta questão. D. João, do mosteiro de São Paulo, confirmou que há restrições de conteúdo no acesso, embora os monges utilizem a Internet com bastante liberdade, já que fazem trabalhos acadêmicos e outras atividades que atualmente são quase impensáveis sem as consultas na rede. Em Ponta Grossa, o acesso é completamente livre, embora D. Elredo reconheça que esta posição não é unânime entre os monges:

Você sabe que até há entre nós, digamos, uma ‘força de barra’ por parte de alguns. Alguns acham que a gente deveria regular isso: a quantidade de acesso, o tempo de acesso, o que se acessa, isso tudo. É possível. Até as empresas fazem isso com ferramentas super-eficientes, mas nós pensamos assim: Dentro da realidade, a gente tem condições de fato de fazer isso? Nós temos ferramenta pra isso, ou não temos? Nós temos gente pra isso? Não temos. Por outro lado, é projeto de vida esse tipo de controle hoje? Não é. (informação verbal)⁷⁹

O religioso enfatizou a ideia de que regular e controlar não é “projeto de vida” para o mosteiro e que o modo escolhido para lidar com a tecnologia é a “conscientização”. Ele defendeu, inclusive, que a liberdade de uso “revela caráter”, o que não pode acontecer quando há excesso de restrições:

A internet é uma ferramenta interessantíssima, disponibilizamos, esclarecemos até onde a gente pode, ensinamos o seu correto uso e acreditamos no uso que a pessoa vai fazer dela. Até porque (e isso é interessante) isso revela caráter. Releva características que com o excesso de balizamento a gente não vai ver. Nós somos homens, buscamos a Deus, mas estamos sujeitos a todas as quedas possíveis de qualquer cristão. Então, não será absurdo descobrir que um monge faz um mau uso da internet, mas isso revela quem ele é ou que tipo de remédio ele precisa. Porque essa vida não é uma vida para santos, é uma vida para quem quer ser santo, para quem busca a Deus. Cada um de nós precisa de remédios durante a vida para

⁷⁹ Entrevista concedida à autora.

melhorar, para crescer. Então, a gente considera esse aspecto. (...) As minhas quedas são também caminhos para buscar a Deus porque elas revelam o remédio que eu preciso e esse remédio é uma ponte para que eu me eleve até Deus. A gente sempre procura ter esse foco: uma coisa que possa sair dos trilhos indica que um novo caminho, talvez, precise ser traçado. (informação verbal)⁸⁰

4.2.2 Recursos de interação

As análises revelam que há pouquíssimos recursos de interação utilizados pelos sites. A única exceção é o de Ponta Grossa, que possui recursos como formulários *on line* nas seções de vocação e intercessão; mural de recados; blog, com comentários às postagens; e enquete. Das dezesseis seções do menu principal do site, sete provocam alguma forma de interação, o que equivale a 46% dos elementos. Interessante que o responsável pelo site manifestou o interesse em que o visitante virtual mantenha contato constante e, se possível, visite pessoalmente o mosteiro.

O outro site que, inicialmente, chama a atenção neste critério é o do Rio de Janeiro, que apresenta a seção “Perguntas” no menu fixo. Esta seção é a única além da página principal traduzida para outras línguas – o que indicaria certa valorização deste recurso. Ela remete para o serviço “Pergunte e responderemos na www”, que teria dois modos de acesso: - o *chat*, que deveria funcionar uma vez por semana, às quartas-feiras, das 10h20 às 10h50; - o e-mail, com conexão para envio direto duas vezes nesta seção.

Ambas as atividades – conversar *on line* com internautas e responder os e-mails seriam tarefas atribuídas a D. Estevão Bettencourt. Contudo, embora o serviço continue disponível na página, o monge faleceu em 2008, segundo informações de funcionário do mosteiro que atua na área de tecnologia da informação. Ele também informou que o chat nunca funcionou porque o recurso foi disponibilizado de forma precária tecnicamente e porque D. Estevão também não teria conseguido atender à demanda, embora, sempre segundo o funcionário, tenha gostado da ideia. O fato revela pouca preocupação com o recurso e a interação através da Internet.

4.2.3 Recursos de multimídia

Este tipo de recurso não é encontrado, exceto no site de Ponta Grossa, que utiliza, por exemplo, fotos do próprio mosteiro que se alternam no cabeçalho do site e estão presentes em todas as seções. Além disso, a primeira página do site é acompanhada por canto gregoriano. Trata-se de uma antiga música cristã – Kyrie Eleison – que foi gravada pelos monges do

⁸⁰ Entrevista concedida à autora.

próprio mosteiro. A música some nas outras seções. Outro recurso utilizado está na subseção “O dia no mosteiro”, em “Abadia da Ressurreição”, que apresenta a lista das atividades cotidianas dos monges, com os horários em que elas ocorrem. Para cada atividade, há uma figura desenhada, com uma frase. Para visualizar, é necessário clicar na atividade. A informação é bastante clara e guia o visitante para as imagens através da frase, centralizada em cima da página: “Clique nos horários para visualizar as figuras”.

4.2.4 Conexão direta

Apesar de a conectividade ser uma das características marcantes e peculiares da Internet – que possibilita a inovação do hipertexto, por exemplo – os sites beneditinos não usufruem desta possibilidade. A auto-referência é evidente. O único site que conecta com sites externos ao universo religioso é o do Rio de Janeiro, que possui *links* para a Petrobrás e o BNDES, que patrocinaram a restauração da capela – possivelmente uma exigência do patrocínio. O site de Ponta Grossa, que possui o maior número de recursos de interatividade possui o menor número de conexões.

4.2.5 A Internet e para além dela

A utilização da Internet nos mosteiros, tanto internamente quanto na inserção no meio, aponta para a instrumentalidade, já detectada em outros momentos. Os monges fazem pesquisa para trabalhos, utilizam e-mails para contato com familiares e fiéis e usam o site como forma de relação com o mundo externo aos muros do claustro, para evangelizar, para iniciar relações que pretendem desenvolver. Neste sentido, a Internet não leva aos mosteiros, de fato, nenhum tipo de novidade, já que aparentemente não afeta as intenções; mas abre possibilidades. Assim, o caráter instrumental com que a Internet entra nos mosteiros pode indicar que o claustro não está imune à eficácia. Por outro lado, outras percepções revelam um jogo complexo na permeabilidade dos muros.

Observa-se, por exemplo, que o site de Ponta Grossa é o que mais enfatiza a interação com os visitantes e possui o menor número de conexões com outras páginas da Internet. O fato reforça o caráter de auto-referência, já percebido nas imagens e textos. O interesse é mostrar o mosteiro, e apenas isto. Já o site da Bahia não possui recursos de interação nem conexões diretas, mas seu conteúdo textual é o que mais enfatiza as relações do mosteiro com a sociedade local. Ambos os casos revelam um jogo de auto-proteção e busca por relacionamento externo. Portanto, ao todo, a moderação surge como uma forma conclusiva de caracterizar a relação com a Internet, como já apontado no segundo capítulo: se não há

deslumbramento, também não há receio. Vale retomar o modo como D. João expressa a relação entre vida monástica e esta tecnologia: a Internet é fácil; difícil é a conversão do coração.

A questão que se coloca, então, é o que esta forma moderada de relação com a tecnologia pode significar, considerando o contexto cultural apresentado, em que eficácia, consumo e espetáculo aparecem atrelados ao fim do fundamento, da noção de verdade e como frutos da tecnologia. A moderação dos sites pode ser pensada a partir da pergunta sobre a razão que levou os mosteiros a estarem na Internet e não em outras mídias, como rádio e televisão. A resposta advém das diferenças entre os meios e até mesmo por questões simples e práticas, como o baixo custo da elaboração e manutenção, a possibilidade de não atualizar, ou seja, não há exigências de periodicidade regular.

Outra característica evidente dos sites e que não seria possível em outros meios – a menos que os mosteiros fossem donos plenos da grade de programação de um canal de rádio ou de televisão – é a auto-referência. A interrupção dos programas para comerciais e mesmo o modo como as grades são compostas, em geral definidas por critérios comerciais e não por temas, impossibilitaria a concentração do conteúdo no próprio mosteiro. Outra questão é a recepção massiva e a possibilidade de contato. Embora os sites, com a exceção do de Ponta Grossa, não tenham ênfase na interatividade, todos possuem e-mails que podem ser utilizados pelos navegantes mais curiosos ou interessados em outros aspectos da vida monástica. No rádio e na televisão, o modelo tradicional – a própria Internet está exigindo soluções criativas para isto – é limitado a uma voz e muitos ouvintes. A Internet possibilita que vários monges produzam o conteúdo, que ele seja aprovado e somente depois publicizado e que o acesso seja feito somente pelo público interessado.

Uma vez observado que o uso da Internet é instrumental, resta questionar instrumento utilizado para quê – e aqui se propõe pensar para além das respostas prontas nos questionários e nas falas dos monges, questionar o sentido cultural. A moderação no uso e inserção na Internet aponta para a necessidade da visibilidade e, ao mesmo tempo, a fuga da hiper-visibilidade, que seria a imersão profunda no espetáculo e no que ele traz consigo: consumo, eficácia, superficialidade e até mesmo morte dos referenciais. A simplicidade dos sites deve-se, em parte, ao fato de que para tudo que pode ser visto nas páginas virtuais há um referente concreto, nos mosteiros. Em nenhum momento observou-se algo que indique a intenção de criar um efeito no navegante, através dos sites. Ao contrário, o que se encontrou foi a preocupação com o estabelecimento de vínculo. E ainda, se a Internet não é o meio mais

eficiente para estabelecer vínculos, talvez a eficácia não seja de fato a maior preocupação dos monges: ela é, 'apenas', uma possibilidade a ser aproveitada - “nada de extraordinário” (informação verbal)⁸¹, como afirmou D. João.

Esta visibilidade comedida aparece na peculiaridade do site de Ponta Grossa, em ter diversos recursos de interação e nenhuma preocupação em remeter o visitante a outras páginas. Talvez a proteção, uma espécie de claustro, assegure a possibilidade de visibilidade. A moderação pode apontar para tensão entre visibilidade e invisibilidade, que seria a forma de manter-se, ao mesmo tempo, peculiar entre a multiplicidade e diferente – separado – perante a tendência a absolutização e, conforme aponta Baudrillard, transformação de todas as coisas no mesmo, convergência de todas as direções no sentido do consumo.

4.2 Visibilidade e distância: a metáfora do farol

A exemplo do que ocorre com o site de Ponta Grossa, a comparação entre os temas abordados em cada site e o uso de ferramentas de interação, conexão direta e outros recursos da Internet revela um perfil interessante para pensar sobre a visibilidade projetada pelos mosteiros. Percebe-se que os sites menos elaborados, do ponto de vista técnico, são exatamente os que mais enfatizam, nos textos, a relação com a sociedade e, aparentemente, possuem algum prestígio – especialmente histórico – no local onde se encontram. Os sites mais simples são de mosteiros antigos: os do Rio de Janeiro, Bahia e São Paulo. Todos estes possuem colégio, faculdade e cursos oferecidos à comunidade. Como já colocado, o mosteiro do Rio não parece muito preocupado com o site, apesar de possuir funcionários da área. O foco, provavelmente, está sobre o colégio e a faculdade. Além disso, seu valor histórico e de formação intelectual através do colégio permanece arraigado na sociedade carioca.

O site da Bahia é peculiar, pois embora seja estático, sem recursos de interação e pouca ênfase mesmo nas formas elementares de contato com os navegantes, é bem apresentado visualmente, com muitas imagens. Os textos, no entanto, são longos e incisivos quanto à participação do mosteiro em fatos históricos da sociedade local e nacional, inclusive com grande ênfase política. Além de citar as participações do mosteiro em episódios como a guerra de Canudos, os textos abordam, em pelo menos duas sessões distintas, o período da ditadura militar no país. Segundo o texto que apresenta a Arquibadia, “o Mosteiro de São Bento foi uma das poucas vozes que, publicamente, ousaram defender a liberdade política, a liberdade de imprensa, o respeito aos direitos humanos, a luta pela anistia, denunciando

⁸¹ Entrevista concedida à autora.

abusos como a tortura e o desaparecimento de presos políticos” (ARQUIABADIA DE S.SEBASTIÃO, online). O texto prossegue, enfatizando a contribuição do Mosteiro para que os mais pobres possam reivindicar direitos:

A situação política e a realidade social levaram os monges a desenvolver um trabalho social mais construtivo e menos assistencialista, objetivando a organização das comunidades carentes da periferia da Cidade, a fim de que pudessem reivindicar seus direitos básicos junto aos poderes públicos, assim como a formação de lideranças comunitárias e a estruturação de associações de moradores de onde surgiriam projetos e iniciativas para melhorar a qualidade de vida dessas mesmas comunidades. (ARQUIABADIA DE S.SEBASTIÃO, online)

O Coral da Juventude do Mosteiro de São Bento da Bahia é uma das atividades voltadas para a comunidade e desenvolvidas pelos monges. No site, a história do coro é vinculada ao contexto político. Ele surge em maio de 1964, com regência de um dos religiosos e apoio do abade e de “jovens universitários”. O texto apresenta da seguinte forma: “nasceu, o Coral, numa época de grandes e profundas transformações e mudanças sociais no Brasil – a saber – foi o período do Golpe Militar, O Regime da Ditadura”. Em seguida, abre outro parágrafo para enfatizar o momento histórico:

[...] o Coral foi uma resposta às necessidades religiosas e políticas da sua época, que com seu canto motivou muitos jovens a um olhar novo sobre a realidade e as dificuldades e abriu a consciência dos universitários de diversos credos para o belo e transcendente: Deus. (ARQUIABADIA DE S.SEBASTIÃO, *Coral da Juventude*, online)

Além do Coral, o mosteiro ainda mantém a Escolania de Pequenos, que trabalha na educação musical de crianças, apresentada no site como uma tradição milenar que une música à consciência. A atividade é recente, iniciada em 2003. Especialmente interessante é o modo como o texto descreve os objetivos da educação musical:

[...] infundir nos jovens e crianças um espírito de ordem e desenvolver o verdadeiro amor à beleza. Ela possui também um aspecto ético e psicológico, tendo ainda sua importância e efeitos no campo social e político. A música educa para a disciplina e para a ordem, para a justiça e para a bondade de conduta. A música possui, assim, esse importante papel de desvendar a metáfora do mundo através da linguagem. (ARQUIABADIA DE SÃO SEBASTIÃO, *Escolania de pequenos cantores*, online)

Assim, a formação artístico-cultural não trata somente do culto ao belo, mas há convicção de que a arte e a cultura integram a formação humana de modo determinante, inclusive nas dimensões social e política. Ou seja, para os monges, ensinar música às crianças é uma forma de atuar na sociedade e contribuir com questões da vida pública.

O mosteiro de São Paulo, que manteve o mesmo site no ar por mais de dez anos, também revela demanda por visibilidade. Foi o único que respondeu à questão sobre os

motivos de inserção na Internet dizendo que se trata de relação com a sociedade e, nos textos, revela-se dialógico com a localidade em que se insere. É também o único que possui a seção “Sacristia” e outra que convida à visita, com mapa do local, chamada “Localização do Mosteiro”. Em seu cotidiano, além dos ofícios comuns aos beneditinos, o mosteiro realiza missas diárias, pela manhã. Segundo D. João⁸², a frequência é grande. No domingo, dia em que normalmente os mosteiros abrem suas portas para as missas, há mais de uma homilia e a basílica não comporta o número de participantes. Outro fato que chama a atenção no conteúdo do site é o modo como a história do Mosteiro é narrada, com foco em fatos que envolveram a cidade.

Os sites da Bahia e de São Paulo enfatizam, nas atividades que desempenham e divulgam no site e nas narrativas históricas, aspectos em que os mosteiros influenciam a vida pública do local onde estão inseridos. Considerando que eles quase foram extintos no século XIX, este fato é bastante interessante porque demonstra preocupação com a relevância social da vida monástica – o que, inclusive, justificaria sua manutenção. Em entrevista com um religioso do mosteiro da Ressurreição, em Ponta Grossa, em 2006⁸³, o monge usou a metáfora do farol para falar da relação entre o mosteiro e a sociedade. Segundo ele, a vida contemplativa deve lançar luz sobre o mundo fora dos muros, como um farol acena direção e localidade para as embarcações. O interessante desta analogia é que, embora ilumine, a posição do farol é de destaque, mas distante.

4.2.1 Ordem e desordem dos espaços sagrados na Idade Média e na modernidade

Na definição dos espaços quando da construção destes mosteiros, destinou-se locais distantes da cidade, mas altos o suficiente para que os prédios fossem avistados. Figuras que mostram o Rio de Janeiro do século XVII revelam um aglomerado urbano um tanto distante de onde se ergue o mosteiro, em cima de um morro – atualmente, com altos prédios ao redor, mal se percebe este relevo. Em geral, os mosteiros eram construídos em locais distantes e, por muitas vezes, eram eles que atraíam população para o seu entorno. Richard Sennett percebe como os espaços da igreja eram, na época medieval, locais de proteção – diferentes dos castelos e fortalezas, que protegiam dos ataques inimigos, as áreas ao redor das igrejas eram protegidas “por mágica” porque se tratava do espaço onde os necessitados encontravam ajuda.

⁸² Entrevista concedida à autora.

⁸³ Realizou-se a entrevista com a finalidade de elaboração de uma reportagem e, portanto, prefere-se não identificar as fontes, já que a entrevista foi concedida para ser utilizada por uma agência de notícias e não houve, na época, nenhum acordo – nem com a fonte, nem com a agência – para uso do conteúdo não publicado em pesquisa.

(SENNETT, 1992, p. 18 – tradução nossa)

Pela própria Regra de São Bento, não é difícil imaginar que o mesmo ocorresse com os mosteiros. O cuidado com os pobres, doentes e peregrinos aparece enfaticamente na Regra e se reflete, atualmente, nas hospedarias que são mantidas nas casas. Sennett (1992, p.17) coloca que os espaços ao redor das igrejas eram proibidos e não podiam ser usados para comércio. Para ele, este espaço vazio mostrava que as regras da vida mudavam no momento em que alguém pisava ali. Eram zonas de imunidade, extensões do que havia dentro da igreja. No Rio de Janeiro, no século XIX iniciam as narrativas sobre ruas abertas no entorno do mosteiro e aluguel de prédios – que ainda pertenciam aos monges, mas estavam para fora dos muros – com a finalidade de comércio. O fato indica mudanças no significado deste espaço.

O espaço interno dos mosteiros aparentemente prossegue como ‘zonas de imunidade’. Em um dos contatos⁸⁴ realizados, um religioso comentou que o mosteiro já havia abrigado em sua hospedaria um homicida e, embora os monges soubessem de seu crime, receberam e trataram o hóspede com as mesmas concessões dadas a qualquer pessoa que busque este serviço. Outro fato que chamou a atenção, durante a pesquisa, foi a quantidade de imigrantes que frequentam a missa dominical da basílica de São Paulo – além de moradores de rua e mendigos – um grupo de pessoas normalmente estigmatizado e discriminado pela sociedade, mas que naquele momento e local encontram abrigo. O espaço é dividido com famílias brancas e bem vestidas e, ao final, todos entram na fila para receber um pedaço de pão caseiro feito pelos monges que é doado aos domingos. O que certamente perdeu sentido é o espaço ao redor. D. João acredita que as largas paredes do mosteiro conseguem evitar o barulho do Largo de São Bento, que desemboca no viaduto de Santa Efigênia, região de muito movimento na metrópole⁸⁵. Apesar disso, o mosteiro não se priva de sistemas de segurança como grades e câmeras de vigilância. Em tempos modernos ou pós-modernos, ele também precisa de proteção e ela é feita, inclusive, de modo tecnológico.

O encurtamento das zonas de transição é discutido por Maurício Lissovski, em 'Sobre o vazio entre paredes', onde argumenta que, atualmente, “as passagens, ou já não existem, ou tornaram-se tão extraordinariamente rápidas que seu efeito é o permanente desvio de rota do sujeito, sua sedução (afinal ‘seduzir’ significa, etimologicamente, ‘desviar’)” (LISSOVSKI, 1997, p.21). Segundo ele, que utiliza a argumentação de Sennett, trata-se das dimensões de público e privado, que, cada vez mais, confundem e se chocam mutuamente. O historiador

⁸⁴ Neste caso, decidiu-se ocultar as fontes para preservar o anonimato dos envolvidos.

⁸⁵ Entrevista concedida à autora.

norte-americano observa a ordenação do espaço urbano nos períodos medieval e moderno. No primeiro, a atenção dos olhos é capturada pelo contraste entre o centro espiritual e o restante da cidade, através da precisão arquitetônica, da ordem no espaço religioso em detrimento do caos fora destes locais. “A Igreja descontinuava, por meio de suas paredes, as atividades desordenadas da cidade”, pontua Lissovski (1997, p.20). A construção das igrejas revelava uma precisão matemática, os estilos góticos eram engenhosos e calculados. No entanto, o refinamento da engenharia não aparece de forma alguma ao redor das igrejas, nos demais espaços da cidade. A atenção para as igrejas é garantida pelo contraste entre ordem e caos (SENNETT, 1992, p.13). Também Lissovski observa que

Neste sentido, o arruamento desordenado da cidade medieval não pode ser inteiramente atribuído ‘ao acaso’. Não é apenas o resultado de planejamento, mas o aspecto decisivo de um contraste que marca a descontinuidade necessária entre uma interioridade absoluta (o espaço do sagrado, a interioridade do espírito) e uma exterioridade que deve obrigatoriamente aparecer como distinta: a exterioridade da vida secular. (LISSOVSKI, 1997, p.20)

Já na modernidade, a ordenação da cidade trabalha com ênfase, concentrando efeitos que chamam a atenção dos olhos (SENNETT, 1992, p.13-14). Lissovski percebe nesta forma de urbanismo tanto a extensão da ordem, antes restrita aos espaços sagrados, sobre os seculares quanto a expressão das relações entre vida pública e vida privada, cuja distinção passa a ser fundamento da vida em sociedade. Assim, “estabelece-se como uma trama complicada de situações híbridas que é preciso permanentemente deslindar para melhor administrar os negócios, a política, a criação dos filhos – higiene, saúde, educação etc”. (LISSOVSKI, 1997, p.21)

A quase extinção dos mosteiros no século XIX, causada pela proibição da entrada de noviços, coincide com o crescimento das cidades e o abarrotamento de prédios em volta dos mosteiros. No Rio de Janeiro, a construção de um viaduto cobriu o último panorama favorável ao mosteiro, que era a vista da cidade observada da baía. Já em São Paulo, a história é peculiar, porque a construção do mosteiro foi realizada próxima ao que já era o centro da cidade, em um terreno considerado nobre, doado aos beneditinos com esta finalidade. Outra peculiaridade, embora as paredes sejam de fato bastante grossas e o aspecto do prédio seja de “fortaleza” – conforme a descrição do próprio D. João – o mosteiro não possui muros. Do largo onde se eleva, a passagem da calçada para as altas e pesadas portas de madeira é imediata. Já no espaço interno do mosteiro há um corredor que liga a basílica ao colégio, onde se localiza uma escada que dá acesso ao claustro. A escadaria, em curva, é protegida por um portão de ferro com a inscrição “claustro” no centro – além de a própria escada ser um espaço

de transição. No entanto, na maioria dos mosteiros o acesso ao claustro se dá por duas partes: um portão, normalmente ao lado da capela e pela própria capela, cuja entrada é próxima ao altar, diferenciando do local de entrada de fiéis e visitantes.

Outra peculiaridade do mosteiro de São Paulo é que a missa e os ofícios não podem ser fotografados, apesar das celebrações lotarem o templo. Em uma conversa informal com um dos monges de lá, D. Gregório – que é responsável pela correspondência eletrônica do site e com quem foram trocados vários e-mails, telefonemas e, por fim, houve uma conversa pessoalmente na visita a São Paulo –, descobriu-se que a proibição foi feita porque os religiosos consideram que haver pessoas fotografando durante a missa “atrapalha”, incomoda aqueles que estão atentos à celebração. Esta atitude é contrária ao espetáculo e salienta o valor ritual, de evento e mistério em cada ofício ou missa. D. João explicou depois que quando um fotógrafo, por algum motivo, deseja fazer fotos da basílica, não há nenhuma restrição – apenas que a solicitação seja feita anteriormente. A proibição evita o acúmulo de pessoas fotografando, até mesmo porque, sem muros ou qualquer tipo de controle da entrada de pessoas, a basílica recebe a visita de inúmeros turistas – havia um grupo grande, organizado, com uniformes e muitas câmeras no dia em que a visita para a pesquisa foi realizada, mas eles respeitaram a proibição.

Nesta ocasião, havia também um grande número de pessoas aglomeradas na entrada do templo – muitos fiéis e visitantes não conseguiram lugar para sentar; a maioria olhava atentamente para o altar, alguns choravam. A proibição aponta para a relação entre espetáculo e culto. Os momentos de missa e ofícios são dedicados ao culto e os monges parecem buscar por participantes e não meros espectadores atraídos pelo valor turístico do local. Neste sentido, é interessante que diversos mosteiros estejam entrando nos guias de suas cidades e regiões. Até mesmo os que não possuem site, como o de Olinda, podem ser encontrados nas listas de locais da cidade que 'merecem' a atenção dos visitantes.

A pesquisa também revelou que os mosteiros mais antigos foram os mais difíceis de contatar. Na Bahia, o monge responsável pelo site possui outras atribuições e passa muito tempo fora do mosteiro, em viagem, de modo que não foi possível falar nem mesmo por telefone. Em São Paulo, o contato por telefone foi difícil, porque passa por uma secretária e os religiosos não interrompem as atividades regulares para atender a telefonemas. Por e-mail, o contato foi lento, mas na visita pode-se perceber o esforço dos religiosos para a realização da entrevista e atendimento das demandas da pesquisa.

Já no Rio, a conversa com os religiosos não aconteceu nem mesmo durante a visita ao

mosteiro. A capela, muito antiga e suntuosa – com esculturas pintadas a ouro, possui o santuário bem separado da nave, inclusive com uma corda que impede o acesso de participantes e visitantes. Para o ofício, os monges entram já atrás da corda, no santuário, onde sentam e de onde cantam. Além da distância real entre a nave e o santuário, a altura do teto e a diferença de planos – o assento dos monges fica um pouco elevado em relação ao público – o conjunto oferece a sensação de distanciamento. Esta percepção acentuou-se pela distribuição do programa do ofício, que foi dado por um dos monges apenas para um grupo de religiosas que assistiam ao ritual. Havia outras pessoas nos bancos e nenhuma delas recebeu o panfleto. Todas as falas e cantos do ofício são feitos em latim, o que também dificulta a participação ativa e entendimento do que está acontecendo, especialmente aos menos habituados ao rito. Comparativamente, vale citar que em Ponta Grossa – o mosteiro mais jovem da Congregação – os candidatos aos votos sentam junto aos participantes e auxiliam a encontrar as letras e músicas das canções nos hinários disponíveis em alças das cadeiras.

Completamente tomado pela cidade, o mosteiro do Rio não tem o privilégio das paredes grossas – como o de São Paulo. No dia em que o mosteiro foi visitado, um barulho constante, vindo da rua, acompanhou todo o ofício. Era possível identificar que se tratava de música eletrônica. Após a homilia, em uma caminhada pelas dependências do mosteiro, avista-se uma festa ocorrendo do outro lado da rua, que se assemelhava a uma 'rave', ou seja, sua duração era indeterminada. Um exemplo do encurtamento, ou melhor, aglutinamento dos espaços de transição – conforme pontua Lissovski (1997, p.21).

A secularização do ordenamento do espaço urbano, na modernidade, retira dos locais ao redor dos prédios religiosos aquela 'proteção mágica' de que Sennett fala. Conforme já apontado sobre o período, a religião perde valor e espaço, sendo retirada dos espaços públicos e comprimida cada vez mais na dimensão privada da vida. No entanto, para Lissovski, a definição das esferas pública e privada não é estanque: “a confusão entre público e privado emerge de sua própria distinção: os acidentes exigem incessantemente o deslocamento e a redefinição de seus limites”. (LISSOVSKI, 1997, p.21)

4.3 'Flashes' da vida monástica na cultura da eficácia

A consequência ou, talvez, o sintoma desta 'confusão' entre público e privado é o encurtamento das zonas de transição até praticamente a supressão destes espaços. As novas tecnologias de comunicação têm tornado a transição cada vez mais imediata. A televisão coloca nas salas ou mesmo nos quartos das casas imagens de guerras, de políticos, o horário

de propaganda eleitoral, informações sobre a economia. A Internet maximiza este potencial de imediatividade, pois é possível ter o planejamento das férias, das finanças da família, informações 'em tempo real' sobre a política internacional, o discurso do governador do seu Estado, e a missa ou o culto do último domingo aglutinados na tela, à distância de sutis gestos dos dedos – e, para isto, o 'navegante' pode estar tanto no trabalho, em frente à televisão na sala de sua casa, no shopping, no aeroporto ou em qualquer lugar onde tenha disponível um computador e um modem de acesso à rede ou Internet sem fio.

Em um contexto de encurtamento das zonas de transição e confusão entre público e privado não admira que seja possível falar em 'retorno do religioso'. E, certamente, há várias formas de retorno que vão desde a espetacular à fundamentalista e podem incluir modos inovadores. Ora, a Internet, como este espaço de multiplicidade, possibilita uma visibilidade comedida, não-espetacular, mas que torna possível trazer à cena formas tradicionais e diferenciadas da religião. Sennett coloca que a questão que pautava a organização do espaço e as construções das igrejas era como trazer para a humanidade a compreensão divina – não era uma questão de tornar visível a existência de Deus. O vasto espaço no interior dos templos, preenchido de luzes coloridas, incenso e música era o que possibilitaria essa apreensão. A imensidão era pelo que acontecia *dentro*, não pela visibilidade *fora*. (SENNETT, 1992, p. 12-13). Ainda segundo ele, a igreja medieval, no início, tinha como objetivo precisão, não altura. No século XIX, algumas adicionaram pináculos porque a noção, então, era de ênfase e visibilidade.

Para os mosteiros da atualidade, que estão ou imersos em um contexto urbano secularizado onde tanto ênfase quanto contraste já não são possíveis ou afastados deste espaço de modo que se perdem em meio a outras propriedades rurais, sem privilégios de localização, a questão que se coloca é a manutenção de sua função de 'farol'. Surge, então, a inserção na Internet, onde é possível, ao mesmo tempo, se colocar entre tantas outras coisas, inúmeras possibilidades e possuir seu próprio espaço, sem vizinhos ou ruídos externos – a auto-referência dos sites demonstra esta relação. O desordenamento do espaço virtual permite estar ali, como luz, sem, contudo, utilizar as mesmas ferramentas e recursos, sem de fato ceder ao virtual – que é uma forma de manter-se distante, diferenciando-se dos demais. Também permite controle sobre o conteúdo, ou seja, a escolha do que será visto e revelado; em outras palavras, a manutenção do claustro. Neste sentido, as palavras de D. Elredo são reveladoras:

Acho que a internet, hoje pelo menos, ela faz exatamente essa função porque não é uma visibilidade... A gente não está procurando a visibilidade do exemplo do show bis em que você se expõe e é saturado pela exposição. Talvez a internet facilite

exatamente um pouco isso: flashes. Pequenos flashes que lembrem que a vida monástica está ali. É outro tipo de vida pulsando na Igreja que está na contra corrente de tudo o que está acontecendo. A gente pode dar muitos nomes... (...) essa quebra nessa correria, é esse oásis aonde os cansados, aonde os oprimidos conseguem descansar conseguem relaxar, conseguem beber de outra água. É vitalidade para aqueles que na própria Igreja já não conseguem achar profundidade. Está tudo muito superficial, tudo muito na pele. Então, eu acho que a nossa vida tem essas, digamos assim, facetas diferentes. E o site fornece isso. Ele acaba dando caras à nossa vida que a gente até desconhece. Esses diversos nomes de que a gente está falando. (informação verbal)⁸⁶

As 'novas caras' que a vida monástica pode assumir, sem dúvida, correm o risco de imergir na cultura da eficácia e a história da vida monástica buscada no início da pesquisa revela que, de fato, em diversos momentos ao longo dos séculos de claustro, isso aconteceu. Conscientemente ou não, estes riscos são evitados, na atualidade, através do equilíbrio entre exposição/ visibilidade e proteção/claustro. Concretamente isto se dá nas relações apontadas acima, tanto nas relações diretas com a sociedade como no modo como lidam com as tecnologias e tecem suas narrativas históricas. As mesmas tecnologias que achatam as transições entre público e privado criam, também por isto, possibilidades inovadoras de tornar-se visível e que permitem a estes grupos se manterem na visibilidade comedida, sustentada na tensão entre o espetáculo e o esquecimento.

⁸⁶ Entrevista concedida à autora.

CONCLUSÃO

O presente trabalho foi estruturado de modo que cada capítulo apresenta conclusões parciais sobre os temas ali abordados. Assim, para os apontamentos finais, propõe-se demonstrar questões transversais, com o intuito de não repetir formulações anteriores, mas agregá-las em uma reflexão de conjunto, que se segue.

A pesquisa histórica por que se iniciou este trabalho mostra que, do ponto de vista das relações com as tecnologias de comunicação, a postura da Igreja Católica sempre foi ativa: ou de controle, ou de uso – ainda que com desconfiança, ou de incentivo à utilização. Do ponto de vista das relações dos mosteiros com a sociedade, percebe-se através da história que sempre houve intercâmbios, conflitos e confluências. A relação entre interior e exterior ocorria tanto na dimensão religiosa – através, por exemplo, das capelas e confrarias –, quanto em outras esferas, como a cultural, através das atividades de ensino; política, pelas relações que os monges detinham com nobres e governantes; econômica, pois sempre foram inseridos ou até fomentadores da economia, vale lembrar que, no Brasil, chegaram a possuir escravos.

No século XX, os meios de comunicação de massa surgem, passam por transformações e inovações tecnológicas e tornam-se extremamente acessíveis – massificados. A função de mediação entre diferentes dimensões da vida humana passa a ser, cada vez mais, realizada pelas tecnologias comunicacionais. Não surpreende, portanto, que esta realidade afete também a vida monástica. No entanto, compreende-se que os meios de comunicação são integrados à vida social dos indivíduos e a mediação torna-se ela mesma produtora de cultura. Assim, ao participar deste espaço, desta ambiência, os mosteiros – e aqui cabe generalizar para a religião de modo geral – colocam-se em profunda relação com esta cultura comprometida com as inovações tecnológicas e com suas mediações, a cultura contemporânea.

O caminho percorrido para pensar sobre estas relações enfoca diagnósticos da atualidade que tomam as tecnologias de comunicação como importantes referenciais das transformações culturais das últimas décadas, sempre em busca de perceber, através dos sites, relações destas com os mosteiros. Assim, coloca-se a questão do consumo e do espetáculo, a problematização da temporalidade do instante e a reflexão sobre tecnologia, eficácia e visibilidade. Todas estas análises apontaram – em sua totalidade – para a visibilidade comedida como importante chave para a compreensão da inserção dos monges na Internet. Apontaram também, cada uma delas em particular, para temas subjacentes transversais às abordagens e que podem ser expressos em tensões, conjunções e riscos.

Das reflexões realizadas emergem diversos pontos de tensão. Da breve pesquisa histórica é possível extrair a relação conflituosa entre tradição e atualidade que se traduz no desafio de permanecer, ao mesmo tempo, tradicional e atual; preservar sem que isto signifique perda de contato e inércia. A ausência de horário para as atividades da Internet mostra que nem sempre a atualização é adaptada à tradição, sendo muitas vezes forçada. Também se colocou a questão em torno do global e do local, que contribui com a compreensão do comportamento dos mosteiros também em outros temas, que pode ser definido como comedido. Ao se instalarem em um espaço global, os mosteiros constroem o conteúdo com fronteiras, em alguns casos permitindo que elas se expandam, mas priorizando sempre o local.

A análise das imagens presentes nos sites também revela moderação e contraposição à concepção da sociedade de espetáculo. As imagens quase ocultam mais do que revelam – na maior parte dos sites, falta o que faz o mosteiro existir: os monges. Enfim, percebeu-se uma tensão conflituosa entre a cultura do espetáculo e do consumo, implicada nos meios de comunicação, e os mosteiros – que se inserem nesta cultura, mas buscam fugir dos excessos que poderiam ameaçar a vida monástica.

As tensões entre realidade, representação e virtualidade aparecem de modo menos evidente do que as colocadas acima, porque perpassam este caminho, mas não são tão percebidas na pesquisa empírica. Contudo, elas evidenciam-se, em todos os sites, na auto-referência e no que se denominou como ‘lastro’: os sites não apresentam nada que não possa ser encontrado nos mosteiros, ou seja, não há espaços meramente ‘virtuais’. O risco da perda de sentido na multiplicidade da rede é amenizado através da manutenção do real representado nos prédios e jardins dos mosteiros, nos conteúdos produzidos pelos próprios monges.

Na questão da temporalidade o lastro assume dimensão contestadora: os túmulos dos monges nos corredores do claustro desafiam a temporalidade contemporânea autista e centrada no instante. Por um lado, a inserção na Internet revela propensão à atualização, como constatado, e contribui com o achatamento do tempo – que já adentrou os muros do claustro. Por outro lado, a manutenção do ofício como organizador da rotina diária e a falta de preocupação com a dinâmica da Internet apontam para a permanência da experiência temporal tradicional. O que emerge desta indecisão é a possibilidade de esta vivência temporal não ser nem a do instante nem a do passado, ou seja, ser impossível de determinar com compreensões estanques e, por isso, o caráter contestador – que indica a possibilidade de novas conjunções de passado, memória e presente, atual.

A temporalidade do instante é gerada pelo caráter tecnológico da cultura

contemporânea, certamente implicado na criação e disseminação da rede. A tecnologia está atrelada à eficácia como valor de realização em uma cultura sem fundamentos. Contudo, tanto o entusiasmo tecnológico quanto a eficácia de seus resultados não pareceram preponderantes para a inserção deste grupo na Internet. A própria relação com o passado e, de modo concreto, os formatos e recursos dos sites revelam uma nova tensão, entre as “fantasias *high-tech*” de que fala Barbero que dominam a contemporaneidade e a utilização da rede como tecnologia acessível aos monges.

A moderação constatada na inserção beneditina na Internet levou, desde as primeiras análises, a questionar sobre o sentido cultural do uso desta tecnologia pelos monges. Percebeu-se, assim, a necessidade de visibilidade e, ao mesmo tempo, a fuga da hiper-visibilidade, do espetáculo – que são riscos assumidos nesta relação. Trata-se, portanto, de uma visibilidade comedida. Em sua reflexão sobre o espaço urbano, Sennett distingue o período moderno do medieval pela busca de ênfase, no primeiro, e de contraste, no segundo. Assim, os mosteiros que foram construídos, no Brasil, em locais distantes dos centros urbanos – com a exceção de São Paulo – e em locais visíveis acabaram engolidos pelo crescimento das cidades e seus altos prédios. A ênfase buscada no período moderno estava no secular e os espaços religiosos acabaram condenados à invisibilidade.

A visibilidade comedida buscada pelos mosteiros também estabelece uma tensão cultural, com o espetáculo. E a Internet é o espaço apropriado para manter a função de “farol”, que aparece na fala de um dos religiosos: distante e protegido, sua forte luz é avistada e pode guiar em meio à escuridão. Assim, é entre o claustro e o portal que ocorrem as relações entre os mosteiros e as tecnologias de comunicação, a cultura contemporânea: proteção do que está dentro e manutenção da permeabilidade dos muros. Um equilíbrio que procura manter-se visível em uma sociedade em que visibilidade tende ao espetáculo. Em toda a análise percebe-se este jogo de aceitação com ressalvas, de inovação desde que se mantenha o 'lastro', de deixar-se afetar pelo que está fora dos muros sem, contudo, abandonar o claustro.

Todas estas tensões apontam a necessidade de novas formas de compreensão da realidade. A inserção beneditina na Internet não se enquadra com exatidão em diagnósticos da cultura contemporânea que percebem efeitos absolutos das tecnologias de comunicação; ao contrário, tensionam as caracterizações apresentadas. Não é possível, para a compreensão deste fenômeno, pensar em categorias estanques. É necessário articular até mesmo noções opostas e capturar suas tensões – o que se buscou realizar ao longo da pesquisa. Assim, nos mosteiros analisados não se encontrou nem um fechamento separatista, nem um entusiasmo

com as tecnologias, nem resistência consciente. A aproximação da Internet é instrumental; no entanto, em fatos como a despreocupação com a média de acessos percebe-se que o foco não está na garantia de resultados. Até mesmo porque, pelo que se verificou nas entrevistas, os resultados esperados pelos monges não são compatíveis com as características culturais da atualidade.

Portanto, a tensão existente entre o claustro e o que passa pelo portal potencializa conjunções inéditas na cultura ocidental, como sugerido por Barbero e Huyssen sobre as temporalidades contemporâneas. Ora, esta possibilidade é válida para as demais tensões apresentadas. Inclusive para as noções de público e privado, já que a Internet representa um espaço diferenciado e em construção, com potencial tanto de reforçar estruturas, sistemas e dominações já existentes na sociedade – como coloca, criticamente, Sodré e tem sido mostrado em pesquisas sobre fenômenos religiosos recentes -, quanto de trazer novas conformações culturais – o que aparece no presente trabalho.

A formação destas conjunções, no entanto, é carregada de riscos, já que necessita de moderação e limites nem sempre claramente percebidos. O risco de descaracterização, de imersão absoluta e transformação no mesmo, em produto, em signo, em instante, em eficácia é constantemente colocado à proposta de estar na Internet. D. Elredo, logo após a entrevista, definiu o mosteiro como uma ferida para a sociedade, em cada época; o site pretende ser a ferida da atualidade. Há, nesta fala, um princípio de identificação e outro de diferenciação: para que seja percebida, para que a dor se faça sentir, a ferida integra o organismo, está inserida em um todo maior que ela. No entanto, trata-se de uma incômoda anomalia. A ferida traz riscos: pode ser ‘curada’ superficialmente e, embora a aparência se torne igual ao restante do organismo, manter subjacente um foco infeccioso; pode, também, crescer e matar o todo. É esta relação de equilíbrio tenso que a história registra e que, de certa forma, prossegue entre os mosteiros e a cultura contemporânea.

A questão, portanto, merece atenção e novos empreendimentos de pesquisa e reflexão – os temas da visibilidade e das relações entre público e privado serão levados adiante em trabalho futuro -, que possam explorar outras possibilidades e abordagens do problema. Acredita-se, a partir do trabalho realizado, que o campo da religião mostra-se profícuo para a compreensão de aspectos culturais da atualidade. O espaço para o retorno do religioso, como aparece no segundo capítulo, por si só confirma a concepção de que se vive na contemporaneidade uma virada cultural. O recorte e o aprofundamento em torno do tema descortinam características e possibilidades destas mudanças. Em uma sociedade altamente

mediatizada, este retorno se dá também através dos meios de comunicação e constitui-se complexamente e multifacetado. Sugere, inclusive, na esteira das tensões potencialmente unidas em novas conformações, que a própria tensão constitutiva da cultura ocidental – fé e razão – esteja sofrendo um movimento inovador.

O período moderno procurou aniquilar a religião e buscou extirpar a fé da vida humana, especialmente da vida social. Também criou e desenvolveu os meios de comunicação que, no século XX, crescem em potência e alcance e contribuem com as profundas mudanças culturais das últimas décadas. A comunicação é um dos espaços em que a religião busca voltar à cena. Se a junção entre religião e mídia gerou fenômenos como a cultura *gospel* – que sacraliza o consumo, assimila acriticamente valores culturais da atualidade e promove a espetacularização da fé – também abre espaço para diferentes manifestações religiosas, como o caso estudado. O fato de haver espaço tanto para formas híbridas de mídia e religião quanto para relações tensas e moderadas revela não apenas o potencial da re-entrada em cena do religioso como também a complexidade com que isto ocorre.

Desta reflexão advém a percepção de que não somente a religião sofre mudanças ao adentrar o espaço midiático, mas também o seu ingresso possui fortes representações culturais. Vale lembrar que uma das caracterizações possíveis para a atualidade é a reflexividade, ou seja, produções científicas, culturais e outras retornam e transformam a sociedade através, inclusive, da divulgação dos meios de comunicação. Neste sentido, é interessante que o espaço de conjunções - entre atual e tradição, por exemplo – seja a Internet. Fruto do desenvolvimento tecnológico, a Internet carrega todos os seus sentidos e implicações.

Aqui vale retomar as reflexões em torno das tecnologias de comunicação, culturalmente imbricadas na eficácia, no consumo, geradoras de espetáculo, de simulacros e do instante autista. A eficácia tecnológica, como sintoma da ausência de fundamentos na cultura atual, foi engendrada pela fusão entre ciência e técnica e coloca-se exatamente no lugar antes ocupado pela verdade ou por Deus – pelo que antes sustentava os sistemas de pensamento, a experiência dos indivíduos. Apesar de trazer toda esta carga cultural, a Internet possibilita ao grupo estudado novamente iluminar à distância ou ser uma ferida, integrando-se para diferenciar-se na dor – com o risco de se tornar, mas sem necessariamente confundir-se com, o mesmo que o todo.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **História da Filosofia**. v.9. Lisboa: Presença, 2000.

AMARAL, Marcio Tavares d'. **Comunicação e diferença: uma filosofia de guerra para uso dos homens comuns**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

AMARAL, Márcio Tavares D'. **Estética e Mística: entre coisas, descoisas e tempos**. In AMARAL, M. T. (Org). *As ideias no lugar: tecnologia, mística e alteridade na cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: E-papers, 2009. p.11-19.

AMARAL, Márcio Tavares D'. **O homem sem fundamentos: sobre linguagem, sujeito e tempo**. Rio de Janeiro: UFRJ-Tempo Brasileiro, 1995.

ARAUJO SOUZA, Jorge V. **Monges negros: trajetórias, cotidiano e sociabilidade dos beneditinos no Rio de Janeiro – século XVIII**. 2007. 189 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do rio de Janeiro, 2007.

ARQUIABADIA DE SÃO SEBASTIÃO. **Arquiabadia de São Sebastião - um lugar onde história, cultura e espiritualidade se encontram**. Disponível em: <
<http://www.saobento.org/Mosteiro/Mosteiro1.htm> > Acesso em: 5 ago. 2009

ARQUIABADIA DE SÃO SEBASTIÃO. **Coral da Juventude - Coral da Juventude do Mosteiro de São Bento da Bahia**. Disponível em: <
<http://www.saobento.org/Oblatos/coral.html> > Acesso em: 5 ago. 2009

ARQUIABADIA DE SÃO SEBASTIÃO. **Escolania de pequenos cantores - Educação e Espiritualidade através da Arte**. Disponível em: <
http://www.saobento.org/pequenos_cantores/pequenos_cantores1.htm > Acesso em: 5 ago. 2009

BAUDRILLARD, Jean. **A Cultura dos Mass Media**. In *A Sociedade de Consumo*. Lisboa: Edições 70, 1995.

BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e Simulação**. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.

BAUDRILLARD, Jean. **Jean Baudrillard: a verdade oblíqua**. Rio de Janeiro: 2003. Revista Época. Entrevista concedida a Luis Antônio Giron. Disponível em

<<http://www.consciencia.net/2003/06/07/ baudrillard.html>> Acesso em: 29 abr. 2008.

BECK, Ulrich. **Liberdade ou Capitalismo: Ulrich Beck conversa com Johannes Willms.** São Paulo: Editora UNESP, 2003.

BECK, Ulrich. **O que é Globalização?** São Paulo: Paz e Terra, 1999

BERLIOZ, Jacques (Org.). **Monges e religiosos na Idade Média: pequena história.** Lisboa: Terramar, [19--]

BERMAN, Marshall. **Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Estudo de Genebra.** Versão Revista e Atualizada da Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo e Barueri: Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. 1710.

COHEN, Elizabeth. **21st-Century Scribes: Monks Designing Web Pages.** The New York Times. 17 de Março, 1996. Disponível em:
<<http://find.galegroup.com/gps/quickSearch.do?jsessionid=EA193A8EED49CC50AC704F71D4E79652?inPS=true&prodId=IPS&userGroupName=capes2>>. Acesso em: 06 de setembro de 2009.

CRUZ NETO, Olavo. **O trabalho de campo como descoberta e criação.** In Maria Cecília de Souza Minayo (Org). Pesquisa social: teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 2004. p.53-64.

CUNHA, Magali do Nascimento. **A explosão *gospel*: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil.** Rio de Janeiro: Mauad X: Instituto Mysterium, 2007.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DERRIDA, Jacques. **Fé e saber: as duas fontes da ‘religião’ nos limites da simples razão.** In DERRIDA, J. e VATTIMO, G. (Org). A religião. São Paulo: Espaço Liberdade, 2000. p. 11-89.

FONSECA, Alexandre Brasil. **Evangélicos e mídia no Brasil.** Bragança Paulista: Editora Universitária; Curitiba: Faculdade São Boaventura, 2003.

GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna.** Trad. Magda Lopes. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

GIRON, Luis Antônio. **Jean Baudrillard: a verdade oblíqua.** Revista Época, 7 jun 2003. Disponível em <<http://www.consciencia.net/2003/06/07/ baudrillard.html>>. Acessado em 29 abri 2008.

GIUMBELLI, Emerson. **Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios.** Estudos Avançados, v.18, n.52, Dez 2004. p.47-62.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos.** São Paulo: Perspectiva, 1974.

HEIDEGGER, Martin. **A superação da metafísica.** In: Ensaios e Conferências. 3 ed. Bragança Paulista: EDUSF, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **A questão da técnica.** In: Ensaios e conferências. 3 ed. Bragança Paulista: EDUSF, 2006.

HUYSEN, Andreas. **Memórias do modernismo.** Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

HUYSEN, Andreas. **Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia.** Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

IBOPE/NETRATINGS: usuários de internet residencial somam 24,5 mi. Disponível em <<http://br.noticias.yahoo.com/s/19022009/25/tecnologia-ibope-netratings-usuarios-internet-residencial.html>> . Acesso em 21 de fevereiro de 2009.

LISSOVSKI, Maurício. **Sobre o vazio entre paredes.** In: Magaly Cabral (Org). Anais do Primeiro Seminário sobre Museus-Casas. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1997. p.17-40.

LOPES, Maria I. V. de. **A pesquisa de comunicação como legitimação e reserva.** In PAIVA, Raquel. Política: palavra feminina. Rio de Janeiro: Mauad, 2008.

LOPES, Maria Immacolata Vassallo de. **Pesquisa em comunicação – formulação de um**

modelo metodológico. São Paulo: Loyola, 1990.

LUNA, D. Joaquim G. de, OSB. **Os monges beneditinos no Brasil: esboço histórico.** Lumem Christi: Rio de Janeiro, 1947.

MARTIN-BARBERO, Jesús. **Dislocaciones del tiempo y nueva topografía de la memória.** In HOLLANDA, Heloisa Buarque de; REZENDE, Beatriz (Orgs.). *Artelatina: cultura, globalização e identidades.* Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

MARTIN-BARBERO, Jesús. **Nuevas visibilidades de lo cultural y nuevos regímenes de lo estético.** In Reescrituras. Texto y teoria: estúdios culturales. Rodipi: Amsterdam, 2004.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Razón técnica y razón política: espacios/tiempos no pensados.** Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación, ano 1, n.1, Julio/Diciembre 2004. São Paulo: ALAIC, 2004.

MCLUHAN, Stephanie & STAINES, David (Org). **McLuhan por McLuhan: conferências e entrevistas.** Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

MELO, José Marques de; GOBBI, Maria Cristina; SANTOS, Marli dos (ORG). **Contribuições brasileiras ao pensamento comunicacional latino-americano.** UESP: São Bernardo do Campo, 2001. São Paulo: Paulinas, 2005. p.1-2.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (ORG). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade.** Petrópolis: Vozes, 2004.

MOSTEIRO DE S. BENTO DO RIO DE JANEIRO. Abbadia Nulius N. S. do Monserrate. O seu histórico desde a fundação até o anno de 1927. Traços biographicos dos monges fallecidos. Papelaria Ribeiro: Rio de Janeiro, 1927.

MOSTEIRO DE S.BENTO DO RIO DE JANEIRO. **São Bento de Núrsia, patriarca do Monaquismo Ocidental.** Trad. Jerome Theisen. Online. Disponível em: <<http://www.osb.org.br/>> Acesso em: 25 mai. 2009.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência.** São Paulo: Escala, [19--].

_____. **A genealogia da moral.** São Paulo: Centauro, 2002.

_____. **Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo.** Porto Alegre: LPM, 2009.

PONTES FILHO, Antônio. Para que em tudo Deus seja glorificado - estudo sobre a renúncia cristã vivida por monges beneditinos e cartuxos. 2002. 196 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2002.

PUNTEL, Joana T. **Cultura midiática e Igreja: uma nova ambiência.** São Paulo: Paulinas, 2005.

REDEMPTORIS MISSIO, 1990. Disponível em:

<http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_po.html> Acesso em: 20 de julho de 2009.

RUDIO, Franz Victor. **Introdução ao projeto de pesquisa científica.** Petrópolis: Vozes, 1978.

SÃO BENTO. **Regra do glorioso patriarca São Bento.** Trad. João Evangelista Enout. São Paulo: online, 2002. Disponível em: <<http://www.osb.org.br/regra.html>> Acesso em: 3 mar 2009.

SCHACTAE , Andréa Mazurok. **O ser monge no Mosteiro da Ressurreição: práticas e rituais (1981-2000).** 2002. 193 f. Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, Universidade Federal do Paraná, 2202.

SENNETT, Richard. **The conscience of the eye – the design and social life of cities.** New York: Norton, 1992.

SODRÉ, Muniz. **Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede.** Petrópolis: Vozes, 2002.

TIC DOMICÍLIOS E USUÁRIOS 2008 - TOTAL BRASIL. Centro de Estudo sobre as Tecnologias da Informação e da Comunicação (Cetic.br). Setembro e novembro de 2008. Disponível em < <http://www.cetic.br/usuarios/tic/2008-total-brasil/index.htm>> . Acesso em 22 de fevereiro de 2009.

VATTIMO, Gianni. **O vestígio do vestígio.** In DERRIDA, J. e VATTIMO, G. (Org). A

religião. São Paulo: Espaço Liberdade, 2000. p. 91-107.

VAZ, Paulo. **O destino do fait divers**: política, risco e ressentimento no Brasil contemporâneo. Revista Famecos. Porto Alegre, n. 35, abril de 2008. p.53 – 62.

VAZ, Paulo; SÁ-CARVALHO, Carolina; POMBO, Mariana. **Risco e sofrimento evitável: a imagem da polícia no noticiário de crime**. E-compós, vol. 4 (2005). Disponível em: <<http://www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/view/46/46>>. Acesso em 11 ago 2008.

SITES

<<http://www.chartreux.org/pt/frame.html>> Acesso em: 18 ago. 2009.

<<http://www.saobento.org/index.html>> Acesso em: 5 jun. 2009.

<<http://www.osb.org.br/>> Acesso em: 5 jun. 2009.

<<http://www.mosteiro.org.br/>> Acesso em: 5 jun. 2009.

<www.ressurreica.org.br> Acesso em: 5 jun. 2009.

<<http://www.msberto.org.br/>> Acesso em: 5 jun. 2009.

<<http://osbdefortaleza.blogspot.com/>> Acesso em: 5 jun. 2009.

APÊNDICES

**APÊNDICE A - MOSTEIROS INTEGRANTES DA CONGREGAÇÃO BENEDITINA
DO BRASIL⁸⁷ - SITES**

1. Arquibadia de São Sebastião – Salvador, Bahia

<<http://www.saobento.org/index.html>>

2. Abadia de São Bento de Olinda – Olinda, Pernambuco

3. Abadia de Nossa Senhora do Monserrate – Rio de Janeiro, Rio de Janeiro

<<http://www.osb.org.br/>>

4. Abadia de Nossa Senhora da Assunção – São Paulo, São Paulo

< <http://www.mosteiro.org.br/>>

5. Priorado Conventual de São Bento – Garanhuns, Pernambuco

6. Mosteiro de Santa Maria de Serra Clara – Itajubá, Minas Gerais

7. Abadia da Ressurreição - Ponta Grossa, Paraná

< <http://www.abadiadaressurreicao.org/>>

8. Priorado Conventual da Santa Cruz – Brasília, Distrito Federal

<<http://www.msberto.org.br/>>

9- Priorado de São Bento - Fortaleza, Ceará

<<http://osbdefortaleza.blogspot.com/>>

⁸⁷ Conforme o Atlas Monástico do site do Mosteiro do Rio de Janeiro. Os endereços dos sites, no entanto, estão atualizados.

APÊNDICE B - CRITÉRIOS DE ANÁLISE DOS SITES

- 1- Línguas em que o site é disponibilizado, além do português (quantidade e quais)
- 2- Se apresenta data da última atualização e número de visitantes/ acessos
- 3- Ferramentas de interação entre navegantes e Mosteiro
- 4- Uso de recursos da web (multimídia)
- 5- Links para outras páginas da web
 - 5.1. Sites ‘externos’
 - 5.2. Outros sites beneditinos
 - 5.3. Links internos
- 6- Venda de produtos (loja virtual e/ou divulgação)
- 7- Uso de imagens (conteúdo)
- 8- Temas abordados nos textos (conteúdo) – verificar
 - a) Informações sobre hospedagem, doações/ contribuições com o Mosteiro; horários dos ofícios para participação; como tornar-se monge
 - b) Se disponibiliza a Regra de São Bento
 - c) Sobre São Bento
 - d) Sobre a rotina do monge
 - e) Sobre história do monaquismo/ beneditinos
 - f) Notícias – textos informativos (de que tipo; externas; internas etc)
 - g) Textos devocionais
 - h) Sobre oração/ lectio divina
 - i) Outras atividades do Mosteiro (escola; cursos etc)

**APÊNDICE C – QUESTIONÁRIO: SITES DOS MOSTEIROS E USO DA INTERNET
NAS CASAS DA CONGREGAÇÃO BENEDITINA BRASILEIRA**

- Mosteiro _____ () Abadia () Priorado
- Cidade: _____ UF____
- Número de monges na casa: _____
- Número de computadores com acesso à Internet: _____

1. Qual o período de elaboração do site (mês/ ano – mês/ano)?

2. Em que data (mês/ano) o site foi colocado no ar? _____

3. O site foi construído (tecnicamente):

- () por um dos monges do Mosteiro
() por um amigo do Mosteiro, que fez o site gratuitamente
() por uma empresa ou técnico contratado(a) para o serviço
() Outro: _____

4. O conteúdo do site foi/é elaborado:

- () pelo Abade
() por um ou mais monges do próprio Mosteiro
() por um amigo do Mosteiro, que elaborou o conteúdo gratuitamente
() por uma empresa ou técnico contratado(a) para o serviço
() Outro: _____

5. A construção do site – técnica, estética e conteúdo – foi supervisionada pelos superiores? Quais (abade, prior, celeiro, monge designado para esta função)?

6. Qual a periodicidade de atualização do site?

- () O site nunca foi atualizado/ modificado
() Anual
() Mensal
() Semanal

7. A última atualização do site ocorreu em (dia/mês/ano): ____/____/____
8. Os conteúdos atualizados/ modificados devem ser aprovados:
- () pelo Abade
 - () pelo Prior
 - () um grupo de irmãos designados para esta função
 - () são submetidos a toda a comunidade
 - () Outro: _____
9. Qual a média de acessos ao site (dia ou mês)? _____
10. O Mosteiro disponibiliza acesso à Internet? _____
11. Que tipo de regulamentação existe para o acesso? – marcar as alternativas que refletem a realidade do Mosteiro
- a) Quanto ao espaço para acesso:
- () É permitido o uso de computadores nas selas
 - () Existe um espaço apropriado para o uso de computadores, disponível a todos os membros da comunidade
 - () Só é possível acessar dos lugares onde se desempenha funções administrativas
- b) Quanto ao tempo de acesso:
- () Não há nenhum tipo de restrição
 - () Há restrição de tempo – Se há, de quantas horas por semana? _____
- c) Quanto a e-mails:
- () Todo monge pode ter e-mail particular
 - () Só possuem e-mails os monges que desempenham funções específicas
 - () Só pode ser utilizado o e-mail oficial do Mosteiro
- d) Quanto ao conteúdo acessado:
- () Há restrição de conteúdo e sites
 - () Não há restrição específica, sendo de responsabilidade individual o uso da Internet

e) Regulamentações não contempladas nas respostas:

12. Que motivos levaram o Mosteiro a criar a página na Internet?
