

# A IMORTALIDADE COMO UM EMPREENDIMENTO DIGITAL<sup>1</sup>

## *A temporalidade mítica religiosa no tempo intersticial das redes sociotécnicas*

Larissa Soares Carneiro<sup>2</sup>

**Resumo:** *Religião e eternidade relacionam-se com o desejo de fixar a imagem em um dispositivo. Registrar a aparência do ser é salvá-lo da ação do tempo e torná-lo eterno. Se Walter Benjamin afirmou que a aura se perdia na reprodução da mídia visual, nas imagens produzidas para fins religiosos, percebe-se o contrário. Tendo como exemplo o website do grupo fundamentalista Hamas, esse artigo argumenta que a aura mítica da imagem que reconfigura o tempo não desapareceu com a reprodutibilidade técnica. Reprodução e repetição perfazem a matéria-prima da religião. A representação dos mártires do Hamas atesta que a morte pode ser vencida por meio da repetição e da temporalidade intersticial das mídias digitais. A tecnologia é capaz de revivificar formas míticas de temporalidade, já que relativiza o tempo objetivo. Se o tempo concreto conecta-se com a morte, o tempo intersticial conecta-se com a imortalidade, construída nas redes digitais por meio da repetição de gestos que interrompe o fluxo histórico.*

**Palavras-Chave:** *Temporalidade intersticial. Eternidade. Redes digitais.*

---

### 1. A gênese religiosa das imagens e o tempo mítico nas redes contemporâneas digitais

Desde os tempos primordiais, a religião relaciona-se com o uso de alguma mídia – um meio – no processo de conectar o indivíduo à dimensão do sagrado e ao tempo do eterno.

Em seu ensaio *A ontologia da imagem fotográfica*, André Bazin (1985) já havia relacionado religião, morte e eternidade com o desejo de fixar uma imagem em um suporte de informações durável. Para o autor, uma psicanálise sobre as artes visuais consideraria a prática ancestral do embalsamamento egípcio como um fator essencial de sua gênese. Na origem da pintura e da escultura, residiria o que o autor viria a denominar como “complexo da múmia”. Se a religião ultrapassa a conceituação de ser tão somente um sistema de crenças,

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho “Comunicação e Cibercultura” do XVIII Encontro da Compós, na PUC-MG, Belo Horizonte, MG, em junho de 2009.

<sup>2</sup> Larissa Soares Carneiro é mestrandia em Comunicação Social no Programa *Interações Midiáticas* da PUC de Minas Gerais. larissa.grau@gmail.com

sendo uma forma complexa e profunda de organização cultural e social, a religião egípcia orientava-se, intrinsecamente, *para e contra* a morte. Subordinava a sobrevivência da alma à perenidade do corpo. Registrar artificialmente a aparência carnal do ser seria salvá-lo da ação do próprio tempo, da durabilidade ínfima e fugaz da vida. Seria torná-lo eterno.

Seguindo o curso da história, Bazin argúi que na corte renascentista da Europa já não havia a necessidade de embalsamar corpos; bastava que se pintasse um retrato. A evolução paralela da arte e da civilização teria destituído as artes plásticas de suas funções mágicas, mas não de sua defesa contra o tempo, a morte e o medo de ser esquecido. A partir de suas origens religiosas se revelaria, então, a função primordial da estatuária e da pintura: salvar pela aparência o indivíduo mortal, cristalizando-o em alguma mídia e preservando-o contra a ação do tempo em um dispositivo tecnológico<sup>3</sup>.

Tendo como objeto a fotografia, Roland Barthes (1984) também relaciona a representação visual com a morte. O semiólogo argumenta que no ato de fotografar uma pessoa, o ser se torna espectro. Porém, não é a morte, mas vida preservada, o que se procura na contemplação da superfície plana do dispositivo: a eternidade descrita por Bazin. Para Barthes, na fotografia, a presença eterna do referente jamais é metafórica: ela é a imagem viva de uma coisa morta.

Devido ao advento da reprodutibilidade técnica industrial, Walter Benjamin (1994) preocupou-se com o destino da imagem. Para o filósofo, nas inúmeras reproduções o que se perderia seria justamente a *aura* da representação que tinha origem nas tradições iconográficas do culto religioso. A imagem perderia, com isso, o seu valor de culto em detrimento de seu valor moderno de exposição. Mas mesmo Benjamin fez uma ressalva. Não teria sido sem resistência que a aura mítica, o valor de culto da imagem, teria se entregado diante do valor de exposição. Sua última trincheira teria sido a representação imagética do rosto humano: o retrato. “O refúgio derradeiro do valor de culto foi o culto da saudade, consagrada aos amores ausentes e aos defuntos. A aura acena pela última vez na expressão fugaz de um rosto, nas antigas fotos. É o que lhes dá sua beleza melancólica incomparável” (BENJAMIN, 1994, p.174).

---

<sup>3</sup> Para McLuhan, tecnologia refere-se a meios técnicos que possibilitam a expansão da capacidade humana. Aplicando esse conceito à tecnologia religiosa, consideramos como tecnológicos os objetos que os indivíduos utilizam como meios técnicos de conexão com o sagrado: pinturas, esculturas, vestimentas utilizadas em ritos, máscaras e instrumentos musicais; a arquitetura de um templo; livros e textos sagrados.

Mas, podemos realmente afirmar que a aura mítica e religiosa da imagem que é capaz de reconfigurar o tempo, que se relaciona com morte clamando pela eternidade, deu o seu último adeus nos primórdios da prática fotográfica? Barthes provavelmente não concordaria. É possível garantir que no modo contemporâneo pelo qual se organiza a percepção humana - uma era onde a tecnologia digital permite a reprodução e a disseminação de conteúdo imagético em um volume e velocidade nunca dantes vistos - não há mais a possibilidade de investir na imagem um processo cognitivo além da simples observação desatenta e acelerada da qual alertava Paulo Virilio (1993)? Ou será que as imagens ainda são mágicas e misteriosas, como defende Stanley Cavell (1979) e preservam em sua gênese o encantamento e sua relação com o mítico, com a morte, com a vida e com a eternidade?

Se Benjamin afirmou que a aura, a autoridade do original da imagem, se perdia com a reprodução mecânica da mídia visual moderna, David Morgan (2008) argumenta que nas múltiplas imagens reproduzidas para fins religiosos, o que se percebe é o contrário. É na replicabilidade que elas ganham força. É por meio de sua reprodução que elas permanecem em nosso imaginário, invadem nossas casas, nossas vidas, podem ser compartilhadas em ritos coletivos, vendidas à peregrinos, adoradas e contribuir para a organização sócio-cultural de sociedades diversificadas. É no momento em que elas deixam de ser únicas e originais que elas influenciam, relacionam, interagem, permanecem, legitimam-se, são apropriadas e se conectam com os seus usuários/observadores. É na sua reprodutibilidade que elas simulam o eterno em uma percepção do tempo que não é só linear e objetiva, mas ligada às temporalidades presentes e possíveis nas tramas da rede do ciberespaço.

Indivíduos e grupos sociais têm utilizado os recursos das redes de comunicação virtual para difundirem e compartilharem suas crenças e devoções religiosas. Concretizam por meio de signos digitalizados, um sentimento que de uma outra forma seria somente abstrato. Devido às características da dimensão espaço-temporal do ciberespaço<sup>4</sup>, na rede, as imagens construídas para o culto - com funções espirituais e míticas - encontram um nicho contemporâneo. Em uma percepção temporal que não precisa mais, necessariamente, relacionar-se com um espaço concreto<sup>5</sup>, a lógica da religião<sup>6</sup> articula-se com a lógica das

---

<sup>4</sup> Jean-Louis Weissberg (2004) afirma que as características das mídias digitais são contraditórias. Se elas desterritorializam, elas também territorializam. Do mesmo modo, na rede coexistem diversos regimes temporais.

<sup>5</sup> Immanuel Kant (1781) argumenta que as dimensões espaço-temporais seriam necessárias para a percepção dos fenômenos.

mídias digitais contemporâneas<sup>7</sup> e simulam o eterno. A ânsia de embalsamar o corpo na defesa contra o tempo inexorável não morreu na era da reprodutibilidade avançada<sup>8</sup>, intensificou-se. A observação empírica da realidade circundante descortina um mundo onde urge a necessidade de registrar e compartilhar não somente os atos da vida cotidiana - sejam em um dispositivo móvel, nas telas de um computador, por meio da Internet e na virtualidade do ciberespaço -, mas também a dimensão da espiritualidade e do invisível. As imagens-réplica<sup>9</sup> digitais advindas do processo de hiper-mediatização das práticas sociais preservam sua aura. Eternizam o referente em um tempo que não é somente o cronológico, mas intersticial e perceptivo. Elas atestam sua veracidade, sua pré-existência e fixam o passado. Emanando esse passado para o presente e para o futuro, elas se tornam mágicas e míticas. Nas imagens digitais - fixas ou em movimento -, o ser que nos olha e sorri pode estar morto ou certamente morrerá algum dia. Sua imagem cristalizada não representa somente o que *é*, mas o que *foi* e o que *será*: o Tempo, segundo Barthes (1984).

## 2. O tempo intersticial: a construção da eternidade mítica nas redes digitais

No *website* do braço armado do grupo fundamentalista islâmico palestino Hamas – Brigada dos Mártires de Izzedine Alqassam<sup>10</sup> - é possível conhecer e acessar uma longa lista de homens mortos eternizados nos dispositivos multimidiáticos das redes digitais de

---

<sup>6</sup> A lógica da religião se constitui por ritos que se repetem; por símbolos e mitos que expressam um sistema complexo de afirmações sobre a natureza das coisas e dos eventos (ELIADE, 2005). Essa lógica funciona como um antídoto contra o caos do mundo, o medo da morte, a perda da memória, contra a anomia, a ausência de sentido (MORGAN, 2008). Todos os atos se articulam dentro de um sistema coerente. O destino, a vida, morte, as ações individuais e grupais são coordenadas por um propósito superior: a vontade divina. Nela, eventos históricos se tornam teofanias que revelam que deus estabelece uma relação pessoal com o indivíduo (ELIADE, 2005). Nada é por um acaso e tudo responde a um sistema de leis superior e transcendental. A lógica da religião não implica somente um sistema de crenças, mas opera como uma prática ordenadora do sentido e dos atos da vida cotidiana.

<sup>7</sup> A lógica das mídias digitais é essencialmente marcada por paradoxos que surgem à medida que o ambiente digital é apropriado e reconfigurado pelo usuário. Tanto significa a livre circulação quanto o controle da informação. Se é o sistema nervoso de uma cultura marcada pela velocidade, elas também desaceleram e cristalizam o tempo. Se dissolvem as noções de espacialidade, ao mesmo tempo, reterritorializam esse espaço. Essa lógica não é somente linear, mas associativa; não faz desaparecer as características da lógica transmissiva anterior, mas a tensiona, constituindo um modelo híbrido que pode apresentar predomínios de uma ou outra forma, dependendo da situação que se estabelece (ALZAMORA, 2007).

<sup>8</sup> Izabel Babo-Lança (2008) denomina *reprodutibilidade avançada*, a reprodução baseada no código binário da tecnologia digital.

<sup>9</sup> Babo-Lança (2008) utiliza o conceito de *acontecimentos-réplica* para se referir aos acontecimentos que são reproduzidos infinitas vezes nas redes digitais de comunicação. Tais eventos sofrem um processo de descontextualização e de destemporalização. Por sua vez, na reprodução se restabelece o rito, ou seja, a repetição. São acontecimentos que existem enquanto são replicáveis.

<sup>10</sup> Disponível em: < [www.alqassam.ps](http://www.alqassam.ps) >.

comunicação. Ali, a lógica das mídias digitais articula-se com a lógica da religião no processo de construção de uma narrativa mítica cujo propósito é narrar os feitos dos heróis, fixar sua iconografia e torná-los, assim, imortais. Nas suas respectivas páginas virtuais (FIG. 1), eles nos sorriem e nos olham de dentro de seus retratos digitais.



FIGURA 1: Página do *website* do grupo Hamas de onde é possível acessar as páginas individuais de todos os mártires que praticaram a *shahada* e que contém suas respectivas fotografias e vídeos-testamento.

Em seus vídeos-testamento<sup>11</sup>, disponibilizados em *links* contidos na mesma página, nos contam suas histórias, jornadas, motivações, crenças e falam da morte que estão prestes a encontrar. Todos eles morreram em uma operação da qual não eram supostos retornar com vida: o martírio religioso ou *shahada*. Escolheram a morte por acreditarem que somente a partir do auto-sacrifício – o suicídio religioso - encontrariam a redenção divina e a vida eterna ao lado de Allah. E todos eles, antes do martírio, tiveram a sua representação fotográfica e videográfica registradas em um suporte digital de comunicação que será, após a realização da operação<sup>12</sup>, disponibilizada nas páginas do *website* do grupo. À distância gestual e temporal de um clique é possível recuperar essas representações arquivadas e disponibilizadas em um banco de dados digital e trazê-los, assim, de volta à vida.

<sup>11</sup> Antes da *shahada*, os futuros mártires gravam o seu vídeo-testamento que será, após a operação, disponibilizado no *website* do grupo. Eles são feitos sempre sob o mesmo padrão. Em plano frontal, os jovens narram o caminho que irão percorrer e as motivações política-religiosas que justificam a operação. Nos vídeos, se caracterizam como guerreiros: portam em suas mãos artefatos bélicos e religiosos. A gravação dos vídeos-testamento é uma das etapas já institucionalizadas que envolvem o planejamento da operação. Ver CARNEIRO (2008).

<sup>12</sup> A operação de martírio é realizada por meio da realização de um atentado com características terroristas.

Nas mídias contemporâneas de comunicação digital, esses indivíduos são eternos. Ali, mesmo depois de mortos, eles continuam a nos sorrir e a contar inúmeras vezes as suas histórias míticas, caracterizados e imortalizados sob a representação imagética de guerreiros religiosos<sup>13</sup> - os *mujahideen*<sup>14</sup>. Historicamente, a lógica da religião sempre implicou o processo de construir uma memória coletiva a partir de suas histórias míticas. Na Grécia Antiga, a memória, fonte da imortalidade, nasceu com a recordação dos feitos dos heróis mortos. Por meio da poesia, a memória era um instrumento religioso para transcender o tempo - o passado, o presente e o futuro - e atingir, assim, a esfera do invisível. “Se a memória antiga foi fortemente penetrada pela religião, o judaico-cristianismo acrescenta algo de diverso à relação entre memória e religião, entre o homem e Deus”, afirma Jacques LeGoff (1996, p.443). A partir daí, muitas das religiões passaram a se fundamentar no ato de recordar. No Cristianismo medieval, os mártires eram testemunhos. Suas histórias já eram inscritas em um dispositivo midiático durável: os *libri memorialis*<sup>15</sup> que continham os nomes e os feitos dos mortos que deveriam ser, para sempre, recordados. Eles eram aqueles que tinham sua existência recordada por meio de sua hagiografia e iconografia.

O tempo do humano, seja ele profano ou sagrado, jamais foi somente o tempo do calendário. No ato de contemplar uma imagem - de algo que já passou ou de alguém que já existiu -, a dimensão temporal é percebida além da noção do tempo objetivo: o tempo das horas, da contagem dos anos, construído e legitimado segundo parâmetros científicos, ao qual Henri Bergson (1988) classificou como um tempo não natural. Nas imagens digitais, que só existem se acessadas, o tempo torna-se fruto de uma experiência individual. Um tempo intersticial, oriundo do processo perceptivo, uma vez que é a percepção que tem o poder de conferir temporalidade a tudo o que cai sob o seu domínio (SANTAELLA e NÖTH, 2001).

No tempo das mídias digitais, assim como no tempo religioso, convivem diversos regimes temporais. São tempos que não são homogêneos e contínuos, mas que remetem a sonhos, devaneios, epifanias e à contemplação estética. No *website* da Brigada dos Mártires de Izzedine Alqassam, o tempo intersticial (ou perceptivo) que se pretende construir é o tempo do eterno mítico e sagrado e essa construção ocorre na articulação entre duas lógicas

---

<sup>13</sup> Tanto nas fotografias como nos vídeos, os jovens se vestem como guerreiros. Usam uniformes, vestimentas religiosas e ostentam objetos religiosos e bélicos (CARNEIRO, 2008).

<sup>14</sup> Muçulmanos envolvidos na *Jihad*, que lutam em alguma guerra ou em algum outro conflito.

<sup>15</sup> Os *libri memorialis* carolíngios continham de 15.000 a 40.000 nomes para serem lembrados.

que operam no *website*: a lógica temporal das redes contemporâneas de comunicação digital e a lógica da temporalidade mítica religiosa.

### **3. O regime temporal mítico nas mídias contemporâneas de comunicação digital**

Não é possível conceituar e definir a temporalidade no ciberespaço como se ele se realizasse de somente uma maneira. Da mesma forma que na religião, no ciberespaço as respostas jamais se encontram nas generalizações e nas afirmações absolutas. Se há alguma assertiva que pode ser feita, é de que a lógica das mídias digitais contemporâneas é essencialmente marcada por paradoxos que vão surgindo à medida que o ambiente digital é apropriado e reconfigurado pelo usuário. André Lemos (2004, 2005) já discute, há algum tempo, as questões que envolvem a dimensão espacial nas redes e como as mídias contemporâneas alteram as relações sociais ao alterarem a percepção e a apropriação do espaço.

Pois assim como acontece com a percepção e apropriação espacial, as mídias contemporâneas digitais constituem um tempo que é paradoxal. Se alguns teóricos as consideram como o sistema nervoso de uma cultura marcada pela velocidade, elas também desaceleram o tempo. Se o seu tempo é o do imediatismo e da tele-presença mediada pelo computador, é também um tempo tensionado e diferido que perdura no ciberespaço na forma de bancos de dados digitais com capacidade praticamente irrestrita de armazenamento. É um tempo em que pode avançar rumo ao futuro em uma velocidade somente imaginada em obras de ficção científica, mas também congelar e cristalizar a percepção de movimento. É justamente devido a essa faculdade de organização temporal que a rede pode produzir e reproduzir tantas representações e mitos (MUSSO, 2004).

Segundo Jean-Louis Weissberg (2004), a todo o momento surgem na rede fórmulas híbridas de temporalidades, além da simples separação *tempo real-tempo diferido*. No meio digital, associam-se temporalidades diversas: o tempo tradicional e o tempo contemporâneo; o tempo perene e o tempo da atualização instantânea; o tempo objetivo concreto e o tempo mítico perceptivo. Assim, como a noção de espaço é apropriada pelos usuários e reconfigurada de acordo com os mais diversos propósitos, o regime temporal no ciberespaço também não é único. Os processos de misturas temporais se tornam mais complexos e já não é possível afirmar que eles operam de um só jeito de maneira totalitária e hegemônica.

Entretanto, para Weissberg, a eficácia paradoxal das novas tecnologias se dá porque ela não faz com que o antigo desapareça; ela o redefine, não por sua negação, mas por sua relativização. As tecnologias digitais são capazes de revivificar e instaurar antigas e tradicionais formas de percepção temporal: míticas, ancestrais e religiosas. Se o tempo sagrado sempre abarcou diversos regimes temporais, agora, as mídias digitais relativizam o tempo concreto-objetivo pela obsolescência da tríade linear *passado – presente - futuro*, em benefício de uma temporalidade de simulação que bem pode estar a serviço de um tempo eterno ou, como classifica Mircea Eliade (2005), da construção de um presente atemporal. Resumindo, as mídias digitais contemporâneas servem a muitos propósitos e um deles é representar a eternidade religiosa daqueles que tentam ser imortais.

O tempo mítico pode ser evocado a partir da manifestação do sagrado num objeto, numa imagem, num texto ou numa ação. A definição de tempo mítico ou sagrado remete a uma percepção temporal oriunda de uma era quando os rituais fundacionais de algum povo foram, pela primeira vez, performados, seja por algum deus ou um herói. Projeta-se o tempo concreto no tempo religioso todas as vezes que se repete a *performance* inaugural desses rituais. É dessa forma – por meio da repetição de um ato religioso singular – que se assiste à transformação do tempo concreto em um tempo mítico. Para Mircea Eliade (2005) é precisamente na imitação desses gestos paradigmáticos, como, por exemplo, o sacrifício ou o martírio religioso, que o tempo concreto é abolido e cede lugar ao tempo sagrado.

O sacrifício (...) não reproduz somente e exatamente o sacrifício inicial revelado pelo deus (...) no início dos tempos; ele também toma o lugar do mesmo instante primordial mítico; em outras palavras, todo sacrifício repete o sacrifício inicial e coincide com ele. Todos os sacrifícios são performados no mesmo instante mítico do começo; por meio do paradoxo do rito, o tempo profano e a duração são suspensos. E (...) pela imitação dos arquétipos (...), através de cada imitação, o homem é projetado dentro de uma época mítica na qual os arquétipos foram pela primeira vez revelados (ELIADE, 2005, p.35).

Segundo Boris Groys (2008), a matéria-prima que confere materialidade à religião é o ritual e sua reprodução. A linguagem da religião é a linguagem da repetição ritualística. O fundamentalismo religioso, por exemplo, caracteriza-se não pela interpretação dos ensinamentos contidos nos livros sagrados, mas pela crença que os rituais devam ser corretamente performados sem sofrer modificações. Para Gilles Deleuze (1968), essa repetição literal e artificial representa o conflito com o mundo das coisas naturais, com o tempo objetivo e com a vida que se transforma. Dessa forma, a prática da repetição é um

meio de romper com a continuidade da vida e, conseqüentemente, com a própria percepção do tempo concreto. Groys completa que a repetição literal pode significar também um meio de se auto-sacralizar e de se alcançar uma imortalidade: a eternidade de um sujeito pronto a se submeter a um certo tipo de ritual que se repete.

Assim, na medida em que um ato paradigmático se repete, ocorre uma abolição implícita do tempo profano e histórico. Aquele que reproduz o gesto exemplar se vê a si mesmo transportado para dentro de uma época mítica na qual alguma revelação teve lugar. Na medida em que é repetido esse gesto arquetípico, - no caso, o sacrifício político-religioso digitalmente mediatizado<sup>16</sup> -, o futuro mártir, em uma ação ritualística, abandona o mundo profano dos mortais e entra no mundo divino dos imortais. Ao repetir o gesto, ele retorna a um tempo que é ancestral e que não pertence à dimensão do humano, mas do sagrado. Um tempo onde se realiza a promessa *nietzscheana* da imortalidade: o eterno retorno para o mesmo.

Se o tempo concreto e objetivo conecta-se com a morte e com a duração biológica do ser, o tempo mítico conecta-se com a imortalidade que pode ser construída nas redes de comunicação digital por meio da repetição. Os jovens representados nas imagens do *website* do grupo Hamas se repetem duplamente. Primeiro, buscam a morte através da execução de um gesto altamente simbólico – o martírio religioso - que pretende ser a imitação de um gesto fundacional arquetípico: o sacrifício motivado pela fé, miticamente inscrito na história do patriarca Abraão<sup>17</sup>.

Mas o tempo concreto não é projetado para dentro do tempo místico somente por meio da execução paradigmática da operação de martírio religioso. Em segundo lugar, o tempo intersticial das redes contemporâneas de comunicação digital projeta-se para dentro do tempo sagrado do eterno através da repetição dos elementos representacionais, das imagens fixas ou em movimento, que se repetem *ad infinitum* ao serem acessadas pelos usuários quantas vezes forem desejadas em qualquer tempo e de qualquer lugar no planeta. O ambiente digital, segundo Groys, “substitui a garantia da imortalidade que (...) nós procuramos além desse mundo, pela garantia da potencialidade técnica da eterna repetição

---

<sup>16</sup> Várias etapas anteriores à operação de martírio são registradas em dispositivos visuais e audiovisuais: o retrato do mártir antes da operação; o vídeo-testamento; seu treinamento militar; sua oração antes da morte e, em alguns casos, a partida para a operação.

<sup>17</sup> Abraão é o patriarca tanto da religião judaica e islâmica. Deus teria ordenado à Abraão que sacrificasse seu próprio filho em sua honra. Abraão introduz um novo mito religioso: o sacrifício motivado não por uma lei natural, mas por uma teofania e pela fé (ELIADE, 2005).

dentro do mundo – a repetição que toma a forma da imortalidade devido à sua capacidade de interromper o fluxo do tempo histórico” (GROYS, 2008, p.5).

Aqueles jovens representados sempre do mesmo modo (ver figura 1), que nos olham de seus retratos; que nos recontam as suas histórias e os atos que ainda irão praticar por meio de seus vídeos-testamento, já estão mortos. Pertencem ao passado histórico. Entretanto, suas imagens não representam somente *o que foi* e *o que será*, como tão bem definiu Barthes (1994), mas também *o que é*. São, para a sua comunidade, representações de homens santos que romperam, mediante a execução de seus atos arquetípicos mediados, a tríade passado-presente-futuro. Habitam, nas redes virtuais, um tempo que tanto pode ser a simulação do eterno – já que estão todos mortos –, como um presente atemporal – já que eles nos olham e nos falam sempre em um tempo presente para sempre congelado. São homens santos porque foram eternizados digitalmente de acordo com um princípio encontrado em inúmeras tradições ao redor do mundo que afirma que somente os heróis podem conservar a sua personalidade no decorrer do tempo e, assim, conquistar o direito à eternidade (ELIADE, 2005).

#### **4. A imortalidade como um empreendimento nas redes digitais de comunicação**

Autores como Walter Benjamin (1994) e Michel Foucault (1984) chamaram a atenção para o fato da morte estar perdendo o seu poder de evocação sobre o imaginário social. Benjamin chegou a afirmar que, na modernidade, a morte, que havia sido a fonte mais rica da idéia da eternidade, teria assumido um outro aspecto já que a idéia do eterno estaria se atrofiando. Entretanto, o que se percebe no *website* da Brigada dos Mártires de Izzedine Alqassam é o retorno da morte, encenada publicamente na articulação entre as lógicas das mídias digitais e da religião. Nas páginas virtuais do Hamas, a morte é uma constante. Ali, ela é exposta, narrada, representada e homenageada. É a morte, e a conseqüente eternidade da qual ela é a fonte mais rica, que garante que os jovens que morreram em um ato de martírio religioso passem a habitar um tempo que é mítico e sagrado.

No *website*, a morte mediada é preservada e fixada por dispositivos tecnológicos que permitem o armazenamento e a distribuição de bens simbólicos. Esse processo de mediação é feito sob o pretexto de preservar e trazer à vida aqueles que já não estão entre nós. Ali, a preservação do ser é construída pelas mídias digitais. Nas suas respectivas páginas digitais, aqueles jovens continuam vivos em um sítio virtual que, assim como no modelo

celestial, prescinde de uma espacialidade concreta. É a morte ritualística, de inspiração política e religiosa, que provoca o renascimento do sujeito que sacrifica o seu corpo biológico para ser eterno em um corpo digital virtualizado.

A única certeza empírica da vida humana é o seu fim. Zygmunt Bauman (1998) afirma que a mera possibilidade da mortalidade implica a possibilidade da construção artificial de uma imortalidade. Estar ciente da mortalidade seria aventar, automaticamente, a possibilidade da imortalidade, sonhar com ela, trabalhar a vida mundana com vistas a alcançá-la. Dessa forma, podemos concluir que não era somente a religião egípcia, descrita no ensaio de Bazin, que se direcionava *para e contra* a morte. Todas as religiões, de alguma forma, visam aplacar o medo do fim, prolongando a vida terrena para o além.

É a implacável realidade da morte que torna a imortalidade uma proposta atraente, mas é a mesma realidade que torna o sonho da eternidade uma força ativa, um motivo para ação. A imortalidade é afinal um empreendimento – uma condição antinatural, que não surgirá por si mesma, a não ser se engabelada ou obrigada a existir (BAUMAN, 1998, p.192).

Na contramão do que acreditava Benjamin (1994), Bauman argumenta que, com as tecnologias digitais de comunicação, a humanidade está construindo um duplo mortal, “uma espécie artificial inaudita” (p.202). E uma das conseqüências dessa tendência contemporânea é a substituição de objetos vivos por meros signos. Se o signo, como afirma Charles S. Peirce, é o que está no lugar de um outro ausente, assiste-se, nas redes de grupos fundamentalistas islâmicos, a troca da mortalidade concreta dos vivos pela imortalidade simbólica dos mortos.

Com a tecnologia digital disponibilizada na rede mundial de computadores, a possibilidade da imortalidade foi coletivizada.

A mortal espécie dos computadores revelou-se uma grande igualadora: não porque elevou todos às fileiras outrora reservadas exclusivamente aos ‘grandes homens’, mas porque extinguiu a noção dos ‘grandes homens’ como uma categoria que tinha probabilidade de um tipo de imortalidade diferente dos mortais comuns, aqueles a que era sempre oferecida a imortalidade por procuração, mediante o sacrifício de suas vidas no altar da espécie, ou de uma parte selecionada da espécie (BAUMAN, 1998, p.202).

Devido às características do meio digital<sup>18</sup>, o indivíduo comum tem a possibilidade de se representar para ser eternizado. O *website* do grupo Hamas constitui-se, basicamente, em

---

<sup>18</sup> Dentre as características do meio estão a descentralização da produção e da difusão de conteúdo e a possibilidade de indivíduos produzirem conteúdos informacionais e disponibilizá-los no ciberespaço.

uma longa e numerosa galeria de homens ordinários que, pela prática do martírio religioso, abandonaram suas condições mundanas e profanas para serem representados como mártires santificados dentro da dimensão virtual do sagrado e do mítico. Como signos imagéticos que são, aqueles que morreram estão apenas temporariamente ausentes. Tecnicamente, estão presentes, “armazenados em segurança no depósito da memória artificial, sempre prontos a serem ressuscitados, sem muita dificuldade e a qualquer momento” (BAUMAN, 1998, p.203). Se a modernidade se esforçou para desconstruir a morte e alijá-la do espaço público, como ilustrou Foucault (1984), é a vez da imortalidade ser midiaticamente construída. Uma tarefa que, entretanto, não é divina; cabe aos seres humanos, única espécie viva que é ciente de sua própria mortalidade.

Os mártires do Hamas atestam que a morte pode ser vencida, tanto pela lógica da religião que acredita na imortalidade da alma, como pela lógica das mídias digitais contemporâneas que permite a construção de uma simulação artificial do eterno, como se a imortalidade fosse o resultado de uma realidade virtual.

Nos seus retratos, nas suas imagens fixas digitais, os jovens nos olham de um passado congelado, nada além do que espectros, como bem observou Barthes (1994). Porém, nas imagens em movimento dos seus vídeos-testamento, eles se apresentam como seres vivos à medida que a imagem se desenrola em um espaço de tempo que pode ser sempre resgatado e repetido, já que se insere em um banco de dados cujo acesso é permitido a todos. E neste paradoxo, nesta dicotomia entre um passado cristalizado e a vida em constante movimento, eles nos mostram que a eternidade existe; que é possível viver para sempre em uma imortalidade técnica e virtual. Uma condição imortal que nada mais é do que um empreendimento, fruto de um desejo ancestral, mítico, religioso, de raízes poderosas e profundas e que agora, pode, enfim, ser midiática e digitalmente realizado.

## REFERÊNCIAS

BABO-LANÇA, Izabel. **Reprodutibilidade do acontecimento na ordem institucional**. Artigo apresentado no I Colóquio de Sociabilidade e Imagem. Universidade Federal de Minas Gerais. 12-14 Novembro 2008.

BARTHES, Roland. **A câmera clara**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1984.

BAZIN, André. **Ontologia da imagem fotográfica** *In* O cinema: ensaios. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BAUMAN, Zygmunt. **Imortalidade, na versão pós-moderna** *In*: Mal-estar da Pós-Modernidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre a literatura e história de cultura.** Obras escolhidas. Volume 1. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência.** Lisboa: Edições 70, 1988.

CARNEIRO, Larissa Soares. **O Suicida Fundamentalista Religioso: Uma Nova Identidade Midiática.** Artigo apresentado na VI Conferência Internacional Mídia, Religião e Cultura. Universidade Metodista de São Paulo. 11-14 Agosto 2008.

\_\_\_\_\_. **Registros videográficos de suicidas fundamentalistas islâmicos: vínculos de afeto na rede.** Artigo apresentado no I Encontro dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação de Minas Gerais. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Julho de 2008.

CAVELL, Stanley. **The world viwed: reflections on the ontology of film.** Boston: Harvard University Press, 1979.

ELIADE, Mircea. **The myth of the eternal return.** New York: Princeton University Press, 2005.

FOUCAULT, Michel. **De outros espaços.** Conferência proferida por Michel Foucault no Cercle d'Études Architecturales, em 14 de Março de 1967. (publicado igualmente em Architecture, Movement, Continuité, 5, de 1984)

INFORMATION OFFICE EZZEDEEN ALQASSAN BRIGADES. Centro de informação oficial *online* do grupo palestino Hamas. Disponível em < <http://www.alqassam.ps> >. Acesso em 21 de novembro de 2008.

LEMONS, André. **Cibercidade.** Rio de Janeiro: E-Papers, 2004.

MORGAN, David. **Religion, media, culture: the shape of the field** In MORGAN, David (org.) Keywords in Religion, Media and Culture. Canada: Routledge, 2008.

\_\_\_\_\_. **Finding Fabiola.** In ALYS, Francis. Fabiola: an investigation. New York: Yale University Press, 2008.

RONDELLI, Elizabeth e HERSCHMANN, Micael. **Os media e a construção do biográfico – a morte em cena.** Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 12(1): 201-218, maio de 2000.

SANTAELLA, Lúcia e NÖTH, Winfried. **Imagem: cognição, semiótica, mídia.** São Paulo: Editora Iluminuras, 2001.

SANTAELLA, Lúcia. **Linguagens líquidas na era da mobilidade.** São Paulo: Paulus, 2007.

VIRILIO, Paul. **As perspectivas do tempo real** In O espaço crítico e as perspectivas do tempo real. Tradução Paulo Roberto Pires. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

WEISSBERG, Jean-Louis. **Paradoxos da Teleinformática.** In PARENTE, André (org.). Tramas da Rede: novas dimensões filosóficas, estéticas e políticas de comunicação. Porto Alegre: Suli