

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Karolina dos Santos

Islã e Modernidade: As reformas de Sayyid Qutb e o ideal de jihad

JUIZ DE FORA
2020

Karolina dos Santos

Islã e Modernidade: As reformas de Sayyid Qutb e o ideal de jihad

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito oficial para a obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Dra. Maria Cecília Ribeiro dos Santos Simões

Juiz de Fora
2020

Karolina dos Santos

Islã e Modernidade: As reformas de Sayyid Qutb e o ideal de jihad

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito oficial para a obtenção do título de Mestre Universidade Federal de Juiz de Fora

Aprovado em 19 de fevereiro de 2020

BANCA EXAMINADORA

Dra. Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões – Orientadora
Universidade Federal de Juiz de fora

Dr. Volney José Berkenbrock
Universidade Federal de Juiz de Fora

Dra. Patrícia Simone do Prado
Instituto Santo Tomás de Aquino

Para Omar, com toda minha inquietude ousadia e
determinação. E porque eu ainda acredito em flores.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço à Deus, a Deuses , Deusas, Orixás, o que for de luz, e ao universo, que me sustentam espiritualmente, me dão a fé necessária para acreditar que é possível.

A minha família, minha mãe Edinéia, meu pai Adásio e ao meu irmão Vinicius, agradeço todo amor, acolhida e incentivo durante esse período de muito estudo, de dificuldades as vezes, mas de muito crescimento. A minha tia Clarice por todo incentivo na minha vida acadêmica, e aos familiares que acreditam em mim.

Aos amigos, e para quem caminha ao meu lado, agradeço imensamente as conversas para que eu não caísse em desânimo perante as dificuldades, por me fazerem rir, e também por me incentivarem a seguir em frente com a minha pesquisa.

Ao professor Dr. Gilberto Salgado(in memoriam), por me introduzir aos estudos sobre o Islã durante meu período de graduação, pelas leituras indicadas, as quais uso até hoje, e o mais importante: Por despertar em mim a paixão que tenho pelo meu tema.

A minha orientadora, Cecília Simões, por toda paciência, dedicação, carinho e acolhida, que teve por mim e pelo meu tema. Agradeço imensamente por tornar possível minha pesquisa, um tema ousado, taxado como fora da caixa, mas que sempre me instigou. Sinto-me grata, por cada conselho, cada correção,que muito me acrescentaram e me fizeram crescer. Agradeço por confiar em mim, nos meus estudos, e meu trabalho. Obrigada por me incentivar sempre a ir mais além, e acreditar no meu potencial. Agradeço a oportunidade de estar por perto, pela amizade e consideração, que espero que se prolongue para vida.

Ao professor Dr. Delano Santos, pelo incentivo e ajuda com as questões bibliográficas.

Ao professor Dr. Volney José Berkenbrock, pelo carinho, pela leitura, correções, pelos livros que contribuíram para minha caminhada, e pela pessoa maravilhosa que sempre dava um aconchego aos alunos a cada disciplina.

A professora Dra. Patrícia Prado, que tive um grande privilégio de conhecer nessa jornada acadêmica, que se tornou para mim um exemplo, referencia teórica e por quem tenho uma grande admiração. Agradeço o carinho, as conversas, as dicas de leitura, e por estar presente nesse momento importante de minha vida.

Ao professor Dr. Faustino Teixeira, por ter me apresentado os caminhos místicos do Islã de uma forma tão cuidadosa e apaixonante, que foram fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa.

Aos professores do PPCIR, todo meu afeto e gratidão por cada contribuição e ensinamento que me foi passado. Ao PPCIR, por me encontrar nos campos teóricos propostos pela área, que me proporcionaram uma ampliação de mundo.

As amizades feitas durante o período de mestrado e que tenho muito carinho, Jéssica Freire P. de Aquino, Rafael Bertante, Siloeh Cerqueira Lopes Piermatei, Monique Rezende, Renan Maciel e Ricardo Mazzeo pelas conversas, pelas trocas de experiências, pela ajuda, e acima de tudo pelo carinho em momentos de aflição.

A Capes, por me proporcionar toda ajuda necessária para que essa pesquisa se realizasse.

Aos amigos do Islã que dedicaram um pouco de seu tempo para me esclarecer aspectos da religião, pelas conversas e referencial teórico fornecido. Pelos estudos da língua árabe e da teologia que melhoram minha compreensão, e contribuíram para um maior progresso de minha pesquisa.

A todos aqueles que me amam, que querem meu bem e acreditam em mim a minha gratidão eterna.

Ocuparam minha pátria
Expulsaram meu povo
Anularam minha identidade
E me chamaram de terrorista

Confiscaram minha propriedade
Arrancaram meu pomar
Demoliram minha casa
E me chamaram de terrorista

Legislaram leis fascistas
Praticaram odiada apartheid
Destruíram, dividiram, humilharam
E me chamaram de terrorista

Assassinaram minhas alegrias,
Sequestraram minhas esperanças,
Algemaram meus sonhos,
Quando recusei todas as barbáries

Eles... mataram um terrorista!

(Mahmoud Darwish)

RESUMO

A presente pesquisa pretende se debruçar sobre o conceito de jihad, sua polissemia e também a partir das teorias do pensador egípcio Sayyid Qutb. Desta forma procura-se compreender os significados usados pelo conceito no seu lado político e religioso, e posteriormente com enfoque político fazer uma análise do conceito de como ele é aplicado nas atuais conjunturas nos movimentos terroristas. Ainda nas perspectivas atuais para melhores possibilidades de convivência entre Oriente e Ocidente a pesquisa tem como desfecho trabalhar com o conceito de jihad a partir de uma perspectiva dialogal e pluralista.

Palavras chave: Jihad. Sayyid Qutb. Islã. Interstícios. Modernidade. Diálogo.

ABSTRACT

This research aims to address the concept of jihad, your polysemy, and also from the theories of the Egyptian thinker Sayyid Qutb. In this way we try to understand the meanings used by the concept in political and religious side, and later with a political focus make an analysis of the concept, and how it is applied in the current conjunctures in terrorist movements. In a modern perspective yet, to get a better possibilities of coexistence between East and West, to conclude, it is necessary work with the concept of jihad from a dialogical and pluralistic perspective.

Keywords: Jihad. Sayyid Qutb. Islam. Interstices. Modernity. Dialogue.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	09
1	ORIENTE E OCIDENTE COMO CONSTRUÇÃO	22
1.1	O OCIDENTE E O RESTO	22
1.2	DAS CRUZADAS A COLONIZAÇÃO: entre interstícios e diferenças	32
1.3	O ISLÃ MODERNO	39
2	O CONCEITO DE JIHAD	48
2.1	O <i>JIHAD</i> NO ISLÃ	49
2.2	O <i>JIHAD</i> NA IRMANDADE MUÇULMANA	57
2.3	O <i>JIHAD</i> DE SAYYID QUTB	62
3	<i>JIHAD</i> E JIHADISMO: analisando conceitos	77
3.1	TEORIA DO LIMITE: o <i>jihad</i> como terrorismo	77
3.2	DESCONSTRUINDO O CONCEITO: interstício e outras possibilidades	94
3.3	RELIGIÃO E PAZ	103
	CONCLUSÃO	112
	REFERÊNCIAS	119

INTRODUÇÃO:

Os conflitos no Oriente Médio e no mundo envolvendo o Islã e abordando temas como violência, terrorismo, guerras, manifestações, entre outros, estão na pauta das discussões cotidianas e acadêmicas. Os ataques de 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos, marcaram o olhar contemporâneo do ocidente sobre o Islã, sobretudo, da mídia que, desde então, tem concentrado esforços em divulgar notícias de conflitos que, apesar de envolverem temas políticos e econômicos, podem apresentar também questões religiosas como pano de fundo. No noticiário que trata de regiões de maioria muçulmana, são frequentes as pautas relacionadas a conflitos, como a questão Israel e Palestina, as guerras no Afeganistão, no Paquistão e no Iraque, a denominada “primavera árabe”, da qual ainda podemos ver desdobramentos, e o conflito mais atual, a Guerra na Síria, que envolve, entre outros atores, o grupo DAESH (*al-Da'ula al-Islamiya al-IraqwaSham*) mais conhecido no Brasil como “Estado Islâmico”. Nestas notícias é comum que o Islã seja diretamente associado a grupos políticos envolvidos nos conflitos e contraposto ao ideal de Ocidente Moderno¹.

Anthony Giddens (1991) afirma que a modernidade é um estilo, um costume de vida, e também uma organização social, vinda da Europa do século XVII e que hoje tem influência em todo o mundo. A Europa a qual ele se refere, passou por grandes transformações a partir do século XVI, tanto no campo das ideias quanto da sociedade e economia. O que permitiu que dominasse outras regiões. No século XVIII, por conta da Revolução Industrial, ocorreu um grande aumento do poder europeu sobre os países colonizados especificamente no Oriente, mais precisamente nos países muçulmanos, onde a modernidade europeia começou a adentrar em meados do século XVIII.

De acordo com Karen Armstrong (2011) os muçulmanos não teriam acompanhado, porém, as revoluções pelas quais a Europa passou a partir do século XVI. Esse cenário fortaleceu a entrada da Europa nesses países, abrindo espaço, para suas ideias, com sua forma de pensar a modernidade. Os muçulmanos tentaram organizar seus exércitos de acordo com o modelo ocidental, porém a tentativa foi falha, porque não era somente a questão militar, tratava-se também de estruturas sociais, econômicas, educacionais, intelectuais e religiosas.

Com uma economia industrializada, moderna e com expansão contínua, os mercados ficaram saturados, e foi necessário buscar produtos agrícolas em outros países.

¹ Para pensar essa relação contraposta entre Ocidente (moderno, civilizado, pacífico e democrático) e Islã (arcaico, bárbaro, violento e autoritário) utilizaremos o conceito de Orientalismo, tal como foi trabalhado por Edward Said.

O país colonizado fornecia matérias primas para serem exportadas, e elas supririam a indústria europeia. Em troca, o país recebia mercadorias ocidentais manufaturadas, baratas, o que significava que em geral a indústria local era destruída. A colônia também tinha que se transformar e se modernizar segundo os moldes europeus, sua vida financeira e comercial tinha que se racionalizar e entrar no sistema ocidental, e pelo menos alguns dos “nativos” tinham que adquirir alguma familiaridade com as ideias e o etos modernos. (ARMSTRONG, 2001, p.196).

Nas colônias as pessoas que podiam receber a educação ocidental eram pessoas de classe alta e militares. Com isso, a sociedade tornou-se dividida, e nenhum lado conseguia compreender o outro, estabelecendo, então um grau mais elevado de desigualdade. Com isso, as pessoas que ficaram de fora foram obrigadas a ver seu país se tornar um estranho, governado por estrangeiros.

A invasão europeia teve início pela Índia, no século XVIII. Em 1798 as tropas de Napoleão Bonaparte ocuparam o Egito, e logo após, nos cem anos seguintes, as potências europeias colonizaram vários países islâmicos: Argélia em 1830, Tunísia em 1881, Egito em 1882, Sudão em 1889, Líbia e Marrocos em 1912. Além disso, durante a Primeira Guerra, estabeleceram mandatos no Líbano, Síria e Palestina. Ataturk, (militar revolucionário e primeiro presidente da Turquia), contudo, conseguiu evitar o domínio europeu criando o Estado Independente da Turquia e se tornando seu primeiro presidente.

Posteriormente, por volta de 1920, afirma o historiador Hourani (2013), o controle militar da Grã-Bretanha e da França no Oriente Médio estava mais forte do que nunca, e a estrutura política que a maioria dos países árabes tinha se desintegrou, e a ideia de independência do Islã e as pretensões de califado desapareceram na história.

A forma como as sociedades reagem a influências externas, depende, necessariamente, de sua identidade e de questões internas. Estruturalmente as sociedades são baseadas em processos de gerar sentido, e comunicam aos indivíduos esse sentido de vida – onde ele nasce, cresce e morre. Berger (2012) descreve que as comunidades precisam de um mínimo de identidade na interpretação da realidade, porque somente assim podem desenvolver um papel sólido na geração e suporte de sentido da vida de seus membros. Quando olhamos para as sociedades modernas, vemos que se torna difícil a concordância nos processos de formação da identidade, e também de promover o convívio de sentido. Podemos falar então de uma crise de sentido, ou identidade desses grupos, tanto para o mundo islâmico quanto ao mundo ocidental. Tal crise abre espaço para o fundamentalismo de ambos os lados, que pode ser lido como um exercício de reforço da identidade, que gera todo o sentido de vida. Com a entrada

do ocidente no mundo islâmico houve reações, houve uma quebra na estrutura identitária do mundo muçulmano, uma crise de sentido.

O fenômeno do fundamentalismo, diante do pluralismo e da ameaça globalizadora, reage afirmando a tradição, e rejeita todo e qualquer engajamento dialogal com a modernidade. Em suas raízes há sempre o sentimento de insegurança, desorientação ou anomia resultantes de uma dinâmica modernizadora e, nesse sentido, parece constituir uma resposta para todas as frustrações da vida moderna. É uma realidade nas religiões nos tempos modernos, que surge sempre como uma reação aos problemas da modernidade, e corresponde a lógicas profundas na nossa sociedade moderna e das religiões. De acordo com Peter Berger (2012), o fundamentalismo é um esforço para restaurar a certeza ameaçada.

Nos dias atuais, vemos pessoas, culturas e etnias sendo reprimidas, perseguidas por disputas econômicas que permanecem ditando a política de exploração e subjugo de várias regiões do planeta, sob o ideal da globalização. A sociedade atual tornou-se enormemente plural, cultural e religiosamente. Isso se converteu em uma fonte de conflitos permanente. Berger afirma sobre o pluralismo:

O pluralismo é uma situação social na qual pessoas de diferentes etnias, cosmovisões e moralidades, vivem juntas pacificamente e interagem amigavelmente. Esta última expressão é importante. Faz pouco sentido falar de pluralismo, quando as pessoas interagem, mas somente como senhores e escravos, ou quando elas vivem em comunidades fortemente segregadas e somente interagem em relações exclusivamente econômicas. (BERGER, 2017, p. 20).

É comum que os conflitos envolvendo os contextos muçulmanos sejam relacionados à noção de “fundamentalismo religioso”. O fundamentalismo, de acordo com Faustino Teixeira (2007) é um fenômeno marcadamente moderno, expressão de uma reação às influências da globalização e do pluralismo. O termo foi aplicado pela primeira vez na passagem do século XIX para o século XX, e fazia referencia a um movimento teológico de origem protestante que nasceu nos Estados Unidos como reação ao modernismo e liberalismo teológico, e assume ideias de inerrância deanti-ecumenismo. (TEIXEIRA, 2007).

Como podemos ver o conceito de fundamentalismo não foi criado em um contexto islâmico. Karen Armstrong (2001, p.10) relata que “o fundamentalismo é um fato global e em toda religião importante tem surgido como resposta aos problemas de nossa modernidade”. Devemos então repensar essa relação direta entre fundamentalismo e Islã, já que essa reação ocorre em todo mundo e também em todas as religiões. Neste sentido, a tendência

fundamentalista, como reação à modernidade, ocorre no Islã dentro do contexto da colonização europeia nos países árabes e no norte da África, sobretudo por volta dos anos de 1960 e 1970, afirma Karem Armstrong (2001). Para Prado (2010) o momento em que o termo fundamentalismo religioso passa a ser associado a ações dentro do Islã, foi no início na década de 70 com a Revolução no Irã. Porém será após o do 11 de setembro, quando ocorre o ataque ao World Trade Centenos Estados Unidos, que este termo ressurgue como uma categoria estigmatizante sobre um grupo.

O termo fundamentalismo tem sido vastamente utilizado nos últimos anos e muitas vezes de maneira imprecisa, pois tem servido para justificar atitudes religiosas fanáticas, um retorno à sociedade pré-moderna ou mesmo práticas violentas. É imprescindível que esse termo seja usado no plural, porque existem diferentes fundamentalismos. Se sua origem histórica se encontra no universo religioso, sua abrangência na sociedade atual ultrapassa esse universo e ocupa o espaço da política e da economia, carregando consigo um traço claramente ideológico. Ter consciência de sua pluralidade é resguardar as várias especificidades que o fenômeno vem produzindo. (PRADO, 2013, p. 83).

Podemos afirmar que o fundamentalismo é considerado um movimento que nasce dentro da modernidade, e que faz um contraponto da mesma, porque tenta resgatar raízes, diante da instabilidade e insegurança causadas por uma sociedade marcada pelo pluralismo e pelos princípios da modernidade que questionam seu saber, sua identidade e seu poder. Não é uma doutrina, mas sim uma forma de interpretar e viver a doutrina. Prado (2013) pontua que o levantamento histórico desde o surgimento do termo e a forma que é aplicado é considerado pejorativo, “tanto no sentido de zelo pelos fundamentos ou de radicalismo o termo fundamentalismo desde sua origem traz uma carga de preconceito” (Prado 2013, p.136).

Giddens (2002) afirma, como vimos, que com a modernidade surgem problemas, situações ligadas à identidade ou à crise dela. Os impactos da modernidade e da vida cotidiana geram dúvidas radicais e fontes de autoridade. Nesse contexto, a identidade é construída continuamente, de forma que os indivíduos conhecem as razões que levaram o grupo a determinadas reações dentro de um leque de possibilidades. “Se, sempre que se ouvir sobre identidade estará a se falar de embates pode se dizer que ao se falar de fundamentalismo estará a se dizer de uma categoria carregada de sentidos e estigmas.” (Prado 2013, p. 136). A carga ideológica negativa que esse termo possui, passa a ser sinônimo de terrorismo, uma categorização que interfere diretamente na construção identitária no imaginário do outro (Prado 2013).

Para entender o surgimento de tais movimentos radicais nos séculos XX e XXI, é importante retomar as origens das reformas religiosas, nos séculos XVIII, XIX no mundo muçulmano, tais como o wahhabismo, criado por Mohamed ibn Abd al-Wahhab, e a *Salaffyyia* que irão defender o retorno estrito ao Alcorão e a Suna, rejeitando todas as interpretações divergentes. Já no século XX temos a “A Irmandade Muçulmana” fundada por Hassan al Banna, pensador egípcio influenciado pelos movimentos reformistas, que irá, por sua vez, influenciar a maioria dos movimentos islâmicos atuais.

A Irmandade Muçulmana foi criada em 1928 como uma associação político-religiosa, com o objetivo de pensar um modelo político em oposição aos modelos europeus, sendo marcada por um discurso de autenticidade cultural expresso através do Islã.

Para Hourani (2013) a força política da Irmandade é de grande relevância, uma vez que sua influência ultrapassou o Egito, atingindo grande parte do mundo islâmico sunita. O grupo se espalhou pela sociedade egípcia, principalmente entre a classe média, formada por artesãos, comerciantes, professores e profissionais liberais que andavam fora do círculo encantado da elite dominante, eram educados mais em árabe que inglês e francês e liam as escrituras de maneira simples e literal.

Sendo perseguido pelo estado, Hassan foi assassinado em 12 de fevereiro de 1949, e com isso a irmandade passou a viver na clandestinidade, mas manteve grande influência, não somente no Egito, mas também em outros países muçulmanos. Exemplos importantes são a Palestina, com integrantes do Hamas, e Afeganistão, na década de 1980 com Abdullah Azzam. Com a morte de Hassan, o papel de líder foi assumido por Sayyid Qutb, que acrescentou um corpo teórico e maior vigor a irmandade. É importante dizer que a Irmandade Muçulmana influenciou o surgimento dos movimentos políticos e sociais de cunho radical em um período futuro, principalmente por meio das obras de Sayyid Qutb. Porém estes viveram uma conjuntura diferente da vivenciada pela Irmandade, a qual estava respondendo as necessidades de sua sociedade naquele período específico. Portanto, se pode dizer que cada movimento vive e responde às necessidades de sua época.

Sayyid Qutb foi um crítico literário, poeta, ativista e militante nascido no Egito em 8 de outubro de 1906. Lutou por um Egito independente do colonialismo inglês e propôs a restauração da “*Ummah*”, ou seja, a nação islâmica, através da constituição de um Estado egípcio islâmico nos anos 50, por acreditar no esgotamento do papel do homem ocidental no desenvolvimento da humanidade, tanto no campo material quanto espiritual. De acordo com Santos (2009) o conceito de *Ummah* seria “o sentimento de família, unidade, nação”, dentro das práticas islâmicas.

O comando da humanidade para o homem ocidental chegou a seu fim, não porque a civilização tenha falido no plano material ou haja perdido forças nos domínios econômicos e militares, mas sim porque o mundo ocidental cumpriu seu papel ao esgotar suas reservas de valores que lhe permitam assegurar a direção da humanidade. (QUTB, 1992, p. 7).

Qutb apresentou uma interpretação rigorosa no quesito doutrina social dentro do Islã. Segundo Hourani (2013, p. 521), Qutb afirma que “o homem só era livre se fosse libertado da sujeição de todos os poderes, exceto o de Deus: do poder dos sacerdotes, do medo, e da dominação de valores sociais, desejos e apetites humanos”. Qutb dizia que entre os princípios que deveriam ser extraídos do Alcorão e colocados em prática, estão a responsabilidade mútua dos homens em sociedade.

Como base central das ideias de Qutb, aparece a palavra, *Jihad*, muito usada dentro do contexto islâmico, e também fora dele, no caso do ocidente, para se fazer referências às guerras e aos conflitos. No contexto político a expressão toma outra forma, aproximando-se de um discurso violento e, inclusive, de ações que transformam o termo *jihad* em sinônimo de medo e violência. A palavra, de acordo com o pensador muçulmano Hassan Hathout (2014) tem sido usada pela imprensa ocidental, com o significado mais ou menos direto de “guerra santa”, de fato o termo guerra santa foi denominado na Europa, na época das cruzadas, e o termo não tem correspondência no léxico islâmico.

A palavra *jihad* é conhecida desde os primeiros séculos do Islã. Traduzido do árabe, *jhd*, quer dizer esforço, empenho. Para o historiador Albert Hourani, *jihad* estaria ligado ao caminho de Deus. Embora o termo tenha sido calcado em bases religiosas, seu significado hoje nem sempre é religioso. Em algumas interpretações internas, o termo *jihad* seria a defesa da moralidade, a luta contra as tentações, e a proibição do mal. O *jihad*, como se evidencia, não é um termo simples, ele possui múltiplos significados e divisões. A primeira delas apresenta o *jihad* maior, e o *jihad* menor. O *jihad* maior seria o controle do nosso pensamento, do nosso ego, do indivíduo com ele mesmo, enquanto o *jihad* menor, não menos importante, seria a defesa da religião e da fé. Youssef Cherem (2009), aponta que “com significado religioso, o *jihad* pode incluir uma luta contra as tentações (*jihad* do coração”, “*jihad* da alma) que seria o *jihad* maior, conhecido como *jihad al nafs*, ou” *jihad* do ego (CHEREM 2009, p. 83). Entre os místicos é mais conhecido como o *jihad* do coração, e ainda assim é considerado um esforço, não no sentido físico, mas espiritual. É chamado de o controle do ego e das paixões.

O conceito de *jihad* também traz diretrizes sobre o comportamento dos indivíduos. Nesse sentido, dentro do *jihad* maior, sugere um esforço, um empenho feito para seu próprio bem ou pelo bem estar coletivo. O *jihad* coletivo seria algo a favor da *Ummah*, do Islã como um todo. O *jihad* individual inclui projetos de vida pessoais, lutas diárias, os esforços para permanecer na fé, para agradar a Deus, livrar o Islã de preconceitos, e levar o conhecimento real da religião a aqueles que não conhecem.

Pinto (2010) ainda aponta que durante a década de 1980, os movimentos políticos sofreram um declínio devido a influência saudita. Porém na década de 90 os grupos retornam com uma base social mais ampla. E dentro dessa base ampla, temos o grupo derivado das teorias e ideias de Qutb, a *Al Qaeda*, liderada por Osama Bin Laden, que tomou outras proporções. A *Al-Qaeda*, em sintonia com o pensamento de Qutb acredita que os governos ocidentais e, particularmente, o governo estadunidense, agem contra os interesses dos muçulmanos. Toda estrutura e base teológica da *Al Qaeda*, foi desenvolvida por Bin Laden, juntamente com os teólogos Mohamed Maqdisi e Abdullah Azzam ambos membros da Irmandade Muçulmana. Os nomes desses teólogos são poucos citados, porém são de extrema importância no contexto de criação do movimento, e a abordagem do conceito de *jihad* que foram fundamentais para colocar a ideia em prática. Juntos eles elaboraram uma estrutura de pensamento que é usada em vários movimentos sunitas atuais do Oriente Médio.

É importante apontar que a palavra é encontrada nas duas maiores perspectivas islâmica – sunita e xiita – e as abordagens variam, e ainda contam com corrente mística do islã, o sufismo, que está dentro do xiismo e também do sunismo, é uma dimensão espiritual que também irá abordar o conceito de *jihad*. Portanto, é um equívoco colocar a palavra somente com o significado de guerra santa. No sentido clássico, também significa muito mais do que guerra. Na verdade, *jihad* é um termo abrangente que tradicionalmente foi definido como sendo composto de catorze aspectos diferentes, e apenas um deles inclui o termo guerra. Ainda assim, são inúmeras as especificações para que o termo possa ser entendido como sinônimo de guerra, ou luta armada de fato. Um desses pontos específicos, de especial importância, é a legítima defesa, nos casos em que um muçulmano se vê ameaçado.

Youssef Cherem (2009), pesquisador da Unicamp aponta algumas categorias e explicações sobre o *jihad* tais como uma luta contra as tentações, proselitismo do Islã (*da'wa*) ou a defesa da moralidade. O termo *jihad*, embora com raízes profundas, é uma construção, em primeiro lugar, jurídica. (CHEREM, 2009).

A forma como o termo é abordado na contemporaneidade tem origem em parte nas interpretações de Sayyid Qutb, juntamente com a sua forma de interpretar o Alcorão. Para

Qutb, a palavra *jihad* significa esforço, porém o *jihad* foi criado para combater a *jahiliyya*, que pelo significado seria ignorância e rebeldia.

O conceito de *jihad* desenvolvido por Qutb se baseia no *jihad* que foi construído na época em que foi preso. Ao longo desses anos será desenvolvido por Qutb o conceito de *jihad* armado, que seria uma categoria dentro do *jihad* menor. Em sua obra *Milestones* ele apresenta uma justificativa para o *jihad* armado, e coloca o conceito como uma força contra as agressões externas. Para Qutb (2006), o *jihad* não deveria se restringir somente ao *jihad* do ego, (*jihad* espiritual), mas deveria incluir a luta armada. O Qutb fez na verdade foi uma teorização justificando o ato, e demonstrando a importância da luta armada. Para Pinto (2010), Qutb foi o pai do radicalismo islâmico dos anos 1970 ao pregar uma reforma moral do indivíduo e abrir espaço para um *jihad* defensivo, em casos de necessidade.

O fator comum desses personagens aqui citados é a Irmandade Muçulmana e as ideias de Sayyid Qutb como pano de fundo. As conexões do pensamento de Qutb com esses personagens serão apontadas ao longo da pesquisa.

É fato que diante desta nova “cruzada” oriente versus ocidente, os principais aspectos da religião têm sido abordados pela maioria dos países da Europa e América utilizando conceitos, que são, na maioria das vezes, mal compreendidos e interpretados, principalmente após o 11 de setembro, que trouxe consigo a ideia de ser o Oriente “inimigo” da modernidade ocidental. O grande revés é devido à atuação norte americana que é unilateral. Os exemplos dessa atuação podem ser encontrados no conflito entre Israel e Palestina, nas relações diplomáticas com a Arábia Saudita. É importante citar, ainda, Meca e Medina, cidades sagradas para muçulmanos, e que são ocupadas por uma base militar norte americana.

Edward Said (2012) adverte em “Orientalismo”, que a ideia de um “choque de civilizações” é um perigo constante e sem trégua, e que somente a real vontade, o estudo de querer compreender o outro e sua cultura, sem a visão etnocêntrica e sem a ambição de dominar poderia evitar tantos conflitos.

E se tratando de movimentos de resistência, Edward Said (2012) afirma que tanto a dominação quanto a exploração alimentam esses movimentos. A visão etnocêntrica e a ambição de dominar funcionam como um fermento para esses movimentos, não somente para estruturar todo o pensamento, mas também a forma de agir dos mesmos. Esse “fermento” será apresentado de forma clara pelos teóricos, baseados em fatos ocorridos na comunidade islâmica.

Ao se tratar da divergência de ideias a presente pesquisa tem como o grande objetivo contextualizar o conceito de *jihad* a partir das ideias do teórico egípcio Sayyid Qutb. Trazer à

tona as ideias propostas por Sayyid Qutb e o que foi feito para que ele pensasse dessa forma. O seu pensamento ainda é forte em todo Oriente Médio, com isso a pesquisa também traz a força de seu pensamento juntamente com seus desdobramentos modernos.

Qutb desenvolveu uma teoria de grande importância, uma teoria que foi aplicada, e que é reformulada e colocada em prática novamente no decorrer dos anos, mas sempre remetendo a memória dos tempos das reformas islâmicas. Dessa forma, essa pesquisa pretende atingir outros objetivos também, tais como propor uma compreensão dos aspectos ideológicos do Islã político, principalmente, a partir da polissemia do conceito de *jihad* tanto no sentido político quanto religioso.

Em consequência, contribuir para uma melhor compreensão a respeito do contexto político e religioso do mundo islâmico, a partir de teóricos que contribuem com a Ciência da Religião e com a linha de pesquisa Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

As percepções que me fizeram desenvolver essa pesquisa é que a partir do conceito de Orientalismo de Edward Said, é possível compreender o quanto no imaginário ocidental reside diversas interpretações equivocadas sobre o Islã, sem que se conheça mais profundamente a religião. São desenvolvidas teorias e conclusões de fato, baseados na visão ocidental, que em diversos contextos são equivocadas. Tais interpretações fazem com que haja dificuldades no campo do diálogo, que é algo extremamente necessário no mundo contemporâneo. As relações do Ocidente com o mundo islâmico estão muitas vezes cheias de desconfianças, mal entendidos e percepções equivocadas.

O pensamento ocidental moderno se construiu a partir de um ideal de conhecimento e organização social e política que legitimou o subjugo de outras culturas ao longo de séculos de colonialismo. Como afirma Said (2012, p.32), “a relação entre o Ocidente e o Oriente, é uma relação de poder, de dominação, de graus variáveis de uma hegemonia complexa”.

Nas histórias do período de colonização e até nos dias atuais nos deparamos com o conceito de modernidade, Edward Said em Orientalismo irá questionar a noção ocidental de modernidade, do que é moderno. Para ele, o que julgamos ser moderno é uma verdade ocidental, uma visão que foi imposta e que a maioria dos fatos que conhecemos sobre o mundo árabe se baseia nisso, ou seja, em um olhar ocidental. O que temos na verdade é uma visão imperialista, baseada no colonialismo. Anthony Giddens (1991) complementa que a modernidade, é um estilo um costume de vida, vinda da Europa do século XVII e que se tornaram mundiais na sua influência.

Também o teólogo iraniano Muhammad Khatami (2006) afirma que termos como democracia, laicidade e desenvolvimento são conceitos ocidentais, baseados no modelo de civilização ocidental, retomando as ideias de Said, e aponta que há uma dificuldade do mundo ocidental de aceitar outras formas de governo e desenvolvimento. Khatami defende a ideia de que a guerra brota do fato de uma parte atribuir a si própria, direitos maiores, e, por dispor de poder, estar na posição de servir seus próprios interesses a qualquer custo, até mesmo o do conflito.

A forma como o ocidente moderno constrói e reconstrói o mundo islâmico é muitas vezes equivocada e generalista, e provoca nas pessoas, sobretudo, a partir dos reflexos desse conhecimento apresentados pelas mídias, uma visão islamofóbica, onde pouco se compreende sobre o outro. O termo *jihad* não escapa a este olhar, sendo muitas vezes compreendido de maneira equivocada e generalista. Quando se trata de *jihad*, no ocidente é sempre remetido a guerras, conflitos, grupos terroristas e outros, sobretudo, a partir da equivocada tradução do termo como “guerra-santa”, que se refere ao período das cruzadas do combate entre cristãos e muçulmanos pela disputa de Jerusalém. Com isso, percebi que grande parte das pessoas não conhecia o conceito de *jihad*, até mesmo entre muçulmanos, quando a questão se tratava das categorias, principalmente a do *jihad* maior.

Desta forma, me dediquei em conhecer melhor os contextos que envolvem a formação de uma militância de resistência no Islã, que adotam atualmente o conceito de *jihad*, especificamente a partir da Irmandade Muçulmana no Egito, e o desenrolar deste movimento envolvendo a elaboração de um conceito tão pouco conhecido, embora muito falado, e citado principalmente na mídia ocidental. Conhecer este contexto foi fundamental para compreender o outro em seu contexto, suas contradições e elaborações sobre nós mesmos no caso o ocidente. O Islã é uma das religiões mais faladas no mundo contemporâneo, tem gerado muitos questionamentos, e tem sido um desafio para o mundo ocidental conhecê-lo melhor. Porém foi de extrema importância e de grande contribuição ter acesso a teóricos muçulmanos que estudaram o tema, desta forma a presente pesquisa justifica-se por buscar preencher parte dessa lacuna ainda existente no que diz respeito aos estudos do Islã, sobretudo de seus conceitos religiosos e principalmente os seus desdobramentos na linha política.

Desta forma a pesquisa ainda buscou colaborar com o conhecimento do outro a partir de um olhar que priorizou suas construções a respeito da realidade, com os estudos pós-coloniais que trouxeram maiores ferramentas para um diálogo mais profícuo ou pelo menos uma compreensão melhor das questões que envolvem outras realidades e contextos.

Diante do apresentado, alguns problemas se manifestaram e deram mote ao desenvolvimento dessa pesquisa. Como é elaborado o conceito de *jihad* em contextos islâmicos a partir do pensamento de Sayyid Qutb? Até que ponto esse conceito reelabora uma questão religiosa em desdobramentos políticos e de resistência? É possível falar de modernidade e fundamentalismo nos contextos de resistência e terrorismo nos países muçulmanos? Como os grupos terroristas tais como a *Al Qaeda* tem reelaborado a ideia de *jihad* em seus contextos específicos? Essas são algumas questões que a pesquisa pretende elucidar.

A pesquisa apontou possíveis respostas sobre o *jihadismo* na atualidade, um campo teórico, e uma compreensão das resignificações do conceito religioso *jihad*. E foi visto que apesar de reforçarem a identidade muçulmana, muitas vezes acabam perdendo uma das leituras essenciais do Islã, enquanto religião de paz. Não podemos negar a necessidade do diálogo nesse meio, de divergentes formas de cultura e pensamento, e com isso também traçar hipóteses para uma possível melhora na situação no que diz respeito à tolerância, buscando meios de paz e de mostrar que o diálogo é essencial no mundo contemporâneo ainda mais se tratando de Islã e suas interfaces.

De início, entender o funcionamento, e as ideias da *Al Qaeda* me ajudaram a estruturar essa pesquisa, foi preciso chegar à raiz para que essa pesquisa pudesse alcançar um êxito. Foi preciso fazer um processo de estudo do grupo para chegar a sua raiz, e posteriormente chegar ao teórico Sayyid Qutb com suas ideias que muito contribuíram para a formação do movimento. Mesmo que a *Al Qaeda* seja uma releitura das ideias de Qutb, um movimento que deu um salto da linha de resistência para terrorismo. Foi preciso retomar a raiz, estruturar a pesquisa, a partir das ideias de Qutb, desta maneira foi preciso entender o pensamento de Qutb sobre o ocidente, antes de tudo, foi preciso trabalhar como foram feitas as construções de imagem, discurso e o campo de ideias tanto do Oriente quanto do Ocidente com os autores pós-coloniais Edward Said e Stuart Hall para a primeira parte dessa pesquisa. Para dar continuidade, foi necessário fazer uma revisão bibliográfica, do percurso histórico, desde o período das Cruzadas até sobre o contexto de colonialismo e modernidade no mundo muçulmano, com o suporte dos autores Karen Armstrong, Albert Hourani e Maria Clara Bingemer. Em um contexto mais moderno, para dar gancho a parte principal da pesquisa, foi preciso levantar dados sobre o Islã moderno, com Tariq Ramadan neto de Hassan al Banna, Gabriel Hilu, Ronnie Azoulay e Asaf Maliach. Minha opção metodológica para fazer esse contexto foi trazer além de teóricos ocidentais trazer também autores muçulmanos para

contribuir com uma melhor forma de construção das ideias, principalmente quando é falado das reformas islâmicas.

No segundo capítulo após descrever sobre o Islã moderno, chegamos ao conceito de *jihād*, pois através dele são feitas muitas das interpretações equivocadas sobre o Islã. É direcionado, então, na primeira parte do segundo capítulo focar no conceito de *jihād* desde seus primórdios no sentido religioso e político com o suporte teórico de Youssef Cherem.

Como desdobramento do *jihād*, do contexto do Islã moderno e da Irmandade Muçulmana, foi feito um estudo sobre as reformas islâmicas. Partindo dos ideais de Hassan al Banna, criador da Irmandade Muçulmana. Aprofundar nos ideais da reforma proposta pela Irmandade foi essencial para entendermos os desdobramentos posteriores, tal quando Qutb assume a liderança ideológica da irmandade após a morte de Banna. Durante esse percurso foi preciso utilizar autores como Ronnie Azoulay, Ragda Ahmad e, por último, de extrema importância, Tariq Ramadan, que é neto de Hassan al Banna, e que tem uma linha de estudo islâmica muito interessante para se pensar o Islã moderno.

Após a contextualização feita da Irmandade, cheguei ao objeto principal de minha pesquisa, o teórico egípcio Sayyid Qutb. Foi feito um levantamento das principais obras de Sayyid Qutb, para extrair suas ideias principais. Seguindo com um enfoque maior na sua principal obra *Milestones*, um dos livros mais lidos e conhecidos do Oriente Médio, extraindo suas percepções em relação ao conceito de *jihād*, que tanto influenciam os movimentos de resistência e terroristas atuais. Para complementar foi feito o uso de teóricos que trabalharam sobre Qutb e o conceito de *jihād*, os autores Ronnie Azoulay, Tariq Ramadan, Willian Shepard e Ragda Ahmad irão pontuar e darão corpo as ideias de Qutb apresentadas.

No terceiro e último momento, veremos a importância do pensamento de Qutb para entendermos parte do movimento de resistência tal como o Hamas, mas, principalmente, grupos terroristas atuais. Será falado do emprego do conceito de *jihād* como terrorismo, e como as ideias de Qutb irão perpassar a Irmandade Muçulmana que ainda é vista como movimento de resistência, posteriormente na *Al Qaeda*, e o DAESH (Estado Islâmico) como movimentos terroristas. Dessa maneira será apresentado dois dos teóricos jihadistas mais influentes da atualidade: Abdullah Azzam e Mohamed al Maqdisi que se basearam no pensamento de Sayyid Qutb e no contexto da Irmandade Muçulmana. Para elaborar o contexto atual e moderno desses teóricos contaremos com os autores Youssef Cherem, Edward Said, Chomsky, Paulo Gabriel Hilu, e Patrícia Prado.

Porém também é preciso falar dos interstícios presentes nessa relação de poder entre oriente e ocidente, retornar as ideias de construção baseado nos teóricos pós-coloniais que

formaram grande parte teórica dessa pesquisa. Dessa forma prosseguiremos com HomiBhabha e Stuart Hall e Edward Said. Para finalizar, aproximar ainda mais a pesquisa ao campo das Ciências da Religião, e também para propor uma melhor convivência foi trabalhado o conceito de *jihad* na perspectiva dialogal, remetendo a categoria do *jihad* maior. Tal parte foi desenvolvida com Sayyed Nasr, na abordagem do conceito em si, na categoria de *jihad* maior para que possa ser trabalhado a questão dialógica, e também através de autores que propõem o diálogo tais como Faustino Teixeira, Claudio Ribeiro, Pui-Lan e Leonardo Boff, desta forma, serão apresentadas as possibilidades de aproximação e convivência.

Tal pesquisa muito contribui para Ciências da Religião, quando traz a tona questões e desafios modernos envolvendo o Islã. A pesquisa promove um melhor conhecimento sobre o Islã político, mas que possui um pano religioso de fundo e esclarece questões sobre adoção de conceitos que é feito de maneira equivocada como é o conceito de *jihad*. Entender sua polissemia, suas categorias pode contribuir para uma melhor compreensão do campo dos movimentos de resistência atuais que fazem o uso do conceito. E diretamente conhecer o conceito pelo lado religioso, nos traz uma melhor clareza sobre a religião islâmica que é pouco conhecida de fato. E trazer essa proposta para o campo de diálogo da mesma forma que é um desafio traz também a essa pesquisa um grau de conceito elevado e indispensável.

1 ORIENTE E OCIDENTE COMO CONSTRUÇÕES

Neste primeiro capítulo, será abordado o processo como foram realizadas as construções de imagem e discurso do Ocidente e do Oriente, desde seu percurso histórico até os teóricos que debatem esse assunto, na era moderna. Diante dessa abrangência de construção de imagem e de relações, abre-se a possibilidade de entender os capítulos posteriores da pesquisa. Para tanto, está dividido em três partes.

Na primeira parte, atendendo à necessidade de se refletir sobre a ideia de origem e de formação do Ocidente, serão abordados os pressupostos teóricos de Stuart Hall e Edward Said, acrescentando-se a linha pós-cultural, com Hobsbawm e Foucault, bem como o contexto de modernidade, com Giddens e Chomsky.

Na segunda parte, fazendo uma retomada para abarcarmos as questões históricas de ambos os lados, além de ser feito um percurso histórico, desde o período das Cruzadas ao período Industrial, com os autores Albert Hourani e Hobsbawm, buscam-se entender as relações estabelecidas, a partir do estudo pós-cultural, com Stuart Hall e Homi Bhabha.

A terceira parte, cuja base são as questões da Modernidade, terá a seguinte abordagem: antropólogos Paulo Gabriel Hillu e Talal Assad; Patricia Prado para os estudos de resistência; Stuart Hall e Edward Said, além de outros teóricos, para refletir sobre o Islã moderno, ressaltando-se o contexto histórico da Irmandade Muçulmana, com teóricos muçulmanos tais como Tariq Ramadan e Ahmad Moussali.

1.1 O OCIDENTE E O RESTO

Refletir sobre as questões Oriente/Ocidente, mais especificamente sobre o Islã, remete, quase sempre, a uma data: 11 de setembro de 2001. Embora os ataques às Torres Gêmeas, nos Estados Unidos, tenham marcado o olhar do Ocidente sobre o Oriente, é preciso compreender que esse olhar foi sendo construído durante décadas e passou por vários percursos históricos, de forma que ambos tiveram seus conceitos formados por autoidentificação e por identificação do outro, gerando imagens construídas e muitas vezes estereotipadas de ambas as partes. Em outras palavras, a imagem de ser muçulmano ou de ser americano – em uma proporção macro Oriente/Ocidente – é uma visão construída a partir de vários fatores históricos, econômicos e políticos. Diante disso, indaga-se: o que, de fato, subjaz a essa divisão?

Nesse sentido, cabe justificar a escolha do título deste tópico, que engloba parte da ideia desta pesquisa, que pretende retratar a construção de imagem e discurso do Ocidente

sobre o Oriente. Stuart Hall, em “The West and the Rest” (2016), alega que tomamos por “ocidental” o tipo de sociedade economicamente desenvolvida, industrializada, urbanizada, capitalista, secular e moderna, de forma que, atualmente, muitas sociedades almejam tornar-se “ocidentais”, assumindo seus padrões de vida:

Tais sociedades surgiram em um período histórico em particular – aproximadamente durante o século XVI, após a Idade Média e o rompimento com o feudalismo. Elas foram o resultado de um conjunto de processos históricos específicos – econômico, político, social e cultural. Atualmente, qualquer sociedade que compartilha essas características, independentemente de sua posição geográfica, pode ser categorizada como pertencente ao ‘Ocidente’. O significado desse termo é, portanto, idêntico ao da palavra ‘moderno’ (HALL, 2016, p.2).

A construção não foi somente da Europa ou do europeu, mas de uma identidade, que foi primeiramente religiosa, ou seja, uma identidade continental inicialmente cristã, devido ao fato de, frequentemente, ser chamada de Cristandade e não de Europa. O sentido de identidade mais poderoso e extenso era cristão, de maneira que a identidade cristã oferecia não só humanidade em comum, mas também enquadramento para divisões entre os europeus (HALL, 2016). Posteriormente, embora esse sentido tenha-se ampliado para dimensões políticas, geográficas e econômicas, suas raízes cristãs nunca foram abandonadas. O encontro com os novos mundos reforçou essa nova identidade, promovendo a visão “eurocêntrica” de mundo, eivada de sentimento de superioridade.

É preciso ressaltar que, longe de estarem ligadas a noções de lugar, as concepções de Oriente e Ocidente são perpassadas de mito e fantasia, de modo que esses termos são, na verdade, históricos e não geográficos. Associados ao que é moderno, surgiram após a Idade Média e o rompimento com o feudalismo, no século XVI, em um conjunto de processos históricos. Porém, apesar de ser secularizado, o Ocidente nunca perdeu suas raízes cristãs, e os muçulmanos foram fundamentais para a construção do conceito de “Ocidente”.

No Iluminismo, que foi especificamente europeu e quase sempre situado como era da razão ou século das luzes, a ideia de “Ocidente” foi central. Exaltando o poder da razão e acreditando que poderiam reestruturar a sociedade, que acreditavam ainda estar presa ao conhecimento da tradição medieval, os iluministas buscaram estender a crítica racional a todos os campos do saber humano, como concebe Hobsbawm, em *A Era das Revoluções*:

É mais correto chamarmos o ‘iluminismo’ de ideologia revolucionária, apesar da cautela e moderação política de muitos de seus expoentes continentais, a maioria dos quais – até a década de 1780 - depositava sua fé na iluminada monarquia absoluta. Pois o iluminismo implicava a abolição da

ordem política e social vigente na maior parte da Europa. Era demais esperar que os *anciens régimes* se abolissem voluntariamente. Ao contrário, como vimos, em alguns aspectos eles estavam-se fortalecendo contra o avanço das novas forças econômicas e sociais. E suas fortalezas (fora da Grã-Bretanha, as Províncias Unidas e alguns outros lugares onde já tinham sido derrotados) eram as próprias monarquias em que os iluministas moderados depositavam sua fé (HOBSBAWM, 1977, p.38).

O Iluminismo contribuiu para que a sociedade europeia se tornasse mais avançada: “Tratava-se o Ocidente como o resultado das forças que eram fortemente intrínsecas à história da Europa e sua formação” (HALL 2016, p.317). De acordo com Hall (2016), o discurso de “Ocidente e o Resto” influenciou fortemente o Iluminismo, fornecendo uma estrutura de imagens na qual sua filosofia social amadureceu:

Os iluministas acreditavam que havia um caminho para a civilização e o desenvolvimento social, e que todas as sociedades deveriam ser, mais cedo ou mais tarde, classificadas segundo esses parâmetros. A crescente ‘ciência da sociedade’ era o estudo das forças que tinham impulsionado todas as sociedades, em estágios, a percorrer esse único caminho de desenvolvimento. Nesse percurso, algumas eram posicionados nos estágios mais ‘baixos’ – como o selvagem americano – enquanto outras avançavam para o topo do desenvolvimento civilizado – como o Ocidente (HALL, 2016 p. 353).

Atualmente, com esse conceito, as sociedades que se encaixam nesse perfil, com desenvolvimento econômico, político, social e cultural, podem ser consideradas “ocidentais”, ou seja, o significado de ser ocidental é idêntico a ser moderno. Embora o termo Ocidente tenha sua origem na Europa Ocidental, o Ocidente não se limita à Europa, tampouco toda parte da Europa enquadra-se no padrão “Ocidente” (HALL, 2016).

De acordo com as ideias de Hall (2016), a Europa Oriental não é propriamente o “Ocidente”, enquanto os Estados Unidos, que não se localizam na Europa, fazem parte do Ocidente. Nos dias atuais, quando falamos de tecnologia, o Japão é considerado ‘ocidental’, mesmo que no nosso mapa mental ele esteja localizado no Oriente. A América Latina, localizada no lado ocidental, porém, economicamente pertencem ao Terceiro Mundo, almejando atingir o patamar de ‘Ocidental’.

O “Ocidente” é uma ideia, um conceito que pode ser compreendido de algumas formas: primeiramente, esse conceito nos permite caracterizar e classificar sociedades em diferentes categorias, como “ocidentais” e “não ocidentais”, o que nos suscita certa estrutura de pensamento; segundo, trata-se de um conjunto de imagens com uma linguagem verbal e visual, que funciona como um sistema de representação – que não se sustenta sozinho – de

diversas sociedades e lugares: por exemplo, “ocidental” = urbano = desenvolvido; ou “não ocidental” = não industrial = rural = agricultor = subdesenvolvido. Tal sistema também fornece um padrão ou modelo de comparação, que nos permite comparar até que ponto sociedades diferentes se parecem ou se diferenciam (HALL, 2016, p. 316).

A exclusividade do Ocidente foi produzida pelo contato e pela autocomparação da Europa com outras sociedades não ocidentais, colocadas por Hall como “o Resto”, que envolvem histórias, padrões de desenvolvimento e culturas diferentes do modelo europeu. No contexto dessas relações, a ideia de ‘Ocidente’ tomou corpo e significado, de forma que sociedades não ocidentais podem ser colocadas como ‘próximas’ ou ‘distantes’ do padrão ocidental. Outro ponto é que esse padrão possibilita criar critérios de avaliação para outras sociedades em torno de sentimentos positivos e negativos que se acumulam. Resumindo, ele funciona como uma ideologia (HALL, 2016, 317).

Elaborada a ideia de Ocidente, os efeitos reais obtidos possibilitaram que pessoas falassem sobre certas coisas de certas maneiras. Produzindo conhecimento, esses efeitos tornaram-se, duplamente, o fator organizador em um sistema de relações globais de poder e o conceito organizador ou termo em uma forma inteira de pensar e falar. Tal abordagem de Stuart Hall (2016) sobre as construções de ideias do Oriente e do Ocidente será fundamental para compreendermos parte dos conflitos culturais, religiosos da atualidade, os quais são tratados nesta pesquisa.

Edward Said, em *Orientalismo* (2012), mostra que tanto o conceito de Oriente quanto o de Ocidente não têm estabilidade ontológica, sendo ambos constituídos do esforço humano, que se divide em afirmação e identificação do outro. Dentro do campo de ideias de construção de imagens do Oriente e Ocidente, mostra que não só este, mas também aquele consiste em uma ideia que tem “uma história e uma tradição de pensamento, um imaginário e um vocabulário que lhe deram realidade e presença no e para o Ocidente. As duas entidades geográficas (importante frisar), portanto sustentam e, em certa medida, refletem uma à outra (p. 31).

Não podemos concluir que o Oriente foi essencialmente uma ideia ou uma criação sem realidade correspondente. Said (2012, p.32) deixa muito claro que a relação “Oriente e ocidente é uma relação de poder, dominação de graus variáveis”. O Oriente não foi orientalizado porque se descobriu como “oriental”, ele foi transformado em oriental. Em todos aqueles aspectos considerados lugares comuns por um europeu, por um europeu comum do século XIX, mas que também poderia vir a ser, isto é, submeteu-se a ser transformado em oriental.

Said (2012) alega que, embora as fronteiras geográficas sejam acompanhadas pelas sociais, culturais e étnicas de modo previsível, a maneira como o indivíduo se sente não estrangeiro, com frequência, é baseada em uma ideia rígida do que existe “lá fora”. Isso inclui tudo: pessoas cultura, religião e outros fatores que estão além do território, continente conhecido. Em virtude disso, suposições e ficções concentram-se no espaço que não é familiar ao nosso.

O continente Asiático – colocado como um mundo hostil além dos mares – “fala por meio e em virtude da imaginação europeia” (HALL, 2016, p. 95), sendo a ele atribuído o sentimento de vazio e a pecha de desafio ao Ocidente. Alguns pontos importantes continuam no pensamento ocidental, tais como, de um lado, a Europa articulada e poderosa, e de outro, a Ásia derrotada e distante. Tal oposição ajudou a definir o Ocidente como uma imagem contrastante ao Oriente ou ao resto do mundo, remetendo as ideias de Hall (2016). A Europa por si articula o Oriente como um criador, constituindo um espaço para além das fronteiras familiares (HALL, 2016).

Quanto à noção ocidental de modernidade, do que é moderno, para Said, o que julgamos ser moderno é uma verdade ocidental, uma visão imposta e que a maioria dos fatos que conhecemos sobre o mundo árabe se baseia nisso, ou seja, em um olhar ocidental. “O que temos, de fato, é uma visão imperialista, baseada no colonialismo, a partir do qual, mais uma vez, o Ocidente mostra suas construções sobre o Oriente.” De acordo com o teólogo iraniano Muhammad Khatami (2006, p.61), esses fundamentos e essa visão foram exportados da Europa para pontos distantes do mundo, fazendo com que se tornassem dominantes, e com isso afetassem a vida em nosso país.

Said (2012) complementa, na mesma obra, com um alerta a respeito da nossa visão sobre o oriente, mais precisamente o mundo islâmico, “que está ligada à ignorância ocidental em relação a essa cultura, por parte de campos de estudos de europeus no século XIX (p.93)”. Desde os primórdios da Europa, o Oriente era muito mais do que se conhecia empiricamente, de modo que a compreensão europeia de um tipo de cultura oriental complexa, tal como a islâmica, devido a associações ao leste, não era totalmente ignorante, mas também não totalmente informadas.

Os europeus desenvolveram uma linha de estudo voltada para os estudos do Oriente – Orientalismo –, que intitulou umas das principais obras de Edward Said. Para o autor, o conceito de orientalismo é erudito, deitando suas raízes no Conselho da Igreja de Viena, em 1312, para estabelecer cátedras de árabe, grego e hebraico em Paris, Oxford, Avignon e Salamanca. Said (2012) descreveu orientalismo de diversas formas: Como um sistema de

representação do Oriente, e uma distinção ontológica entre o Oriente e o Ocidente, enfim, trata-se de uma forma de encarar o Oriente e de uma forma de estudo, um modo ocidental de dominar e exercer o poder sobre o Oriente. “Dessa forma, escritores, tais como poetas, romancistas, filósofos, teóricos políticos e administradores imperiais, tem aceitado a distinção básica entre leste e oeste como ponto de partida para teorias elaboradas.” (Said 2012, p. 29).

Porém qualquer relato orientalista teria que considerar não somente o profissional, mas também sua noção de campo baseada “em uma unidade geográfica, linguística e cultural denominada oriente. Com isso, os campos de estudos são criados e os eruditos passam a se dedicar” (SAID, 2012, p.85). Porém o sufixo “ismo” do termo mostra que é uma disciplina distinta de qualquer outra, sendo considerado, na metade do século XIX, um vasto tesouro de erudição. Said acrescenta que, embora o Orientalismo tenha produzido considerável quantidade de conhecimento positivo, ele também produziu, juntamente com a vaidade dos eruditos, um conhecimento que deriva de atitudes contemporâneas e de preconceitos populares: “Oriente em geral, portanto, vacila entre o desprezo ocidental pelo que é familiar e os seus arrepios de prazer – ou temor – pela novidade.” (SAID, 2012, p. 89).

Diante disso, resultante da análise de como uma cultura dominante desfigura e, ao mesmo tempo, assimila com imaginário próprio, o Ocidente descreve o Oriente. Com efeito, Said (2012, p.85) tece severa crítica à forma como o muçulmano, arabe, é estereotipado como subalterno. Nas convicções do orientalista, as generalidades ganham foros de verdade, e as listas especulativas sobre os orientais se aplicam aos orientais do mundo real: “de um lado, temos ocidentais, no outro, árabes, os primeiros considerados pacíficos lógicos e liberais, e os últimos, não são nada disso”. A questão a elucidar é de que parte do Oriente provem essas afirmações?

Hall (2016) assim considera a construção dessa relação Oriente e Ocidente:

O Ocidente e o Resto tornaram-se lados opostos de uma moeda. O que cada um deles é agora e o que significamos termos que usamos para descrevê-los dependem das relações estabelecidas entre esses lados há muito tempo. A famigerada exclusividade do Ocidente foi, em parte, produzida pelo contato e a auto-comparação da Europa com as outras sociedades não ocidentais (o Resto). Essas histórias, ecologias, padrões de desenvolvimento e culturas diferentes do modelo europeu. As distinções entre essas outras sociedades e culturas e o Ocidente foi o padrão por meio do qual as conquistas do Ocidente foram e são medidas. Foi no contexto dessas relações que a ideia de ‘Ocidente’ tomou corpo e significado (HALL, 2016, p. 4).

Segundo Anthony Giddens (1991), a modernidade, além de ser um estilo, um costume de vida, é também uma organização social vinda da Europa do século XVII, tornando-se mundial na sua influência e, devido ao avanço e desenvolvimento europeu, permitiu a colonização de países da África, Ásia e América.

Essa ideologia do que é ser moderno e ocidental levou a divisões impostas, a muros de desigualdade que, ao longo dos anos e com a influência da mídia e da globalização, vêm mostrando-se mais aparentes. No século XX, concretizou-se a divisão norte e sul, a partir da qual os do norte são os colonizadores, e os do sul, os países subdesenvolvidos e colonizados (COSTA LIMA, 2008).

Sobre essa realidade mundial, assim se posiciona Chomsky:

[O conflito] Norte-Sul não se aplacará, e novas formas de dominação terão de ser triadas para assegurar aos segmentos privilegiados da sociedade industrial a preservação de um controle substancial dos recursos mundiais humanos e materiais, e dos lucros desproporcionais derivados desse controle. Assim, não surpreende que a reconstituição da ideologia nos Estados Unidos encontre eco em todo mundo industrial [...]. Mas é absolutamente indispensável para o sistema ideológico ocidental que se estabeleça um enorme fosso entre o Ocidente civilizado, com seu tradicional compromisso com a dignidade humana, a liberdade ea autodeterminação, e a brutalidade bárbara daqueles que, por alguma razão – talvez genes defeituosos –, não conseguem apreciar a profundidade desse compromisso histórico, tão bem revelado pelas guerras americanas na Ásia, por exemplo” (CHOMSKY, 1982, apud SAID, 1995, p. 351).

Hobsbawm (1997), com o conceito de tradição inventada, dentro das ideias de construção do Oriente e Ocidente, situou em um sentido amplo tradições construídas e institucionalizadas pelos Estados e tradições que surgiram espontaneamente em um determinado tempo, mas que se estabeleceram com rapidez. Dentro da ideia de invenção de tradições, no período de colonização, assim afirma Hobsbawm (1997):

As forças das tradições inventadas europeias de autoridade na África colonial ajudaram a produzir soldados, administradores e colonos dedicados à ética feudal/patriarcal ao invés da ética capitalista/transformadora [...]. Os brancos dependeram da tradição inventada para gerar autoridade e confiança que lhes permitiriam tornarem-se agentes de transformações. Além disso, na medida em que essas tradições foram conscientemente impingidas aos africanos, foram consideradas justamente como ‘agentes’ da modernização (HOBBSAWM, 1997, p.228-9).

Durante o período de colonização, os europeus procuravam fazer uso de suas tradições inventadas para transformar e modernizar os africanos. A primeira estratégia era fazer com

que estes aceitassem a ideia que um deles poderia tornar-se governante, em um contexto neotradicional. O europeus usavam suas tradições para inventar outra tradição, no caso outra tradição entre os colonizados que também tinham suas tradições.

Outra estratégia era a reformulação da relação entre governantes e governados, já que o regimento definia posições dos soldados e oficiais, mas também servos e senhores, monitores e alunos (HOBSBAWM, 1997). O conceito de tradições inventadas é algo moderno, de modo que podemos colocar as elaborações feitas sobre o Oriente e Ocidente como fenômenos modernos.

Estudando identidade cultural e nacional dentro da modernidade e como essas culturas foram afetadas e deslocadas devido à globalização, Hall (1992) considera que as identidades nacionais não são coisas das quais nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da representação:

Nós só sabemos que significa ser “inglês” devido ao modo como a “inglesidade (Englishness)” veio a ser representada—como um conjunto de significados pela cultura nacional inglesa. Segue-se que a nação não é apenas uma identidade política, mas algo que produz sentidos, um sistema de representação cultural.(HALL, 1992, p.48).

As culturas nacionais são uma forma moderna. A identificação é dada pela cultura nacional, as diferenças étnicas foram gradualmente colocadas, subordinadas a um teto político do estado-nação, que se tornou uma fonte de poder e significado para as identidades culturais modernas.

Sobre nações e comunidades imaginadas, Hall (1992), para quem as culturas nacionais são compostas não somente de instituições culturais, mas também de símbolos e representações, alega que a cultura nacional é um discurso construtor de sentidos que influenciam nossas ações e nossas concepções sobre nós mesmos. As culturas nacionais, quando produzem sentidos capazes de nos fazerem identificar, constroem as identidades. O sentido é encontrado nas histórias contadas, nas memórias que conectam o presente e o passado, e nas imagens que delas são construídas. Desse modo, “pode-se dizer que a identidade nacional é uma comunidade imaginada” (HALL, 1992 apud ANDERSON, 1991, p. 51). Hall (1992) aponta quesitos que mostram características de uma identidade nacional, como comunidade imaginada, uma das quais as relações estabelecidas entre Oriente e Ocidente, construídas durante séculos até chegar ao momento atual.

Para Said (2012, p. 31), tanto o Ocidente quanto o Oriente constituem uma ideia, têm uma história e uma tradição de pensamento, um imaginário e um vocabulário, de forma que

ambas as entidades sustentam e, de certa forma, refletem uma na outra. Nós temos uma história e uma geografia imaginada, sim, porque foi dissipada uma história positiva da Europa e dos Estados Unidos com realizações impressionantes. Devemos atentar para essa construção geográfica e histórica, questionar até que ponto ela fornece conhecimento, porque, durante a construção desse conhecimento imaginado, houve, na verdade, anulação.

O conhecimento parte da ideia de que o Ocidente criou e é capaz de produzir, teorizar sobre o outro, sem que esse outro tenha o seu lugar de fala. Foucault (1999) mostra esse lado em nossa sociedade:

É claro que sabemos, numa sociedade como a nossa, da existência de procedimentos de *exclusão*. O mais evidente, o mais familiar também, é o *interdito*. Temos consciência de que não temos o direito de dizer o que nos apetece, que não podemos falar de tudo em qualquer circunstância, que quem quer que seja, finalmente, não pode falar do que quer que seja. Tabu do objecto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala: jogo de três tipos de interditos que se cruzam, que se reforçam ou que se compensam, formando uma grelha complexa que está sempre a modificar-se. Basta-me referir que, nos dias que correm, as regiões onde a grelha mais se aperta, onde os quadrados negros se multiplicam, são as regiões da sexualidade e as da política (FOUCAULT, 1999, p. 9)

Para Foucault (1999, p.2), embora o discurso não explicitamente, os interditos revelam, de imediato, o seu vínculo ao desejo e ao poder. Feder (FEDER, in Taylor, 2018) coloca que as questões de poder colocadas por Foucault deve ser entendido de forma complexa, não devemos pensá-lo somente de forma monárquica, porque para Foucault o poder também funciona mediante a cultura e também aos costumes, instituições e indivíduos, e seus efeitos são múltiplos, podendo ser negativos ou positivos. É pela disciplina que as relações de poder se tornam mais facilmente observáveis, pois é por meio da disciplina que estabelecem as relações: opressor-oprimido, mandante-mandatário, persuasivo-persuadido, e tantas quantas forem as relações que exprimam comando e comandados (FERREIRINHA; RAITZ 2010, p.371).

Ferreirinha e Raitz (2010) colocam a respeito da teoria de poder de Foucault:

No que se refere ao poder, direito e verdade, sob a análise de Foucault, existe um triângulo em que cada item mencionado (poder, direito e verdade) se encontra nos seus vértices. Nesse triângulo, o filósofo vem demonstrar o poder como direito, pelas formas que a sociedade se coloca e se movimenta, ou seja, se há o rei, há também os súditos, se há leis que operam, há também os que a determinam e os que devem obediência. O poder como verdade vem se instituir, ora pelos discursos a que lhe é obrigada a produzir, ora pelos movimentos dos quais se tornam vitimados pela própria organização que a

acomete e, por vezes, sem a devida consciência e reflexão. (FERREIRINHA; RAITZ 2010, p.370)

Hall (2016) complementa que o discurso surgiu a partir da coesão interna entre a Europa e as sociedades não ocidentais, de forma que essa origem influenciou o mundo atual, principalmente na visão colonizador x colonizado. O discurso produz conhecimento, que por fim gera as relações de poder, desenvolvendo-se uma linguagem de exploração, de conquista e, principalmente, de dominação. Para Foucault (1979) os “discursos de verdade” da sociedade, é feito pela sua linguagem, comportamento e também os seus valores, tais relações são constituídas de poder e, portanto, aprisionam os sujeitos.

Para Said (2017), longe de serem um simples ato de acumulação, o colonialismo e o imperialismo são sustentados por potentes formações ideológicas que incluem noções de território.

As sociedades islâmicas atuais sofrem um intenso e agressivo ataque em razão do seu atraso, da falta de democracia, mas nos esquecemos de que as noções de modernidade, de Iluminismo e de democracia não são conceitos consensuais e simples. Hall (2016) aponta o que, denominando “ciências dos homens”, o Iluminismo forneceu uma perspectiva a partir da qual foram formuladas a ciência social moderna e a ideia de “modernidade”.

Tecendo severa crítica aos publicistas que escrevem e falam sobre política externa, sem terem a mínima noção da vida real dos lugares sobre os quais refletem, Said (2012) mostra que existe uma grande diferença entre o desejo de compreender o outro por razões de coexistência e o desejo de conhecimento por razões de controle e dominação externa. Na atualidade existem inúmeras livrarias ostentando materiais e impressos alarmistas sobre o Islã e o mundo árabe, colocando-os como ameaça ao mundo. Alimentado por redes de televisão, jornais e tabloides, todo esse ambiente tem o propósito de defender a América dos inimigos estrangeiros.

Entre estereótipos, dualismos e divisões, o conceito de Ocidente e o resto, abordado por Stuart Hall, vimos as seguintes ideias: primeiramente, é relevante perceber que subjaz a idealização, seguida “de uma projeção de fantasias de desejo ou degradação; depois, a falha em reconhecer e respeitar a diferença, e por fim a tendência de impor categorias e normas europeias, e ver a diferença através dos modos de percepção e representação do Ocidente” (HALL 2016, p.348).

Os autores citados neste subcapítulo, principalmente Stuart Hall e Edward Said, abordaram pontos de grande importância e tornaram visíveis as semelhanças entre Oriente e

Ocidente, tais como suas concepções, que são, na verdade, construções, e que as generalizações existem em ambos os lados. Tal constatação é fundamental para compreender os capítulos subsequentes.

Por demonstrar as construções do Oriente pelo Ocidente e como isso afeta nos dias atuais, Edward Said será um dos principais autores desta pesquisa. É necessário discutir essas ideias para entendermos os conflitos e os discursos empregados. O próximo tópico busca mostrar como essa relação foi construída ao longo da História, não ocorrendo de um dia para o outro, mas como um processo.

1.2 DAS CRUZADAS À COLONIZAÇÃO: ENTRE INTERSTÍCIOS E DIFERENÇAS

Para entendermos as relações estabelecidas entre Oriente e Ocidente, é necessário entender os percursos históricos de como essas relações foram construídas. O objetivo deste subcapítulo é fazer parte do percurso histórico dessa relação. Esse conflito cultural não surgiu durante o período da colonização, sendo algo construído desde a Idade Média, no período das Cruzadas. Retomar os fatos históricos dessa época é fundamental para entendermos as relações subsequentes, durante o período da colonização.

Situadas no contexto feudal, durante o período em que a cristandade se firmou na Europa, as oito guerras religiosas – Cruzadas – foram importantes para estabelecer as relações sociais, econômicas e políticas (BINGEMER, 2002). Incentivadas pela Igreja Católica durante os séculos XI e XIII para reconquistar Jerusalém e outros territórios, as Cruzadas podem ser definidas como expedições maciças envolvendo peregrinos e exércitos militares que levavam à frente o sinal da cruz, sinal dos cruzados ligados por um voto de reconquista da Terra Santa. A religião agia sobre a conduta e fornecia as motivações para a ação, tornando o poder sagrado, de modo que clérigos, justificando o uso da força, expressavam a violência legalizada (BINGEMER, 2002).

No período anterior, com o califado Rashidun, embora o mundo árabe islâmico tenha expandido consideravelmente, alcançando o norte da África e partes da Europa, durante esse período, houve momentos de fragilidade, tais como o do califa Othman, que foi assassinado. De acordo com Maloouf (1983), apesar de essas fragilidades já terem feito parte do mundo árabe, foi durante o período das Cruzadas que elas se agravaram.

A partir do século XI, houve grandes mudanças no império islâmico. Salah al Din ou Saladino, como é conhecido no Ocidente, tomou o poder na cidade do Cairo e liderou a ofensiva islâmica contra os cruzados que estavam na Síria e na Palestina. Sendo muçulmano

sunita, Saladino conseguiu mobilizar o fervor religioso e a força dos muçulmanos egípcios e sírios e com isso derrotar os cruzados europeus no final do século XI. Governou o Egito de 1169 a 1252, a Síria até 1260 e parte da Arábia ocidental até 1229 (HOURANI, 2013).

De acordo com Hourani (2013), no século XI, o Islã era uma religião de governantes de uma crescente parte da população. Embora o árabe fosse a língua da maior parte da população, outras línguas também estavam presentes, sobrevivendo à chegada dos muçulmanos. Durante o século XV, o Islã árabe havia atingido toda a região, na maior parte da escola sunita, porém os xiitas que dominavam durante o século X permaneceram nas regiões do Líbano e Iraque.

Posteriormente, no século XVI, surgiram três impérios islâmicos, cada um com uma face diferente do Islã governada com precisão burocrática e racional. Embora nesse período o Estado otomano tenha-se tornado mais poderoso que qualquer reino europeu, essas sociedades não realizaram nenhuma mudança radical (ARMSTRONG, 2009). Já no final do século XIV, o Islã perdeu parte da Espanha para os cristãos, e entre os séculos XV e XVI, com a queda de Granada, em 1492, o Islã foi expulso da Península Ibérica.

Enquanto isso surgiu no Ocidente uma nova civilização, que fazia reinvestimentos capitais e aperfeiçoamentos técnicos, firmando-se no final do século XIX com o logos, que era olhar para frente e ampliar conhecimentos. Já as sociedades islâmicas, embora tenham desenvolvido em determinado período, estagnou e, de acordo com as perspectivas do Ocidente, buscavam inspiração no Califado Rashidun, primeiro califado e considerado o período exemplar para o muçulmano.

Durante o século XVIII, a Europa passou pela Revolução Industrial, que teve início na Inglaterra e, em poucas décadas, espalhou-se pela Europa Ocidental e pelos Estados Unidos, tendo novos processos de manufatura, novos métodos de produção e uso de máquinas. O início na Inglaterra se deve a alguns fatores, entre os quais a ausência de outra cidade que se comparasse a Londres ou que tivesse mais de cinquenta mil habitantes (HOBSBAWN, 2000). Os navios e o comércio ultramarino funcionavam como seiva da Grã-Bretanha, tornando sua marinha poderosa.

Em meados do século XVIII, a máquina a vapor já prestava serviços, a agricultura e as manufaturas eram prósperas, mas era o comércio que os turistas valorizavam, sendo a Inglaterra conhecida como “a nação de lojistas”: “O comércio britânico de acordo com os padrões do século XVIII era considerado um fenômeno notável” (HOBSBAWN, 2000, p. 25).

Sobre a era das revoluções na Europa, segundo Hobsbawn (1977, p. 71), “se a economia do mundo do século XIX foi formada principalmente sob a influência da revolução

industrial britânica, sua política e ideologia foram formadas fundamentalmente pela Revolução Francesa”. Embora a Grã-Bretanha tenha fornecido o modelo para as ferrovias e fábricas, a França deu a elas suas ideias, deixando o legado das revoluções e sendo o primeiro grande exemplo, o conceito e o vocabulário do nacionalismo, ao fornecer os códigos legais bem como o modelo de organização técnica e científica.

A Revolução Francesa, cujas repercussões ocasionaram os levantes que fomentaram a libertação da América Latina, depois de 1808, é um marco em todos os países, sendo “o primeiro grande movimento de ideias da cristandade ocidental que teve qualquer efeito real sobre o mundo islâmico”, e isso quase que de imediato (HOBSBAWN, 2000, p. 73).

Dando continuidade a essa relação, em consequência dos reinvestimentos, aperfeiçoamentos e revoluções, os poderes navais britânicos e francês chegaram ao Oriente. Primeiramente em Istambul, e posteriormente, no final do século XVIII, uma expedição francesa ocupou o Egito. A expansão europeia no Oriente foi algo que perturbou a vida nas terras árabes, de modo que, nos cem anos seguintes, as potências europeias colonizaram vários países islâmicos: Argélia em 1830, Tunísia em 1881, Egito em 1882, Sudão em 1889, Líbia e Marrocos em 1912. Além disso, durante a Primeira Guerra, estabeleceram mandatos no Líbano, Síria e Palestina. Altoé (2003) relata que, nas primeiras fases do governo colonial, os europeus se adaptaram às sociedades em que tinham entrado, aprendendo o idioma e até casando com as mulheres das populações conquistadas. No entanto, com o crescimento do poderio, muitos desafios foram revelados ao Islã e aos muçulmanos. Apesar dos conflitos, surgiu a primeira aliança, vínculo entre povos muçulmanos e não muçulmanos.

Said (2017) alega que a expansão dos impérios ocidentais tinha seu lucro, mas principalmente suas perspectivas de lucro, tais como o atrativo pelas especiarias e os investimentos em negócios já existentes. Com a consolidação da união imperial francesa e com o domínio inglês no subcontinente indiano, o império europeu era visto como uma preocupação universal, como critica Said: “Os grandes praticantes da crítica [literária] simplesmente ignoram o imperialismo” (SAID, 1995, p. 102).

Hourani (2013) mostra que, diante do poder europeu, os países árabes, parte da Ásia e África, cuja comunicação era fraca, não possuíam estradas de ferro e ainda enfrentavam a fome, não conseguiram um poder equilibrado. Excetuando-se os países que produziam para exportação, a produção agrícola permanecia somente para subsistência, não gerando acúmulo de capital para ser usado com investimento. Posteriormente, os estados europeus começaram a intervir coletivamente nas relações entre cristãos e muçulmanos. Dessas intervenções, surgiram relações de conflito ou de entrelace cultural.

Para entendermos esse entrelace cultural, adentraremos no contexto do movimento pós-colonial. De acordo com Stuart Hall (2011), o conceito pode nos ajudar a descrever e caracterizar a mudança nas relações globais, que marca uma transição irregular da era dos impérios para a independência e a descolonização. Com isso, o pós-colonial pode identificar as novas relações de poder que emergem na atualidade (HALL, 2011). Recusando a perspectiva dualista disto ou aquilo, o termo pós-colonial transcende, fazendo uma releitura da colonização com um caráter transnacional e transcultural e apresentando uma reescrita diaspórica das narrativas imperiais antigas, que eram centradas na própria nação (HALL, 2011, p. 102).

Stuart Hall (1992) aponta que aquele primeiro sujeito iluminista centrado em si começa a fragmentar-se a partir do momento em que se defronta com várias outras identidades culturais. Com isso, acaba produzindo o indivíduo pós-moderno, desprovido de uma identidade fixa, já que ela se torna uma “festa móvel”.

As identidades contraditórias coexistem, levando-nos para diferentes direções, de forma que nosso modo de identificação está sempre sujeito a mudanças. Nós temos uma preocupação com uma fronteira invisível que é estabelecida em nosso imaginário, porém, de acordo com Hall (2000), não existem fronteiras culturais, mas diversas culturas que se transformam pela influência de outras culturas.

Hall (2000) mostra que não há um eu coletivo capaz de estabilizar e garantir o pertencimento cultural ou uma unidade cultural imutável sobreposta a todas as diferenças. É impossível fazer uma leitura fechada dessas identidades, situar essas culturas como unidades fechadas; isso seria interpretá-las de forma equivocada, já que a unidade ou homogeneidade interna não é uma forma natural, mas uma forma construída, ao que Bhabha (1998), outro teórico pós-colonial, chama de performatividade.

Complementando as ideias de Hall, Homi Bhabha (1998), com o seu conceito de “entre-lugar”, mostra que não devemos negar os hibridismos presentes, uma vez que as culturas se entrelaçam em algum momento, porque não somos fechados nem definitivos. Para o autor, as identidades se constroem nas fronteiras, ou seja, nos entre-lugares, dentro das diferentes realidades:

Esses “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade (BHABHA, 1998, p. 20).

Sobre a teoria de Bhabha e atualidade, para o pesquisador Cláudio Ribeiro (2015), há variadas formas de hibridismo cultural vivido em diferentes contextos na atualidade. As expressões religiosas são sempre polissêmicas, e isso acarreta maiores desafios de compreensão da relação entre religião e cultura.

A questão é como encaixar a autoridade, o poder e a presença inglesa dentro dos interstícios? Bhabha (1998) mostra que a agência do conceito de comunidade “vaza pelos interstícios da estrutura construída e regulada da sociedade civil”, das relações de classe e das identidades nacionais. A comunidade perturba a narrativa globalizadora do capital, tira o foco da produção na coletividade “de classe” e quebra a homogeneidade da comunidade imaginada.

As diferenças-culturais são compreendidas quando são constituídas as identidades, de modo que as articulações da diferença – raça, história, gênero – nunca são singulares ou binárias. Sobre as reivindicações de identidade, Bhabha (2010,p.322) alega que são nominativas ou normativas, em um momento preliminar, passageiro: “nunca são nomesquando culturalmente produtivas e historicamente progressivas. As formas de identidade social devem ser capazes de surgir dentro-e-come a diferença de um-outro e fazer do direito de significar um ato de tradução cultural”.

A narrativa da comunidade substancializa a diferença cultural e constitui uma forma “cindida-e-dupla” de identificação de grupo por meio de uma contradição especificamente “anticolonialista” da esfera pública. Os colonizados recusam-se a aceitar-se membro de uma sociedade civil de súditos, conseqüentemente, eles criam um território cultural marcado pelas distinções do material e do espiritual, do “externo e do interno” (BHABHA, 1998, p. 316). Bhabha ainda acrescenta sobre as comunidades e colonização:

A comunidade é o suplemento antagônico da modernidade: no espaço metropolitano ela é o território da minoria, colocando em perigo as exigências da civilidade; no mundo transnacional ela se torna o problema de fronteira dos diaspóricos, dos migrantes, dos refugiados. As divisões binárias do espaço social negligenciam a profunda disjunção temporal o tempo e o espaço da tradução através da qual as comunidades de minoria negociam suas identificações coletivas. (BHABHA, 1998, p. 317).

Para Said (2017), uma cultura influencia a outra, compartilha a mesma ideia de que nenhuma cultura ou civilização existe isolada das outras, e que estes conceitos de individualidade e de iluminismo não são completamente exclusivos.

O século XIX foi o apogeu da ascensão do Ocidente. Em 1800, as potências chamadas de ocidentais tinham 35% da superfície do globo e, em 1878, passou para 67%. Posteriormente no ano de 1914, a Europa possuía 85% do mundo sob a forma de colônias (SAID, 2005).

Said (2017, p. 50), em “Cultura e Imperialismo”, mostra que, à medida que o século XX foi aproximando-se, foi crescendo uma consciência das linhas entre culturas, que nos permitiram ver não só diferenças, mas também até que ponto as culturas são estruturas de autoridade, com participação dos homens, podendo ser benévolas – as que abrangem – e outras excludentes, que rebaixam. Ao mesmo tempo em que existe uma aspiração à soberania, há também a consciência de hibridez das experiências históricas e culturais.

Após 1945, embora haja significativa redução nas estruturas coloniais, ao mesmo tempo, elas não se encerram de fato. Como alega Said (2005, p. 40), segundo o qual o imperialismo se define “na implantação de colônias em territórios distantes”, persistem ideias e representações que exercem considerável influência na atualidade. Nos anos de 1950 a 1960, a luta anti-imperialista tomou conta. Na época, os Estados Unidos já “comandavam” muitas dessas regiões, tais como Coréia e Indochina. Tais mudanças só foram possíveis devido à vontade das pessoas de resistirem ao domínio colonial e de imaginarem uma nova comunidade nacional, que jamais poderia ocorrer ao “menos que se instale internamente uma exaustão política ou econômica que se questione, em público, o custo do domínio colonial” (SAID, 2005, p. 255).

A forma como as sociedades reagem a influências externas depende necessariamente de sua identidade e de questões internas. Estruturalmente as sociedades são baseadas em processos de gerar sentido e comunicam aos indivíduos esse sentido de vida – onde ele nasce, cresce e morre. Berger (2012) descreve que as comunidades precisam de um mínimo de identidade na interpretação da realidade, porque somente assim podem desenvolver um papel sólido na geração e no suporte de sentido da vida de seus membros. Quando olhamos para as sociedades modernas, vemos que se torna difícil a concordância nos processos de formação da identidade e de promover o convívio de sentido. Podemos falar então de uma crise de sentido, ou identidade desses grupos, tanto para o mundo islâmico quanto para o mundo ocidental. Devido à crise, abre-se um espaço para o fundamentalismo de ambos os lados, que pode ser lido como um exercício de reforço da identidade, gerando todo o sentido de vida.

Hall (2006) aborda as noções de identidade como construídas e reconstruídas a partir do contato e desse entrelaçamento cultural. Se, antes, essas identidades eram sólidas, e os

indivíduos encaixavam-se socialmente, atualmente, elas se encontram, com fronteiras menos definidas, como consequência disso, provocam no indivíduo uma crise de identidade.

Como resultado dessa crise de identidade, temos o surgimento dos nacionalismos. Em se tratando de nacionalismos, é importante ressaltar que, com o contato de culturas, ele surgiu tanto no Oriente quanto no Ocidente. O nacionalismo, termo correlato de patriotismo, como alega Bingemer (2002), basicamente pode ser entendido como o sentimento de pertença a uma nação e a tudo aquilo que a ela esteja ligado:

As culturas nacionais são compostas não somente de instituições culturais, mas de símbolos e representações. Uma cultura nacional é um discurso – uma maneira de construir significados que influencia e organiza tanto nossas ações quanto nossas concepções sobre nós mesmos (HALL, 1998, p. 39).

Sobre a questão de identidade, Prado (2013) alega que a ideia de identidade nacional surge da necessidade devido à fragmentação oriunda da crise de pertencimento.

Hoje, mais do que nunca, pode-se dizer que essa ideia é chamada a existência e amplia-se diante das múltiplas identidades que se apresentam, seja pelos processos migratórios, seja pela mudança de paradigma sobre o sentido de pertença nacional (PRADO, 2013, p. 21).

Um ponto a se pensar sobre os nacionalismos seria qual a diferença entre o nacionalismo árabe e o europeu? Com algumas diferenças, ambos são nacionalismos, ou seja, são patriotismos. Sempre quando há contato de diferentes culturas, o nacionalismo surge de ambos os lados. A questão é: o que faz pensar o nacionalismo árabe somente como “fundamentalista” e associado a terrorismo e afins, em contraposição ao nacionalismo europeu e americano como patriotismo, com lema de liberdade, igualdade, fraternidade e democracia?

O Ocidente detém o poder econômico e se intitula detentor de todo conhecimento, porém, para atualidade, faz-se necessário superar a ideia de um pensamento único. A antiga visão do olhar do opressor ou do colonizador está cedendo, período pós-moderno, à voz dos oprimidos ou colonizados, que hoje têm capacidade de teorizar e são ouvidos.

Sobre os colonizados, escravizados e suprimidos, Said (2012, p. 462) mostra que na atualidade “não precisam mais ficar calados ou deixarem ser explicados por europeus e americanos mais velhos e do sexo masculino”. Houve uma revolução na consciência das minorias, que afetou o pensamento dominante e todo o mundo.

Mas não somente isso: diante do pluralismo, devemos nos inclinar ao diálogo Kung (2005, p. 104) sobre o assunto diz que “em face das mortais ameaças à humanidade como um todo, nós deveríamos antes demolir pedra por pedra os muros do preconceito, e com isso construir pontes de diálogo [...]”.

Não há dúvidas sobre a realidade tensa e delicada, torna-se então um desafio do diálogo e de também conhecer e entender o outro. Os colonizados podem falar por si mesmos, deve-se então ouvir e entender o porquê de certas reações. O ponto que veremos a seguir trata sobre o Islã moderno, e que irá apontar questões dos muçulmanos que sofreram com a opressão por parte dos colonizadores e que reagiram sobre o assunto.

1.3 O ISLÃ MODERNO

Todo percurso feito até aqui serviu de base para este último subcapítulo, uma vez que os acontecimentos citados nos anteriores desencadearam reação posterior, que serão citadas neste tópico. Embora o foco seja o século XX, veremos como os acontecimentos são como reflexos do período de colonização.

Na modernidade, nas chamadas “democracias modernas”, teoricamente religião e Estado são separados, ou seja, a laicidade do Estado é preservada. Ranquetat Jr. (2008) aponta que o termo laicidade foi utilizado pela primeira vez em um voto no conselho geral de Seine, na França, no século XIX. A laicidade e o laicismo sempre tiveram significado de luta, de oposição ao eclesial e ao religioso. O liberalismo procurava desvincular o Estado, o poder político de qualquer confissão religiosa:

A neutralidade do Estado frente às religiões era um dos aspectos centrais na concepção do Estado laico proposto pelo liberalismo do século XIX, que se erguia contra a união entre Estado e Igreja, almejando uma absoluta liberdade para todas as religiões (RANQUETAT JR., 2008, p. 7).

Na visão liberal clássica, a religião tem função subordinada, e a esfera política, autônoma e independente. Porém, a neutralidade proposta pelo ideário liberal “jamais se realizou na maior parte das sociedades do mundo ocidental, o projeto laicizador tornou-se muitos países uma fé laica” (RANQUETAT JR., 2008,p.8).

Um ponto ressaltado por Ranquetat Jr. (2008, p. 10) é que laicidade e secularização não se referem a idênticos processos históricos e sociais: “Observa-se em diversos países europeus, sociedades altamente secularizadas como a Inglaterra e a Dinamarca, onde as

práticas, os comportamentos religiosos declinam, mas que, entretanto, não são Estados laicos”. Ranquetat Jr (2008) aponta que a modernidade se afirma como um projeto civilizacional que se caracteriza pela emancipação, autonomização das diversas esferas da vida social do controle da religião.

Porém é preciso enxergar que a modernidade é regada a discursos e reforços de identidade, que incluem questões religiosas. Mesmo os discursos de países considerados secularizados carregam um pouco de seu passado cristão ou protestante, sendo exemplos Europa e Estados Unidos.

É preciso entender de forma mais minuciosa, porque é nesse debate que entra Oriente e Ocidente. Existe uma grande diferença na forma de pensar, porque o pensamento oriental, islâmico é voltado para crença em um Deus onipotente, e o Ocidente rejeita essa forma de pensar, julgando não ver a crença como os muçulmanos. Porém o que se vê desses países é seguir o discurso e o pensamento cristão disfarçados de conceitos.

Apesar do ponto de convergência, na maneira de pensar um Deus único, o pensamento oriente e ocidente, islã e cristianismo se divergem na ideia que é apontada por Berkenbrock (2019), que é uma compreensão de Deus como pai, uma compreensão de um Deus mais próximo, e através de Jesus e de sua experiência irá trazer e firmar a ideia de Deus como pai. No islã, se apresenta um Deus de forma mais distante, mas que se aproxima com os noventa e nove nomes de Deus. Porém na surata 112 do Alcorão, percebemos a diferença no pensamento islâmico e cristão: “Ele, Deus, é único. Ele é eterno, ele não gera nem é gerado. Nada é igual a ele.” No islã Deus não se personifica, e não se define.

Para um muçulmano, uma vida sem submissão a Deus é destituída de sentido. Formas de governar, ideias do ocidente não fazem sentido. O que realmente faz sentido são as leis de Deus que são apresentadas na religião. O que podemos ver de certa forma é uma crença religiosa querendo sobrepor-se a outra crença.

Bauman (2001) mostra que os tempos modernos encontraram os sólidos pré-modernos em estado avançado de desintegração; e uma das razões é por descobrir ou inventar sólidos de solidez duradoura, que por sua vez tornariam o mundo previsível, ou seja, administrável. O que está acontecendo hoje são uma redistribuição e realocação dos “poderes de derretimento” da modernidade. Afetaram as instituições existentes, as molduras que circunscreviam o domínio, os padrões de dependência e interação, tudo isso foi posto a derreter para ser depois moldado e refeito.

O antropólogo Talal Asad, em *Formation soft the Secular* (2003), propõe o pensamento da convivência entre a religião e a modernidade, e que países que se intitulam

secularizados possuam muitas acomodações com bases religiosas, que são vistas quando há o contato com minorias, no caso o mundo ocidental cristão com o Islã. Temos então que nos preocupar como os muçulmanos reagem ao secularismo, já que, durante o período de colonização, nunca foram indiferentes ao contato europeu.

Para entendermos um pouco os conflitos, algumas concepções importantes e que fazem parte de uma crença ou ideologia devem ser abordadas, tais como diferenças entre Oriente e Ocidente e o conceito de democracia e liberdade. Khatami (2006) alega que o conceito de democracia, é considerado pelos próprios ocidentais como a única e correta forma de governar, associa-se o de liberdade, também criado no Ocidente, que se baseia em libertar-se das intromissões externas na vida privada:

A ideia ocidental de individualismo dá primazia à compreensão e aos desejos humanos, e uma pessoa livre é aquela que, ao buscar a satisfação de suas necessidades, não encontra nenhum obstáculo. Claro, a liberdade tem limites, e esse limite é a liberdade dos demais (KHATAMI 2006, p. 87).

Na atualidade existem muitos debates sobre tradição e modernidade, o que dentro do Islã tem gerado conflitos e grupos com variadas formas de pensamento. Para o teólogo iraniano Muhammad Khatami (2006), a tradição lida com o passado, mas nem todas as coisas antigas denotam tradição. Para aqueles que as enunciam, as leis que governam a existência são tradições divinas ou naturais, constantes e imutáveis. Na verdade, a tradição é um assunto humano, pertencente às predisposições mentais e emocionais de um povo. Embora tradição e cultura sejam semelhantes, nem toda cultura é tradicional.

Atrelado às questões do nacionalismo anteriormente citado, devido ao fato de que tudo em excesso torna-se outra coisa, o retorno exagerado às tradições encontra no termo fundamentalismo sua expressão, mas é necessário entender seus significados e ressignificações. No Ocidente, o termo é associado à região islâmica como categorizador de identidade para os muçulmanos, de modo que nomeá-los na categoria de fundamentalismo estigmatiza e fixa um tipo de identidade (PRADO,2013).

De acordo com Faustino Teixeira (2007), fenômeno moderno e de reação às influências da globalização e do pluralismo, o fundamentalismo não teve sua origem dentro da religião islâmica:

Com respeito ao contexto religioso, este termo foi aplicado a primeira vez por volta da passagem do século XIX para o século XX, referindo-se a um movimento teológico de origem protestante. Esse movimento nasce nos

Estados Unidos como reação ao modernismo e liberalismo teológico, e assume como bandeira as ideias de inerrância bíblica, de escatologia milenista e antiecumenismo. (TEIXEIRA, 2007, p. 15).

O conceito de fundamentalismo não foi criado em um contexto islâmico, apesar de, principalmente após o 11 de setembro de 2001, ter sido muito utilizado pelos meios de comunicação de forma reduzida. Armstrong (2009) mostra que os fundamentalistas combatem as forças que eles julgam ameaçarem seus valores sagrados e, dificilmente, durante as guerras, as partes envolvidas têm visão clara da posição da outra. Hervieulérger (2008, p.40) complementa: “a modernidade produziu também um universo de incertezas. A dinâmica de seu avanço implica que ela suscite continuamente sua própria crise, esse efeito de vazio social e cultural produzido pela mudança é sentido como uma ameaça pelos indivíduos e pelos grupos”.

Um ponto importante a ser ressaltado são as diversas formas de fundamentalismo existentes, entre os quais o cristão, o budista e o judaico. Como, para grande parte, ser fundamentalista significa seguir os fundamentos da religião, os muçulmanos intitulavam-se fundamentalistas, mas, desde que o termo foi atrelado aos ataques terroristas de 11 de setembro de 2001, passaram a questionar-se sobre o que é ser, de fato, fundamentalista (PRADO, 2013):

O termo fundamentalismo tem sido vastamente utilizado nos últimos anos e muitas vezes de maneira imprecisa, pois tem servido para justificar atitudes religiosas fanáticas, um retorno à sociedade pré-moderna ou mesmo práticas violentas. É imprescindível que esse termo seja usado no plural, porque existem diferentes fundamentalismos. Se sua origem histórica se encontra no universo religioso, sua abrangência na sociedade atual ultrapassa esse universo e ocupa o espaço da política e da economia, carregando consigo um traço claramente ideológico. Ter consciência de sua pluralidade é resguardar as várias especificidades que o fenômeno vem produzindo (PRADO, 2013, p. 83).

Aplicar o conceito de “fundamentalismo” aos movimentos que ocorrem no Islã, leva ao generalismo. É preciso compreender como tudo ocorre, como surgem e são formados esses grupos se faz necessário entendê-los no contexto de sua prática social (PRADO, 2017).

Prado (2017) levanta um ponto de grande importância sobre o generalismo que ocorre quando a pauta é o islã: “As categorias de grupos ou ações a partir de algumas características como, por exemplo, o retorno à tradição ou o literalismo do texto Sagrado como suficientes para nomeá-los, pode levar ao erro de homogeneizar o todo a partir de uma parte.” (PRADO, 2017, p.53). É importante ressaltar que o termo fundamentalismo não é um termo fácil de ser

trabalhado, porque traz muitas generalizações, mas é de extrema importância trazê-lo para o contexto dessa pesquisa, já que é um termo muito usado atualmente e aplicado à religião islâmica, tal uso se deve principalmente aos reforços midiáticos ocidentais.

Com os efeitos da colonização, da pluralidade religiosa e cultural, e com a chegada dos nacionalismos (SAID, 2017), a cultura começou a ser associada ao que nos diferencia deles, quase sempre com um grau de xenofobia. A cultura, nesse sentido, é uma fonte de identidade que se torna combativa, chegando ao que, recentemente, é chamado de “retorno” à tradição. Prado (2017) coloca que é impossível definir identidade, mas é possível dizer como ela é construída, e a sua interdependência com o “outro” que pode ser através da resistência, ou pela identificação.

Ragda Ahmad (2014) pontua sobre o que antecede ao subsequente reavivamento islâmico:

Em frente a um sentimento de fracasso, de sufocamento ou/e de insatisfação consigo próprio e com o mundo ao seu redor em relação a proteção e preservação dos países contra o domínio político, econômico e a assimilação cultural ocidental começaram a surgir organizações políticas das diversas camadas da população com o desejo de mudança e de defender a autossuficiência islâmica contra a secularização e a ocidentalização cultural; as quais causavam seus efeitos em quase todas as partes do mundo árabe (AHMAD, 2014, p. 3).

Nesse sentido, dentro do Islã na modernidade, temos exemplos categorizados como tal: o Wahhabismo e a Irmandade Muçulmana. A primeira, uma reforma religiosa do século XVIII deu origem posteriormente à Salafyya, criada por Mohamed ibn Abd al-Wahhab, defendendo o retorno ao Alcorão e à suna e rejeitando todas interpretações divergentes. No século XX, temos a Irmandade, fundada por Hassan al Banna, como alega (PINTO, 2010, p. 148), propondo “um movimento social que mobilizasse os egípcios em torno do Islã e criasse as bases da verdadeira liberdade”. Esse movimento serviu de base para grupos como a Al Qaeda devido ao pensamento e teorias de Sayyid Qutb. Para o desenrolar desta pesquisa, será referência nos processos histórico e conceitual o movimento Irmandade, cujos reflexos e personagens serão aprofundados.

Pensador egípcio nascido em 1906, no seio de uma família religiosa, na cidade de Al Mahmoudiyah no oeste do Nilo, Hassan al Banna, aos doze anos, estudou na escola de ensino em Damanhur. Em 1923, mudou-se para o Cairo para continuar seus estudos na faculdade Dar al-Ulum de formação de professores. Formou-se em 1927 e foi promovido

professor na cidade de Ismaília. Além de pregar em mesquitas, Bana pregou também em cafés para jovens que esqueceram os valores do Islã (AZOULAY, 2015).

Professor de escola secundária e tendo educação com base na vertente do sufismo e de estudos religiosos, Banna teve uma educação secular e moderna (PINTO, 2010). Em 1928, fundou na cidade de Ismailiyya, ocupada na época pelo exército inglês, a Irmandade Muçulmana (*Al Ikhwan al Muslimun*). Tratava-se de uma associação político-religiosa a partir da qual Banna propunha mobilizar os egípcios a fundar uma sociedade cuja lei fosse o Alcorão, ou seja, uma sociedade islâmica. Vale ressaltar que, ao ver a cidade ocupada pelos ingleses, Banna afirmava “suscitava nos corações dos patriotas amantes do próprio país uma sensação de mal-estar e um sentimento de vergonha” (AZOULAY, 2015).

Um ponto relevante sobre a Irmandade colocado por Ragda Ahmad (2014) é o grau de importância da mesma e o quanto ela abrangia:

Nesse cenário, nos seus 22 anos de idade, o intelectual al Banna funda os Irmãos Muçulmanos em 1928, em que eram compostos por trabalhadores, estudantes, pequenos comerciantes e de indivíduos das mais diversas religiões (muçulmanos, judeus, católicos, copotas, etc.). Estes juntamente com seu líder eram capazes de diagnosticar um enfraquecimento de sua sociedade asfixiada pela dependência e influência cultural em relação ao Ocidente; e de transformar um sentimento nacionalista anticolonial em uma ideia de restauração da comunidade muçulmana, a partir de um resgate dos valores islâmicos (AHMAD, 2014, p. 05).

A Irmandade era marcada pela autenticidade cultural, que era expressa pelo Islã e se opunha à cultura estrangeira. Baseando-se em uma análise do que havia de errado nas sociedades muçulmanas, começaram um movimento pela reforma da moralidade individual e social. Além de considerar que o real Estado Islâmico seria aquele com as leis islâmicas, a *shari'a*, Banna condenava divisões internas no Islã entre xiitas, sunitas e sufis, propondo um Islã universal com a combinação do textualismo salafi e a espiritualidade sufi (PINTO, 2010).

A partir da década de 1930, a Irmandade começou a ser disseminada pelo mundo árabe, com adeptos na Síria, Jordânia, Argélia e Marrocos. Segundo Hourani (2013), deve ser levada em conta, nos fins da década de 1930, a força política, na medida em que eles não se preocupavam somente com o Egito, mas sim com todo mundo islâmico. Abarcou toda a sociedade islâmica, principalmente a classe média, que era composta por artesãos, comerciantes, professores e profissionais liberais, que andavam fora do círculo encantado da elite dominante (PINTO, 2010).

Dentro da Irmandade havia ramificações ou áreas voltadas a certos segmentos, como para meninos (formando uma espécie de grupos de escoteiros) ou para meninas (focando na catequese). Com essa estrutura, almejava-se recomeçar uma sociedade invadida e colonizada, ou seja, corrompida pelos estrangeiros. Banna usava esse argumento como objeto de pregação política, frisando a urgência de se libertarem da presença estrangeira (PACE, 2005). A partir de 1939, ainda na clandestinidade devido à perseguição inglesa, o movimento acelerou sua participação política.

No início da carreira política, Banna ainda não tinha elaborado um plano político, restringindo-se às ideias centrais do Islã (MOUSSALI, 2018). A entrada efetiva na política começou quando, em 1941, a Irmandade apresentou candidatos para as eleições parlamentares, chegando, em 1949, a mais de dois mil escritórios em todo o Egito, com 600.000 membros ativos (AZOULAY 2015). Nesse momento, foi estabelecida também sua ala militar.

Banna definiu a Irmandade como uma organização política, uma sociedade cultural e uma associação atlética (MITCHEL, 1969). Tal abordagem moderna incluía formas de lazer, participação política e prosperidade econômica, abrangendo, em função disso, atividades religiosas e devocionais, com círculos de leitura e discussão sobre os textos sagrados. De acordo com Banna, para que acontecesse a unidade do Islã, seria necessário que o Califado existisse, formando e transcendendo a unidade dos muçulmanos, fez um chamado para repensar as questões políticas, razão pela qual a Irmandade fez o reavivamento islâmico. Banna acreditava que governo islâmico moderno poderia ter várias formas, com novos exércitos, economia e organizações políticas.

Em 12 de fevereiro de 1949, Hassan al Banna foi assassinado pelo serviço secreto egípcio, o que levou a Irmandade a viver na clandestinidade. Com a morte de Hassan, Sayyid Qutb, seguindo um caminho diferente, abriu um campo teórico e deu maior vigor à Irmandade, que, posteriormente, além de influenciar o surgimento de movimentos políticos sociais de cunho radical, exerceu grande influência no Egito e em outros países muçulmanos, como Palestina, através da ala Palestina da Irmandade com integrantes do grupo de resistência Hamas, e no Afeganistão, na década de 1980, com Abdullah Azzam². De acordo com Azoulay (2015), embora Banna não pretendesse fazer uso direto da violência, muitos grupos militantes contemporâneos interpretam seus escritos como tal devido às ideias de Qutb. Moussali (2018) defende a ideia de que o discurso político e religioso de Banna, que é voltado

²Teólogo, filósofo palestino, com estudos acadêmicos voltados para a religião, Abdullah Azzam tinha ligação direta com a Irmandade Muçulmana e exerceu grande influência na vida de Osama Bin Laden.

para a autoridade da comunidade (*ummah*), é mais aberto, menos rigoroso e individual de que outros teóricos, tais como Qutb e Mawdudi.

O objetivo fundamental da Irmandade Muçulmana pode ser resumido nas frases dos discursos do líder Hassan al Banna: “Deus é nosso objetivo, o Corão é nossa Constituição, o Profeta é nosso líder, a luta é o nosso caminho e a morte por Deus é mais alta de nossas aspirações (AHMAD, 2014, p. 05). A proposta de restauração do Califado não ocorreu por uma reislamização muçulmana – da família, do Estado e da nação islâmica –, mas por uma reislamização da conduta muçulmana, buscando aperfeiçoá-la, por meio da releitura da tradição, principalmente nos estudos do Alcorão e dos Hadiths.

O equilíbrio entre o Islã e o Ocidente era manifestado no desejo de modernização de seu país (e do mundo muçulmano) orientado por valores islâmicos, propondo o estabelecimento de organizações e formas institucionais modernas, atuando em serviços sociais e educativos (AHMAD, 2014, p.6).

A comunidade imaginada proposta pela Irmandade, a consolidação de um Estado islâmico, pode ser lida como uma relação de aproximação entre a tradição islâmica e a modernidade. No campo teórico oferecido pela Irmandade, as ideias de Banna e as de Qutb serviram de base para muitos personagens e grupos do Islã político, tais como Hamas, *Jihad Afegã*, criado por Abdullah Azzam (que lançou um livro enquanto esteve no movimento *The defense of the muslim lands*) e Mohamed al Maqdisi (considerado o pai do jihad global e um dos teóricos mais influentes do meio na atualidade), e o mais conhecido, Al Qaeda, criado por Osama bin Laden. Porém é preciso ressaltar que estes viveram uma conjuntura diferente da vivenciada pela Irmandade, a qual estava respondendo às necessidades de seu contexto. Com o passar dos anos, tomaram outra proporção, outro corpo e outras ideias. Pode-se dizer, portanto, que cada movimento vive e responde às necessidades de sua época.

Podemos dizer que os movimentos citados que sofreram influências da Irmandade, que pegaram mais as ideias de Banna, tomaram um caráter de resistência, por exemplo, o grupo Palestino, o Hamas. Como movimento de resistência, como aborda Castels (1999) foi criado por atores que se encontram em condições desvalorizadas e estigmatizadas pela lógica da dominação, assim, constroem trincheiras de resistência e sobrevivência.

Já em outro contexto, e que tomou outras proporções temos a Al Qaeda, que surge dos conceitos e ideias trabalhadas por Sayyid Qutb, é classificado como grupo terrorista. O terrorismo compreende um vasto repertório de atividades que transcendem o senso comum aponta Visacro (2019).

Para além da criação dos grupos o campo teórico da Irmandade, surge também uma linha reformista, da qual Banna também fez parte, segundo a qual o povo deve ser educado de acordo com suas próprias referências espirituais e intelectuais, combinadas com conhecimentos científico e filosofia, rejeitando-se a divisão das nações muçulmanas na luta contra o colonialismo cultural e político. A visão dos reformadores, ao mesmo tempo pan-islâmica e ferozmente anticolonial, foi um forte impacto no pensamento islâmico do século XX (RAMADAN, 2012).

Neto de Hassan al Banna(2012, p. 97) e acadêmico de Oxford, onde trabalha como professor de Estudos islâmicos contemporâneos voltados à linha Islã reformista, o teórico Tariq Ramadan ressalta que os muçulmanos devem ter, simultaneamente, autonomia e crítica sobre os conflitos entre eles mesmos. O desafio que a análise representa é claro, o indivíduo árabe, em particular, e os muçulmanos, em geral, podem emergir como sujeitos de sua própria história, recusando-se a vê-la como representação produzida pelo Ocidente ou como instrumento de seu poder? Para ter sucesso, os muçulmanos, em geral, devem reconciliar-se profundamente com o núcleo e a essência de sua tradição, sendo sempre críticos e questionando, se assim decidirem. Assim, definem-se como indivíduos muçulmanos contemporâneos. Os povos muçulmanos devem assumir plenamente seu status e contribuir ativamente para os debates e desafios de nossos tempos:

A mais nova geração de irmãos muçulmanos abandonou o paradigma de seus anciãos? Eles não são mais ‘islamistas’? Essa conclusão pode ser extrema, mas deve-se admitir que a encarnação legalista do Islã político sofreu uma mutação, não apenas na terminologia que emprega, mas também na substância de sua ideologia e nas prioridades que estabelece seu compromisso político (RAMADAN, 2012, p. 99).

Todo o trajeto feito neste capítulo foi fundamental para entendermos parte da reforma, que foi a Irmandade e que servirá de ponte para a parte principal da pesquisa, que trata sobre o conceito de *jihad*, baseado em Sayyid Qutb, objeto do próximo capítulo.

2 O CONCEITO DE *JIHAD*:

Após descrever sobre o Islã moderno, com seus interstícios e conflitos, chegamos ao conceito de *jihad*, ao qual através dele são feitas muitas das interpretações equivocadas sobre o Islã. Atualmente, o conceito além de estar ligado ao conflito de ideias entre oriente e ocidente, que irá surgir novamente no contexto moderno no reavivamento islâmico, está

ligado aos movimentos de resistência, os movimentos jihadistas que também empregam o uso do conceito.

Com isso, o capítulo pretende focar no conceito de *jihad* desde seus primórdios, em busca de entender seu significado. Atualmente é um conceito muito usado remetendo a guerra santa, porém não é bem o que o conceito trata. O *jihad*, como se evidencia não é um termo simples, ele possui múltiplos significados e divisões. Através de autores, tais como Youssef Cherem buscaremos entender a polissemia do conceito, perpassando pelo conceito como todo e focando em sua maior divisão: O *jihad* maior e o *jihad* menor.

Em um segundo momento, para chegarmos ao personagem principal dessa pesquisa, iremos passar pelos seus antecedentes, ou seja, a sua escola que dará toda base ao seu pensamento e também aqueles que contribuíram com suas influências. Também nessa parte, dentro de um contexto moderno, será abordado o conceito de *jihad* de acordo com as interpretações de Hassan al Banna líder da Irmandade Muçulmana. Para desenvolver melhor esse contexto, os autores que contribuirão para formulação do pensamento nesse ponto da pesquisa serão autores que estudaram esse contexto histórico em específico, tais como Ragda Ahmad, Tariq Ramadan e Ronnie Azoulay.

Na última parte do estudo, ponto auge e mais importante da pesquisa será tratado sobre o *jihad* de Sayyid Qutb, que saiu de um contexto da Irmandade Muçulmana, e trilhou seu próprio caminho e história. Seu desenvolvimento teórico é fundamental para pensarmos e repensarmos o contexto jihadista atual. Qutb é um teórico de extrema importância, sendo suas obras uma das mais lidas em todo Oriente Médio. Para trabalharmos esse ponto, será feito uso das obras do próprio Sayyid Qutb, principalmente Milestones, onde ele desenvolve seu conceito de Jihad. Para complementar e para que se obtenha um melhor entendimento sobre o pensamento de Sayyid Qutb os autores Ronnie Azoulay, Tariq Ramadan, Willian Shepard e Ragda Ahmad irão pontuar e darão corpo as ideias de Qutb apresentadas.

2.1 O JIHAD NO ISLÃ

A palavra *jihad* é conhecida desde os primeiros séculos do Islã, traduzido do árabe, e quer dizer esforço e empenho. Cherem (2009) mostra que jihad é um conceito polissêmico:

Com significado religioso, o jihad pode incluir uma luta contra as tentações (“jihad do coração”, “jihad da alma”). Pode significar também o proselitismo do Islã (da’wa) ou a defesa da moralidade (“comandar o bem e proibir o mal”, al-’amr bilma’ruf wal-nahy ‘an al-munkar). A noção de jihad desenvolvida pelos juristas islâmicos é de “guerra com significado espiritual” – jihad fi sabilillah (jihad no caminho de Deus), jihad al-sayf (jihad da espada), sendo sinônimo, no Alcorão de qital fisabilillah (“luta”, do verbo qatala, “matar”). A palavra árabe para “guerra”, harb, geralmente é usada em contextos políticos. (CHEREM, 2009, p.83).

Para o historiador Albert Hourani (2013), *jihad* estaria ligado ao caminho de Deus. Embora o termo tenha sido calcado em bases religiosas, seu significado hoje nem sempre é religioso. Em algumas interpretações internas, o termo jihad seria a defesa da moralidade, a luta contra as tentações, e a proibição do mal. O *jihad*, como se evidencia não é um termo simples, ele possui múltiplos significados e divisões. Dentre as divisões, temos a mais significativa e de maior importância: O *jihad* maior e o *jihad* menor, e dentro dessas duas categorias existem categorias menores inclusas.

O Jihad maior (*Jihad al Nafs*):

O *jihad* maior se apresenta como o controle do nosso pensamento, do nosso ego, do indivíduo com ele mesmo. Youssef Cherem (2009), aponta que “com significado religioso, o jihad pode incluir uma luta contra as tentações (*jihad* do coração’, *jihad* da alma’) que seria o *jihad* maior, conhecido como *jihad al nafs*, ou” *jihad* do ego (CHEREM, 2009, p. 83). Entre os místicos é mais conhecido como o *jihad* do coração, e ainda assim é considerado um esforço, não no sentido físico, mas espiritual. É chamado de *jihad* espiritual ou do controle do ego e das paixões.

O *Jihad* maior inclui itens, tais como buscar conhecimento do Islã, e atuar conforme o que a pessoa aprendeu. Além disso, lutar contra os desejos as paixões do *nafs* (ego), em prol de algo maior, visando a irmandade como um todo. É preciso passar o conhecimento a diante, orientar os que precisam. O *jihad* também é aguentar as dificuldades, é ser paciente, ser educado e gentil. Mas acima de tudo o *jihad* do coração é o combate ao ego, que nos faz agir de forma incorreta, sendo egoístas, sem olhar o coletivo.

Ali ibn Abu Talib (2011, p. 134) o quarto califa do Islã dentro da perspectiva sunita, e o primeiro Califa e Imam dentro da perspectiva shiia, possui escritos, pensamentos sobre o combate as paixões, sobre o *jihad al nafs* encontrados em seu livro *Nahjul Balaghah*, capítulo 32, voltado para o campo do combate as paixões: “O melhor, o ápice do *jihad*, é o combate

do homem à suas paixões desmedidas”. Ali irá relatar sobre a importância do combate ao ego para a prática do Islã e da vida em comunidade.

De acordo com Seyyed Nasr (2015), o *jihad* pode ser aplicado de diversas formas, ela pode ser o equilíbrio da convivência do homem em sociedade e suas funções, almejando uma consciência de unidade, uma integração completa. As pessoas mais bondosas aos olhos de Deus são aquelas que se esforçam contra os impulsos egoístas do ego pela causa Deus. O *Jihad* mais obrigatório é aquele travado contra o ego, os desejos, do mundo inferior.

No contexto político a expressão toma outra forma, aproximando-se de um discurso violento e, inclusive, de ações que transformam o termo *jihad* em sinônimo de medo e violência. A palavra com essa conotação, de acordo com o pensador muçulmano Hassan Hathout (2014) se apresenta da seguinte forma:

[...] tem sido usada pela imprensa ocidental, ao longo das últimas décadas, com o significado mais ou menos direto de “guerra santa”, de fato o termo guerra santa foi denominado na Europa, na época das cruzadas. Na realidade o termo “guerra santa” não tem correspondência no léxico islâmico, e com certeza *Jihad* não seria a sua tradução. (HATHOUT, 2014 p. 121).

Porém, Azoulay (2015) coloca que o termo *Jihad* entre os não-muçulmanos, geralmente, é interpretado como "uma guerra santa" ou radicalismo islâmico. Muitos muçulmanos argumentam que a guerra santa é apenas um pequeno aspecto do *jihad* e é menos importante que outros; eles enfatizam o *jihad* maior, que é o *jihad* direcionado aos desejos de alguém. É um equívoco muito grande não entender a abrangência do conceito e os seus contextos e acabar caindo nas generalizações. O *jihad* tem o sentido espiritual como primordial e não o físico. O que ocorre é que muitos pesquisadores associam o conceito em sua integridade com o que é falado pelos teóricos jihadistas. É importante colocar aqui que muitas vezes o que é mostrado da religião, no Alcorão muitas vezes não está ligado diretamente com o que esses teóricos apontam. Cabe ressaltar que cada teórico viverá suas condições para que seu pensamento e interpretação sejam formulados.

Já foi visto que o conceito de *jihad* se encontra em diversas categorias, a parte aqui apresentada sobre o *jihad* maior é pouco conhecida, mas abrange maior parte do conceito. Muitas questões levantadas é que além da polissemia do conceito, a questão da interpretação também é vista. Mas como o conceito de *jihad* se apresenta quando se trata de guerra ou conflitos?

O *jihad* menor:

O *jihad* menor, o qual possui uma categoria que poderia remeter a guerra, é a defesa da religião e da fé, e o direito de exercê-la. Dentro dessa categoria, possui um último item, que é a luta, mas com a justificativa de legítima defesa, caso o muçulmano se sinta ameaçado e/ou desrespeitado. Mas para que isso aconteça o muçulmano deve ter esgotado, feito todas as alternativas anteriores incluídas no *jihad* maior, e no *jihad* menor antes de chegar às vias de fato.

De acordo com sheikh Zaki Badawi a reputação do islã como uma religião pacífica e tolerante foi danificada. Osama bin Laden e outros líderes terroristas usam uma visão historicamente imprecisa e distorcida do conceito islâmico de guerra justa (*jihad*) para justificar suas ações (BONNEY, 2004).

De acordo com Cherem (2009) a doutrina do *jihad* se desenvolveu a partir do século II até o século VIII. Seu conceito é colocado como uma construção jurídica. O autor alega que não há evidências de guerras religiosas na Arábia pré-islâmica. “A característica principal do *jihad*, nas primeiras conquistas, é que a universalidade da mensagem islâmica é uma universalidade política, mas não religiosa. Isso se torna evidente pelo fato de que, com raras exceções, não ocorreram conversões forçadas”. (CHEREM, 2009, p. 95).

De acordo com Crone (2005) a religião estava sendo usada para validar o domínio de um único povo. “O *jihad* era entendido pela maioria dos árabes tribais, como um imperialismo árabe sob comando de Deus” (CRONE, 2005, p. 367).

A consolidação das conquistas através da política foi fundamental para que a religião islâmica se tornasse majoritária, caindo por terra a hipótese de que islâmicos conquistaram territórios através da espada. Muçulmanos alegam que as conquistas foram na verdade defensivas com o objetivo de dar liberdade de propagação do Islã. (CHEREM, 2009).

Posteriormente, com o aumento das conversões de não-árabes para o Islã, e com a passagem da dinastia Omíada (661-750), para a dinastia Abássida (750-1258) foi visto uma mudança, uma ascensão de convertidos de outras etnias, persas e turcos e também a elite intelectual e política. (CHEREM, 2009).

Enquanto o *jihad*, guerra contra aqueles que ameaçavam a comunidade aponta Hourani (2013), aqueles que romperam o acordo de proteção, era encarada como uma obrigação equivalente a um dos Pilares. O dever do *jihad* se baseava nas palavras do Alcorão. Era obrigação da comunidade fornecer um número suficiente de combatentes.

Foi nesse mesmo período que a doutrina do *jihad* se desenvolveu, tal como a conhecemos hoje, por meio das escolas jurídicas islâmicas, e também a partir do século IX

que irá surgir a interpretação do *jihad* como luta espiritual (*Jihad al nafs*) citado anteriormente. (CHEREM, 2009).

A existência ou não de *jihad*, então, encontra-se na intenção individual. *Jihad* é uma concepção de guerra, não o fato em si de haver guerra, e nem mesmo se essa guerra for feita “em nome de Deus”, mas sem incluir o objetivo primordial que é engrandecer o nome de Deus. O *jihad* é um tipo de luta ou esforço, o empenho de um indivíduo para o seu próprio bem (*jihad al-nafs*) ou para o bem coletivo (a pregação ou, em última instância, a luta armada). (CHEREM, 2009, p. 85).

Desde então o conceito de *jihad* permanece ambíguo, dividido em um *jihad* dos juristas (ulemás) e outro dos místicos (sufis). Um ponto importante ressaltado por Cherem (2013) é o fato de que não se deve pensar, que o *jihad* sempre foi somente ascético, uma resignação em morrer para engrandecer a palavra de Deus aos olhos do mundo, por meio da retribuição para Deus daquilo que Deus deu de mais precioso (a vida). Tal significado existe na vida e na obra dos ulemás que combinavam o estudo, a guerra, e o misticismo. Mas tal vivência não é a preponderante antes das grandes conquistas islâmicas dos séculos VII e VIII. E ainda acrescenta:

É durante os séculos XIX e XX que intelectuais islâmicos enfatizaram o sentido espiritual ou defensivo do *jihad*, em uma tentativa de minimizar seu componente ofensivo e reinterpretar a história para responder à acusação de que o Islã é uma religião que prega a violência e a intolerância. Nas literaturas das línguas tradicionais do Islã (árabe, persa, turco, urdu, malaio/indonésio), o significado permanece ambíguo. (CHEREM, 2013, p. 159).

Apesar da polissemia do conceito de *Jihad*, sobre o *Jihad al saif* ou *jihad* da espada, conhecida como luta armada, seu conceito foi desenvolvido desde os primórdios da religião. Após a expansão do islã nos primeiros séculos, teve o início do contra-ataque da Europa Ocidental, devido a isso o *jihad* passa a ser encarado mais como defesa do que expansão (HOURANI, 2013).

Um ponto ressaltado por Hourani (2013, p. 207) “Claro que nem todos que se diziam muçulmanos levavam essas obrigações igualmente a sério, nem davam o mesmo sentido ao seu cumprimento. Havia diferentes níveis de convicção pessoal, e diferenças entre o islã da cidade, do campo e do deserto”.

Tostes (2002) aponta sobre o *jihad* com o uso da violência que poderá ser utilizada, somente para defender o Islã de ataques externos. A concepção de um *jihad* defensivo que é utilizado para guerra, foi permitida somente em situações que o profeta Muhammad esteve em batalhas e foi agredido. Caso isso não acontecesse, o *jihad* seria praticado somente pela pregação e pelo *Dawa* (divulgação da fé). Pathé (2011) irá colocar o *jihad* menor comoluta armada contra aqueles que são considerados os inimigos do islã. E aponta que será nessa corrente, nessa interpretação que grupos violentos se veem, mas que mesmo no *jihad* menor ainda aparecem mais duas interpretações: uma, coletiva, de luta com princípio de guerra regular, que ocorre entre Estados, e de uma ação militar justa. A outra seria individual e voluntária, onde cada muçulmano luta contra a tirania do ocupante.

De acordo com vários estudiosos, o *jihad* não está inerentemente associado a crenças islâmicas puritanas. Entre certos muçulmanos puritanos – sejam eles auto-descritos salafistas ou wahhabis, a defesa do *jihad* é um fenômeno relativamente recente e permanece altamente disputado dentro desses grupos (BLANCHARD, 2007).

Podemos ver então que nem mesmo o *jihad* defensivo, ou guerra pode ser generalizado. É preciso entender o conceito de *jihad* e suas variações, analisar suas diferentes idéias e sua aplicação em contextos históricos específicos.

A forma como o *jihad* é trabalhado e visto hoje é resultado de momentos históricos, interpretações, algo que foi trabalhado por outros teóricos posteriormente que darão luz ao que temos nos dias atuais. O que será feito a diante, é percorrer esses teóricos, e entender suas ideias e onde elas se encaixam na pesquisa.

De Ibn Hanbal à Ibn Taymiyya: Do pensamento à escola

Tal ponto foi adicionado para entendermos os antecessores de Sayyid Qutb, que tiveram uma escola e uma linha religiosa. Os personagens citados nesse tópico são de grande importância para a formação de pensamento e crítica de Sayyid Qutb.

Daremos início com Ahmed Ibn Muhammad Ibn Hanbal, nascido em Bagdá no ano de 780, fundador de uma das escolas e linha de pensamento islâmico, a escola Hanbalita. Sua linha gira em torno de não haver nenhuma interrogação ou discussão sobre o Alcorão ou os hadiths. O que está escrito é integralmente a lei. Hanbal se tornou peça chave, e criador desse corpo doutrinário. Rejeitavam todas as formas de intelectualismo teológico. Na época houve muitas polêmicas entre os racionalistas e os seguidores de Ibn Hanbal. (HOURANI, 2013).

Sua influência se deu principalmente na Síria e no Iraque, mais precisamente nas cidades Damasco e Bagdá. (MATROUDI, 2006).

O corpo de ideias de Ibn Hanbal e de seus seguidores é baseado no Alcorão, dessa forma, todas as decisões a serem tomadas devem estar de acordo com o Alcorão e a *sunna* do profeta Muhammad (HOURANI, 2013). Devido a isso, no contexto da época houve alguns conflitos intelectuais e religiosos, devido as suas interpretações.

Ibn Hanbal sofreu rejeição devido ao seu conceito criado sobre o Alcorão. No ano 212/827³, “o califa al-Ma'mun decretou que essa era a crença ortodoxa muçulmana, mas as pessoas não eram forçadas a seguir. Porém, quando al-Mutawakil se tornou califa, no ano de (232/846), oficialmente rejeitou os conceitos de Ibn Hanbal”.(MATROUDI, 2006, p. 25).

Os muçulmanos sunitas dessa época não tinham uma doutrina oficial apoiada pelo poder soberano, com isso a doutrina de Ibn Hanbal continuou viva em países islâmicos centrais, tais como nas cidades de Bagdá e Damasco. (HOURANI, 2013).

Taqī ad-Dīn Abu'l-'Abbās Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm ibn 'Abd as-Salām Ibn Taymiyya al-Ḥarrānī, ou Ibn Taymiyya como é mais conhecido, nascido em 1263, na cidade de Ḥarrān, entre a Síria e a Turquia dos dias de hoje foi o responsável por complementar e transformar as ideias de Ibn Hanbal, uma vez que ao seguir as interpretações desse último fez com que sua linha de pensamento se tornasse mais encorpado. Taymiyya era de uma escola de jurisprudência Hanbalita, que era apegada ao Alcorão e a Sunna. Taymiyya fazia uso de uma interpretação literal dos textos, e rejeitava interpretações alegóricas ou metafóricas dos atributos divinos (CHEREM, 2013). Suas interpretações e conceitos são fundamentais para entendermos o conceito de *jihad* na modernidade. Para fazermos a ponte entre Qutb e atualidade será necessário perpassar alguns pontos de Taymiyya e a escola Hanbalita para melhor entender o pensamento de Sayyid Qutb.

Taymiyya circulava entre as cidades do Cairo e de Damasco, e o Islã nesse período tinha outra situação, onde sultões e soldados eram muçulmanos sunitas, porém vinham de uma “reversão” recente, e superficial da religião (HOURANI, 2013, p. 241).

Fato como esse, juntamente com outros fatores que Ibn Taymiyya encarava como erros, poderiam afetar a segurança do Estado, assim também como os xiitas, outros grupos dissidentes, e as ideias do pensador muçulmano Ibn Arabi, poderiam vir a afetar a fé da comunidade.

³212/827: No texto 212 se refere ao ano islâmico, enquanto 827 se refere a contagem comum.

Devido a isso Taymiyya se reafirmou em meio aos Hanbalitas, inflexível nos princípios da verdade revelada, mas também tolerante com a diversidade dentro da comunidade islâmica na época. (HOURANI, 2013).

Ibn Taymiya sofreu o impacto das invasões mongóis durante o século XIII, por conta disso, entrou em conflito com vários setores juizes, tanto teológicos quanto racionalistas, foi preso em vários momentos de sua vida (LAOUST, 1986). Autor influente entre os pensadores islamistas contemporâneos, Taymiyya escrevia a favor do *jihad* contra os mongóis (SIVAN, 1990).

Al Matroudi (2006) pesquisador e professor da Universidade de Londres, no que diz respeito a Ibn Taymiyyah, menciona que alguns indicam que ele era um erudito de Hanbal que, “numa fase posterior, tornou-se um estudioso independente; outros, afirmam que ele pode ser considerado um estudioso hanbali até o fim de sua vida”. Porém, é inegável a relação de ambos e a contribuição de Taymiyya para a escola hanbalita. (MATROUDI, 2006, p.18, trad. minha)

Abu al Ala al Maududi:

Mawdudi, como era conhecido, foi um jornalista paquistanês, e que é umas das peças chave do pensamento de Qutb, assim como Taymiyya e Hanbal, mesmo sendo contemporâneos, Mawdudi influenciou Qutb.

Dentro do campo de ideias, Mawdudi fez o uso do conceito de *jihad*, mas também fez o uso do conceito *hakimiya* (neologismo da criação) usado como uma das formas para justificar o *jihad*. (CHEREM, 2013).

Cherem (2013, p.16) mostra que uma das primeiras obras de Mawdudi fala especificamente do *jihad*. O livreto *O jihad no Islã* foi publicado por volta de 1930 e também apresentado a público numa palestra proferida em 1939, em Lahore. Nele também se encontram as sementes do pensamento político de Mawdūdī, e pode-se notar a influência dele no pensamento posterior de Qutb e do movimento islamista.

Maududi se opõe a ocidentais que criticam o islamismo por sua belicosidade e também os apologistas muçulmanos que tentam dar um sentido defensivo ou espiritual ao *jihad* (CHEREM, 2013).

Para Maududi (2006, p.17 trad. minha) o Islã não é meramente um credo religioso ou formas de adoração, mas sim um sistema abrangente que visa aniquilar todos os “sistemas tirânicos e do mal” no mundo. Aplica o seu próprio programa de reforma que considera

melhor para o bem-estar da humanidade. O Islã atende seu chamado para efetivar este programa de destruição e reconstrução, revolução e reforma não apenas para uma nação ou um grupo de pessoas, mas para toda a humanidade.

Deve ser evidente que o objetivo do *jihad* islâmico é eliminar o domínio de um sistema não-islâmico e estabelecer um sistema islâmico de governo do estado. O Islã não pretende colocar essa revolução para um único estado ou país; o objetivo do Islã é trazer uma revolução universal. (MAUDUDI, 2006).

Maududi (2006) colocava o *jihad* com uma forma de legítima defesa, e de acordo com suas ideias a alternativa armada se deu no início do ocidente:

Sim, de fato, nos declaramos culpados por um crime, que sempre que alguém nos atacava, atacávamos em legítima defesa. Agora, nós renunciamos a isso também. A cruzada que é travada por espadas foi revogada para a satisfação de sua honra. Agora, o “Jihad” refere-se apenas a travar guerra com a língua e a caneta. Para disparar canhões e disparar com armas é o privilégio de seu governo [...] (MAUDUDI, 2006. p.3 – grifos do autor).

Maududi (2006) questiona:

Não há razão para você pegar uma espada? Você deseja converter pessoas à sua fé matando eles? Somos forçados a admitir que se você considera o Islã como uma religião no significado convencional do termo, ou, o Islã é um tipo convencional de religião, a necessidade do “Jihad” não pode ser justificada. (MAUDUDI, 2006, p. 05)

Logo, se o Islã é uma “religião” e os muçulmanos colocados como uma “nação”, o “*Jihad*” com toda a sua dignidade é como “a melhor de todas as orações”. E ainda prossegue em seu argumento, mostra que na verdade é que o Islã não é o nome de uma “religião”, nem o “muçulmano” é título de “nação”. Na realidade, o Islã é muito mais que uma religião, é uma ideologia revolucionária que visa alterar a ordem social do mundo inteiro e reconstruí-lo conforme seus próprios princípios e ideais. O *jihad* refere-se então à luta revolucionária, um esforço maior que o Partido Islâmico pretende alcançar (MAUDUDI, 2006, p.05).

2.2. O *JIHAD* NA IRMANDADE MUÇULMANA

Para entendermos o desenvolvimento do contexto de *jihad* menor voltado para a área armada, é preciso conhecer o movimento que pensou este ato. Voltando um pouco no tempo, é importante retomar as origens das reformas religiosas, nos séculos XVIII e XIX no mundo muçulmano, tais como o wahhabismo, criado por Mohamed ibn Abd al-Wahhab, e a *Salaffyyia* que irão defender o retorno estrito ao Alcorão e a Suna, rejeitando todas as interpretações divergentes. Wahhab defendia o retorno às origens, e a uma purificação da fé. Suas ideias levaram a um despertar religioso, que nos dias atuais, é movimento crescente e que hoje possui uma das principais faculdades teológicas do mundo islâmico. Mas para entendermos os movimentos jihadistas, temos também que tomar como base o século XX, onde temos a “A Irmandade Muçulmana” fundada por Hassan al Banna, pensador egípcio influenciado pelos movimentos reformistas, que irá, por sua vez, influenciar a maioria dos movimentos islâmicos atuais. (PACE, 2005).

Essas escolas de pensamento, como o Wahhabismo, Salaffya, e por fim o movimento Irmandade Muçulmana, de acordo com Pace (2005), fazem uma mobilização sócio-religiosa com uma nova base ética guerreira (*jihad*) contra povos vizinhos, penetração colonial, e também por razões territoriais internas. Foram movimentos da mesma época com alguns propósitos comuns, mas que em determinado momento se separam.

A Irmandade Muçulmana é considerada um movimento salafista, foi criada em 1928 como uma associação político-religiosa, com o objetivo de pensar um modelo político em oposição aos modelos europeus, sendo marcada por um discurso de autenticidade cultural expresso através do Islã.

Já foi visto aqui no capítulo anterior o contexto histórico da Irmandade Muçulmana, mas é necessário retornar à Irmandade pelo seguinte motivo, em seu contexto histórico se divide em dois momentos, o primeiro como um movimento social-político e o outro com o braço político tomando a frente com uma base militar. E será nesse contexto político e militar da Irmandade que iremos aprofundar nesse ponto.

Para Hourani (2013) a força política da Irmandade é de grande relevância, uma vez que sua influência ultrapassou o Egito, atingindo todo o mundo islâmico. O grupo se espalhou pela sociedade egípcia, principalmente entre a classe média, formada por artesãos, comerciantes, professores e profissionais liberais que andavam fora do círculo encantado da elite dominante. O despertar islâmico agora passa a ser uma luta contra a força hegemônica do colonialismo inglês, “para abrir um caminho islâmico autônomo para a modernidade” (PACE, 2005, p. 257). Em um espaço de dez anos a Irmandade de Bana já tinha ganhado também a classe média alta, inclusive os professores da Faculdade de Al-Azhar.

Hassan al Bana, tinha seus princípios, e pretendia alcançá-los através da Irmandade. O principal objetivo da Irmandade Muçulmana é espalhar o *da'wah* (pregação) e unir o mundo muçulmano e criar um califado. Isso significa a criação de um mundo islâmico unificado; Construir um estado muçulmano de acordo com a política da Irmandade Muçulmana; preparar a sociedade islâmica para o domínio islâmico, que seria o primeiro passo para a islamização; Criação de uma família muçulmana [ideal], educando as crianças sobre o caminho do Islã e construindo uma rede comunitária para apoiar uns aos outros (AZOULAY, 2015 p. 03, trad. minha).

A Irmandade ia muito além da luta política, ela detinha divisões, onde mulheres e crianças também participavam. Havia uma espécie de “escoteiros muçulmanos” destinados á meninos, e a outra parte eram com as mulheres, que trabalhavam na parte de um tipo de catequese para meninas. (PINTO, 2010).

Enquanto isso, a mídia refletiu a imagem de um movimento que fala a favor e em nome do público, goza de amplo apoio público no terreno e que compreende uma sólida rede de apoio global de irmãos, mesmo que esses nunca tenham estado subordinados ao líder geral do Egito (MELLOR, 2018).

Al Anani (2016, p.06) aponta que Banna criou uma estrutura organizacional única que combinou *dawa*, ideologia, objetivos e estratégia do movimento. “Eu chamo isso de paradigma de *jama'a*(grupo): uma estrutura organizacional que conecta aspectos religiosos, sociais e organizacionais do movimento e os galvaniza na vida cotidiana”.Um dos pontos chave, é que Banna e seus sucessores sempre enfatizaram a importância de fazer parte de um grupo ou movimentode pertencimento, de fato. A estrutura organizacional da Irmandade baseia-se na própria ideia de coletividade.

Devido ao seu importante papel na Irmandade, al-Banna escreveu uma epístola exclusiva para seus membros ativos chamada de Risalat at-Ta'alim (Os Ensinamentos), que descreve seus deveres. A epístola coloca que todos os membros ativos devem fazer um juramento à *bay'a* liderança e aos irmãos da Irmandade, baseada em dez princípios: *fahm* (entendimento), *ikhlas* (sinceridade), *'amal* (ação), *jihad* (luta), *tadhiyya* (sacrifício), *ta'ah*(obediência), *thabat* (perseverança), *tajarud* (devoção), *aukhwa* (fraternidade), e *thiqa* (confiança). (AL ANANI, 2016).

Al-Banna vinculou o conceito de bay'a a si mesmo como líder e, mais importante, à causa e ideologia da Irmandade. Ele implantou o conceito de bay'a dentro da estrutura da Irmandade, estabelecendo-o como um procedimento obrigatório para ingressar no movimento, e o vinculou a outros valores e normas como obediência e comprometimento. Na cidade

Risalat em-Ta'alim, al-Banna identificou dez pilares de bay'a (aršanu al-bay'a) que deve ser adotado a fim de obter a plena adesão: compreensão, sinceridade, ação, jihad, sacrifício, obediência, perseverança, devoção, fraternidade e confiança. (AL ANANI, 2016, p.121).

A Irmandade Muçulmana e al Banna acreditava que o Islã é um código de vida completo que compreende todos os assuntos da vida humana. Sendo assim, o ponto de partida da Irmandade é a implantação de uma reforma nas esferas social, moral e religiosa para alcançar uma mudança jurídica, com participação popular e uma reforma educativa (AHMAD, 2014). A Irmandade lutava por um Islã “global” e ativista. Mas para isso era preciso uma reforma na sociedade egípcia e da *ummah*, e que com isso seriam capacitados à lutar pelo bem estar da nação islâmica. Propagou sua mensagem e foi além dos limites sociais e morais de e conseqüentemente levou o seu ideal para o campo político e de militância.

No final da década de 30, a Irmandade adquiriu um caráter mais político, construindo suas próprias escolas, fábricas, hospitais e outros. Também entraram nas forças armadas, no governo e no sindicato e, no final dos anos 40 já eram considerados um Estado dentro do Estado (AHMAD, 2014). Devido a isso, rapidamente adquiriu filiais no Sudão, depois na Síria, no Líbano e na Palestina, onde membros da Irmandade haviam sido enviados para se opor e resistir aos projetos sionistas, como alega Ramadan (2012). A Irmandade tinha como ingredientes ideólogos e intelectuais, depois que foi fundada, os uniu com sucesso em torno de sua estrutura e programa organizacional. Concluíram a década de 1940, com mais de 1,5 milhão de membros, apoiadores e simpatizantes.

Desde o início, a filosofia da Irmandade Muçulmana era não-violenta e legalista. Al-Banna estava determinado a trabalhar dentro da estrutura da lei e rejeitou todos aqueles que eram suspeitos de cometer atos de violência em nome da organização.

As coisas começam a tomar outra proporção, quando em 1948 o primeiro ministro Al Nuqrashi foi assassinado por um militante que estava fora do controle da Irmandade, porém tal fato foi o suficiente para acusar os Irmãos, mesmo que o jovem que assassinou o ministro não tenha sido armado, manipulado ou aprovado pela Irmandade (PACE, 2005). Banna chegou a escrever sobre o fato a ocasião: “Eles não são muçulmanos, não são irmãos”. (RAMADAN, 2012, p. 70)

Devido a esses acontecimentos, Banna irá criar uma “organização especial” com o duplo objetivo, primeiro de responder a repressão estatal, idealizada pelos colonialistas britânicos que manipulavam o rei Faruk. Segundo, Hassan al-Banna nesse sentido ameaçava os britânicos quando pedia ao povo que se levantasse e que não deixasse o Egito, e que

participassem da resistência ao lado dos palestinos. Em disputa os britânicos, haviam concluído acordos secretos com grupos terroristas sionistas (RAMADAN, 2012).

Ramadan (2012) coloca sobre essa ocasião que o Islã político não era monolítico. Os sinais iniciais de dissensão apareceram após as primeiras repressões e depois da prisão e tortura de militantes mais jovens. Com isso, tiveram como prova que a estratégia legalista havia fracassado.

Com a ideia de vingança propriamente dita, no ano de 1949 Hassan al Banna é assassinado, pela polícia secreta egípcia; nesse momento, também houve ruptura da Irmandade com o novo regime revolucionário pela independência egípcia e a retirada do rei Faruk, a partir dos anos 50, tais fatos levaram a Irmandade a se transformar em um movimento político de fato. (AHAMAD, 2014).

Ramadan (2012) sobre o lado político da Irmandade irá apontar em qual contexto tal lado deve ser visto:

Esse é o contexto, o da luta social e da resistência ao colonialismo, em que o nascimento do Islã político e da Irmandade Muçulmana deve ser colocado. Tanto em seus princípios quanto em suas ações, a organização permanecem não-violentos até o início dos anos 60. Slogans que invocavam o Alcorão como constituição, jihad como resistência ou martírio como ambição suprema. A ação deve ser entendida no contexto da luta anticolonial. (RAMADAN, 2012, p. 71 trad. minha).

Al Anani (2016) aponta que há especulações, outras afirmações de que al-Banna fundou unidades para preparar membros da Irmandade para o *jihad*, particularmente contra Israel na década de 1940. Também acreditavam que esse sistema foi estabelecimento do Aparelho Secreto, a ala militar da Irmandade. De acordo com Azoulay (2015) Al-Banna afirma que o *jihad* é o outro elemento central que poderia ajudar alcançar os objetivos que não foram alcançados com *da'wah*.

Após a morte de Banna a Irmandade irá se reorganizar politicamente, com isso, se aliam ao movimento “Oficiais Livres” liderados por Nasser, que posteriormente será substituído por Anwar Sadat, que foi responsável pelos acordos de paz entre Israel e Palestina na época. Sadat foi acusado de trair os ideais do Islã, devido a isso foi assassinado por um militante extremista.

Com o passar do tempo, dentro da própria Irmandade Muçulmana, onde várias tendências de pensamento coexistiram, a divisão decisiva não demorou a chegar. Com a morte de Banna quem assume a liderança da Irmandade é Hassan al-Hudaybi, que expôs a posição

histórica da Irmandade em um livro intitulado: “[Somos] pregadores, não juízes”. O livro foi lançado em resposta à geração mais jovem, que havia ingressado recentemente no movimento (durante a repressão e depois da morte de Hassan al-Banna) e que não poderiam mais aceitar a prisão e tortura (RAMADAN, 2012, p.71). Nesse momento os mais jovens – e mais radicalizados – passaram a sentir que os verdadeiros muçulmanos eram aqueles que haviam sido presos, reprimidos ou executados, e que Nasser era um tirano. Era uma visão baseada na primeira geração de irmãos muçulmanos, mas que agora se reunia em torno do novo guia Hassan al-Hudaybi (o sucessor de al-Banna), que ele próprio, mesmo sendo preso, não compartilhou.

A virada radical, como coloca o sociólogo Enzo Pace (2005) será quando a Irmandade descobre que as esperanças depositadas em Nasser foram frustradas. Nasser tinha outros objetivos, tais como, construir um estado moderno, leigo, fundado sobre o nacionalismo e pan-arabismo, com isso houve um conflito aberto contra a associação. Sobre esse período, Tariq Ramadan (2012) acrescenta sobre a criação de outros movimentos:

A Irmandade passou a compreender tendências de fidelidade que variavam de à tradição legalista original da organização em relação à radicalização que se seguiu à repressão de Nasser no início dos anos 50. Alguns, desanimados, esquerdistas a organização e/ou fundou novos grupos islâmicos: al-Gama'a al-Islamiyya (Grupos Islâmicos), Tanzîm at-Takfr (Ordem do Anátema), Takfr wa-Hijra (Anátema e Exílio), Tanzîm - al-Jihad - al-Islami - (Ordem da Jihad Islâmica), e outros. Eles podem ter concordado com os objetivos, mas sua compreensão de O Islã e seus métodos de ação exibiram diferenças fundamentais. (RAMADAN 2012, p.72).

No ano de 1951, vindo de um contexto de indignação com o colonialismo e a questão Palestina, Sayyid Qutb personagem chave dessa pesquisa ingressou na Irmandade Muçulmana que ainda comentava sobre o assassinato do seu fundador e líder Hassan al Banna. Suas relações prévias foram com as elites políticas e intelectuais que lhe servira para uma aliança entre os Irmãos Muçulmanos e o novo regime dos Oficiais Livres liderados pelo militar Nasser (AHMAD, 2014).

Banna influenciou muito Sayyid Qutb, que se tornou, após a morte de al-Banna, o novo líder ideológico da Irmandade Muçulmana. Ele continuou a desenvolver a ideia de que o Islã é a única solução para todos os problemas no mundo muçulmano e no mundo. Porém, Qutb fundiu essa noção com as visões de Maududi. Com isso exigia uma reforma geral da sociedade egípcia (AZOULAY, 2015).

O fortalecimento e a queda da Irmandade Muçulmana deveram-se a três fatores principais: o primeiro, é a liderança e o carisma de Hassan al Bana; o segundo fator, foi o uso de tática violenta; o terceiro fator foi a frustração. Após alguns atos fracassados da Irmandade, sem mudanças na sociedade egípcia, a frustração cresceu e levou a atos de violência (AZOULAY, 2015).

De acordo com Pace (2005) através de Qutb o radicalismo islâmico ganha corpo e deita suas raízes em um ambiente sunita, um ponto ressaltado pelo autor, é a diferença da luta à luz do dia proposta por Banna e a teorização da luta armada clandestina de Sayyid Qutb. As diferenças irão se acentuar quando Qutb durante seu período de prisão irá escrever sua principal obra *Milestones*, que considero um divisor de águas, onde Qutb seguirá outro caminho completamente diferente da ideia inicial da Irmandade Muçulmana. Através de Qutb será abandonada a ideia de não violência e legalismo. Qutb através de suas obras irá teorizar a luta armada, que veremos a seguir no próximo ponto dessa pesquisa.

2.3 O JIHAD DE SAYYID QUTB

Com a morte de Hassan, o papel de líder ideológico foi assumido por Sayyid Qutb, que acrescentou um corpo teórico e maior vigor à irmandade. Sayyid Qutb foi um crítico literário, poeta, ativista e militante nascido no Egito em oito de outubro de 1906. Lutou por um Egito independente do colonialismo inglês e propôs a restauração da “*Ummah*” (nação islâmica), remetendo as ideias de Banna, com a constituição de um Estado egípcio islâmico, nos anos 50 e, por acreditar no esgotamento do papel do homem ocidental, no desenvolvimento da humanidade tanto no campo material quanto no espiritual. De acordo com Santos (2009) o conceito de *Ummah* seria “o sentimento de família, unidade, nação”, dentro das práticas islâmicas. Para Qutb, “é indispensável fazer ressuscitar esta nação,(*ummah*) enterrada sob os escombros das gerações,das crenças, e das atitudes” (QUTB, 1992, p. 10).

O Islã, de acordo com Qutb, propunha a formação de uma nação, uma ligação entre os muçulmanos estabelecida pela crença, que possibilita aos homens desconsiderar raça, cor, língua, geografia, história e interesses. Dessa forma, o homem torna-se capaz de constituir a melhor a nação do mundo, com as melhores características do ser humano (AHMAD, 2013).

Qutb se formou em 1933, e alguns anos mais tarde entrou para o Ministério da Educação do Egito. Tal ano também marcou a sua carreira, com o seu primeiro livro

Muhimmat al-Sha'irf "al-Hayah que a tradução seria “o papel do poeta na vida”. Qutb permaneceu por mais de uma década se dedicando a literatura e a educação. (QUTB, 2006).

Ele escreveu também poesia autobiográfica, esboços, trabalhos de crítica literária e romances que tratavam os problemas do amor e do casamento. Mais tarde, ele veio repudiar o próprio trabalho e distanciou-se de seus próprios escritos. Sayyid Qutb em 1947 procurou emancipar-se do emprego governamental tornando-se editor-chefe de duas revistas, al-Alam al-Arabi (O Mundo Árabe) e al-Fikr al-Jadid (Novo Pensamento). Porém, devido a desacordos editoriais, foi banido após apenas seis edições (QUTB, 2006).

Em 1948, o ministro o enviou em uma missão de estudo para os Estados Unidos, supondo que o conhecimento e o contato direto com a América iriam incliná-lo às políticas oficiais e induzi-lo a abandonar a política oposicionista. (QUTB, 2006).

As impressões de Sayyid Qutb sobre a América foram, em grande parte, negativas. Em *Milestones* ele ressalta isso, quando observava as conquistas americanas na produção e organização social, Sayyid Qutb visualizou e enfatizou de forma incisiva o materialismo, o racismo e a permissividade sexual como características dominantes da nação americana. (QUTB, 2006).

É surpreendente perceber, que apesar de sua educação avançada e seu perfeccionismo, quão primitivo o americano realmente é em suas visões sobre a vida... Seu comportamento nos lembra do período do “homem das cavernas”. Ele é primitivo na maneira como ele cobiça o poder, ignorando ideais, boas maneiras e princípios... É difícil diferenciar entre uma igreja e qualquer outro lugar que é criado para entretenimento, ou o que eles chamam em sua linguagem, diversão. (QUTB, 2006, p. 19).

Após esse tempo nos Estados Unidos as pretensões do ministro foram por água abaixo, Qutb se tornou convicto de seu pensamento sobre a América do Norte, desenvolvendo ainda mais suas teorias políticas baseado no que viu. Sayyid Qutb juntou-se à Ikhwan al Muslimeen (Irmandade Muçulmana) imediatamente após seu retorno da América, e em sequência, no ano de 1953, tornou-se editor-chefe de "al-Ikhwan al-Muslimun", o jornal oficial da Irmandade (QUTB,2006). Nas mãos de Qutb, a Irmandade será reinterpretada como uma ideologia e uma nova revolução.

Qutb era ousado e não se contentava somente com o poder político, ele também ganhou autoridade no quesito exegese do Alcorão e da Suna. Após visita ao solo americano sua exegese ganhou mais vigor, com essa ousada e minuciosa exegese ele faz um esboço do que seria o modelo ideal de um Estado Islâmico, com duas principais bases:

- 1) Um líder supremo (Amir)
- 2) O princípio do conselho (QUTB, 2006).

O fato é que com Qutb, forma o corpo do chamado radicalismo islâmico dentro da vertente sunita, ao ganhar essa forma, digo a interpretação literal juntamente com a luta armada, que leva indícios à prática e reelabora a ideia de mártir, onde eram forjados monges guerreiros dispostos a morrer pelo Islã. Qutb apresentou uma interpretação rigorosa no quesito doutrina social dentro do Islã. Segundo Hourani (2013, p.172) Qutb afirma que “o homem só era livre se fosse libertado da sujeição de todos os poderes, exceto o de Deus: do poder dos sacerdotes, do medo, e da dominação de valores sociais, desejos e apetites humanos.” Qutb dizia que entre os princípios que deveriam ser extraídos do Alcorão e colocados em prática, estão da responsabilidade mútua dos homens em sociedade.

Após a derrubada da monarquia em 1952, Qutb e a Irmandade Muçulmana esperavam que Nasser continuasse sua cooperação com eles, como fez antes da Revolução. No entanto, Nasser logo percebeu a ameaça que a Irmandade Muçulmana representava, e depois de uma tentativa fracassada de assassinato contra ele em 1954, Qutb e milhares de membros da Irmandade Muçulmana foram presos (AZOULAY, 2015). Azoulay ainda acrescenta que,

Qutb foi condenado a 15 anos de prisão e, conseqüentemente, adotou uma perspectiva crítica contra o regime. Em seus escritos, ele expressou suas emoções e reflexões sobre a tortura psicológica e física que sofreu na prisão. Os escritos de Qutb explicam sua decepção no governo militar e concluem que a degeneração da sociedade muçulmana é resultado da adoção valores ocidentais. (AZOULAY, 2015, p. 174).

Kepel (2003) narra sobre os escritos de Sayyid Qutb, ele se dirigia aos jovens nascidos após a independência, e também a aqueles que não se beneficiavam da redistribuição da riqueza social, Qutb então teve que se expressar de uma forma que eles conheciam. Criou uma escrita islâmica simples distante da complexarretórica dos ulemás, que era cheia de referências às tradições. Qutb se colocou no nível de seus leitores, se apoderou da comunicação política, e a transformou em uma ferramenta de sua obra.

Ragda Ahmad (2013), em sua pesquisa sobre a Irmandade, coloca que em torno de 1959-1960, a organização (Irmandade) começou novamente com novo comitê de cinco membros, que discutiam sobre a corrupção do governo e a natureza imoral de seu presidente.

E foi nesse momento, que eles tomaram como fonte de inspiração os escritos de Qutb, que foram sacados clandestinamente da prisão e,

[...] os quais passaram a formar os princípios básicos do pensamento da Irmandade Muçulmana a partir de então. Nesse momento, as teorias de Qutb sobre Jahiliya e a necessidade do Jihad para transformá-lo influenciaram diversos movimentos islâmicos desde os anos de 1960. Depois que Qutb foi libertado por um curto período em 1964, ele foi preso novamente em agosto de 1965. (AHMAD, 2013, p. 10).

Devido aos acontecimentos e toda situação vista de acordo com Qutb, a relação entre oriente e ocidente havia chegado a um limite.

O comando da humanidade para o homem ocidental chegou a seu fim, não porque a civilização tenha falido no plano material ou haja perdido forças nos domínios econômicos e militares, mas sim porque o mundo ocidental cumpriu seu papel ao esgotar suas reservas de valores que lhe permitam assegurar a direção da humanidade. (QUTB, 1992, p. 07).

O ocidente praticava a *jahiliya*, que estaria ligada a ignorância e rebeldia, e que o *jihad* era para combater a essa ignorância e rebeldia praticada, Qutb considerava a *jahiliya* como a essência do mundo ocidental, e que essa essência influenciava de alguma forma. De acordo com Shepard (2003, p.522), em inglês, a palavra *jahiliyya* é convencionalmente traduzida como “a Era da Ignorância” e faz referência à sociedade árabe do século anterior à missão de Muhammad. Isso também irá refletir na literatura pré-islâmica. No entanto, no Alcorão, as palavras *j-h-l* significam principalmente não “ignorância”, mas algo como “barbárie”, especificamente, uma tendência a comportamentos extremos.

Durante seu período de prisão Qutb fez uma análise da sociedade contemporânea, e colocou a impiedade, materialismo, idolatria, tirania como marcas de uma sociedade não islâmica, representando uma nova *jahiliya*, e que era preciso devolver a soberania a quem é de direito, Deus o Único (AHMAD, 2013).

Segundo Muhammad Qutb, irmão de Sayyid, “o que se entende por ignorância é o estado de espírito que não aceita ser encaminhado com as orientações de Deus e o movimento organizacional que se nega a aplicar as diretrizes reveladas por Deus e não aquela ignorância que se opõe à ciência e à tecnologia” – a ignorância do século XX (AHMAD, 2013, p.10).

Para os indivíduos que vivem de jahiliyya, os muçulmanos contribuem para sua sobrevivência, alega Qutb, em células individuais contribuem para a sobrevivência de um corpo (SHEPARD, 2003).

Dentre todas as ideias de Qutb apresentadas, damos o destaque para a sua interpretação do conceito de *jihad*. Para Qutb o *jihad* vinha para combater a *jahiliya*. Em seus escritos 1964, temos um capítulo sobre o *jihad*, onde Qutb mostra que o *jihad* não se trata somente da guerra, do combate em si, mas de um espírito, da preparação dele para a prática do *jihad*. O *jihad* está ligado à liberdade, porque liberta o homem da servidão, e para praticar o Islã (QUTB, 2006). Para Qutb é um erro considerar somente o *jihad* maior, era necessário incluir a luta armada, devido à essa relação oriente versus ocidente que chegou a um limite.

Todo o nosso ambiente, as idéias e crenças, hábitos e arte, regras e leis, são jahiliya, chegando mesmo ao ponto de que o que consideramos cultura islâmica, fontes islâmicas, filosofia islâmica e pensamento islâmico – são também construções da jahiliya. (QUTB, 1964, p. 08).

Al-Banna acreditava que o estabelecimento do estado islâmico é a base para resolver todos os problemas muçulmanos, porém Qutb foi ainda mais longe em seu manifesto político islâmico, *Milestones*, declarando que todos os governos muçulmanos modernos fazem parte da nova *Jahiliyyah*. Qutb condenou todos os muçulmanos que não assinam sua doutrina e afirmou que a única maneira de superar a *Jahiliyyah* é através do *Jihad*. (AZOULAY, 2015). Durante o período de prisão, Qutb irá desenvolver várias obras e a maioria de seus trabalhos islâmicos: Na sombra do Alcorão, Justiça Social no Islã, *Hadha 'l-Din* (Esta religião é o Islã) e *Al-Mustaqballi-hadha'l-Din* (O futuro desta religião). Mais tarde, ele escreveu *Al-Islam wa Mushkilatal-Hadara* (Islã e os problemas da civilização) e um trabalho filosófico em duas partes, *Khasais al-Tasawwur al-Islami wa Muqawamatuhu* (As características e valores de Conduta Islâmica). (AZOULAY, 2015).

No ano de 1964 Sayyid irá publicar sua principal obra, que até hoje é o segundo livro mais lido do oriente médio, *Milestones (Ma'alim fi al-Tariq)*, onde ele irá desenvolver seu conceito de *jihad* armada.

O conceito de *jihad* desenvolvido por Qutb se baseia no *jihad* que foi construído na época dos campos de concentração de Nasser, no período em que foi preso (AHMAD, 2013). Ao longo desses anos será desenvolvido o conceito de “*jihad* ofensiva” ou *jihad* armada, que seria parteda *jihad* menor.

Uma das razões de Qutb ter optado pelo *jihad* é que o *da'wah* era uma doutrina fundamental da Irmandade Muçulmana no Egito, mas que não foi permitida pelas autoridades egípcias, devido a isso Sayyid Qutb ordenou a substituição do *da'wah* pelo *jihad* (AZOULAY, 2015).

Em sua obra “Milestones” ele apresenta uma justificativa para o *jihad* armado, definindo o conceito como uma força contra as agressões externas. Para ele, o *jihad* não deveria se restringir somente ao *jihad* do ego, (*jihad* espiritual), mas deveria incluir a luta armada. O que Qutb fez na verdade foi uma teorização justificando o ato, e demonstrando a importância da luta armada. Qutb adotou a ideia de estabelecer um sistema de estado islâmico de Abul A'la Maududi que foi falado aqui anteriormente. Na prisão, Sayyid Qutb, foi introduzido às idéias de Maududi, especialmente sua ênfase no Islã como um modo completo de vida e o estabelecimento da *Shari'ah* (lei islâmica) na Terra, como responsabilidade primária do muçulmano (Qutb 2006).

Além disso, Qutb ordenou estabelecer uma vanguarda de crentes, que se separariam dos não crentes e condenariam os muçulmanos que perderam a fé. Qutb colocou o primeiro ponto de apoio à ideologia fundamentalista contra o imperialismo (AZOULAY, 2015).

Sayyid Qutb em Milestones (2006) relata que o Profeta realizou *Jihad* contra os politeístas e contra os hipócritas através da pregação e argumentação. No mesmo capítulo foi ordenado que os tratados com os politeístas terminassem no período de sua expiração de acordo com alguns termos, com isso as pessoas e os termos foram divididos em três categorias: A primeira categoria é referente a aqueles que quebrassem e não cumprissem o tratado, assim era ordenado a lutar contra eles; A segunda categoria se refere a aqueles com quem o tratado foi feito por um tempo determinado, mas que não lutavam contra o profeta. A terceira categoria diz respeito a aqueles com quem não havia nenhum tratado e nem estavam lutando contra o Profeta ou aqueles com quem há algum tratado, porém nenhum prazo de validade declarado (QUTB, 2006, p. 64).

Com relação a isso, foi ordenado que eles fossem notificados com quatro meses de antecedência sobre o vencimento do tratado. Serão combatidos no final, aqueles que forem considerados inimigos abertos, assim como aqueles que violaram o tratado. Enquanto aqueles que não possuem nenhum tratado, ou possui, mas com período indeterminado de vencimento, a ordem é dar quatro meses para negociações de termos que serão mantidos ou não, posicionamento válido, também para aqueles que o tratado está para expirar. (QUTB, 2006).

Nesta descrição, encontramos um resumo dos estágios do *Jihad* Islâmico apresentado de uma maneira excelente alega Qutb. Neste resumo, encontramos todas as características

distintas e amplas do movimento dinâmico da verdadeira religião. O método dessa religião é muito prático, trata as pessoas como realmente são e utiliza recursos que estão de acordo com as condições práticas (QUTB, 2006).

O *Jihad* teve que produzir recursos paralelos para enfrentar a *Jahiliyyahh* . Tais como, fazer uso de métodos de pregação e persuasão para reformar ideias e crenças, e usar o poder e o *Jihad* para abolir as organizações e autoridades da *Jahiliyyahh* , que é um sistema que impede as pessoas de reformarem suas ideias e crenças, mas força a obedecerem a seus caminhos errôneos e a fazê-los servir a senhores humanos em vez de seguir o Todo-Poderoso Senhor. Este movimento não se limita a meras pregações para enfrentar o poder físico, porque também não tem compulsão por mudar as ideias das pessoas. Seu objetivo é libertar as pessoas que desejam ser libertas da escravidão dos homens, para que possam servir a Allah Todo-Poderoso sozinhas (QUTB, 2006 p.76).

O segundo aspecto dessa religião de acordo com Qutb, ainda baseado em sua obra *Milestones* , é que é um movimento prático que progride etapa por etapa, e que em todas as etapas fornece recursos de acordo com as necessidades práticas da situação, e prepara o terreno para a próxima. Aqueles que falam sobre o *Jihad* no Islã e citam versículos do Alcorão não levam em consideração esse aspecto, nem entendem a natureza das várias etapas pelas quais esse movimento desenvolve, e ainda menos a relação dos versículos revelados em cada ocasião (QUTB, 2006).

Quando falam o *Jihad* , o fazem de forma equivocada e confundem as várias etapas, distorcendo todo o conceito de *Jihad* . O *Jihad* Islâmico não tem nenhuma relação com a guerra moderna, seja em suas causas ou na maneira como é conduzido. As causas do *Jihad* devem ser buscadas na própria natureza do Islã e no seu papel no mundo, em seus altos princípios, que foram dados por Allah Todo-Poderoso e em sua implementação da qual Allah Todo-Poderoso nomeou o Profeta Muhammad como seu Mensageiro e o declarou como o último de todos os Profetas e Mensageiros. Qutb ainda acrescenta sobre o Islã, conectando com o *jihad* :

O Islã é realmente uma declaração universal da liberdade do homem da servidão a outros homens e da servidão aos seus próprios desejos, que também é uma forma de servidão humana; é uma declaração de que a soberania pertence somente a Allah e que Ele é o Senhor de todos os mundos. (QUTB, 2006 p. 67)

Qutb alega que qualquer pessoa que entenda o caráter específico do Islã também entenderá o lugar do *Jihad al-saif* (*jihad* da espada), que é abrir caminho para a luta pela

pregação do movimento islâmico. É preciso entender que o Islã não é um “movimento defensivo” no sentido estrito que hoje é tecnicamente chamado de “guerra defensiva”. Esse significado é atribuído por aqueles que estão sob a pressão das circunstâncias e são derrotados pelos ataques astutos dos orientalistas, que distorcem o conceito de *Jihad* Islâmico. (QUTB, 2006 p. 71). O *jihad* foi um movimento para acabar com a tirania e introduzir a verdadeira liberdade à humanidade, usando recursos de acordo com a situação humana real, e teve estágios definidos, e para cada estágio foi utilizado novos métodos.

Qutb (2006) enfatiza se insistirmos em chamar o *Jihad* de movimento defensivo, devemos mudar o significado da palavra “defesa” por “a defesa do homem” contra todos aqueles elementos que limitam sua liberdade. Esses elementos assumem a forma de crenças e conceitos, bem como de sistemas políticos, baseados em fatores econômicos, raciais e ou distinções de classe. Quando o Islã surgiu, o mundo estava cheio desses sistemas atuais e a *Jahiliyyahh* atual também possuía vários tipos de sistemas.

Quando adotamos esse amplo significado da palavra “defesa”, entendemos o verdadeiro caráter do Islã, e que é uma proclamação universal da liberdade do homem da servidão a outros homens, o estabelecimento da soberania de Allah, o fim da arrogância e do egoísmo do homem e a implementação do governo da divina *Shari'ah*. (QUTB, 2006).

Quanto às pessoas que tentam defender o conceito de *Jihad* Islâmico interpretando no sentido estrito do atual conceito de guerra defensiva, e que pesquisam para provar que as batalhas travadas no *Jihad* foram todas por defesa da pátria do Islã,

[...] alguns considerando a pátria do Islã sendo apenas a península arábica contra a agressão de potências vizinhas – esses não compreendem a natureza do Islã e seus objetivos primários. Tal tentativa não passa de um produto de uma mente derrotada por condições difíceis e pelos ataques dos orientalistas traiçoeiros (QUTB, 2006 p.71).

De acordo com Ibn Qayyim e Qutb, após a morte do profeta apenas as etapas finais, o *jihad* menor devem ser seguidas; o inicial ou o meio, etapas do *jihad* maior não são aplicáveis. O objetivo do *jihad* era proteger os recursos e o centro do movimento – o movimento para libertar a humanidade e demolir os obstáculos que impediram a humanidade de alcançar essa liberdade (QUTB, 2006).

Os muçulmanos não possuem glória e nem possuem o Islã. No entanto, pela graça de Deus, alega Qutb, há aqueles que estão firmes na questão de que o Islã é uma declaração universal da liberdade do homem na terra de todas as autoridades, exceto a autoridade de Allah. O conceito de *jihad*, por mais que continuem escrevendo sobre ele, o movimento

islâmico não precisa de argumentos extraídos da literatura, pois está de maneira clara nos versos do Alcorão:

Que combatam pela causa de Allah aqueles dispostos a sacrificar a vida terrena pela Futura, porque a quem combater pela causa de Allah, quer sucumba, quer vença, concederemos magnífica recompensa.

E o que vos impede de combater pela causa de Allah e dos indefesos, homens, mulheres, e crianças? Que dizem: Ó Senhor nosso, tira-nos desta cidade (Makka), cujos habitantes são opressores. Designa-nos, da Tua parte, um protetor e um socorredor!

Os crentes combatem pela causa de Allah; os incrédulos, ao contrário, combatem pela do sedutor. Combatei, pois, os aliados de satanás, porque a sutileza de satanás é débil. (SURATA AL NISSÁ – 4:74-76).

Qutb (2006) aponta que lutar pela liberdade já é um argumento suficiente para proclamar o *jihad*, essa deveria ser as únicas razões nos corações dos muçulmanos guerreiros (*Mujahideen*). A razão do *Jihad* existe na natureza de sua mensagem e nas condições reais encontradas nas sociedades humanas, e não apenas na necessidade de defesa, que pode ser temporária ou de extensão limitada. Um muçulmano luta “no caminho de Allah” por causa de valores, mas não em ganho pessoal, a ganância não é razão para ele. Antes de um muçulmano entrar no campo de batalha, ele já travou uma grande batalha dentro de si mesmo contra Satanás – contra seus próprios desejos e ambições, seus interesses e inclinações pessoais, os interesses de sua família e de sua nação; “Quando um muçulmano entra em campo de batalha é para devolver a autoridade a Allah Todo-Poderoso e tirar dos usurpadores rebeldes” (QUTB, 2006, p. 82, trad. minha).

Obviamente, existe a defesa da “pátria do Islã” e a defesa da crença islâmica, o modo de vida islâmico e a comunidade islâmica (*ummah*). No entanto, mostra Qutb, a defesa não é o objetivo final do *Jihad*, mas é um meio de estabelecer a autoridade Divina dentro dela, para que ela se torne a sede do movimento islâmico (QUTB, 2006).

Estudiosos tais como Ibn Taymiyyah concordam que todo muçulmano que participa da batalha de alguma forma, recebe sua parte da recompensa, mesmo que ele não tenha lutado. Também concordam que, se uma pessoa fica doente no *Jihad* e não pode lutar, ele ainda recebe sua parte. Válido também para pessoas com deficiências físicas (QUTB, 2006).

O *jihad* preza ter uma liderança, um líder. Porém, no caso de um *Jihad* ofensivo sem a permissão do *Imam* (líder muçulmano) em caso de “desânimo” como descreve Qutb, não é considerado *haraam* (ilegal). O *jihad* pode ser conduzido sem a permissão do *imam* nas seguintes ocasiões (QUTB, 2006, p. 382):

- Se o *Jihad* for urgente e não aceitar atrasos, a solicitação de permissão atrasaria o processo.

- Se o imam negligenciar o *Jihad* e caso seus soldados estiverem apegados a este mundo.

“A ausência do imam não deve ser uma razão para o atraso do Jihad.” (QUTB, 2006, p. 382).

Para Qutb (2006), o *jihad* tem toda uma estrutura e formas de proceder as quais foram vistas aqui até o presente momento, mas também há diversas intenções do *jihad*. Ter uma intenção pura no *Jihad* é importante, alega Qutb. Deus jamais aceitaria o *Jihad* de um *Mujahid*, a menos que ele esteja lutando com a intenção correta. Existem diferentes intenções de *jihad*, e essas são separadas por categorias:

1. Satisfação de Allah: Eles fazem o *Jihad* porque acreditam que Allah merece ser servido através deste ritual. Eles fazem isso por nenhuma outra razão senão obter a aprovação de Allah. Os que têm essa intenção estão em minoria.

2. Amor pelo Islã: alguns *Mujahideen* participam do *Jihad* por causa de seu amor e cuidado ao Islã. Eles querem que o Islã seja vitorioso. É fazer com que outras pessoas saibam sobre seu *Jihad* e não se gabem disso.

3. Procurando o Paraíso: Alguns *Mujahideen* promovem o *Jihad*, a fim de entrar no Paraíso e ser salvo do fogo do inferno. Essa é a intenção da maioria dos *Mujahideen*. Eles querem Paraíso e eles temem o Fogo do Inferno. Agora, alguns dizem que essa intenção não é suficiente para alcançar o status de martírio. Porém, a opinião correta é que essa intenção é suficiente para alcançar o status de martírio e há várias evidências no Alcorão, Sunnah e a ação do Sahabah (companheiros do profeta) para apoiar isso. Allah Todo-Poderoso diz: “Deus realmente comprou dos crentes suas vidas e suas propriedades”.

4. Autodefesa: Eles não têm intenção, mas estão se defendendo. A pessoa com essa intenção está próxima das três intenções mencionadas, no entanto, é inferior a elas em status na categoria mártires.

5. *Jihad* e depredação: Há quem saia com a intenção de lutar pelo bem de Allah Todo-Poderoso, mas eles também têm a intenção de saquear, depredar. Alguns consideram que esta é uma intenção inválida. Mas outros estudiosos consideram essa intenção aceitável. De acordo com Qutb se encaixa nas ações do Sahabah.

6. Saque: Existem combatentes que se juntam à *Jihad* sem outra finalidade senão recompensa financeira. Se eles se deparassem com a perspectiva de lutar sem qualquer ajuda

financeira, eles não estariam dispostos a participar. Para estes, não há recompensa qualquer que seja, e em caso de morte, ele não é considerado um *Shaheed* (mártir).

7. Reconhecimento: Existem alguns que lutam pela fama e reconhecimento. Essa pessoa não é considerada *Mujahideen* e se ele morre, também não é um *Shaheed*. Mas seria um dos primeiros a ser lançado no fogo do inferno. Agora, se uma pessoa tem as duas intenções: Lutar pela causa de Allah e reconhecimento, então ele não seria recompensado nem seria punido.

8. Desespero: Alguns lutam para morrer e se livrar de suas dores. Tais como dívida, pobreza, desespero ou vida difícil. Quando eles lutam, eles não estão pensando em agradecer a Allah ou em elevar sua palavra. Devido a isso a pessoa não é considerada um *Shaheed*, porque não foi feito um *Jihad* pela causa de Allah. (QUTB, 2006).

Os estudiosos discordavam da decisão de receber um pagamento em troca do *Jihad*; alguns permitem enquanto outros o proibem. Quem o autoriza, exige que o pagamento não seja uma condição estabelecida pelos *Mujahid* para lutar. Portanto, se o pagamento for retido, o *Mujahid* ainda deve estar disposto a lutar (QUTB, 2006). Se não for esse o caso, a intenção do lutador é meramente a compensação mundana, e não a causa de Allah Todo-Poderoso. Qutb em sua obra ressalta muito sobre a questão de um *jihad* sincero, de uma intenção correta e que esses itens são de extrema importância. Se uma pessoa começa com uma intenção sincera, mas ainda sim busca o reconhecimento dos seus dentro do *jihad*:

Todos os atos de adoração que foram feitos antes da mudança de intenção são válidos e aceitos, enquanto as ações feitas depois disso são perdidas. Se a pessoa começou com a intenção certa, mas quando os exércitos se encontraram, ele lutou apenas para evitar, e se afastou, sendo acusado de covardia, essa pessoa perdeu suas recompensas. Portanto, o *Mujahid* precisa limpar sua mente e o coração dos sentimentos de desejo de reconhecimento, arrogância, esperando elogios dos outros ou temendo suas críticas. Deve fazer o *Jihad* contra si mesmo para garantir que sua luta não tenha outro propósito senão agradecer a Allah. (QUTB, 2006 p. 336 trad. minha).

O *Mujahid* pode ter a intenção correta durante todo seu *Jihad* até que a batalha termine. Mas depois disso, ele pode sentir vontade de falar sobre seu *Jihad* para pessoas que não o fizeram. Para que as pessoas saibam que ele é um *Mujahid*. Ou ele pode narrar histórias para mostrar sua coragem e habilidade na luta. Porém essas atitudes destroem a sua recompensa (QUTB, 2006, p. 382).

Alguns estudiosos consideram o status daquele que é morto no caminho de Allah (morte natural) e os que morrem (acidente, assassinato) para alguns, eles são iguais em

martírio e recompensa. Porém grande maioria relata que há uma diferença entre quem é morto e quem morre de morte natural no caminho de Allah. Obviamente, aquele que é morto tem um status mais alto e é preferido relata Qutb (2006). Aquele que é morto na causa de Deus é perdoado todos os pecados, diferente dos casos de mortes naturais. Que recebem orações para que Allah os perdoe.

Qutb também irá levantar questões sobre o martírio, conceito muito abordado atualmente pelos grupos de resistência, e também por grupos terroristas, porém com as percepções de cada um especificamente.

Se o povo do Paraíso (mártires) desejar o martírio, mesmo que já tenham recebido as maiores bênçãos, então como não poderíamos pedir isso, enquanto estamos vivendo e morando com a tristeza, dor, decepção e maldade! E nem se quer sabemos se estamos indo para o paraíso ou o fogo do inferno! (QUTB, 2006, p. 341).

Qutb (2006) ainda acrescenta que o martírio é uma grande bênção, e um status nobre que não é dado. Os mártires estão acompanhando os Profetas no Paraíso. Quando a alma do mártir deixa seu corpo, ela testemunha as graças que Deus preparou para ele. Alguns mártires teriam suas almas no interior dos pássaros do Paraíso voando para onde quiserem. Outros estariam no rio do lado de fora dos portões do Paraíso recebendo provisões. Outros estariam voando com os anjos para onde quiserem, outros estariam em tronos no paraíso.

A terra não consome o corpo do mártir, porque esse não se decompõe. De acordo com Sayyid Qutb (2006) os mártires possuem várias qualidades, são abençoados por várias virtudes.

1. Desejo de morrer novamente pela causa de Deus;
2. É perdoado de todos os pecados;
3. Os anjos dão sombra (poupam) os *shaheed* com suas asas;
4. O martírio garante o paraíso;
5. Suas almas estão dentro de pássaros verdes no paraíso;
6. Eles não são punidos em suas sepulturas;
7. O *Shaheed* é poupado do choque do golpe do chifre (julgamento);
8. O *Shaheed* intercede por setenta membros de sua família;
9. O *Shaheed* sente paz no Dia do Julgamento;
10. O sangue do *Shaheed* não seca até que ele veja suas esposas no paraíso;

11. Quem morre como *shaheed* é melhor do que quem vence e volta para casa com segurança;
12. O *Shaheed* não sente a dor da morte, exceto como uma breve picada;
13. Os anjos visitam continuamente os mártires ;
14. Allah está satisfeito com *os Shaheed*;
15. Para que o martírio seja aceito, não são necessárias boas ações para precedê-lo;
16. O *Shaheed* é casado há mulher do Paraíso “E para eles são mulheres justas com olhos grandes e bonitos. Semelhantes a pérolas bem protegidas”. (QUTB, 2006,p.351)

Para Pinto (2010), Qutb foi o pai do radicalismo islâmico dos anos 1970, em função de sua reflexão, parte de seus escritos que prega uma reforma moral do indivíduo, e de sua flexibilização do conceito de *jihad* que abre espaço para um *jihad* defensivo, em casos de necessidade. “Toda reflexão de Qutb coloca a ascetes e a reforma geral do indivíduo como pré-condições para a luta política (p.152).” Dessa forma ele manteve o significado tradicional de *jihad* como esforço espiritual, e em caso de necessidade uma luta defensiva contra os inimigos do islã.

Milestones traz a tona a ideia do *jihad*, e também o conceito de liberdade que tanto é abordado por Qutb em suas obras. Há uma forte conexão dentro das ideias de Qutb do conceito de liberdade. O *Jihad*, também é liberdade para seguir o Islã (CHEREM, 2013), praticar o *jihad* pode ser libertador.

Qualquer sistema que for estabelecido no mundo deve ser baseado na autoridade divina, derivando suas leis somente de Deus. Então, todo indivíduo é livre, sob a proteção desse sistema universal, para adotar qualquer crença que quiser. É somente dessa forma que “a religião” pode ser purificada para Deus, unicamente. [...] Num sistema islâmico há espaço para todos os tipos de pessoas seguirem suas próprias crenças, e ao mesmo tempo obedecer às leis do país, que são elas mesmas baseadas na autoridade divina. (QUTB, 1964, p.37).

Qutb faz um plano de ação e um chamado para todos os muçulmanos, para recriar o mundo islâmico, seguir o Alcorão e acima de tudo combater a *jahiliya*. Tal obra é reverenciada e considerada a obra de maior influência para os *mujahideen*.

A forma como o conceito de *jihad* se desdobra na obra de Qutb, remete a toda uma estrutura que não é conhecida, possui regras e embasamento religioso e também da jurisprudência islâmica, mais precisamente da escola hanbalita.

O Estado decretou a dissolução da Irmandade Muçulmana e com isso prenderam os líderes do *Ikhwan*, incluindo Sayyid Qutb, mais 4.000 membros, sendo que muitos receberam

pena de prisão perpétua. *Ash-shaheed* (o mártir) Sayyid Qutb como é nomeado, foi algemado e levado preso, e durante a prisão teve febre alta e desmaiou várias vezes no caminho. Foi mantido por várias vezes em uma cela com cães ferozes, e durante o período de interrogatório foi espancado (QUTB, 2006).

Seu julgamento foi supervisionado por três juízes, um dos quais foi o futuro presidente do Egito, Anwar Sadat. Na sala do tribunal, Sayyid Qutb arrancou a camisa para mostrar as marcas da tortura (QUTB, 2006, p. 20). Qutb foi condenado a quinze anos de prisão, e posteriormente destinado à prisão perpétua, com a exceção de oito meses curtos de relativa liberdade em 1965.

Após ter passado um longo período preso, Qutb foi enforcado em 29 de agosto de 1966 juntamente com mais dois membros da Irmandade Muçulmana. Qutb quando recebeu sua sentença de morte disse: “*Alhamdullilah* (Graças a Deus) eu realizei o *Jihad* durante quinze anos, até eu ganhar este *Shahadah* (martírio).” (QUTB, 2006, p. 04).

Esta é a versão de Qutb do *jihad*. É conscientemente padronizada após as ações de Muhammad e seus primeiros seguidores, mas que ao mesmo tempo também sugere um padrão de uma revolução moderna. Shepard (2015) coloca que a versão de Qutb se assemelha com Maududi, outro teórico citado aqui nessa pesquisa, e que teve influências sobre Qutb. É visto de forma clara no seguinte ponto: “O Islã é uma ideologia e um programa revolucionário que busca alterar a ordem social de todo o mundo e *jihad* se refere a essa luta revolucionária para atingir esse objetivo”. (QUTB, 2006 p.531). É justo descrever seu *jihad* como luta revolucionária e apelo à revolução islâmica. Devemos destacar o foco doutrinário do ativismo de Qutb. Um muçulmano vivendo em uma sociedade de *jahiliyya* não deve perder tempo em fazer esforços para corrigir males morais ou sociais específicos (SHEPARD, 2003).

Sayyid Qutb escreveu uma crítica fundamental do capitalismo, muitas vezes descrito como islâmico-marxista aponta Tariq Ramadan (2012). O livro de Qutb *Milestones* é considerado por muitos como o livro mais influente em o mundo muçulmano durante o século XX. O principal significado do livro é sua grande influência sobre grupos islâmicos militantes dos anos setenta do século anterior até hoje (AZOULAY, 2015).

Com a morte de Qutb os Irmãos Muçulmanos se dividiram internamente, muitos evitaram o confronto direto com o governo e atuaram apenas no âmbito social e educacional (AHMAD, 2014).

Em resumo, a ideologia de Qutb continua a influenciar significativamente a Irmandade Muçulmana até hoje. Prova disso é que as ideias de Qutb foram empregadas por movimentos políticos de diferentes maneiras, como a Revolução Islâmica do Irã, o *jihad* transnacional

contra a União Soviética no Afeganistão, e a *al Qaeda*. Os escritos de Qutb demonstram a luta social e política contra a opressão do povo muçulmano durante o século XX. (RAMADAN, 2012). Shepard (2003) complementa que Qutb influenciou a Revolução no Irã no quesito doutrina de Jahiliyah, ponto que afetou diretamente a filosofia revolucionária de Khomeini, *Vilayat-e Faqih*. Apesar das diferenças, Qutb era do sunismo e a Revolução Iraniana uma revolução xiita, sendo assim com outras formas e abordagens sobre o *jihād*, não sabemos a proporção, e o real alcance das teorias de Qutb, caso tenha influenciado revoluções dentro do xiismo cabe um estudo mais aprofundado para comparar as questões sobre o *jihād*, e observar suas semelhanças.

De acordo com Azoulay (2015) Sayyid Qutb é considerado por muitos como o político islâmico mais influente após a guerra Fria. Sua execução pelo regime de Nasser em 1966 concedeu-lhe o título de mártir no Islã moderno (AZOULAY 2015). Os resultados dessas ações tiveram várias consequências: os escritos de Qutb influenciaram movimentos reformistas no Islã, por um lado, e por outro, eles influenciaram bastante os extremistas islâmicos também. A revolução de Qutb não era apenas religiosa, em um senso de terror idêntico a Osama bin Laden, as ideias de Qutb também eram contra o sofrimento e a opressão do povo egípcio. Qutb influenciou os valores familiares, sociais e condições políticas islâmicas dos egípcios (AZOULAY, 2015).

3. JIHAD E JIHADISMO: ANALISANDO CONCEITOS

Neste último capítulo adentraremos nos desdobramentos do conceito de *jihād* de Sayyid Qutb, como ele é colocado dentro do quadro de terrorismo, e como teóricos jihadistas, tais como Abdullah Azzam e Mohamed al Maqdisi seguidores de suas ideias se apresentam no quadro do jihadismo atual. Para elaborar o contexto atual e moderno desses teóricos contaremos com Youssef Cherem, Edward Said, Chomsky, Paulo Gabriel Hilu, e Patrícia Prado.

Posteriormente, será necessário desconstruir o conceito. Devido a isso serão apresentadas novas alternativas para se pensar e retratar o conceito e como repensar o oriente de acordo com o movimento pós-cultural. Por conta desse fato, retomar as ideias de Stuart Hall é de extrema importância, juntamente com outros autores, tais como, Homi Bhabha, Maria Clara Bingemer, Edward Said, Faustino Teixeira.

Como um último ponto, retornaremos ao conceito religioso do *jihad*, principalmente em torno do *jihad* maior e aplicaremos o conceito em contextos dialogais, quebrando estereótipos e resignificando as relações. Trabalhar o conceito que na maioria das vezes é tratado como sinônimo de guerra, mas que não o representa na maior parte do tempo. Para fazermos essa exposição sobre o *jihad* maior teremos a contribuição de Seyyed Hussein Nasr com seus estudos sobre o Alcorão de grande referência, Marco Lucchesi e, mais uma vez, Youssef Cherem, e para trabalhar questões dialogais temos Cláudio Ribeiro, Volney Berkenbrock, Leonardo Boff e Pui-Lan para chegarmos a possíveis alternativas dialogais.

3.1 TEORIA DO LIMITE: O *JIHAD* COMO TERRORISMO

As ideias de Qutb e al-Banna ainda tem um impacto real na Irmandade Muçulmana. As influências de al-Banna e Qutb sobre a Irmandade Muçulmana durante a Primavera Árabe e, posteriormente, foram vistas das seguintes formas: Por um lado, os jovens estavam fartos do caminho de al-Banna e Qutb, e via Facebook lideraram tumultos no mundo árabe. Foi uma revolução completamente secular que expressou a grande raiva dos jovens contra a difícil situação econômica que predominava. Por outro lado, até hoje, muitos jovens ainda são influenciados pelas filosofias de al-Banna e Qutb, e agem em um caminho de violência para alcançar seus objetivos e metas (AZOULAY, 2015).

Ramadan (2012) aponta sobre os tumultos gerados na internet e considera ser um exemplo de complexidade de questões e das forças de mudança. Os jovens blogueiros são colocados como a força motriz dos movimentos de protesto em massa. Jovens treinados no uso das novas tecnologias de comunicação disponibilizadas pela Web exploraram os recursos da internet e redes sociais como o Facebook e o Twitter para efeitos poderosos.

Certamente aponta Azoulay (2015) Qutb não perdoaria a violência, como foi expressa no Egito durante os anos setenta e anos 80 e que mais tarde evoluiu para uma violência global promovida por Osama bin Laden. Para Qutb, *ojihad* deve ser direcionado à corrupção dos regimes muçulmanos, a todos que querem interferir na fé e no modo de vida do muçulmano. A queda de Hosni Mubarak em 2011 foi o ponto de um movimento islâmico e que provou ao

Ocidente que as ideias de Qutb propõem um tipo diferente de luta, para além do terrorismo. O Hamas na Palestina é considerado um ramo da Irmandade Muçulmana no Egito, e mesmo após a primavera árabe, ainda baseia suas ações na ideologia de Qutb, que reivindica que não há outra solução senão a batalha do *jihad* (AZOULAY 2015). O *Hamas* é a maior e mais influente organização Palestina, um partido político, que surgiu no ano de 1987 com a eclosão da primeira intifada. Tem como ideia a formação de um Estado Palestino, e devido a condições aceitam o *jihad* como um meio plausível (VISACRO, 2019). *Hamas*, diferente da *Al Qaeda*, é considerado um movimento de resistência. De acordo com Visacro (2019) o movimento de resistência se baseia nas lutas dos nacionais, dentro do próprio território contra uma força de ocupação estrangeira, tem como objetivo restabelecer garantias de sobrevivência, território, e independência da intervenção externa. Tenório (2019) sobre o *Hamas*, aponta que possui uma base social muito forte, sua meta é libertar a Palestina e confrontar o projeto sionista, e tem conseguido realizar um amplo trabalho, não somente no confronto militar mas também trabalhos sociais voltados para camadas desfavorecidas.

Em contrapartida, Qutb também teve grande influência no grupo terrorista *Al-Qaeda*—depois que o regime egípcio exilou membros da Irmandade Muçulmana, deste modo, eles chegaram a Arábia Saudita e espalharam seus ensinamentos através de membros da Irmandade, e uma das pessoas que adquiriu esses ensinamentos foi Osama bin Laden, que na época estudava na Universidade de Jeddah, na Arábia Saudita, onde como estudante do irmão de Sayyid Qutb, Muhammad Qutb, ele foi apresentado ao pensamento político da Irmandade Muçulmana, através de teóricos membros da Irmandade.

Atualmente *ojihad* tem sido associado ao terrorismo, principalmente pela mídia de forma equivocada. Porém é preciso entender os contextos que são empregados de fato, para que não aconteça uma generalização sobre terrorismo, porque na mídia não há uma separação de grupos terroristas de grupos de resistência, tais termos possuem diferentes contextos e não devem ser colocados da mesma forma mesmo que a palavra *jihad* apareça.

Apesar dos grupos, Visacro (2019) alega que o terrorismo não é um fenômeno recente, e cita a Revolução Francesa, Revolução na União Soviética Primeira Guerra, diferentes fatos e momentos históricos que fizeram uso do terrorismo. E a partir do século XIX vem adquirindo uma importância crescente. Segundo o sociólogo Donald Black: “O terrorismo em sua forma pura é autoajuda por civis organizados que clandestinamente infligem violência em massa contra outros civis” (BLACK 2004, p. 10 *apud* CHEREM, 2009, p.86). A grande característica do terrorismo é que envolve violência. As ações terroristas se apresentam como um ato político e funcionam como um meio para alcançar um fim.

Santana(2013, p. 54) afirma que, a intenção principal de um ato terrorista é provocar uma atmosfera de insegurança e medo, “pressionar o governo visando a decidir no sentido exigido pelos terroristas”, essas exigências podem ser a libertação de prisioneiros políticos, conceder independência e/ou autonomia a um território ou o fim de uma guerra”.

Após os ataques de onze de setembro a conotação do conceito de *jihad* como terrorismo e guerra cresce, e também é mesclado com o termo fundamentalismo, juntos são reforçados diariamente pelos meios midiáticos. Chomsky (2002) afirma que os atentados não são uma consequência direta da política americana. Mas, indiretamente, são, e aponta a possibilidade de que os responsáveis vieram de uma rede de terrorismo que tem suas raízes nos exércitos mercenários que foram organizados, treinados e armados pela CIA, Egito, Paquistão, pela inteligência francesa, pelos fundos provenientes da Arábia Saudita e similares.

Além do mais, como é notório a quem tem a atenção voltada para a região, os terroristas se alimentam de uma reserva de desespero, raiva e frustração que atingem ricos e pobres, desde a sociedade secular até os islâmicos radicais. Tudo isso tem raízes, em larga medida, nas políticas americanas, como setor evidente e é expresso com bastante frequência por aqueles que desejam dar atenção aos fatos. (CHOMSKY, 2002, p.96).

Huntington (1996) ao abordar sobre guerras e conflitos aponta que o conflito envolve civilizações diferentes, por isso, a maior razão para que ocorra é a diferença religiosa, porque é uma característica definidora de civilizações. As guerras são lutas pelo controle de territórios, e para a prática de limpeza étnica.

Enquanto, sobre guerras, conflitos e modernidade Santana (2013) afirma que:

Surge um novo tipo de guerra, não somente envolvendo os Estados, mas também entre grupos de civis de outros países. Neste período o ataque a civis tornou-se uma nova forma de combate, o combate das sombras, uma vez que não se sabe quem, quando ou onde será realizado. Também se tornou comum o surgimento de grupos de civis armados lutando contra um determinado governo ou ordem internacional, utilizando-se de emboscadas e sequestros. Esse novo tipo de guerra é chamado Guerra Irregular. (SANTANA 2013, p. 44)

De acordo com Santana (2013 p.10) “a Guerra Irregular é uma fronteira do conhecimento que somente recentemente está sendo explorada por pesquisadores militares e civis, apesar de sua importância para os estudos de segurança e defesa nacional e internacional”. Sobre a guerra irregular, Alessandro Visacro (2019, p. 237) diz “que não deve ser tratada apenas no campo militar, mas também como atuação de forças predominantemente

nativas e fazem referência à guerra de guerrilhas e ao terrorismo”. Permite adequar-se e moldar-se a ambientes políticos, sociais e militares diferenciados.

Sobre o terrorismo Visacro (2019, p. 288-289) o divide em algumas categorias: Terrorismo político-ideológico, que possui um caráter revolucionário e é dirigido contra o Estado; que é motivado por fatores causais de ordem política; Narcoterrorismo, que é o terrorismo financiado pelo tráfico de drogas; e, por fim, o Terrorismo autotético, que está associado em grande parte ao banditismo, a segregação racial, ao fanatismo de seitas radicais ou à disputa por poder local.

Santana (2013) coloca que há proximidades com os conceitos de *jihad* e guerra irregular colocada por Visacro (2019), porém essa relação somente é visível ao analisarmos os atos jihadistas modernos, e não o *jihad* que surgiu nos tempos do Profeta Muhammad.

Cherem (2009) pontua sobre o terrorismo atual:

Ao caracterizar o jihad moderno como guerra de libertação nacional, guerrilha ou terrorismo, devemos levar em conta tanto sua especificidade quanto as características que compartilha com outros movimentos semelhantes. Recentemente, o “modelo estratégico” do terrorismo tem sofrido várias críticas. Em resumo, este modelo afirma que grupos ou agentes terroristas atuam segundo a “lógica da consequência”, quer dizer, age segundo a efetividade percebida de sua ação, escolhendo entre opções disponíveis a mais favorável a seu(s) objetivo(s). O modelo estratégico é fundado em três premissas: 1) os terroristas são motivados por preferências políticas relativamente estáveis e consistentes; 2) avaliam os payoffs esperados das opções disponíveis; 3) o terrorismo é adotado quando o seu retorno político é percebido como superior a outra estratégia (CHEREM, 2009, p.86).

Osama bin Laden, seguindo Taymiyya o qual citou inúmeras vezes, e Qutb (BURKE, 2003), em um de seus discursos, diz que é “dever de toda tribo da península árabe combater, fazer *jihad* e limpar a terra desses ocupantes. Isso é *jihad* como resistência e, portanto, é defensivo e, portanto, uma guerra justa (BURKE, 2003, p.162)”. Embora existam divergências entre os teóricos islâmicos sobre quando “pagãos ou incrédulos” devem ser atacados, existe um consenso sobre a justificativa para ações militantes defensivas. A preferência de Bin Laden é por uma interpretação mais radical do *jihad* encontrada nos versos da espada, onde tentou justificar sua campanha em termos mais moderado, para atrair um maior público possível (BURKE, 2003).

Osama Bin Laden após aos ataques de 11 de setembro ao ser acusado de terrorismo emite a seguinte fala:

No que se refere à descrição feita pela América desses ataques como atos terroristas, essa descrição é errada. Esses jovens para quem Deus criou um caminho, transferiram o combate para o coração dos EUA, e destruíram seus marcos mais importantes, seus marcos econômicos, políticos e militares pela graça de Deus. E fizeram por causa de nossas palavras – e anteriormente incitamos-os a agirem em legítima defesa em defesa dos irmãos da Palestina. E se incitar por essas razões é terrorismo, então que a história testemunhe que somos terroristas. (LADEN *apud* LAWRENCE, 2006, p. 124-125).

O *jihād* do século XX usado por alguns grupos tais como, *Al Qaeda*, possui objetivos nacionais, como derrubar o governo e implantar um estado islâmico, ou internacional, que é exportar a “revolução islâmica” e criar um império que una toda a *ummah*. (CHEREM, 2009, p. 86). De acordo com Delano Santos (2009, p. 142) a *ummah*, opera nas ações de uma comunidade local e funciona como definidor de uma identidade islâmica. “A *ummah* é o sentimento de família, unidade, nação que é construído a partir das práticas. O conceito de *ummah* é dinâmico e é afetado por desenvolvimentos históricos e pelo contexto onde o Islã está inserido”. Refere-se à unidade dos muçulmanos, uma grande irmandade ou família que está presente em diferentes partes do globo. A *Ummah* é um conceito de extrema importância para essa pesquisa, ela irá unir as ideias dos teóricos jihadistas que serão citados a seguir.

Pinto (2010) aponta que durante a década de 1980, os movimentos políticos sofreram um declínio devido à influência saudita. Porém na década de 1990 os grupos retornam, com uma base social mais ampla. E dentro dessa base ampla temos o grupo derivado das teorias e ideias de Qutb, a *Al Qaeda*, liderada por Osama Bin Laden. *Al-Qaeda*, em sintonia com o pensamento de Qutb acredita que os governos ocidentais e, particularmente, o governo estado-unidense, agem contra os interesses dos muçulmanos. *Al Qaeda* é uma organização terrorista, constituída por células colaborativas e independentes que visam reduzir a influência ocidental sobre assuntos islâmicos.

No contexto de criação da *Al Qaeda* é importante salientar que as ideias de Qutb estiveram presentes desde o início da organização, e que há a presença de outros personagens fundamentais para o desenvolvimento teórico e armado da organização que irão retomar as ideias de Qutb. A formulação do grupo se deu através do encontro de Osama Bin Laden com Abu Mohamed Maqdisi, e Abdullah Youssef Azzam. Ambos os teólogos, filósofos palestinos, com estudos acadêmicos voltados para a religião, e que possuíam uma ligação direta com a Irmandade Muçulmana e com as obras de Sayyid Qutb. Tais personagens tiveram uma influência crucial na vida de Osama Bin Laden, e desenvolveram uma teoria e uma metodologia que foram adotadas por outros movimentos.

É interessante analisarmos esses personagens aqui citados, ambos partem de um princípio, uma visão. Eles possuem um vínculo – uma inquietação, indignação, com a relação estabelecida entre o ocidente e o oriente, que foi desde o princípio um olhar de dominação, um olhar de colonizador sobre o colonizado.

Desde o início, quando Qutb começou a elaborar suas teorias, partiu do princípio que as relações de imposição do ocidente ao oriente teriam chegado ao fim, era necessário mudar, acabar com essa relação de subordinação, e exploração. A forma com que os colonizadores tratavam os muçulmanos era inaceitável. Os países islâmicos tinham que tomar as rédeas da própria história. (QUTB, 2006).

Dentro do contexto das ideias de Qutb, da Irmandade Muçulmana e de que os muçulmanos precisavam tomar as rédeas da própria história, irão surgir outros teóricos. Porém mantendo o contexto e pensamento de Qutb, teremos dois teóricos jihadistas, os quais são uns dos mais influentes da atualidade, mas que de início beberam na fonte de Qutb e da Irmandade. Irão levantar questões sobre o conceito de *jihad*, e apresentar as justificativas, razões pelas quais o *jihad* maior já não é suficiente, e por quais razões foi declarado o *jihad* a alguns países do ocidente.

Abdullah Azzam e Mohamed Maqdisi entraram na Irmandade Muçulmana justamente pelo o que viram da relação dos EUA com os palestinos, ambos foram expulsos de seus países e se tornaram refugiados devido às políticas de Israel e EUA.

Abdullah Azzam, palestino, foi professor de Bin Laden quando cursava a faculdade de engenharia. Azzam tinha uma formação na área de agricultura, porém resolveu posteriormente fazer uma faculdade voltada para a área religiosa, e será nela que Azzam terá todo o seu desenvolvimento, com pós-graduações, e escritos. Azzam já tinha contato com as obras de Qutb, através da Irmandade Muçulmana, a qual ele passou a fazer parte em meados de 1950 (WINTER, 2014). Durante um conflito entre Israel e Palestina, Azzam e sua família vão para o Egito, onde Azzam irá concluir seu doutorado em 1973. Além da atividade acadêmica deste período, Azzam irá desenvolver e fazer parte do *jihad* do Egito, onde foi o comandante. Em 1979, é nomeado professor na Universidade do Rei Abdul Aziz de Jeddah, na Arábia Saudita.

Nas obras de Azzam, são abordadas questões sobre o *jihad* como também uma luta territorial, as terras que foram tiradas de muçulmanos devido à colonização. Para ele, o grande *jihad* seria uma falsificação, o ideal é a luta armada, e reconquistar territórios. Azzam atuou como embaixador da causa afegã, onde teve contato com vários líderes locais e como eles pregando suas ideias de *jihad* afegãs (SCHNELLE, 2012). Durante o período de invasão soviética no Afeganistão, Azzam escreveu sua principal obra onde faz referências ao *jihad*:

Defense of the Muslim Lands, que é uma *fatwa* (pronunciamento), que Azzam escreveu como uma reação à invasão do Afeganistão por tropas soviéticas em 1979 e que foi publicado pela primeira vez em 1984. Azzam discute sobre as diferentes facetas das decisões legais sobre o *jihad*, inclusive sob quais condições o *jihad* se torna uma obrigação para todos os muçulmanos. Inclui também uma discussão aprofundada da questão dos combates na Palestina e no Afeganistão, se devem ser considerados *jihad* (SCHNELLE, 2012).

E em *Join the Caravan* (1989), Azzam apresenta oito razões para se juntar à luta no Afeganistão: (1) Para que os descrentes não dominem; (2) Devido à escassez de homens; (3) Medo do fogo do inferno; (4) Cumprir o dever o *Jihad* e responder ao chamado do Senhor; (5) Seguindo os passos dos Piedosos Antecessores; (6) Estabelecer uma base sólida como base para o Islã; (7) Proteger os oprimidos na terra; (8) Esperando o martírio e um alto posto no paraíso. Azzam (1989) aponta: “O pecado não é tirado do pescoço dos muçulmanos enquanto qualquer área de terra (que já foi muçulmana) permanece nas mãos de incrédulos, e ninguém será salvo do pecado, exceto aqueles que realizarem o *Jihad*”. (AZZAM, 1989, p.2).

Ao passar pelas ideias de Azzam, remetemos ao nosso segundo capítulo, em que foi falado sobre o *jihad* de Sayyid Qutb, como muitos pontos em comum das ideias de ambos, nos quesitos *jihad* e martírio. Azzam acrescenta que lutar e praticar o *jihad* quando há ocupação (feita por ocidentais) de terras que são, ou já foram islâmicas é um dever de todo muçulmano. Azzam foi criticado por outros teóricos pelo fato de ter focado no *jihad* no Afeganistão, e julgaram que ele tenha se esquecido da questão Palestina. Porém a questão Palestina é algo citado sempre em suas obras e escritos, talvez o erro tenha sido a questão prática, apontam os teóricos. Um ponto interessante a ser citado, mais uma vez, são as memórias de Qutb que se fazem presentes através da figura de Azzam, quando é citado por integrantes do *Hamas*. (MALIACH, 2010).

De acordo com Maliach (2010) Azzam e *Hamas* são aliados devido ao fato de serem filhos do mesmo pai. A Irmandade Muçulmana – os vinculou estreitamente. Ainda mais importante possuíam uma semelhança ideológica. Embora *Al-Qaeda* e o *Hamas* se tornem termos familiares, e mais conhecidos ainda é um dos homens por trás da ideia da *Al-Qaeda*, Abdullah Yusuf Azzam, que fez muito para apoiar o estabelecimento do *Hamas*. Azzam traz todo um contexto teórico sobre o *jihad* e martírio, que veio da Irmandade Muçulmana, principalmente de Sayyid Qutb. Porém importante frisar que apesar de *Al-Qaeda* e *Hamas* se tornarem familiares através da figura de Azzam, estão em diferentes conjunturas e categorias, e possuem diferentes objetivos e modos de ação.

A influência de Qutb não cabe somente a teóricos, cabe a movimentos. Como exemplo, o movimento islâmico *Salafi* ou Salafismo foi fundado no século XIX e baseia-se sobre as interpretações de Ibn Taymiyya, Muhammad Ibn Abd al-Wahhab e Sayyid Qutb, que se tornou o pai ideológico de parte dos militantes contemporâneos (AZOULAY, 2015).

O salafismo irá fazer seu próprio método interpretativo no quesito retorno às fontes básicas do Islã, que para eles é o Alcorão e a Tradição (*sunna, h.adîth*), tomadas ao pé da letra. Os salafis buscam o reforço de sua identidade através de seus termos e interpretações, rejeitam o que é ocidental e também aquilo dentro da religião que não consideram parte da mesma (CHEREM, 2010).

Os salafistas se baseiam no *tawhid* (Unicidade) e no literalismo, porém o salafismo não pode ser colocado como algo homogêneo. Cherem (2010) traz a ideia de que podemos colocar os salafistas em três grupos: Políticos, que são os militantes partidários. Os movimentos ou partidos políticos islamistas, tais como, a Irmandade Muçulmana no Egito e em outros países árabes. Evitam a violência, exceto em casos de ocupação estrangeira; Missionários, que são os *ulemâs*, que enfatizam a pregação (*da'wa*) e não desejam obter poder político; Jihadistas são os combatentes, os chamados *al mujâhid*. Pregam a luta armada, em suas três variações: interna (lutar contra os governantes ímpios muçulmanos); irredentista (liberar território governado ou ocupado por não-muçulmanos) e global (combater o Ocidente). (CHEREM, 2010).

Os jihadistas ou combatentes – dentro do salafismo pregam a luta armada, e a organização para combater o grande mau, no caso o ocidente. O *jihad* dentro do salafismo é abordado por teóricos salafis dando maior ênfase a luta armada, e também uma maior importância ao *jihad* global. (CHEREM, 2010).

Arelado ao contexto *Salafi*, Qutb e Irmandade Muçulmana, e fazendo pontes do conceito de *jihad* com personagens da atualidade, seguimos com mais um teórico palestino, também membro da Irmandade Muçulmana e seguidor das ideias de Sayyid Qutb.

Mohamedal Maqdisi também Palestino, nascido em Barqa, filho de Muhammad BinTahir al-Barqawi de nascimento, conhecido como al-Maqdisi, da linhagem dos *al-Utaybî* (uso do título tribal *al-Utaybî* é uma tentativa de estabelecer laços com a Arábia Saudita de acordo com Cherem (2010).

Estudou no Iraque durante a adolescência, e posteriormente concluiu a faculdade de ciências em Mosul. Coincidentemente será onde também terá seu contato com a Irmandade Muçulmana. Maqdisi foi também um grande influenciador de Bin Laden, é chamado de o

“pai” do *jihad salafi*, e também mentor espiritual de Zarqawi, que foi um dos líderes do DAESH (Estado Islâmico) como alega Wagemakers (2009).

Segundo Maqdisi, ele viajou várias vezes para o Afeganistão e o Paquistão. Foi quando esteve no Paquistão e no Afeganistão que foi publicado pela primeira vez seu livro *Millat Ibrâhîm – A Religião de Abraão*. (CHEREM, 2010).

Não somente *Millat Ibrahim*, Maqdisi também escreveu diversas obras, como, *Democracy: A religion* uma seleção de escritos produzidos antes das eleições de 1989 para o Parlamento jordaniano. Maqdisi faz uma crítica ao conceito de democracia, que fazem dela um conceito válido. Porém para Maqdisi toda legislação, leis vinham de Deus.

Maqdisi funda todo o seu raciocínio sobre a democracia na premissa da doutrina da “unicidade dos nomes e atributos” (*tawhîd al-asmâ’ waal-sifât*). Segundo essa doutrina, que alguns muçulmanos mais racionalistas julgariam antropomórficas, os atributos de Deus só podem se referir a ele. Assim, as qualidades de Deus não são somente exclusivas a ele no sentido de estarem presentes nele num grau infinito e inefável de manifestação, sendo seus atributos, na verdade, somente metáforas humanas (e, portanto, imperfeitas) para de alguma forma captar o sentido da realidade transcendente a que se referem: segundo a doutrina de *tawhîd al-asmâ’ wa al-sifât*, as características e qualidades expressas pelos atributos de Deus são exclusivas a ele, e não são metáforas: assim, se “Legislador” é um dos nomes de Deus, a existência de qualquer legislador humano é ilegítima, um atentado contra a *sharî’a*. Maqdisi considera uma característica definidora suficiente de qualquer divindade, inclusive Deus, o fato de que ela dá regras para a conduta humana. (CHEREM, 2010, p.133).

Acredita-se que atualmente Maqdisi ministra aulas para frente da *Al Nusra*, um dos antigos braços da *Al Qaeda*. Maqdisi é considerado um dos maiores influenciadores jihadistas do mundo contemporâneo.

Maqdisi, desde a década de 1980 vem influenciando no *jihad* global. Para ele o *jihad* vai muito além de uma base armada, requer uma organização maior, e acima de tudo, uma reeducação dos muçulmanos, e isso requer tempo, devido às influências ocidentais. Assim, como Qutb, Maqdisi idealizava a *Ummah*, e a recuperação de sua identidade. Não somente isso, posteriormente escreveu tratados que alegavam a permissão e a legalidade do *jihad* aos incrédulos, (ocidente), e especificando o motivo de algumas ações serem mais urgentes que outras (MAQDISI, 2015). Mais uma vez caímos na teoria do limite que levantei aqui, onde esbarramos com noções do *jihad* maior esgotada, e de formas justificáveis apresentadas através desses teóricos.

Um ponto chave desses personagens, está ligado ao conceito de *Ummah*, do sentimento de família, pertencimento, e de identidade. Devido à colonização, e a entrada dos valores ocidentais, houve uma quebra da irmandade, do sentimento de família e pertencimento. Boff (2009) alega que a paz duradoura acabou, e que a lógica individualista e não cooperativa da cultura do capital, na verdade desmoralizou a política, e destruiu os laços de solidariedade entre os povos, e exacerbou o individualismo. Afetando o sentimento de *umamah*. Fora que há dezenas de anos a política exterior dos Estados Unidos vem maltratando as nações árabes, com pactos de governo para a garantia do suprimento de petróleo. Edward Said (2012) acrescenta em sua obra *Orientalismo* que a ideia de um “choque de civilizações” é um perigo constante e sem trégua, e que somente a real vontade, o estudo de querer compreender o outro e sua cultura, sem a visão etnocêntrica e sem a ambição de dominar poderia evitar tantos conflitos.

Devido a isso, a teoria do limite que apontei de minha percepção, passa a fazer sentido, quando esses personagens alegam que esgotaram todas as esperanças para a tentativa da prática do *jihad* maior. Assim, o *jihad* menor, no quesito *jihad* armado passa a ser visto como necessário já que as outras possibilidades se esgotaram. O *jihad* passa ser uma esperança de autonomia, não somente econômica, mas também política e social (QUTB, 2006). E acima de tudo isso, o resgate de uma identidade que eles alegam que foi dizimada devido à colonização e toda a influência e forma de pensar ocidental. Todos os teóricos aqui citados acreditam que a relação entre oriente e ocidente está no limite, o oriente precisa recuperar a sua autonomia, para que possa crescer, e ter seus próprios governos e não serem mais explorados.

A forma como o ocidente enxerga o oriente, como algo exótico e como colônia de exploração, baseado na ideologia, tal como retrata Hall (2016) que avaliam outras sociedades em torno de sentimentos positivos e negativos que se acumulam, criando estereótipos, alimenta o ressentimento e o campo dos teóricos jihadistas. Muçulmanos que carregam esse ressentimento, raiva, e indignação se tornam presas fáceis para o recrutamento desses movimentos, onde são utilizadas as ideias desses teóricos. Como foi tratado por Said (2012) tanto o Ocidente quanto o Oriente se sustentam e, em certa medida, refletem um ao outro. As teorias desenvolvidas pelos teóricos jihadistas se baseiam na ideologia empregada pelo Ocidente, e o Ocidente por sua vez irá colocar o Oriente em uma categoria negativa, por fugir de seus padrões, e criando mais estereótipos que irão sustentar, mais uma vez, as teorias dos jihadistas.

O ressentimento funciona como um fermento, que é alimentado através das atitudes de parte dos ocidentais para com o oriente, é alimentado influenciado pelos teóricos, juntamente com o ressentimento do muçulmano como cidadão. As ideias dos teóricos começam a fazer sentido, quando não há progresso nas relações entre ocidente e oriente, não há mudança no olhar, e muitos países islâmicos ainda permanecem invisíveis para o mundo quando o assunto é pobreza e fome. Como apontou Said (2012) o continente Asiático fala por meio da imaginação europeia, ela articula o Oriente, que é taxado como um mundo hostil além dos mares, e colocam a Ásia como derrotada e distante. Dessa forma, há o silenciamento do oriente, enquanto há pobreza, fome, e falta de autonomia até para falar dessas questões, que não são sequer citadas nas narrativas ocidentais.

Um ponto também acrescentado nesses movimentos que trazem a indignação e, que também alimentam o ressentimento, é a forma como países da Europa e Estados Unidos tratam imigrantes de países islâmicos. O que muitos questionam, é que a Europa e Estados Unidos exploraram esses países por muitos anos, e o que se esperava é pelo menos um pouco de respeito com cultura e religião. Mas, não é a realidade e nem o que a mídia tem relatado, aliás, a mídia funciona como um canal para o reforço da islamofobia. E também não é o que temos visto por parte dos países da Europa e EUA.

Tais questões podem ser vistas mais claramente após o proposto de criação da *Al Qaeda*. Esses personagens (Maqdisi, Azzam e Bin Laden) juntamente também com Zawahiri, irão criar o movimento moderno, defensor da ideia de *jihad* global, (por aceitar membros de vários países) dos mais conhecidos do mundo.

Os teóricos, primeiramente, tiveram encontros separados com Bin Laden, mas foi em um jantar não premeditado que os três se reuniram pela primeira vez, e se identificaram nas ideias político-religiosas (BERGEN, 2012), mas o fato maior que uniu os três, é que eles passaram por situações, em momentos de sua vida ligada ao total descaso do governo Americano para com os países islâmicos, não somente isso, a questão Palestina foi algo citado no dia, uma crítica da forma unilateral americana de governo que favorecia somente seus aliados colonizadores. Devido a isso fazem uma retomada das ideias de Qutb, pois em todos os fatos apurados por eles, as ideias de Sayyid Qutb fazem todo o sentido, e o seu *jihad* precisava começar a ganhar corpo. Azzam chegou a dar aulas à Bin Laden e foram através dessas aulas e conversas que ele irá convencê-lo a aderir à luta no Afeganistão. Posteriormente, os encontros de Bin Laden com Ayman Zawahiri em Peshawar no Paquistão. Zawahiri na ocasião ofereceu seus serviços médicos ao *Jihad* afegão, começou a trabalhar com Bin Laden e Azzam, para recrutar militantes. Com a orientação paternal de

Azzam, o talento retórico de Bin Laden, e o impressionante intelecto de Zawahiri, as sementes da *Al Qaeda* foram plantadas (MURR, 2004).

Al Qaeda nesse sentido surgiu através das ideias desses personagens, que foram influenciados por Qutb. *Al-Qaeda* foi criada na mesma época em que Azzam foi assassinado, aproximadamente em novembro de 1989. O nome da organização, no entanto, foi usado oficialmente em Peshawar, no Paquistão, somente após morte de Azzam, no final de novembro ou no início de dezembro de 1989. Osama Bin Laden continuou a aderir à ideia de *jihad* islâmica global criada por seu mentor espiritual e amigo íntimo.

Maliach (2010) aponta que não é por acaso que Bin Laden escolheu chamar sua organização de *Al-Qaeda*, um termo com significado simbólico que liga as duas figuras. Azzam foi quem deu a Bin Laden sua compreensão de *dojihad* e martírio, e que continuou a guiá-lo na *Al-Qaeda* por décadas. A compreensão de Azzam sobre esse conceito é todo baseado em Qutb, o conceito irá se desdobrar para prática com a criação da *Al Qaeda*. Murr (2004) aponta que o contato de Bin Laden com Azzam foi fundamental para que eles desenvolvessem seus espíritos revolucionários.

Quando houve a formação do campo teórico do grupo ficaram determinados os objetivos, de retirada das tropas americanas; acabar com as intervenções militares que matam os muçulmanos (em todo o mundo); a resolução da questão Palestina; e por fim, cessar o apoio a ditadores muçulmanos que colaboram com o ocidente (CHEREM, 2009). Com os objetivos citados acima, vemos claramente as ideias e as mesmas indignações de Qutb, que almejava um país islâmico com autonomia, que respondesse por sua religião, mas também sua política e economia, com a sua própria maneira de governar, suas indignações a cerca dos Estados Unidos, e também a questão Palestina. Para Qutb (2006) Uma sociedade que valoriza mais a “humanidade” do homem e sua honra as nobres características “humanas” são verdadeiramente civilizadas. Se o materialismo recebe o valor mais alto, seja na forma de uma “teoria”, interpretação ou na forma de material de produção, como é o caso dos Estados Unidos e dos países europeus, onde todos os outros valores humanos são sacrificados em seu altar, então essa sociedade é retrógrada, ou, na terminologia islâmica das ideias de Qutb, é uma “sociedade ‘jahili’”. E será dentro do contexto de Qutb sobre jahiliyya que podemos ver as semelhanças com as ideias da *Al Qaeda*.

Após os ataques de 11 de setembro, os objetivos se tornam conhecidos pelo ocidente, e o líder da *Al Qaeda* em uma de suas cartas declara *Jihad* ao ocidente, principalmente, aos Estados Unidos, e enumerou os motivos pelos quais explicariam seus pensamentos e atitudes. Youssef Cherem (2009, p. 88), em seu artigo sobre o *jihad*, aponta de maneira clara, as razões

que levaram Osama Bin Laden a declarar *jihad* ao ocidente que são o fato dos Estados Unidos serem um o país da “opressão, mentiras, imoralidade, depravação, fornicação, intoxicação, apostas e usura”; por estabelecerem a democracia e a Constituição no lugar da Lei de Deus; por explorarem as mulheres como mercadoria; por fazerem do sexo uma indústria; porque espalham doenças devido a seu comportamento promíscuo; por destruírem a natureza e poluírem o meio-ambiente e mesmo assim não assinaram o Protocolo de Kyoto; por terem lançado as bombas atômicas de Hiroshima e Nagasaki; por terem “dois pesos e duas medidas” e agirem segundo seus interesses egoístas na política internacional; por não respeitarem o Direito Internacional; por não respeitarem os Direitos Humanos.

Nessa declaração é visível todo o ressentimento ao ocidente, com todos seus atos, parcerias políticas, convicções. Na visão de Osama Bin Laden, o ocidente é egoísta, e se acha possuidor de uma única fonte de verdade, e que suas políticas pregam a desigualdade. (CHEREM, 2009).

Um ponto importante ressaltado que foi visto nessa pesquisa é que sim, existe um campo teórico muito vasto do conceito de *jihad*, e também existe um campo teórico do *jihad* como luta armada proposto por Qutb que é pouco conhecido. Qutb apresentou suas ideias sobre o *jihad*, e como vimos até agora seus enormes desdobramentos que vão desde teóricos e movimentos resistência que atuam em partidos políticos, e até em uma proporção, ou outra ramificação um desdobramento maior que são a de grupos terroristas no caso aqui citado a *Al Qaeda*.

Esse campo teórico levantado desde a Irmandade Muçulmana se sustenta até hoje, a partir do momento em que novas situações de conflito são tramadas, ou as mesmas que ainda não foram resolvidas, tais como as questões de Israel e Palestina, o “fermento” do ressentimento continua a alimentar. Muçulmanos, que sofrem, ou sofreram muitas vezes os mesmos ataques, preconceitos, sofridos pelos teóricos aqui citados. Quando há o ressentimento e a indignação acessar esses teóricos se torna uma questão delicada, pois grandeparte dos muçulmanos que vê, vive um contexto de guerra e fome, parte poderia vir atornarem-se aliados dessa teoria, de certa forma, passam a encarar esses teóricos com suas ideias como uma verdade absoluta. Tal parte não cabe à maioria dos muçulmanos, mas também cabe a reflexão, pois muitos muçulmanos também sofrem por não concordarem com as ações desses grupos.

Visto pelos teóricos, aderir o *jihad* proposto por eles é defender sua fé e a sua comunidade. Os teóricos então ofereceram ideias, teorias para que os muçulmanos entendessem a necessidade urgente do *jihad*. Aderir o *jihad* é para que não haja penetrações externas, preservação de uma identidade, da *ummah*, e também do Islã.

Remetendo as ideias de Qutb e que as relações entre Oriente e ocidente chegaram a um limite, sobre os ideais da *Ummah*, Osama Bin Laden afirma:

Acontece que esta civilização ocidental, que é apoiada pela América, perdeu seus valores e seus atrativos. As imensas torres materialistas, que pregavam a Liberdade, os Direitos Humanos e a igualdade, foram destruídas. Esses valores revelaram-se uma farsa total, como se tornou claro quando o Governo dos EUA interferiu e proibiu os meios de comunicação social de emitirem as nossas palavras (que não excedam alguns minutos), porque achou que a verdade começava a ser evidente para o povo americano, e que não somos verdadeiramente terroristas no sentido em que querem definir o termo, mas sim porque estamos a ser violados na Palestina, no Iraque, no Líbano, no Sudão, na Somália, Caxemira, nas Filipinas e em todo mundo e isso é uma reação dos jovens da *Ummah* contra as violações do governo Britânico. (LAWRENCE, 2006, p. 129-130)

Após a morte de Bin Laden, a *Al Qaeda* não irá recrutar somente os “fíéis”, irá surgir afiliados, os braços tal como a *Al Nusra* que já era um dos braços da *Al Qaeda* no Iraque. Irão surgir oportunistas e capitalistas da guerra juntamente com membros de tribos pragmáticos com discursos comprometidos, que então irão tomar outra proporção, dando origem ao DAESH (Estado Islâmico) (WEISS; HASSAN, 2015).

Os *mujahid* (combatentes), que morreram durante a prática de seu *jihad* são nomeados como mártires, se tornando exemplo para os que chegaram, e para incentivar a adesão daqueles que ainda não vieram (QUTB, 2006). E no caso dos teóricos apresentados, além de nomeados mártires, deixaram todo um campo teórico escrito sobre o *jihad* e o martírio. Ou seja, além da imagem deixada por esses há um campo teórico a ser seguido. De acordo com Qutb (2006) o martírio é apontado da seguinte forma:

Alguns Mujahideen promovem o *Jihad*, a fim de entrar no Paraíso e ser salvo do fogo do inferno. Essa é a intenção da maioria dos *Mujahideen*. Eles querem Paraíso e eles temem o Fogo do Inferno. Agora, alguns dizem que essa intenção não é suficiente para alcançar o status de martírio. Porém, a opinião correta é que essa intenção é suficiente para alcançar o status de martírio e há várias evidências no Alcorão, *Sunnah* e a ação do *Sahabah*(companheiros do profeta) para apoiar isso. (QUTB, 2006, p. 335 trad. minha).

Atualmente, o reforço da imagem do mártir colocado por esses grupos que aderiram o campo teórico do *jihad* de Qutb, é dado pela mídia, além dos discursos, e sermões. Durante o período de ascensão da *Al Qaeda*, havia produções de vídeos sobre Bin Laden, além de seus sermões e também cartas, que hoje foram publicadas em forma de livro. A forma como foi

trabalhada a sua imagem como “príncipe do *jihad*” como era conhecido, foi um processo. Bin Laden era colocado como um líder carismático, assim como foi Hassan al Banna, e que com isso, possivelmente, atrairia mais adeptos. Contudo que durante sua liderança na *Al Qaeda* o grupo teve sua maior expansão. Bin Laden foi fundamental para disseminar as ideias de Maqdisi, Azzam e Qutb, através de suas cartas e sermões, dava a certeza que o *jihad* ao ocidente era o certo a se fazer, Bin Laden era um líder carismático e convincente. Devido ao seu carisma, com sua morte o grupo perde de vez sua centralidade e se divide em um número maior de células. (RAMADAN, 2012).

De acordo com Tariq Ramadan (2012) a posição da *Al-Qaeda* é marginal na melhor das hipóteses:

Chegou a ser denunciada por praticamente todos os outros movimentos e grupos islâmicos, porém conseguiu atrair indivíduos que agiram através de células clandestinas nas sociedades de maioria muçulmana, comunidades ocidentais e até mesmo dentro de organizações islâmicas estruturadas em muitos países. A execução do chefe da *Al-Qaeda* revelou mais uma vez a amplitude do abismo que separa a administração americana dos muçulmanos nos Estados Unidos e em todo o mundo. Comparado com a mídia ocidental, que jogou o evento como uma vitória sobre o “símbolo do terrorismo”, reações à morte de Bin Laden entre muçulmanos ocidentais e orientais, para não mencionar o Sul Global como um todo, foram silenciadas. A ausência de imagens e de provas, a disposição apressada do corpo no mar levantou questões e reforçou dúvidas (RAMADAN 2012, p. 74, trad. minha).

Osama Bin Laden nunca comandou o respeito das massas, nunca galvanizou os corações dos povos muçulmanos (com exceção de uma minoria de extremistas violentos) nisso, o governo americano provou mais uma vez o quão mal entende os corações e mentes muçulmanas (RAMADAN, 2012).

Se pegarmos a teoria do limite como justificativa para o *jihad*, a ideia de Qutb de que a relação com o ocidente teria chegado ao seu fim, e que essa relação teria chegado a um limite como foi apontado por outros teóricos tais como Azzam e Maqdisi, e também um dos criadores da *Al Qaeda*, Osama bin Laden, como alimento da mesma temos uma ponte entre os conceitos. Para existir esses movimentos é necessário existir o confronto, seja no campo político ou religioso para sua existência. A questão do ressentimento irá abarcar todos esses pontos, haverá sempre mais um ponto, ou mais alguma questão para justificar os atos de ambos (oriente e ocidente), o limite sempre é extrapolado. Osama bin Laden justificou seus atos fazendo menções as obras do teórico Ibn Taymiyya e apontando esses limites que foram desrespeitados:

Não existe maior dever, depois da fé, do que combater o inimigo atacante que corrompe a religião e o mundo. Deve opor-se-lhe a mais forte resistência possível, conforme prescrito pelos exegetas nossos companheiros e por outros (*Taymiyya*). O dever jurídico relativamente à Palestina e aos nossos irmãos que lá vivem – esses pobres homens, mulheres e crianças que não tem outro lugar para onde ir – é travar o *jihād* por amor a Deus e motivar a nossa *ummah* para o *jihād* de modo que a Palestina possa ser totalmente libertada e devolvida à soberania islâmica. A Palestina podia prescindir deste decreto jurídico, que desiste do *jihād* e deixa as coisas correrem, que aceita a ocupação inimiga dos locais mais sagrados para os muçulmanos depois dos dois Santuários Sagrados e que confere legitimidade à sua ocupação. O tipo de decreto que apoia plenamente as tentativas do inimigo de impedir os zelosos esforços islâmicos de libertar a Palestina por meio do *jihād*, que as operações dos heróis e da juventude do *jihād* islâmico na Palestina mostraram ser a única maneira útil de enfrentar o inimigo e garantir a libertação do país, *Inshallah* (se Deus quiser). (LAWRENCE, 2006, p. 23-24).

De acordo com Castells (2000, p. 24) quando se trata de identidade, e que podemos acrescentar ao que já foi colocado até aqui, mostra que as identidades estão sempre em construção e reconstrução, e podem sim ser colocadas em categorias e uma delas é a resistência, “criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade”.

As identidades de resistência não estão restritas ao tradicionalismo, elas também podem ser construídas por movimentos ativistas que optam por estabelecer uma autonomia própria.(PRADO, 2015).

Prado (2015) ainda acrescenta sobre as identidades de resistência baseado em Castells:

Uma identidade de resistência pode vir a se tornar uma identidade legitimadora e quando isso ocorre geralmente os governos tendem a ser ditatoriais. Por estarem imbuídos de um espírito de resistência que sempre tende a se defender, seus agentes podem trazer um discurso pesado e excludente. (PRADO, 2015, p. 11).

Todas essas ações exercidas pelo ocidente no oriente só fortalece essa construção e reconstrução dessa identidade de resistência. Sobre as questões apontadas sobre as identidades de resistência apontadas por Prado(2015) cabe aos grupos de resistência. Aos grupos terroristas cabe uma interpretação, de que podem ter partido da resistência, mas tomaram outros rumos, e sua identidade no meu ponto de vista passa a ser trabalhada, construída e reconstruída através

do outro, no caso Estados Unidos e Europa. A identidade é como um processo de construção baseado em um atributo cultural, ou um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, e a sua construção ocorre dentro de um contexto marcado por relações de poder (CASTELLS 2000).

Trazendo o conceito de identidade de Castells (2000) para complementar as ideias de Berger (2012), podemos colocar a identidade resistência, e também de grupos terroristas como uma crise de sentido, um dos efeitos da modernidade e pluralismo. As crises de sentido irrompem raras vezes juntas com a mesma força de opressão em todos os setores da vida de um indivíduo. Quando o agir habitual se torna difícil ou impossível em diversos setores ele protege contra as crises lá onde puder ser conservado.

As identidades fixam as bases de seu poder em alguns pontos da estrutura social, e assim, organizam a sua resistência, constroem comportamento, e conseqüentemente as instituições (CASTELLS, 2000).

Assim, Castells (2000) ressalta que a questão do surgimento de uma identidade coletiva é muito poderosa, pois ela desafia a globalização em função da singularidade cultural e também o autocontrole individual. Nesse sentido, o autor coloca os movimentos sociais como resultantes da globalização.

Baseado em Castells (2000, p. 132) para além de uma identidade, os movimentos *Al Qaeda*, e Irmandade Muçulmana, “é visto que tais movimentos baseiam-se na especificidade cultural e no desejo de controle de seu próprio destino”.

Na construção identitária a religião tem um papel importante. Ela irá demarcar não apenas a diferença entre os grupos, mas as similaridades em um processo de identificação étnica. A religião atua como um agente político e como tal estará em uma disputa constante com outros agentes sociais. “Nesse sentido, é que se pode dizer da religião como ideológica que ao agregar indivíduos sobre a base de um determinado ethos altera não apenas sua forma de pensar a vida, mas de viver a vida coletiva”. (PRADO, 2015, p. 11).

Podemos colocar então de certa forma, que enquanto o governo americano e Europa acreditam combater o chamado *terrorismo*, (de acordo com o ocidente uma identidade de resistência estaria ligada diretamente ao termo terror, mas que na verdade resistem aos ataques do ocidente de forma geral, e não há muitas vezes distinção entre um grupo de resistência tal como o *Hamas*, e um grupo terrorista no caso a *Al Qaeda*) de fato é que na verdade eles criam, sustentam e alimentam esses movimentos. E cada movimento, seja ele de resistência ou terrorista irá surgir de acordo com seu contexto político, religioso, econômico juntamente com outros fatores.

Desta forma, a identidade de resistência seria uma forma de preservar a identidade de um grupo, que sofre crises de sentido. Porém essa resistência, na maioria das vezes é associada à violência. Bingemer (2001) coloca que a violência não é somente um instrumento de opressão social ou agressão militar, ela aparece também como uma forma, uma ação colocada como necessária para defender a liberdade ameaçada.

3.2 DESCONSTRUINDO O CONCEITO: INTERSTÍCIOS E OUTRAS POSSIBILIDADES

Uma das maiores questões apresentadas na atualidade, é entre o pensamento oriental e o pensamento ocidental, tal divergência de pensamento resulta em conflitos permanentes e a não aceitação de outras culturas e formas de pensar, e principalmente de governar. Com isso, são criados preconceitos, e mau entendimento quando é a cultura do outro.

Neste ponto, é preciso trazer as desconstruções do conceito de *jihad*, os interstícios dentro da religião islâmica, são de extrema importância para quebrar estereótipos, mas que para isso se faz necessário uso de teóricos que fazem esse movimento de quebra.

Com o desenvolvimento da(s) Ciência(s) da Religião, ou Religiões, com suas interfaces históricas, controvérsias e indagações, entre teologia, filosofia e ciências sociais, em suma, é uma área que abrange várias perspectivas, a tornando moderna, capaz de entender os fenômenos religiosos atuais.

Emerson Sena da Silveira (2018) aponta sobre a Ciência da Religião:

O enfrentamento dos desafios da pesquisa nos Estudos da Religião ou na Ciência da Religião – entendida como ciência ou como área interdisciplinar para a qual confluem as ciências que estudam a religião (história, psicologia, sociologia, antropologia) ou, então como um *corpus* científico dotado de unicidade – exige múltiplas metodologias, ainda mais quando estamos falando de estudos de caso, combinadas à uma cuidadosa análise e à crítica contextualizada das linguagens dos discursos usados pelos religiosos e por seus religiosos. (SILVEIRA, 2018, p. 162)

Os conflitos no Oriente Médio são um exemplo disso, abordando temas como violência, terrorismo, guerras, manifestações, entre outros, estão na pauta das discussões cotidianas e acadêmicas. Trazer o conceito de *jihad* para esse contexto é permitir novas abordagens e perspectivas.

As abordagens pós-estruturalistas dentro das Ciências da Religião nos permite uma maior abertura e compreensão do contexto islâmico. No pós-colonialismo se faz necessário

romper com a ideia de conhecimento puro, porém não deixar de considerá-lo. O pós-colonialismo aparece como uma epistemologia adequada, mas não única para pensar a realidade religiosa atual, e que assume cada vez mais, a natureza cambiante da pós-modernidade. (LOIOLA, 2011). A Ciência da Religião também terá outras abordagens possíveis.

Para Loiola (2011) O pós-colonialismo expressa exatamente a ideia de uma contraproposta epistemológica ao pensamento único, propõe tanto uma aproximação da religião com a ciência e outras formas de conhecimento, e estabelece um novo desafio para as ciências da Religião, na pós-modernidade,

O primado epistemológico moderno, já não responde às necessidades dos(as) sujeitos(as) religiosos(as) atuais cada vez mais complexas. Há que se romper com o “útero” da falsa universalidade do “conhecimento puro” e paradoxalmente, manter o cordão umbilical com o conhecimento sábio, já que o pós-colonialismo não propõe a negação da ciência. Como o próprio Santos afirma, há que se realçar o aspecto edificante da ciência. Acreditamos, portanto, que sem esse novo nascimento, qualquer tentativa de ciência/s da/s religião/s será repetitivamente moderna. (LOIOLA, 2011, p.4).

Na explicação do fenômeno religioso, o risco de reducionismos é muito grande. Em virtude disso, abordar o fenômeno religioso sem uma perspectiva pós-colonial, pode cair na armadilha de um pensamento único (LOIOLA, 2011).

As ideias pós-coloniais nos oferecem alternativas criativas e mais completas tanto para explicarmos, quanto para compreendermos as várias nuances de vários aspectos da sociedade (LOIOLA, 2011).

Nolasco (2013, p. 10) sobre o período pós-colonial coloca: “Essa prática crítica subalterna nos permite propor formas subalternas de pensar o lócus imbricado na discussão e, por conseguinte, ir desfazendo e ultrapassando a subalternidade interna inerente”. A razão pós-subalterna vem barrar o colonialismo que se cristalizou nas discussões e propõe um ultrapassamento de qualquer pensamento dicotômico.

A razão subalterna é aquilo que surge como resposta à necessidade de repensar e reconceitualizar as histórias narradas e a conceitualização apresentada para dividir o mundo entre regiões e povos cristãos e pagãos, civilizados e bárbaros, modernos e pré-modernos e desenvolvidos e subdesenvolvidos, todos eles projetos globais mapeando a diferença colonial (MIGNOLO, 2003, p. 143).

É feito uma crítica aos conceitos que foram formulados durante o período colonial, sobre as ideias que o ocidente criou sobre o oriente. Os autores pós-coloniais, tais como, Homi Bhabha, Edward Said, e Stuart Hall foram peças fundamentais para desconstruirmos e reformularmos as relações ocidente e oriente.

Edward Said, por exemplo, é um teórico que exercita uma mudança radical do olhar. Said consegue se colocar na teoria a partir de um olhar que não é mais o olhar centrado na modernidade europeia (CARVALHO, 2001). Said é um teórico de grande importância para essa pesquisa, foi o autor pós-cultural que trouxe todos os outros citados acima, porém o pontapé inicial se deu através da crítica imperialista de Said juntamente com sua obra *Orientalismo*.

Carvalho (2001) sobre a análise e crítica de Edward Said pontua que,

A postura de Said é bem conhecida no Brasil e seus livros mais importantes de crítica à hegemonia ocidental, como *Orientalismo e Imperialismo e Cultura* são lidos nos nossos cursos de pós-graduação. Contudo, são escassos os acadêmicos brasileiros que fazem uso da categoria imperialismo ao analisar nossa relação com o Primeiro Mundo e mais particularmente com os Estados Unidos. No momento presente esse imperialismo é menos disfarçado que nunca e atinge praticamente todas as áreas da vida pública do cidadão brasileiro e de suas relações com o Estado. O conteúdo da mídia, as leis de patentes, a internacionalização da Amazônia, o controle do modelo econômico nacional, a privatização do ensino superior e o desmonte das instituições de pesquisa, o modelo de relação entre cidadão e Estado, a maneira em que a própria sociedade deve organizar-se democraticamente, os movimentos negros, os movimentos feministas, os movimentos indígenas, os movimentos ecologistas, todos eles sofrem de alguma maneira uma enorme pressão, quando não coerção direta, para adequar-se aos padrões de valores propostos pelos Estados Unidos. Nós, como bons acadêmicos contemporâneos, lemos uma obra como *Imperialismo e Cultura*, entendemos perfeitamente a relevância do tema ali tratado e em seguida silenciemos diante do imperialismo a que estamos atualmente submetidos. (CARVALHO, 2001, p. 123).

Outro estímulo fundamental mencionado por Carvalho (2001) sobre Said, que podemos observar é a sua preocupação para que os oprimidos do mundo não se calem e que tenham sempre o seu direito de narrar suas experiências, suas memórias, suas tradições, e suas histórias. Said tem uma postura bem crítica contra as tentativas de silenciar a voz dos palestinos em sua luta para sair da situação de subalternidade e opressão.

Outro autor que contribuiu foi o indiano Homi Bhabha, que nos faz perceber quão precária é a autoridade cultural a que estão submetidos os subalternos e os sujeitos coloniais. Essa autoridade, através da qual somos levados a estereotipar nossa relação com os países

centrais aponta Carvalho (2001). E vemos na abordagem de Bhabha sobre a criação desse estereótipo:

Reconhecer o estereótipo como um modo ambivalente de conhecimento e poder exige uma reação teórica e política que desafie os modos deterministas ou funcionalistas de conceber a relação entre o discurso e a política. A analítica da ambivalência questiona as posições dogmáticas e moralistas diante do significado da opressão e da discriminação. (BHABHA, 1998, p.106).

O conceito de *jihad* cai sobre uma estereotipação, quando é colocado somente com a categoria de guerra, ou somente com a categoria do *jihad* maior. O conceito não cabe somente em uma categoria específica, é um conceito abrangente e polissêmico (CHEREM, 2009). Entender essas nuances é abrir para uma melhor compreensão não somente de movimentos de resistência, mas também para melhores percepções sobre a religiosidade dentro do Islã.

A estereotipação se baseia no pressuposto de uma ordem simbólica geral que na verdade é extremamente frágil, como são todas as ordens culturais, sempre passíveis de serem refeitas. Toda cultura é híbrida. “A própria cultura dominante é híbrida no momento mesmo em que se anuncia como autoridade”(CARVALHO, 2001 p. 124). De acordo com Bhabha (1998) o conceito de hibridismo, é como uma reavaliação do pressuposto da identidade colonial pela repetição de efeitos de identidade discriminatórios.

Os hibridismos culturais emergem em momentos de transformação histórica. O hibridismo cultural e histórico do mundo pós-colonial é tomado como lugar paradigmático de partida, porque os embates de fronteira sobre a diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais ou conflituosos e podem também confundir nossas definições de tradição e modernidade.

Bhabha (1998) acerca do hibridismo aponta:

O hibridismo colonial não é um problema de genealogia ou identidade entre duas culturas diferentes, que possa então ser resolvido como uma questão de relativismo cultural. O hibridismo é uma problemática de representação e de individuação colonial que reverte os efeitos da recusa colonialista, de modo que outros saberes "negados" se infiltrem no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade – suas regras de reconhecimento. Novamente, devemos sublinhar, não é simplesmente o conteúdo dos saberes recusados – sejam eles formas de alteridade cultural ou tradições da traição colonialista – que retornam para serem percebidos como contra-autoridades. Para a resolução de conflitos entre autoridades, o discurso civil sempre mantém um procedimento adjudicativo. O que é irremediavelmente

distanciador na presença do híbrido – na reavaliação do símbolo da autoridade nacional como signa da diferença colonial – e que a diferença de culturas já não pode ser identificada ou avaliada como objeto de contemplação epistemológica ou moral: as diferenças culturais não estão simplesmente lá para serem vistas ou apropriadas. O hibridismo reverte o processo formal de recusa de modo que a deslocação violenta do ato da colonização se torne a condicionalidade do discurso colonial. A presença da autoridade colonialista já não é imediatamente visível [...]. (BHABHA, 1998, p.165-166).

Bhabha (1998) aponta o sentimento de superioridade que existe em relação aos colonizados, com isso, ele valoriza o hibridismo como elemento da representação e que isso demonstra a impossibilidade de se pensar um discurso autêntico sobre esse sujeito. Desta maneira, as tentativas de representação na verdade são híbridas pelo fato de conter traços dos dois discursos.

Para que essa pesquisa também seja híbrida é preciso colocar que o Islã vai muito além do extremismo, e existe também o outro lado, onde as vozes de países islâmicos foram e ainda são caladas, como reflexo da colonização exercida nesses países. É preciso quebrar a ideia de isso ou aquilo, Bhabha chama atenção para um terceiro espaço, o interstício considerando o seu contexto sócio histórico e ideológico, dessa maneira pode-se ter a visibilidade do hibridismo.

Ainda sobre o estudo de culturas, temos Stuart Hall colocando que o termo pós-colonial não se restringe somente a descrever uma sociedade em específico ou época, mas sim de se fazer uma releitura da colonização como parte de um processo global que é transnacional e transcultural, e que produz uma reescrita descentrada, diaspórica (ARMANI, 2011).

Porém Hall acrescenta que toda identidade tem necessidade daquilo que lhe “falta” – mesmo que esse outro que lhe falta seja outro silenciado e inarticulado (HALL, 2000). Armani (2011) sobre o pensamento histórico de Hall acrescenta que,

Seu pensamento histórico se canaliza para as margens das meta narrativas do Ocidente, rasura a coerência e a auto-suficiência de um *logos*, pretensamente trans-histórico, que se pretendeu legitimar através dos séculos, o mesmo *logos* fundacional dessas meta narrativas de glorificação do *ser* europeu, do *ser* nacional ou de qualquer outro *ser* nutrido às custas de uma sedimentação da própria história. (ARMANI 2011, p. 34).

Porém, um ponto também apontado por Hall (2015), é que as identidades, devido a modernidade se reconfiguram em um cenário totalmente diferente, isso é devido ao fato da nação não ser mais a mobilizadora principal nas formações identitárias. Nisso, as identidades, se fragmentam. Relacionando as ideias de Stuart Hall com os quesitos identidade e cultura Picelli (2018) acrescenta:

Hall se preocupa em analisar tem início com a construção de uma ideia de nação como uma unidade orgânica em si, onde cada “povo” se funda na possibilidade de possuir um caráter particular. O Estado passa a materializar, portanto, seus habitantes. Surge o Estado-nação e com ele o problema da cultura como identidade. A cultura, entendida como um universo simbólico que abrange diferenças sociais em um determinado momento histórico, promove a “unificação dos distintos”, que passam a partilhar de totalidades. Assim, como afirma Pierre Vilar (1978), o povo-nação representa interesses comuns contra os interesses particulares e o bem comum contra o privilégio. Então, se os indivíduos se diferenciam pela origem de classe ou posicionamento geográfico, a cultura forja uma consciência coletiva que vincula os indivíduos uns aos outros. Esta partilha de totalidades e de interesses comuns é forjada e consolidada historicamente na modernidade pela promoção de políticas que estimulem a integração entre os membros de uma mesma nação. Esta forja é sintetizada pelo Estado moderno, permitindo que haja a exclusão daqueles que não se encaixam nos padrões tidos como nacionais. (PICELLI, 2018, p.173).

Nesse ponto, existe uma crítica muito forte de países Europeus e Estados Unidos quando a questão é a fé islâmica, mas esquecem que a base de seu pensamento é muito voltado para o catolicismo e protestantismo.

Se colocarmos em uma condição macro, tanto o catolicismo, quanto protestantismo e o Islã, dentro de um âmbito cristalizado, colocado como fechado e definido, como única fonte de verdade absoluta, cairão nas malhas da intolerância. Nos quesitos de aceitar o outro, e suas formas diferentes de ver o mundo, e respeitar essa visão. O mesmo é válido para ideologias, e nacionalismos exagerados. Rubem Alves (1979) traz que tudo aquilo que se apresenta como consistente, está destinado à intolerância. Em seu livro “Religião e Repressão” aponta sobre essa consistência, e verdade absoluta:

A invocação da “verdade” é o instrumento de que se valem os inquisidores, nas suas múltiplas versões, para matar — ou silenciar — aqueles que têm ideias diferentes das suas. Trata-se de uma tentação universal, possivelmente uma variação da tentação original (“... e sereis como Deus”). Dessa tentação não estão livres nem mesmo as instituições científicas [...] (ALVES, 1979, p. 12).

Dentro do Islã, essa consistência também se apresenta já no primeiro ponto da doutrina islâmica que é a questão de um Deus único, criador e absoluto. O Islã fundamenta-se em um monoteísmo puro, na afirmação da unicidade de Allah e que sempre será uma constante e perpassará toda sua narrativa. (BINGEMER, 2002).

Maria Clara Bingemer (2002, p. 83) alega que o “Alcorão, na integra nada mais é que uma proclamação imperativa e indefinidamente repetida desta fé, de sua história na humanidade e de suas consequências na vida pessoal e social”. A fidelidade cega a um único Deus é colocado como uma norma indispensável para todo muçulmano. “Não há divindade senão Deus (Allah)”, tal frase além de ser usada para o testemunho de fé (*shahada*), também é usada de maneira polêmica por grupos. Tal frase também será encontrada nas bandeiras do grupo *Al Qaeda* e também na bandeira do DAESH (Estado Islâmico). Sayyid Qutb (1964) apresenta de maneira clara essa consistência, certeza absoluta em seus escritos: “Qualquer sistema que for estabelecido no mundo deve ser baseado na autoridade divina, derivando suas leis somente de Deus” (p. 37). Bingemer (2001) coloca que a lei é, portanto o limite nas questões sociais e de luta pela justiça.

Porém deve se levar em conta a interpretação, pois existem muçulmanos com sua crença em Allah de certa forma, porém com uma inclinação dialogal, e também existem muçulmanos não necessariamente dos movimentos citados, mas que também não possuem abertura dialogal. São formados assim os interstícios de interpretações da crença islâmica.

As interpretações irão variar de acordo com as escolas, que se dividem em pelo menos em quatro linhas dentro do sunismo (*Hanafi*, *Malik*, *Shafi'i*, e *Hanbali*), e dentro do xiismo temos pelo menos duas (*Jafari* e *Zaidi*) sendo assim temos um campo amplo de interpretações. Os teóricos jihadistas citados aqui nessa pesquisa pertencem à escola *Hanbali*. Sendo assim, a possibilidade de haver diversas interpretações sobre o *jihad* é bem possível, digo na forma de interpretar, e também, principalmente, o Alcorão. Desta forma, colocar os grupos jihadistas como grande maioria, e colocar esses teóricos seguidores da linha hanbalita como representação total dos muçulmanos é uma maneira muito equivocada. A questão que coloco aqui é a interpretação. A mesma religião que usa o Alcorão como base para o *jihad* usa também em prol da paz e do bem maior para a sociedade.

O Islã possui várias interfaces, e não se resume ao jihadismo, wahhabismo, salafismo, e a escola *Hanbali*. O Islã é muito mais que isso.

Um ponto a ser levantado também nesse meio, que é retratado muito bem pelo autor Edward Said (2012), a visão que ainda temos do mundo árabe e islâmico é bem generalizada, por mais que tenham teóricos sobre. Aliás, quando o assunto é teóricos árabes, que combatem

a corrupção e a crueldade dos regimes, é como se não fizessem diferença alguma. Se pararmos para refletir, tais teóricos são ignorados por completo pela maioria dos teóricos do ocidente. São nativos, acadêmicos, porém, são menos valorizados que os teóricos do ocidente que descrevem o mundo árabe de maneira generalista e equivocada, sem estar presente em uma academia. E isso, aponta Said é algo que entristece e que nada mudou (BARSAMIAN, 2013).

Said (2013, p. 49) ainda acrescenta sobre a visão do ocidente: “A verdadeira tristeza bate quando se percebe que todo esse trabalho não os afetou em nada. Eles simplesmente repetem o que estão dizendo”. Colocam como um círculo fechado o mundo árabe, onde muito acontece. São feitas generalizações abrangentes como uma cultura da violência e completamente indignos de confiança.

Seria uma maneira equivocada colocar que Edward Said defendeu os árabes e muçulmanos, Said foi um homem multifacetado que foi capaz de identificar os sucessos e fracassos do modernismo. Said atacou as noções reificadas de Oriente e Ocidente. Para Said a tarefa do intelectual é promover a liberdade e o conhecimento (BARSAMIAN, 2013).

Teixeira (2003, p. 20) alega, “que em todos os continentes podemos testemunhar a presença do acirramento da violência, que se afigura hoje como uma das mais difíceis e dramáticas questões depois do fim da guerra fria e do confronto entre Oriente e Ocidente”.

Conforme Han (2018, pp. 52-53), através das ideias de Freud traça a ligação do inconsciente com a violência, ou seja, o inconsciente deve sua existência à repressão, tem uma proporção elevada de correlação. “A representação pulsional reprimida prolifera no escuro e desenvolve formas extremas de expressão que pode também adquirir traços destrutivos”. Sintomas de histeria ou de neurose compulsiva permitem a dedução de um alto grau de violência.

Rubem Alves em *Religião e Repressão* (1979) aponta que toda religião que, em nome de uma ordem espiritual, impõe sobre o corpo um regime de sistemática repressão, tende a produzir personalidades neuróticas. E se a essência da neurose é a repressão do corpo podemos colocar que todas as religiões sem distinção, e trazendo para essa pesquisa: Cristianismo, Protestantismo (religiões do ocidente) e Islã (oriente) colocados como verdade absoluta, reprime todas formas de expressão, sendo assim produzem a neurose.

Para Han (2018, p. 159) a situação geradora da violência muitas vezes está relacionada com o sistema, sendo assim as formas de violência manifestas se referem às estruturas implícitas e que estabelecem uma ordem de domínio. “As estruturas edificadas no sistema social fazem com que persista a injustiça, com relações de poder desiguais”. O pensar político

nada mais é do que saber distinguir entre amigo e inimigo. A comunidade só se torna política quando é ameaçada existencialmente pelo inimigo, a possibilidade de violência forma a essência política.

Deste modo, Han (2018) mostra um ponto de grande relevância a respeito de violência e modernidade:

Na modernidade, a violência assume uma forma tornada psíquica, psicologizada, internalizada; ela adota forma intrapsíquicas. As energias não são descarregadas de modo diretamente afetivo, mas são processadas, trabalhadas psiquicamente. (HAN, 2018, pp.15-16).

De acordo com Boff (2009) a violência se manifesta especialmente naqueles que se sentem prejudicados e buscam compensações.

Um ponto de grande importância ressaltado pelo autor é que os principais causadores da violência estrutural (as classes dominantes que controlam o ter, o saber e o ser) se sentem mais seguras quanto mais duramente se aplicam as leis contra os indivíduos marginais. Assim, conseguem fazer esquecer que eles próprios são os principais responsáveis por uma situação permanente de violência (BOFF, p. 78-79).

De fato, o confronto entre Oriente e Ocidente não é algo que nasceu de uma hora para outra, foi algo construído, baseado nas relações estabelecidas entre os mesmos. Bingemer (2002) coloca que a visão das cruzadas como uma guerra santa e justa, o que realmente não foi, influenciou outras expedições, descobrimentos e guerras ao longo da história.

No final do período das Cruzadas, sua política se tornou um jogo de interesses entre as potências rivais dentro da Europa. Além da motivação religiosa, alega Bingemer (2002, p. 153), “não deixava de ser uma aventura atraente e imperdível, mesmo que perigosa, a conquista do Oriente”. Para o ocidente era algo compensador, tinham a promessa do resgate da Terra Santa e da conquista do Oriente. Porém para o povo do Oriente, o povo do Ocidente eram invasores que tinham como finalidade elimina-los. Então, é colocada a ordem natural sobre o poder religioso, sendo assim, todo aquele que apresenta uma postura diferente passa a ser colocado como ameaça, inimigo. A Cristandade não pode se deter diante das diferenças porque o outro é colocado como um sinal de ameaça (BINGEMER, 2002).

O encontro entre poder religioso e político se torna um fundamento para a paz no mundo, era necessário lutar para conversão e contra os hereges. Bingemer (2002) acrescenta:

O que parece como luta de ordem política é assumido como mandato missionário e, desta forma ganha um conteúdo religioso que torna sagrada a empreitada, mesmo às custas de vidas, de massacres, pois a meta é suprema, divina e exige fidelidade, lealdade, persistência e coragem para superar todas as barreiras. O prêmio é a “paz de Deus”, mesmo para os derrotados ou sacrificados. Para os Cruzados a indulgência plenária, para os cristãos do oriente proteção e salvação, e para os povos inimigos o sacrifício cruento em nome dos desígnios de Deus. (BINGEMER, 2002, p.155).

Toda violência é uma violação da personalidade de quem a sofre, é uma ameaça de morte, que vai da humilhação, extermínio, genocídio, toda forma de violência é mortal. Ela é irracional, a ética então julga a violência colocando-a como uma negação da humanidade. (BINGEMER, 2002).

Entre Oriente e Ocidente há períodos históricos perpassados pela violência, é uma relação regada a más interpretações. Teixeira (2003) pontua que as religiões tem se tornado historicamente propícias à intolerância, porém o diálogo pode surgir como uma alternativa, uma possibilidade, de uma nova atuação das religiões, e que também podem exercer um papel significativo na construção de uma ética da superação da violência.

3.3 RELIGIÃO E PAZ: DIALOGANDO PARA UM MUNDO POSSÍVEL

Berkenbrock (2007) ressalta que a interação religiosa a partir da religiosidade acontece desde os tempos mais antigos da humanidade. E quando há uma ação religiosa, isso inclui ritual, sacrifício templo, entre outros. É uma experiência, haverá assim a identificação, que será uma referência. Com isso, “costumes religiosos” diversos de origem distinta são assumidos por outros grupos.

Devido a este fato é visível a semelhança entre as religiões, e também a aproximação das mesmas. Sendo assim a questão de verdade absoluta se torna inviável. Acredito que usar esses pontos de aproximação para além de rituais, templos, sacrifícios e afins, empregar no diálogo inter-religioso e intercultural se torna uma alternativa necessária no mundo contemporâneo.

Segundo o apontado por Pui-Lan (2015) o diálogo interfé “é um canal de construção de uma cultura de solidariedade e da paz com justiça”.

Atualmente, muito é falado sobre as questões de identidade, que em meio ao pluralismo, tem sido muito reforçada por diferentes grupos culturais e religiosos. Boaventura de Souza Santos (2010) aponta que as identidades culturais hoje não são rígidas e nem imutáveis, são transitórias e fugazes.

Somos híbridos. O conceito de hibridismo retrata que não há uma identidade pura, isenta de intercâmbios. Pui-lan (2015) acredita que uma identidade híbrida estimula conexões com membros de fora de nosso grupo. Possibilita a colaboração para além das fronteiras religiosas, e ainda, a hibridez desafia a pureza, e com isso leva em conta a dupla ou múltipla pertença religiosa e cultural.

No diálogo interfé, às vezes há o receio de que perderemos nosso compromisso religioso se formos abertos a outras tradições. Esse temor, no entanto, baseia-se em uma compreensão estática do eu. Se compreendermos o eu como uma rede de relações a interagir constantemente com outras, seremos mais abertos à transformações e á mudança. (PUI-LAN, 2015 p. 64)

De acordo com Berger (2018) os grupos étnicos, religiosos, não estão divididos espacialmente entre si, com isso, inevitavelmente se chega a encontros, entrecosques de diferentes ordens e concepções de mundo. Vimos até aqui o quanto as atitudes do ocidente cristão influenciam as atitudes do oriente islâmico e vice e versa, sejam elas religiosamente, ou culturalmente, por fim, refletem uma a outra.

Cláudio de Oliveira Ribeiro (2018, p. 46) aponta que “cada expressão religiosa sem a sua proposta salvífica e de fé, devem ser aceitas e respeitadas, valorizadas e aprimoradas a partir de um diálogo justo e aproximação mútua”. Tal perspectiva não anula e nem diminui o valor das identidades religiosas.

O diálogo inter-religioso é um processo recente na história das religiões e longe de ser consolidado em todas as instituições (BERKENBROCK, 2007). A consciência da necessidade de um diálogo, e a criação de organismos que o promovam é um grande avanço.

A religião, a cultura quando percebem suas diferenças, também enxergam suas proximidades com a outra se tornam mais abertas e receptivas ao diálogo. Trazer essa ideia de proximidades entre oriente e ocidente pode se apresentar como uma alternativa para a abertura.

Há um ressentimento de ambas as partes, porém algumas questões devem ser analisadas, e repensadas em prol de uma melhor convivência. Por exemplo, existe uma grande crítica em relação ao Islã, taxado como a religião que não adere à modernidade e a democracia. Porém nos cabe refletir que os Estados Unidos e Europa precisam repensar que a democracia e a modernidade são conceitos ocidentais, e que sim, também existem outras formas de governar para além da democracia e *o american way of life*. E que o slogan da

revolução Francesa “*Liberté, Egalité, Fraternité*” não foi permitido o seu uso aos países islâmicos que foram colônias de exploração da França e Inglaterra. Conceitos que concediam direitos à França, Inglaterra e aos Estados Unidos, mas que na prática os países explorados não poderiam usufruir dos mesmos direitos.

Da mesma forma que há uma crítica em relação à consistência e rigidez da fé islâmica, essa rigidez também se encontra nas bases religiosas do ocidente, juntamente, com seu sistema político por acreditar que sua forma de pensar e governar são as únicas a serem seguidas de acordo com suas normas. Bhabha apresenta essa teoria, como um aspecto importante do discurso colonial. A questão da fixidez, e da dependência desse conceito na construção ideológica da alteridade. A fixidez, como signo da diferença cultural histórica/racial no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição. Bhabha acrescenta que os modos de representação da alteridade devem ser questionados. Pois, a alteridade é insistentemente identificada com as divagações do crítico eurocêntrico despolitizado (p. 40).

Como consequência e continuidade dessa forma de pensamento, é visto hoje, principalmente através dos meios de comunicação, uma interpretação equivocada sobre o Islã, mas também, sobretudo, a respeito de seus conceitos. O Islã não é contra outras religiões, nem contra cristãos e nem judeus. A guerra não é o objetivo do Islã, e todo ser tem o direito de se beneficiar da paz, sem nenhuma distinção religiosa. O Islã é uma religião que não se preocupa somente com o individual, mas também com o bem estar em conjunto da sociedade. E no Alcorão temos suras que remetem a isso. “E quando dois grupos de crentes combaterem entre si, reconciliai-os então” (Alcorão 49:9).

Quando entendemos essa ideia de paz do Islã, já é quebrado o estereótipo de Islã como sinônimo de guerra, e para fazermos a ponte com o diálogo, o *jihad* também pode fazer parte, com uma grande contribuição, para abrir á novas ideias e formas de pensar.

Propor uma releitura sobre o conceito de *jihad* é quebrar a consistência de imagem que foi construída no ocidente e também no oriente, dentro dos grupos jihadistas que adotam somente a ideia de um *jihad* armado. É preciso retomar as ideias do jihad maior, para o bem da população mundial.

Uma das alternativas possíveis de se alcançar o diálogo entre Oriente e Ocidente, tem sido através da versão mística do Islã: o sufismo. Tal vertente que intensificou o lado do *jihad al nafs*, *jihad* do ego, em prol da comunidade mundial. Tal vertente mística é conhecida

no ocidente através do poeta Rumi, que juntamente com outros sábios e poetas fazem uma ponte segura para o diálogo e do mútuo reconhecimento e convivência pacífica.

Douaire-Banny (2017, p. 56) sobre literatura e poesia, propõe outra origem possível aos homens e às culturas, ela abre outra versão dos relatos fundadores, “no grande tremor e na recusa das proclamações das identidades fechadas”. Podemos assim pensar que a poesia pode quebrar as barreiras das identidades fechadas, e dar uma abertura dialogal. Rumi, muito poderia colaborar, por ter poesias voltadas para Deus e para o amor.

Para Azevedo (2000) o sufismo é considerado pelos místicos muçulmanos como o “coração” da mensagem do Islã, não sendo facilmente perceptível a um olhar superficial ou apressado. O sufismo está presente no Islã desde o princípio, desde o profeta Muhammad (colocado como o último dos profetas mensageiro de Deus), e também esteve presente no período do califado através de Ali ibn abu Talib, genro e primo do profeta Muhammad.

A palavra *jihad* é encontrada nas três maiores perspectivas islâmicas, sunita/ xiita e sufi que abarca tanto o sunismo quanto xiismo sendo uma dimensão mística da religião, e as abordagens variam, é um termo abrangente que tradicionalmente foi definido como sendo composto de catorze aspectos diferentes, com apenas um dos quais é abrangido pelo termo guerra, só que possui inúmeras regras para ser chamado de guerra de fato, e uma delas seria a legítima defesa. O autor Youssef Cherem (2009, p.83) diz que, “com significado religioso, o *jihad* pode incluir uma luta contra as tentações (“*jihad* do coração”, “*jihad* da alma”) é a categoria do *jihad* maior.

Ali o quarto califa do Islã dentro da perspectiva sunita, e o primeiro Califa e Imam dentro da perspectiva *shiia*, possui escritos, pensamentos sobre o combate às paixões, sobre o *jihad al nafs*:

- “O melhor, o ápice do *jihad*, é o combate do homem à suas paixões desmedidas.”
- “Não há combate como o combate às paixões.”
- “Domine seu ego combatendo-o.” (TALIB, 2009, p. 134).

O sufismo também tem seus adversários e detratores, como relata Azevedo (2001), assim pode se ver que durante a história islâmica é visível as diferenças de perspectivas, muitas vezes de forma implícita, entre as autoridades. Desta forma, a maneira de interpretar o *jihad* é uma forma julgada, por outras vertentes.

Devido às divergências de ideias, e interpretações dentro do Islã, gera conflitos, de acusação, e de certa forma de demonização do outro. Devido a isso, a meu ver, de maneira

crítica, perde-se o sentimento de família e pertencimento do muçulmano, a *Ummah*, que deixa de ser unidade. Uma *Ummah* que não aceita as pluralidades existentes dentro dela, renega as ideias principais do Islã, e não exerce o *jihad* maior, que é propor um bem estar a toda comunidade. A *Ummah* é híbrida, é plural. Não aceitar a sua hibridez, e pluralidade é renegar todo o sentimento de unidade e família.

Seyyed Nasr (2015) mostra que o *jihad* pode ser aplicado de diversas formas, pode ser o equilíbrio da convivência do homem em sociedade e suas funções, almejando uma consciência de unidade, uma integração completa. Compreender o significado espiritual do *jihad* e sua ampla aplicação em todos os aspectos da vida humana, de como é entendido pelo Islã, é necessário lembrar que o Islã se baseia na ideia de estabelecer equilíbrio no interior do homem. Este equilíbrio é o reflexo da Justiça Divina e as condições necessárias para a paz. A preservação do equilíbrio neste mundo, no entanto, não significa algo simplesmente estático ou passivo de movimento. Diante das mudanças do mundo, dos efeitos fulminantes do tempo, permanecer em equilíbrio requer esforço contínuo. Ou seja, significa realizar *jihad* em todas as fases da vida. Muçulmanos como indivíduos e membros da sociedade islâmica (*ummah*) devem realizar o *jihad*, devem exercer em todos os momentos da vida para travar uma batalha interna e externa contra forças que, se não forem combatidas, destruirão o equilíbrio, que é a condição necessária para a vida espiritual da pessoa e pelo funcionamento da sociedade humana. Nasr ainda aponta que do ponto de vista espiritual, todos os “pilares” do Islã podem ser vistos como relacionados ao *jihad*. As testemunhas fundamentais, tal como, a *shahada*, “Não há divindade, além de Allah” e “Muhammad é o seu Mensageiro”, através do qual uma pessoa se torna muçulmana, não são apenas declarações sobre a verdade, como vistas na perspectiva islâmica, mas também são armas para a prática do *jihad* interior.

Em um artigo anterior à finalização desta pesquisa coloquei dentro das definições do *jihad* maior:

O *jihad* maior inclui itens, tais como buscar conhecimento do Islã, e atuar conforme o que a pessoa aprendeu. Além disso, lutar contra os desejos as paixões do *nafs* (ego), controlando nosso ego em prol de algo maior, visando a irmandade como um todo. É preciso passar o conhecimento a diante, orientar os que precisam. O *jihad* também é aguentar as dificuldades, é ser paciente, ser educado e gentil. Mas, acima de tudo, é o *jihad* do coração, é o combate ao ego, que nos faz agir de forma incorreta, sendo egoístas, sem olhar o coletivo (SANTOS, 2018, p. 5).

Nasr (2015), ainda complementa que, as pessoas consideradas mais bondosas aos olhos de Deus são aquelas que se esforçam contra impulsos egoístas do ego pela causa Deus. O *Jihad* mais obrigatório é aquele travado contra o ego, os desejos, do mundo inferior. Nasr (2015, p. 375) narra sobre dois tipos de *jihād* (esforço) que foram descritos em um conhecido *ḥadīth* que o Profeta disse àqueles que retornavam de uma batalha: “Você retornou do *jihād* menor ao *jihād* maior. Quando perguntado qual era o *jihād* maior, ele disse: é o *jihād* do servo contra suas paixões”. As grandes estações de perfeição na vida espiritual também podem ser vistas à luz do *jihad* interior. Desapegar-se das impurezas do mundo, a fim de repousar na pureza da presença divina requer um intenso *jihad*, pois nossa alma tem suas raízes afundadas profundamente no mundo transitório que a alma do homem confunde com a realidade. Nasr (2015) coloca que, por fim, é necessário perceber que apenas o Absoluto é absoluto e que apenas o Eu no final das contas, é para pronunciar e realizar o *jihad* supremo de despertar a alma do sonho de esquecimento, e que lhe permita adquirir o principal conhecimento supremo para o qual foi criado. O *jihad* ou guerra interior visto espiritualmente pode ser considerado, portanto, a chave para a compreensão de todo o processo espiritual. Processo para a realização do caminho daquele que se encontra no coração da mensagem islâmica em sua totalidade. Através do *jihad* interior, o homem espiritual morre nesta vida, a fim de cessar tudo. Sonhando despertar para aquela Realidade que é a origem de todas as realidades. A beleza terrena é apenas um reflexo pálido, a fim de alcançar aquela paz que todos os homens buscam, mas que de fato só pode ser encontrada através do *jihad* interior (*jihad* maior).

Se o *jihad* é visto como o esforço de resistir ao racismo, à corrupção e à ditadura, aliada ao compromisso com a reforma do ser individual e da sociedade à luz dessas finalidades, “então e somente então a maioria muçulmana as sociedades são capazes de soltar suas algemas e expulsar seus demônios” alega Tariq Ramadan (2012, p. 118).

Marco Lucchesi (2002) sobre o *jihad* maior mostra a necessidade de romper fronteiras e aproximar culturas. E coloca como o seu *jihad* maior combater aos preconceitos, e se disponibilizar para o diálogo:

É o dois que se torna um. O início de meu *jihad*, a reunião do Todo e das Partes, das inúmeras parcelas escondidas e fragmentos. E a compaixão pelos oprimidos. Não havia senão uma escolha: Declarar o *jihad* a favor da paz e da diferença. Pelo sorriso das crianças da Palestina e do Curdistão, contra o monstro da indiferença e do ódio. (LUCCHESI, 2002, p. 14).

O *jihad* do coração deve ser conhecido, deve ser praticado, afinal ele é o *jihad* maior, de maior importância. O *jihad* não é sinônimo de guerra, e isso deve ser lembrado, assim como as boas ações, colocado em prioridade, em prática almejando um mundo mais possível. “O *jihad* é uma luta interior contra nosso ego, nossas paixões, uma luta moral, e que podemos ver como um modo de vida, que na verdade é, e que também se mostra como uma disciplina espiritual”. (Santos 2018, p. 07).

Propor esse tipo de “*jihad*” como fez Lucchesi, almejando um diálogo entre culturas e religiões, proporciona um melhor convívio e entendimento. O diálogo vem acompanhado da empatia, da compaixão, e do cuidado com o outro, e o que o dificulta é o egoísmo, e a incapacidade de ver que a realidade não está limitada a uma crença particular.

A paz é construída com meios pacíficos como um encontro fraterno, a mútua acolhida e o respeito das diferenças. Se queres a paz, prepara a paz. “Na construção da paz, os interesses coletivos devem se sobrepor aos individuais, a multiculturalidade prevalecer sobre o etnocentrismo, a perspectiva global orientar a local”. (BOFF, 2009, p. 76).

A violência surge quando o homem começa desejar o ilimitado, perde o freio de seus desejos quando seu desejo se encontra contrariado pelos outros (BINGEMER, 2002). Nesse caso a paz e justiça irão acontecer quando os seres humanos renunciarem o possuir infinito e o desejar ilimitadamente.

Ribeiro (2018) aponta que a visão pluralista recupera o sentido da gratuidade e nos leva à indicação da presença, da necessidade de uma espiritualidade que possa corresponder aos processos sociopolíticos de aprofundamento democrático, de críticas às mais variadas formas de dominação. Elas reforçam a consciência social, alteridade, coexistência, cordialidade, humanização. Todos eles cooperam na reconstrução dos imaginários.

O pluralismo religioso faz parte do século XXI, se impõe como um componente intransponível que desafia todas as religiões ao exercício do diálogo. Surgem em todos os cantos novas religiosidades, que dão mostras com grande vitalidade. Trata-se da afirmação da alteridade que nem sempre vem acolhida na sua positividade (TEIXEIRA, 2007). Não há possibilidade de diálogo se não houver uma acolhida ao pluralismo. É importante reconhecer que a diversidade é acolhida com alegria por Deus, e que é um valor, insubstituível, e irrevogável.

Fazer um retorno ao *jihad* maior é imprescindível, porém cabe aos outros países respeitarem outras formas de ser e viver no mundo. Os fundamentalistas são, praticamente, inacessíveis à argumentação racional, alega Altoé (2003), mas nem por isso devemos desistir

e renunciar ao dialogo. É preciso dialogar com ele até a exaustão e deve ser enfatizado os pontos comuns mais que os divergentes.

O teólogo iraniano Muhammad Khatami (2006, p. 131) “alega que o dialogo revele a sua face bela, porém encoberta e apenas aqueles que, em sua jornada pessoal de descoberta, interagem com os demais peregrinos”. É preciso ter os braços abertos para nos beneficiarmos dos aspectos positivos de outras civilizações, no sentido de aceitar e adaptar. Chegou a hora de países europeus e Estados Unidos darem um passo a frente e verem si mesmos com um olhar diferente, de como é vista pelos outros.

Não é o terrorismo que vence o terrorismo. É o amor que vence o ódio, é o dialogo incansável, uma negociação aberta e um acordo justo que irão tirar a base de qualquer terrorismo. Boff (2002) coloca que é preciso abolir a palavra inimigo, é o medo que o cria, e somente é possível afastá-los com o dialogo.

Boff (2006) sobre a questão dialogal diz que eu sou responsável por fazer ou não do outro meu próximo, seja quem for que cruzar o meu caminho, este é meu próximo, desde que eu me aproxime dele. O importante está em minha atitude de me aproximar seja quem for. É preciso conviver. Não devemos colocar a convivência como uma definição fechada, ou com contornos evidentes e claros, o processo de convivência supõe várias etapas, tais como: Compreender o outro, observação participante comprometida, conhecer sua língua e sua alma, empatia e simpatia. São itens que estimulam uma boa convivência, e que podem sim contribuir para um dialogo sincero.

O diálogo entre as religiões é a busca de todas as formas de paz alega Bingemer (2002) e requer uma transformação na forma de ver o outro e sua religião, é para ser uma tentativa honesta de sair da ignorância sobre a sua alteridade e sua identidade.

Hans kung (2001) traz um ponto que nos remete a ideia do *jihad* maior, e que faz referência a uma ética mundial: É preciso promover o bem estar das pessoas, amar a Deus e ao próximo, é preciso superar a tentação da religião girar em torno de si para a manutenção do poder, que vai desde instituições, hierarquias e constituições. De acordo com Boff (2009, p. 83) é preciso superar o paradigma dominante da cultura patriarcal que é a vontade de poder-dominância. Tal modelo não reconhece limites, é um projeto conquistador e destruidor, é antropocêntrico, e invadiu até o espaço sagrado da vida. Nenhuma sociedade terá futuro se permanecer construída sobre a injustiça, se não houver uma reconstrução das relações, para serem mais justas e includentes seremos condenados a conflitos e guerras. “Para haver paz deve haver reparações históricas e políticas compensatórias que os dominadores históricos se

recusam a introduzir”. A paz é criada por relações corretas consigo mesmo, com outras pessoas e com outras culturas.

CONCLUSÃO

A modernidade é marcada por reforços de identidade, e que gera extremismos. A ambição de dominar funciona como um fermento para as desigualdades e ressentimentos ali

presentes. Fazer essa retomada de como foi a construção da relação entre Oriente e Ocidente foi importante para enxergarmos as construções de imagem e de discurso e que refletem na atualidade. Embora ao longo da pesquisa tenha trabalhado com os conceitos de Oriente e Ocidente, não estamos falando sobre esses conceitos de maneira fechada, os interstícios se apresentam, quebrando a dualidade e isso deve ser considerado. Diante dessa abrangência de construção de imagens e de relações, abriu a possibilidade para entendermos acontecimentos posteriores.

Foi visto sobre o período de colonização, que os muçulmanos não a aceitaram pacificamente. E pode-se dizer que todas as reações aqui que foram apresentadas são resultados das ações que foram empregadas nesse período, e até mesmo em período anterior a ele. São resultados dos estereótipos, das políticas, da desigualdade, do etnocentrismo e do silenciamento de uma cultura de um povo, dos muçulmanos no caso retratados aqui nessa pesquisa. Mas este silenciamento não cabe somente aos muçulmanos, cabe aos povos que foram colonizados, os povos da África, os povos da América. E o olhar que foi empregado nessa pesquisa cabe também para analisar as relações com esses povos.

Apresentar aqui as interpretações do conceito de *jihad* dentro da religião contribuiu para quebra de estereótipos e para o avanço na área de diálogo, encarar o conceito como algo polissêmico nos faz criar alternativas nas formas de pensar e até soluções.

Na parte que se remete a conflitos podemos ver o conceito de início como um movimento de consolidação, expansão e defesada fé e de sua comunidade. Em um contexto atual, analisando as ideias de acordo com os teóricos Qutb, Maqdisi e Azzam, o *jihad* se apresenta devido ao o contato com o Ocidente, e ganha o sentido de uma luta anticolonial e também nacionalista. Nesse sentido, a ideologia proposta pela Irmandade Muçulmana, que é a consolidação de um Estado islâmico, pode ser lida como um pensamento social e posteriormente político, tal ponto demarca a ligação entre o retorno da tradição islâmica com a modernidade.

A restauração do Califado tão desejada pelos grupos de resistência, não deseja uma reislamização muçulmana, da nação islâmica, mas sim, majoritariamente por uma reislamização da conduta muçulmana, por meio da releitura da tradição, sem permitir a entrada de outros valores culturais que foram e são impostos. A Irmandade Muçulmana nesse sentido com o objetivo de pensar um modelo político em oposição aos modelos europeus, almejando uma autenticidade cultural expresso através do Islã. O sentimento e a vontade de ter autonomia sobre a própria religiosidade e cultura não era algo concentrado somente no Egito, contanto que a influência da Irmandade atingiu todo o mundo islâmico. E atingiu várias

classes sociais, ou seja, desde artesãos, comerciantes, mas também professores e profissionais liberais.

O *jihad* de Qutb se desenvolveu em um período específico, sob a repressão de Nasser, e independente da Irmandade, ou de algum partido político, Qutb teve suas experiências pessoais, para que fosse desenvolvido seu pensamento. Qutb conseguiu passar para frente a ideia de *jihad* como movimento, e organizações independentes, e que muito inspiraram jihadistas que vieram posteriormente em outras conjunturas.

Azzam compartilhava a ideia de Qutb na questão da luta, seja ela individual ou em grupo para reconquistar as terras islâmicas. Uniu-se a outros teóricos, tais como, Maqdisi e, igualmente, o “emir” Osama bin Laden. O *jihad* global defendido por Azzam e Maqdisi, almeja derrubar os governantes ímpios dos países muçulmanos, criar um Estado islâmico e lutar contra a injustiça e a corrupção. Ambos já fazem parte do movimento salafista, que atualmente se apresenta crescente.

A questão é que as teorias de Qutb fizeram sentido para esses teóricos citados que vieram depois, em outros contextos, mas que compartilharam do mesmo sentimento. E o que fez as ideias de Qutb se sustentarem, e continuarem a ser sustentadas por esses grupos? Quando aponte sobre as questões da teoria do limite, é que esses grupos dependem dela de certa forma para existir. A relação do Oriente e Ocidente precisa sempre estar no limite extremo, colocando o outro como inimigo para que o discurso e o movimento se sustentem.

Porém o Ocidente tem grande contribuição com a formação e sustentação dos mesmos, quando não muda o olhar sobre o Oriente e o coloca sempre abaixo, como ponto de exploração, e seu povo como bárbaro e incapazes de teorizar sobre si mesmos como foi visto nas ideias dos autores Stuart Hall e Edward Said. O discurso sustentado pelo governo americano, colocando os muçulmanos como bárbaros e terroristas sustentam a desculpa de levar a democracia, mas que na verdade se baseia em usufruir e se apossar do petróleo e das riquezas do Oriente. Ao sustentar esse discurso, voltamos ao que alimenta os movimentos aqui citados. Remetendo ao que foi salientado por Chomsky (2002),

[...] quando *jihad* passa a ser empregado como terrorismo, nas conjunturas modernas: os terroristas se alimentam de uma reserva de desespero, raiva e frustração. Tudo isso tem raízes, em larga medida, nas políticas americanas, como se torna evidente e é expresso com bastante frequência por aqueles que desejam dar atenção aos fatos. (CHOMSKY, 2002, p. 96).

Como apresentado anteriormente, as comunidades precisam de um mínimo de identidade na interpretação da realidade, para desenvolverem um papel sólido na geração e

suporte de sentido da vida de seus membros e de promover o convívio de sentido. Desta forma, falar há crise de sentido, ou identidade tanto para o mundo islâmico quanto ao mundo Ocidental. Tais circunstâncias fizeram brotar o fundamentalismo, que reforça a identidade e a tradição. Se não houvesse a ambição de dominar, de colocar uma cultura sobre a outra como superior, e se cada um respeitasse e tivesse ao mesmo tempo a liberdade de seguir suas culturas e credos e dessa forma interagissem, as questões fundamentalistas tombariam. Mas enquanto houver a ambição por domínio, haverá dificuldades na convivência, porque nada adianta o lema *Liberté, Egalité, Fraternité* se o lema é somente válido para grupos que tem o poder, de que adianta o ideal de liberdade se na realidade tal discurso não se aplica aos grupos colonizados nos seus direitos de ir e vir? Sob o ideal da globalização, culturas e etnias são reprimidas, perseguidas devido as disputas econômicas que ditam a política de exploração e subjugo de várias regiões do planeta.

Como foi apresentado aqui, o conceito de fundamentalismo não foi criado em um contexto islâmico, o fundamentalismo é um fato global e em toda religião importante tem surgido como resposta aos problemas de nossa modernidade, apontou Karen Armstrong (2001). O fundamentalismo ocorreu a primeira vez no Islã dentro do contexto da colonização europeia nos países árabes e no norte da África, mas antes já tinha se manifestado no cristianismo e protestantismo. Desta forma é um equívoco colocar o Islã com ligações diretas ao fundamentalismo, cairíamos no mesmo erro de categorizar um grupo como um todo se baseando em um grupo representante de uma minoria.

O ocidente anula e silencia tanto o oriente que pegou um conceito, no caso o conceito de *jihad*, que é um conceito polissêmico, e o resumiu apenas como sendo “guerra santa” e vendeu essa imagem ao resto do mundo, e até mesmo aos jihadistas, que por sua vez reafirmaram o limite e colocaram que a única solução seria o *jihad* como guerra de fato. Uma sociedade reflete e sustenta a outra. Desta maneira, essa teoria também se aplica a movimentos no sentido que cada ação gera uma reação, a cada ação do ocidente o oriente reagiria, e vice-versa, sustentando um ciclo.

Huntington (1996) apontou que para haver conflito requer civilizações diferentes, desta maneira, a maior razão para que ocorram esses conflitos é a diferença religiosa, porque é uma característica que define de civilizações. A meu ver, não é somente isso a grande questão. As religiões podem definir sociedades desde que haja diálogo e respeito entre elas. A grande causa de conflitos não é a religião de fato, é querer que o outro siga a mesma religião que você, sendo que o outro também possui uma religião. É você querer sobrepor a sua religião a do outro, colocar a religião do outro como inferior, fazendo assim gerar conflitos

étnicos e raciais. Desta forma, as guerras funcionam como lutas pelo controle de territórios, e para a prática de limpeza étnica.

Foi visto que resumir o termo é uma forma muito equivocada, o *jihad*, na maior parte de sua compreensão, não significa guerra, e isso deve ser salientado. Entender que maior parte do significado do *jihad* cabe ao *jihad* maior nos abre para expectativas mais amplas para diálogo do que para guerras. Olhar para o *jihad* maior é ver o *jihad* como uma luta moral, modo de vida e também como disciplina espiritual, almejando o bem para si e para o próximo.

O conceito de *jihad* permanece ambíguo, dividido em um *jihad* dos juristas (*ulemás*), outro dos místicos (*sufis*) e o *jihad* como resistência e luta armada apresentada por Sayyid Qutb. A interpretação do conceito irá de acordo com a escola a doutrina e a forma com que o indivíduo segue o Islã.

Assim, como os conceitos se mostram abertos ao diálogo, cabe a nós também a propor um *jihad* almejando um diálogo, buscar alternativas para proporcionar um melhor convívio e entendimento. Não podemos negar a necessidade do diálogo nesse meio, de divergentes culturas, religiosidades e maneiras de pensar, onde os conflitos são constantes.

Para entendermos os conflitos atuais é necessário compreender todas as relações que foram estabelecidas entre os personagens em momentos anteriores, entender as razões que os levaram a determinados atos. É preciso mostrar como eles chegaram a essa ideia, a esse ponto, para formar esses grupos. É necessário entender o percurso histórico, as relações construídas, para que assim seja possível traçar possibilidades para uma melhora na situação atual, e também do diálogo. Precisamos entender e avaliar esses movimentos, que apesar de reforçarem uma identidade islâmica, muitas vezes acabam perdendo uma das leituras essenciais do Islã, enquanto religião de paz.

O meu *jihad*, foi para mostrar através dessa pesquisa a maneira como o Ocidente interpreta o Islã e tudo que é relativo a ele. Foi para mostrar que não é somente o Ocidente que teoriza sobre o oriente. O Ocidente também é teorizado pelo Oriente.

As teorias desenvolvidas no Ocidente caem no Oriente como uma forma equivocada, preconceituosa e dominante. Por sua vez, os teóricos aqui apresentados, nos mostraram sua voz, e colocaram as razões pelas quais tomaram certas ações. Colocar o pensamento desse teóricos, de acordo com as estruturas pós-coloniais nos permite propor formas subalternas de pensar, e desobedecer as formas eurocênicas. Não como formas de justificar, mas para conhecermos o outro lado com suas questões.

Tínhamos anteriormente, somente as ideias que eram mostradas através do campo de ideias do Ocidente, e o que essa pesquisa traz e acrescenta, é que o Islã, e o Oriente são mais

que os movimentos. O Oriente é complexo e plural, e vai muito além do polo, isso ou aquilo. Assim, como as culturas, as religiões, o conceito de *jihad*, nas atuais conjunturas, se apresenta como híbrido, perpassando os campos da mística, dos juristas, *ulemás* e os campos de batalha e guerra. Mas a maior parte do conceito se esconde em meio a escombros causados pela guerra.

Os hibridismos, como mostrou Bhabha (1998), emergem em momentos detransformação histórica e constituem um lugar paradigmático devido ao fato dos embates de fronteira terem tantas possibilidades, tais como consensuais ou conflituosas. Com o hibridismo, a autoridade colonialista já não pode ser vista de forma imediata, dessa forma, o hibridismo é um elemento de representação que traz a impossibilidade de se pensar um discurso autêntico e único, na formação da verdade terá então traços dos dois discursos, e ainda podemos acrescentar que terá a verdade do entre-meio ou entre-lugar onde as culturas se mesclam.

É preciso sair da dicotomia isso ou aquilo para entender o conceito de *jihad* e sua polissemia, é preciso sair dos dois polos para entender a abrangência do Islã. Seus interstícios se apresentam de diversas formas: nas diferentes interpretações e escolas, nas diferentes culturas, porque o Islã não é somente árabe, está nas oscilações entre conservadores e reformistas, apolíticos e políticos. A religião islâmica é plural, regada a diversas identidades. A *ummah* é híbrida. Dessa forma é equivoco da pior classe colocar os muçulmanos na categoria de terroristas, da mesma forma que seria resumir uma religião a um pequeno grupo específico. Assim, é importante ressaltar a ideia desse terceiro lugar, o interstício, onde há os hibridismos que vão muito além dos extremismos, e se apresentam em uma dinâmica de maiores possibilidades.

Trazer o conceito de *jihad* para o diálogo é um desafio, porém possível e de extrema importância. Enquanto pensarmos no plano individual jamais se alcançará a paz desejada, e o *jihad* maior ficará de lado. É necessário pensar no coletivo, qualquer indivíduo pode usufruir da paz do Islã, mas o muçulmano também tem o direito de viver a sua fé. O ser humano precisa aprender viver a coletividade, o pluralismo, entender, ou pelo menos aceitar os interstícios. Talvez a dificuldade de aceitar os interstícios e o que é diferente diminui as possibilidades ao dialogo.

Cabe o Ocidente enxergar o grande interstício que possui com o Oriente e vice versa, existe o árabe cristão e o americano muçulmano, no interstício as culturas, religiões se mesclam, e por certo uma cultura ou religião dominante não existe. O interstício não permite uma unidade, tudo é plural e múltiplo com inúmeras possibilidades.

Para relembrar o *jihad* maior o muçulmano precisa, igualmente, aceitar a sua *ummah* como diversa, sem uma cultura dominante, porque o Islã é para todos. Dessa forma, o Islã viverá a sua singularidade de acordo com a cultura que o acrescenta, e faz dessa forma o Islã rico. Não aceitar uma *ummah* diversa é negar o sentimento de comunidade, do coletivo e por sua vez é negar o *jihad* do Islã que é trazer a paz e o bem estar ao coletivo. E isso também é válido para outros povos e credos.

Enquanto o despertar árabe se desenrola, qual o papel das referências religiosas? Como os Princípios islâmicos e objetivos finais podem ser (re) pensados? As aspirações divergentes sobre uma possível reforma podem ser unificadas ou as sociedades de maioria muçulmana devem ser restringidas a oposição entre ideologias seculares e islâmicas? O que é hoje o papel do Islã político? Seria realmente uma resistência sem trégua? Como resgatar os ideais de *ummah*, e como devem promover um estado civil autônomo? São algumas questões levantadas pela pesquisa e também pelo reformista Tariq Ramadan (2012). O despertar árabe não deve sucumbir a alienação ou por uma nova forma de colonialismo que quebraria as esperanças de milhões de pessoas, agora é esperar, trabalhar, traçar possibilidades para encontrar um caminho a seguir, em plena liberdade. O despertar árabe pareceu de início trazer uma mudança de perspectiva, algo que poderia sinalizar uma mudança no paradigma binário. Os muçulmanos estavam se levantando sem o uso da violência almejando também alguns dos valores ocidentais, tais como, liberdade e justiça. Tariq Ramadan (2012) acrescenta um ponto importante sobre o despertar, que é à medida que essas sociedades despertam, e os povos alcançam a libertação política, invocando o Islã, o que significa libertar mentes através do conhecimento, racionalidade autônoma, pensamento crítico e liberdade de pensamento. Seria essa então uma forma de pluralismo, definindo uma cidadania responsável e uma sociedade civil que funciona como uma interface entre instituições e o estado.

Como foi salientado por Berger (2017), o pluralismo é uma situação social na qual pessoas de diferentes etnias, cosmovisões e moralidades, vivem juntas pacificamente e interagem amigavelmente (p. 20). Não aceitar a diversidade e o pluralismo cessam as oportunidades de interação e de convivência pacífica.

O despertar islâmico deveria focar na relação entre o estado e a ética coletiva, dar atenção a educação popular, a questão da liberdade do indivíduo, e a liberdade individual, à igualdade de gênero e, finalmente, a política e religião juntamente com as questões do pluralismo. Por fim,

Perdoa-nos descendência de Abraão,por nossas guerras, nossas inimizades mútuas e maldades.Resgata-nos e dá-nos a paz. Tu que conduzes a história e és guardião do nosso destino, abençoa os líderes e governantes das nações, para que eles não cobicem o poder e a glória,mas ajam com responsabilidade para o bem estar e a paz da humanidade. (KUNG, apud BERKENBROCK; TEIXEIRA 2018, p. 18)

A oração acima, a qual se adequa a esse desfecho foi escrita por Hans Kung (2018) para e *ecumene abaamica* e consta no seu livro “Orações da Humanidade”.

De certo que tanto as sociedades do Oriente e do Ocidente, devem se comprometer com uma reforma, para ajudar a fornecer respostas às crises que perseguem as sociedades modernas e para avançar em direção a uma boa convivência pluralista. A gestão do pluralismo religioso é fortalecida pela dinâmica interna das próprias religiões. Dessa forma, elas só podem existir e florescer em um espaço livre de restrições, e com a ausência da imposição ou proibição. Não faz sentido falar de pluralismo,quando as pessoas interagem,mas somente como senhores e escravos com ambição de dominar, e quando vivem em comunidades fortemente segregadas e somente interagem em relações de poder, exclusivamente econômicas.

REFERÊNCIAS

ABDULRAHMAN, Salam, A.**The Assassins: ancestors of modern Muslim suicide bombers?**
JUHD / Vol. 2, No. 4, December 2016. pp. 399-409.

ABRAHMS, Max. **Why Terrorism Does Not Work**. *International Security*, v. 31, n. 2: 42–78, 2006.

AL ANANI, Khalil. **Inside the Muslim Brotherhood**: Religion, identity, and politics. Oxford University Press, 2016.

AL ASSAR, S. Ragda Ahmad. **A Irmandade Muçulmana**: Nação sob o cosmoislâmico. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2010.

_____. **A Irmandade Muçulmana**: Nação sob o cosmo islâmico, Rio de Janeiro: PUC Rio, 2013.

_____. **A Irmandade Muçulmana**: Nação sob o cosmo islâmico, Rio de Janeiro: PUC Rio, 2014.

AL MAQDISI, Abu Muhammad. **Millat Ibrahim**. *Minbar al-Tawhid wa al-Jihad*, 1988.

_____. **Democracy a religion**. Afeghanistan: Ed Maktabah books, 2012.

AL MATROUDI, Abdul Hakim. **The Hanbali school of Law and Ibn Taymiyyah**. Routledge, 2006.

ALTOÉ, Adailton. **O Islã e os muçulmanos**. Petrópolis: Vozes, 2003.

ALVES, Rubem. **Religião e Repressão**. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

Anderson, Benedict R.. **Imagined communities**: reflections on the origin and spread of nationalism. 2.a ed. Verso, 1991.

ARMANI, Carlos Henrique. **Por uma escrita pós-colonial da história**: uma introdução ao pensamento de Stuart Hall. *In: Historiæ*, Rio Grande, 2 (1): 25-36, 2011.

ARMSTRONG, Karen. **O Islã**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

_____. **Em nome de Deus: O fundamentalismo no judaísmo, nocristianismo e no islamismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ASSAD, Talal. **On suicide bombing.** New York: Columbia University Press, 2007.

AZZAM, Abdullah. **Defence of the muslim lands: The first obligation after Imam,** 2002.

_____. **Tarbiyah jihadiyah.** Jazeera, 2001.

AZEVEDO, Mateus S de. **Mística Islâmica: Atualidade e convergência com a espiritualidade cristã.** Petrópolis: Vozes, 2001.

AZOULAY, Ronnie. **The Power of ideas: The influence of Hassan al Banna and Sayyid Qutb on the Muslim Brotherhood organization.** Przegląd Strategiczny, 2015.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura.** Ed UFMG, Belo Horizonte, 1998.

_____. **O local da cultura.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. The Third Space. Interview with Homi Bhabha. In: RUTHERFORD, Jonathan (ed.). **Identity: Community, Culture, Difference.** London: 1990. pp. 207- 221.

BARSAMIAN, David. **A pena e a espada.** São Paulo: UNESP, 2013.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida.** Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BERGER, Peter, L. **Dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo: Paulus, 2004.

_____. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido: A orientação do homem moderno.** Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido:** A orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2018.

BERGEN, Peter. **O procurado:** Do 11 de setembro ao ataque de Abbottabad, os dez anos de caça a Osama Bin Laden. São Paulo: Amariyls, 2012.

BERKENBROCK, Volney J. **O mundo Religioso.** Petrópolis: Vozes, 2019.

_____. Provocações sobre o Diálogo Inter-religioso na perspectiva da Religiosidade-Dez teses. *In: Numen*, Juiz de Fora, v.10 n.1e2 p.25-39, dez/jan, 2007.

BINGEMER, L. Maria Clara. **Violência e religião:** Cristianismo, islamismo, judaísmo, três religiões em confronto e diálogo. Rio de Janeiro: PUC Rio; São Paulo: Loyola, 2001.

BOFF, Leonardo. **Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz:** Desafio para o século XXI. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Virtudes para um outro mundo possível:** Convivência, respeito e tolerância. Petrópolis, Vozes, 2006.

BONNER, Michael. **Jihad in Islamic History:** Doctrines and Practice. Princeton: Princeton University Press, 2008.

BRISARD, Jean-Charles; MARTINEZ, Damien. **Zarqawi:** The New Face of Al-Qaeda. New York: Other Press, 2005.

CALDER, Norman. **Studies in Early Muslim Jurisprudence.** New York: Oxford University Press:USA, 1993.

CARVALHO, Jorge J. O olhar etnográfico e a voz subalterna. *In: Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 107-147, julho de 2001.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade.** 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

- CHEREM, Youssef. **Jihad**: Duas interpretações contemporâneas de um conceito polissêmico, Campos, 10(2):83-99, 2009.
- CHEREM, Youssef. **A crença, a lei, a guerra**: Uma análise do pensamento de ‘Is.âm Muh.ammad T. âhir al-Barqâwî. Campinas: UNICAMP, 2010.
- CHEREM, Youssef. **Jihad: Interpretações de um conceito polissêmico. História e Sociedade – Ciências da Religião –V. 11, N. 2, 2013.**
- CHOMSKY, Noam. 11 de setembro. Trad. Luiz Antônio Aguiar. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- CHOMSKY, Noam. **Poder e terrorismo**. São Paulo: Record, 2005.
- _____. **Piratas e imperadores**: antigos e modernos: o terrorismo internacional no mundo real. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- COMMINS, David. **The Wahhabi Mission and Saudi Arabia**. London: I. B. Tauris, 2006.
- COOK, David. **Understanding Jihad**. Berkeley: University of California Press, 2005.
- COSTA, Marcos L. **O humanismo crítico de Edward Said**. São Paulo: Lua Nova, 2008. pp. 71-94.
- CRONE, Patricia. **God’s Rule - Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political thought**. New York: Columbia University Press, 2005.
- DOUAIRE-BANNY, Anne. Relação e opacidade: Trocar sem se perder. *In: Concilium* (2017/1), Petrópolis: Vozes, 2017.
- EL-HAYYEK, Samir. **Alcorão Sagrado**, Guarulhos: Fambras, 2002.
- FERREIRINHA, Isabela M & RAITZ, Tania. **As relações de poder em Michel Foucault: reflexões teóricas**. Rap — Rio de Janeiro 44(2):367-83, Mar./Abr. 2010.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991.

_____. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GORDON, Matthew S. **Conhecendo o islamismo**. Petrópolis: Vozes, 2009.

HALL, Stuart. **Identidade cultural na Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A 1992.

_____. **Da Diáspora. Identidades e Mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

_____. **Identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

_____. **O Ocidente e o resto**. São Paulo: Projeto História, 2016.

HAN, Byung-Hul. **Topologia da violência**. Petrópolis: Vozes, 2018.

HATHOUT, Hassan. **Viagem pela mente de um muçulmano**. Espanha: American trust publications, 2014.

HOBBSAWM.Eric J. **A era das Revoluções**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1977.

_____. **Da Revolução Industrial Inglesa ao Imperialismo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

_____; RANGER, T. (Org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HUNTINGTON, Samuel. **O choque das civilizações e a recomposição da nova ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.

IBRAHIM, Raymond. **The Al Qaeda Reader**. New York: Broadway Books, 2007.

KEPEL, Gilles. **Jihad**. Paris: Editions Gallimard, 2003.

KHATAMI, Muhammad. **Dialogo entre civilizações: O Irã contemporâneo e o Ocidente**. Editora Attar: São Paulo, 2006.

KÜNG, Hans. **Projeto de ética mundial**. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2005.

LAOUST, H. Ibn Taymiyya. *In*: LAOUST, H. **Encyclopaedia of Islam**. Brill: Leiden, 1986. pp. 951-955.

LAWRENCE, Bruce. **Mensagens ao mundo de Osama Bin Laden**. Lisboa: Temas e Debates, 2006.

LEWIS, Bernard. **Os Assassinos os Primórdios do Terrorismo no Islã**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

LOIOLA, José Roberto A. Pós-colonialismo e religião: Possibilidades metodológicas. **Caminhos**, Goiânia, v. 9, n. 1, p. 159-174, jan./jun. 2011.

LUCCHESI, Marco (Org). **Caminhos do Islã**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2002.

MAAALOUF, Amin. **Les Croisades vues par les Arabes**. France: J. Clattés, 1983.

MALIACH, Asaf. **Abdullah Azzam, al-Qaeda, and Hamas: Concepts of Jihad and Istishhad. Military and Strategic Affairs.** Volume 2, 2010.

MAUDUDI, Abul A'la. **Jihad in Islam.** The Holy Koran Publishing House
P.O. Box 7492, Beirut: LEBANON, 2006.

MELLOR, Noha. **Voice of Muslim Brotherhood: Da'wa, discourse, and political communication.** London: Routledge, 2018.

MIGNOLO, Walter D. **Historias locales/ Deseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.** Madrid: Ediciones Akal. S. A., 2003. pp. 19-60.

MITCHEL, Richard P. **The society of the muslim brothers.** Oxford University Press, 1993.

MOUSSALI, Ahmad. Hassan al Banna. *In: SPOSITO, John L; SHAHIN, Emad El Din. **Key islamic political thinkers,*** Oxford: Oxford University Press, 2018.

MURR, Virginia. **The Power of Ideas: Sayyid Qutb and Islamism.** EUA, Rockford College Summer Research Project, 2004.

MUSALAN, Adnan. A. **From secularism to Jihad: Sayyid Qutb and foundations of radical islamism.** Santa Barbara, Califórnia: Greenwood, 2005.

NASR, Helmi. **Dicionário Árabe-Português.** 2ª ed. São Paulo: Câmara do Comércio Árabe Brasileira, 2007.

_____. **O Nobre Alcorão.** Medina, Arábia Saudita: Fundação Rei Fahd Abdul Aziz, [s.d].

NASR, Seyyed Hossein. **The Study Quran.** San Francisco, California: Harper One, 2015.

NOLASCO, Edgar C. A razão pós-subalterna da critica latina. **Cadernos de estudos culturais,** Campo Grande, MS, v. 5, p. 7-8, jan./jun. 2013.

PACE, Enzo. **Sociologia do Islã: Fenômenos Religiosos e Lógicas Sociais**. Petrópolis: Vozes, 2005.

PATHÉ, Felipe D. Jihadismo Global: A (In) Coerência de uma Estratégia de Subversão ? Portugal N.º 128 – 5.ª Série pp. 215-243, 2011.

PICELLI, Pedro, de Castro. Raça, identidade e pós modernidade em Stuart Hall. **Intratextos**, Rio de Janeiro, vol. 9, n.1, 2018, pp. 169-187.

PINTO, P. G. Hilu da Rocha. **Islã: Religião e Civilização – uma abordagem antropológica**. Aparecida: Editora Santuário, 2010.

PRADO, Patrícia Simone do. Fundamentalismo Religioso: Uma análise sobre a religião no Islã e os desafios ao diálogo inter-religioso. In: Congresso Internacional SOTER, 23, 2010, Belo Horizonte. **Anais** . Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wpcontent/uploads/2010/11/23_Congresso_Internacional.htm .

PRADO, Patrícia Simone do. **O mundo nos nomeia: o fundamentalismo religioso no Islã e a categorização de uma identidade performativa**, Belo Horizonte: PUC-Minas, 2013.

PRADO, Patrícia Simone do. **A pedagogia do martírio**, e a construção de uma identidade de resistência. Belo Horizonte: PUC-Minas, 2015.

PUI-LAN, Kwok. **Globalização, gênero, e construção da paz: O futuro do diálogo interfé**. São Paulo: Paulus, 2015.

QUTB, Sayyid. **Ma'alimfi'l-Tariq [Marcos à beira do caminho]**. Amã, Jordânia: Maktabatal-Aqsa, 1981.

_____. **Normas no caminho do Islã**. São Paulo: Movimento da juventude islâmica Abu BakrAssidik, 1992.

_____. **O Islã: A religião do futuro**. São Paulo: Movimento da juventude islâmica Abu BakrAssidik, 1989.

_____. **Milestones**. Birmingham, England: Maktabah Booksellers and Publishers, 2006.

RAMADAN, Tariq. **Islam and the Arab awakening**. Oxford, 2012.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. **Espiritualidades contemporâneas e direitos humanos**. São Paulo: Edição Terceira Via, 2018.

_____. A Contribuição das noções de entre-lugar e de fronteira para a análise da relação entre religião e democracia. **REVER** · Ano 15 · Nº 02 · Jul/Dez 2015.

RANQUETAT JR, César, A. **Laicidade, laicismo e secularização**: Definindo e esclarecendo conceitos. **Revista Sociais e Humanas**. Santa Maria, RS, 2008.

ROY, Oliver. **Globalized Islam** : The search for a new Ummah. New York: Columbia University Press, 2004.

SANTANA, Bruna B. O fenômeno contemporâneo da jihad e o conceito de guerra irregular no atual conflito Israel-Palestina. Dissertação (Ciência Política). Universidade Federal do Pará, Belém, 2013.

SAID, E. W. **Representações do intelectual**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **W. Orientalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Pela mão de Alice: o social e o político na pósmodernidade**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Delano. Ritual e performance na construção identitária da ummah islâmica. **Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, ano 3, ed. 6, jan./abr. 2009.

SANTOS, Karolina. **O jihad do coração e as perspectivas do diálogo**. Anais do Congresso da Faculdade Jesuíta, Outubro, 2018.

SCHLEGEL, Jean-Louis. A lei de Deus contra a liberdade dos homens. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SCHNELLE, Sebastian. Abdullah Azzam, Ideologue of Jihad: Freedom Fighter or Terrorist? **Journal of Church and State** vol. 54, Oxford, 2012.

SHEPARD, William E. Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya. **Internacional Journal of Middle East studies**, Vol. 35, n 4, pp.521-545, 2003.

SILVA, Cristiane Nascimento. **O tempo do Domínio do Homem Ocidental chegou ao fim: Nação e Civilização em Sayyid Qutb**. Rio de Janeiro: Puc-Rio, 2006

SILVEIRA, Emerson Sena da. **Como estudar as religiões: Metodologias e estratégias**. Petrópolis: Vozes, 2018.

_____; SAMPAIO, Dilaine S. **Narrativas Míticas: Análise das histórias que as religiões contam**. Petrópolis: Vozes, 2018.

SIVAN, E. **Radical Islam – medieval theology and modern politics**. New Haven, London: Yale University Press, 1990.

TALIB, Ibn, Ali. **Nahjul Balaghah**. São Paulo: Islamic Thought – Centro Islâmico do Brasil, 2002.

_____. **Carta do Imam Ali a Malik al Ashtar mais mil aforismos do Imam**. Arresala. São Paulo: Marse, 2011.

TAYLOR, Dianna. **Michel Foucault: Conceitos fundamentais**. Petrópolis: Vozes, 2018.

TEIXEIRA, Faustino. **O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio**. Horizonte, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 19-38, 2º sem. 2003.

_____. O pluralismo religioso e a ameaça fundamentalista. **Numen**. V.10, Juiz de Fora, 2007.

TENÓRIO, Sayid M. **Palestina: Do mito da terra prometida à terra da resistência**. São Paulo, Ed Anita Garibaldi, 2019.

TOSTES, Silas. **Jihad e o Reino de Deus**. Ed Ágape. São Paulo 2002.

VISACRO, Alessandro. Pressupostos teóricos da guerra irregular. In: VISACRO, Alessandro. **Guerra irregular: terrorismo, guerrilha e movimentos de resistência ao longo da história**. São Paulo: Contexto, 2009.

WAGEMAKERS, Joas. A Purist Jihadi-Salafi: The Ideology of Abu Muhammad al Maqdisi. **British Journal of Middle Eastern Studies**. 2009.

WAINBERG, Jacques. Os intelectuais rebelados e suas utopias redentoras. **Comunicação e cultura** - v.12, n.02, maio-ago, 2014. pp. 448-464.

WATT, Montgomery. Muhammad. In P. M. Holt; LAMBTON, Ann; LEWIS, Bernard (eds.). **The Cambridge History of Islam**. Vol. 1A. The Central Islamic Lands from Pre Islamic Times to the First World War. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

WEISS, M.; HASSAN, H. Estado Islâmico: Desvendando o exército do terror. São Paulo: Seoman, 2015.

WILLIAMS, J. **Pós-estruturalismo**. Petrópolis: Vozes, 2012.

WINTER, Lucas. The Abdullah Azzam Brigades. **Studies in Conflict & Terrorism**, **Routledge**, San Francisco, California, 2014.