

Universidade Federal de Juiz de Fora
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião

Da palavra ao movimento: uma análise das transformações do *jihad*

Juiz de Fora
2025

Karolina dos Santos

Da palavra ao movimento: uma análise das transformações do *jihad*

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em
Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de
Fora, Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção
do título de Doutora em Ciência da Religião.

Orientadora: Prof. Dra. Maria Cecília Simões

Juiz de Fora
2025

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo (a) autor (a)

dos Santos, Karolina.

Da Palavra ao movimento: Uma análise das transformações do Jihad / Karolina dos Santos. -- 2025.

233 f.

Orientadora: Maria Cecília S. R. Simões

Tese(doutorado)-Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2025.

1. Jihad. 2. Conceito de jihad no islã. 3. Jihadismo. 4. Terrorismo.

5. Resistência. I. S. R. Simões, Maria Cecília, orient. II. Título.

À minha mãe, Edinéia (in memoriam)

AGRADECIMENTOS

À minha fé e ao meu sonho de concluir o Doutorado, que me fortaleceram durante toda a jornada e me impediram de desistir. Às batalhas vencidas que me trouxeram até aqui.

À minha família: primeiramente à minha mãe (*in memoriam*), Edinéia, todo o meu agradecimento, pois ela sempre acreditou e sonhou esse sonho junto comigo; dedico, portanto, esta pesquisa a ela. Ao meu irmão, Vinícius, agradeço por todo o suporte oferecido e incentivo; e também ao meu pai, Adásio, meu agradecimento. À minha tia Clarice, sou muito grata por compartilhar e trocar experiências sobre a vida acadêmica de forma leve e motivadora.

À minha orientadora, Cecília, que está comigo desde o Mestrado, por abraçar a ideia e tornar esta pesquisa possível.

Agradeço também aos amigos muçulmanos Átilla e Mahmoud, por me ajudarem a compreender melhor a religião e os termos religiosos utilizados nesta pesquisa.

Aos bons encontros ao longo da jornada acadêmica, que contribuíram para o meu crescimento como pesquisadora.

À Juliana Gervason, a quem confiei meus textos, por me motivar e ajudar a melhorar minha escrita.

Agradeço, com muito carinho, a todos aqueles que contribuíram para o meu crescimento como pesquisadora e que ajudaram a tornar esta pesquisa possível.

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo investigar a transformação do conceito de *jihad*, tradicionalmente associado à guerra, mas que abrange diversas outras dimensões frequentemente ignoradas nas interpretações contemporâneas. A metodologia adota um estudo e análise históricos do termo *jihad* que, antes do advento do Islã, era apenas um vocábulo ou nome próprio. Com o surgimento do Islã, o termo foi elevado à categoria de conceito, formalizado nas tradições religiosas e, na atualidade, ultrapassou o domínio estritamente religioso, constituindo-se em um movimento global. No primeiro capítulo, a pesquisa explora a origem da palavra *jihad* na língua árabe e sua relação com o desenvolvimento do Islã, período em que o termo adquiriu novos significados e foi formalizado em diferentes categorias. Na segunda parte, o estudo concentra-se nas interpretações do conceito de *jihad* nas Escolas de Jurisprudência Islâmica, que orientaram sua aplicação nas comunidades muçulmanas conforme as tradições seguidas. Ainda nessa seção, discute-se o papel do *jihad* nas lutas anticoloniais, onde foi utilizado como instrumento de resistência. A terceira parte da pesquisa examina o *jihad* em uma esfera mais política, sem desvinculá-lo de seu viés religioso, abordando sua evolução até ser enquadrado como Jihad Global, com destaque para o surgimento de teóricos jihadistas e do grupo *Al-Qaeda*. Com enfoque no contexto do *jihad* no território afegão, o capítulo inicia-se com uma análise da guerra do Afeganistão e seus desdobramentos no surgimento da *Al-Qaeda*. Em seguida, aborda-se a trajetória dos teóricos jihadistas que trouxeram a teoria jihadista para a prática. Esse capítulo, considerado central na pesquisa, apresenta-se como o resultado de um processo histórico e do aprimoramento das teorias jihadistas, refletido nas ações desenvolvidas pelos grupos envolvidos. Por fim, no último capítulo, são analisadas as implicações nas dinâmicas políticas, religiosas e de violência no mundo contemporâneo, incluindo questões como a violência em larga escala, preconceitos e generalizações. A pesquisa conclui que a soma dos processos políticos, econômicos e sociais vivenciados pela comunidade islâmica contribuíram para o desenvolvimento dessa forma de *jihad*, cujas consequências são visíveis na atualidade. Embora este estudo realize uma análise histórica, ele ecoa fortemente no contexto contemporâneo.

Palavras-chave: *Jihad*, Global Jihad, *Jihad* Transnacional.

ABSTRACT

This research aims to investigate the transformation of the concept of *jihad*, traditionally associated with war, but encompassing various other dimensions often overlooked in contemporary interpretations. The methodology begins with a historical study and analysis of the term *jihad*, which, prior to the advent of Islam, was merely a word or proper name. With the emergence of Islam, the term was elevated to the status of a concept, formalized within religious traditions, and today it has transcended the strictly religious domain, becoming a global movement. In the first chapter, the research explores the origin of the word *jihad* in the Arabic language and its relationship with the development of Islam, a period during which the term acquired new meanings and was formalized into different categories. Following this, the second section focuses on the interpretations of the concept of *jihad* within Islamic Schools of Jurisprudence, which guided its application in Muslim communities according to their respective traditions. This section also discusses the role of *jihad* in anti-colonial struggles, where it was used as a tool of resistance. The third section of the research examines *jihad* in a more political sphere, without detaching it from its religious aspect, addressing its evolution into what is classified as Global Jihad, with emphasis on the emergence of jihadist theorists and the group *Al-Qaeda*. With a focus on the context of *jihad* in Afghan territory, the chapter begins with an analysis of the Afghan War and its developments leading to the rise of *Al-Qaeda*. It then examines the trajectory of *jihadist* theorists who translated *jihadist* theory into practice. This chapter, considered central to the research, is presented as the result of a historical process and the refinement of *jihadist* theories, reflected in the actions carried out by the groups involved. Finally, the last chapter analyzes the implications of *jihad* on the political, religious, and violence-related dynamics in the contemporary world, addressing issues such as large-scale violence, prejudice, and generalizations. The research concludes that the sum of the political, economic, and social processes experienced by the Islamic community has contributed to the development of this form of *jihad*, whose consequences are visible today, demonstrating that, although this study conducts a historical analysis, it resonates strongly in the contemporary context.

Keywords: *Jihad*, Global Jihad, Transnational *Jihad*.

SUMÁRIO

	PREFÁCIO	
1	INTRODUÇÃO	10
2	JIHAD: DA REVELAÇÃO DO ISLÃ À CONSTRUÇÃO DE UMA COMUNIDADE ISLÂMICA	12
2.1	O árabe: construindo comunidades e palavras	12
2.2	A primeira comunidade e a palavra escrita: <i>jihad</i> no espaço religioso	22
2.3	O <i>jihad</i> como conceito religioso	31
2.3.1	O <i>jihad</i> maior: <i>jihad</i> al Akbar – <i>jihad</i> al nafs.....	35
2.3.2	O <i>jihad</i> menor: <i>jihad</i> al Asghar – a defesa da fé	37
3	O JIHAD: DAS ESCOLAS DE JURISPRUDÊNCIA À LUTA ANTICOLONIAL	44
3.1	As escolas de jurisprudência e suas abordagens sobre o <i>jihad</i>	44
3.1.1	O <i>jihad</i> no sunismo.....	52
3.1.2	As percepções de <i>jihad</i> de Ibn Hanbal e a da Escola Hanbalita.....	55
3.2	A apreensão do conceito de <i>jihad</i>	58
3.2.1	O <i>jihad</i> de Ibn Taymiyyah.....	59
3.2.2	O <i>jihad</i> das reformas	63
3.3	Os ideais de liberdade: <i>jihad</i> como luta anticolonial.....	71
3.3.1	O <i>jihad</i> de Sayyid Qutb.....	72
3.3.2	O <i>jihad</i> da Palestina	75
3.3.2.1	Organização pela Libertação da Palestina (OLP).....	82
3.3.2.2	Al Fatah	85
3.3.2.3	Hamas	87
3.3.2.4	<i>Jihad</i> Islâmica Palestina	90
3.3.2.5	Percepções sobre o <i>jihad</i> na Palestina	91
4	JIHAD GLOBAL: DA IDEIA AO MOVIMENTO	97
4.1	O <i>jihad</i> no Afeganistão	98
4.2	Os ideólogos do <i>Jihad</i> Global	106
4.3	JihadGlobal em movimento: Osama bin Laden, Al Qaeda e seus desdobramentos	119
4.3.1	Osama bin Laden: o emir do <i>jihad</i>	121
4.3.2	<i>Al Qaeda</i>	128
4.3.3	Ramificações e meios de ação	136
4.3.3.1	As células e ramificações da <i>Al Qaeda</i>	136
4.3.3.2	Abu Musab Zarqawi e a <i>Al Qaeda</i> no Iraque	142
4.3.3.3	Estado Islâmico	146
4.3.3.4	Meios de ação	150
4.3.3.5	Recrutamento	151
4.3.3.6	<i>Cyberjihad</i>	153
4.3.3.7	Martírio	154
4.3.3.8	A dinâmica feminina	158
5	JIHAD GLOBAL E SUAS IMPLICAÇÕES	175
5.1	Entre Oriente e Ocidente: <i>jihad</i> em disputa	165

5.2	O terrorismo religioso: religião e política	175
5.3	O <i>jihad</i> segue em disputa: implicações do <i>Jihad</i> Global para o Islã e para o mundo	189
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	197
	REFERÊNCIAS.....	213
	GLOSSÁRIO	
	ÍNDICE ONOMÁSTICO	
	LINHA DO TEMPO	

PREFÁCIO:

Esta pesquisa pretende fazer uma análise histórica a respeito do conceito de jihad na religiosidade islâmica desde seu início. Portanto é necessário uma leitura fazendo o uso do glossário, do índice onomástico e da linha do tempo presentes no final deste trabalho. Tal material servirá de auxílio para uma melhor compreensão dos dados que serão apresentados, tal como datas, nomes e conceitos importantes para essa pesquisa.

1 INTRODUÇÃO

Os atentados de 11 de setembro de 2001, ocorridos nos Estados Unidos, exerceram um impacto significativo na percepção ocidental acerca do Islã, influenciando diretamente minha trajetória intelectual. Desde a adolescência, esses eventos despertaram em mim o interesse em compreender os fatores subjacentes que os motivaram. Ademais, os conflitos no Oriente Médio, bem como as questões relacionadas à violência e ao terrorismo, tornaram-se temas centrais tanto no debate público quanto no meio acadêmico. Esse contexto fomentou meu interesse em aprofundar pesquisas na área, contribuindo para minha formação e atuação como pesquisadora. Os meios de comunicação têm dedicado considerável espaço à cobertura de conflitos e guerras, inseridos em um contexto político e econômico complexo. Contudo, é inegável o papel da religião nesse cenário. Influenciada por essa dinâmica que entrelaça religião e conflito, fui motivada a direcionar minhas pesquisas acadêmicas para explorar essas interseções, buscando identificar o que verdadeiramente me impulsiona como pesquisadora. A presente pesquisa nasce desse contexto.

O tema dos conflitos no Oriente Médio gradualmente assumiu protagonismo em minha trajetória acadêmica, desde minha graduação, ganhando maior substância ao longo da pós-graduação e culminando no desenvolvimento de um projeto de pesquisa para o Mestrado. Durante o Mestrado, concentrei minha investigação na análise do conceito de *jihad* e na interpretação do teórico egípcio Sayyid Qutb. No entanto, ao me aproximar da conclusão de minha dissertação, surgiram questionamentos sobre as origens do conceito de *jihad* e suas transformações após Qutb, além de já perceber a polissemia do conceito. O interesse por figuras como Osama bin Laden e o grupo *Al-Qaeda* impulsionou minha busca por respostas, levando ao desenvolvimento de um projeto de pesquisa para o Doutorado. Assim, ao ingressar no Doutorado, estabeleci como objetivo da pesquisa compreender as razões que levaram o conceito de *jihad* a transformar-se no movimento conhecido como Jihad Global.

Para alcançar esse objetivo principal, estabeleci metas secundárias, que orbitam em torno dessa questão central. Propus investigar a origem da palavra *jihad*, as percepções iniciais do conceito no contexto islâmico, suas categorias e divisões nas diferentes escolas de jurisprudência e, por fim, sua evolução para uma interpretação mais politizada, conforme delineada por Sayyid Qutb.

Durante a pesquisa de Doutorado, desejei ir além de Qutb, buscando compreender o que se seguiu, especialmente as conexões entre Qutb e a *Al-Qaeda*. Nesta trajetória incluí a análise de Osama Bin Laden, influenciado tanto pelas ideias de Qutb quanto pelas de ibn Taymiyyah, estruturando um conjunto de ideias que culminaram em um dos maiores atentados da história, marcando o início do século XXI. Muitos dos eventos históricos subsequentes, como a guerra no Afeganistão, a invasão do Iraque e os episódios de islamofobia na França e em outros contextos, tiveram suas bases estabelecidas a partir desses acontecimentos. Os atentados impulsionaram um novo movimento, dando origem a uma forma distinta de jihadismo, diferenciada dos grupos anteriores.

O conceito de Jihad Global constitui uma parte central de minha pesquisa. Contudo, foi necessário percorrer e revisitar diversos caminhos para uma compreensão mais profunda do surgimento desse movimento. De certo modo, o *jihad* transcendeu a esfera conceitual, manifestando-se de forma extremamente diversa, assim como o próprio conceito. A maneira como o Jihad Global incorpora o conceito de *jihad* aponta para uma busca de retorno às tradições, mas também reflete características de um movimento moderno, que engloba elementos como o terrorismo e aspectos tecnológicos, como o *cyberjihad* ou *cyberterrorismo*.

O *cyberjihad* ou *cyberterrorismo* emergiu como uma faceta central do cenário contemporâneo, especialmente após as ações do grupo extremista *Al-Qaeda*. Esse grupo, ao promover a ideia de um Jihad Global, explorou amplamente o potencial da internet, utilizando-a como ferramenta de recrutamento e disseminação ideológica. O *cyberjihad*, assim, tornou-se uma estratégia eficaz para alcançar audiências globais e amplificar a influência do movimento, capitalizando as oportunidades oferecidas por um mundo globalizado e digitalmente conectado.

O surgimento do Jihad Global representa uma atualização significativa das formas tradicionais de terrorismo. Os grupos que aderem a esse movimento desenvolveram estratégias próprias de ação, promovendo uma associação entre os termos guerra e violência com o terrorismo religioso, tanto em discursos acadêmicos quanto militares. Assim, o problema central investigado nesta pesquisa decorre da necessidade de compreender como um conceito originário do início do Islã, o *jihad* que era considerado um nome próprio, e depois

como conceito foi traduzido como um esforço ou empenho para alguma coisa, mas que se transformou no movimento Jihad Global - um fenômeno multifacetado e em constante adaptação no contexto de um mundo globalizado.

A análise das nuances pelas quais o conceito de *jihad* transitou ao longo dos anos evidencia sua adaptabilidade às circunstâncias locais e aos diferentes atores envolvidos. Embora existam pesquisas sobre o *jihad*, muitas adotam uma visão estática, não captando plenamente a complexidade e a dinamicidade inerentes ao conceito. No contexto brasileiro, a literatura sobre o tema é limitada, e o percurso do *jihad* é comumente abordado apenas em relação aos primórdios do Islã ou sob as perspectivas jihadistas contemporâneas. Pouca atenção é dada à trajetória completa do conceito, suas categorias e suas manifestações ao longo do tempo.

As categorias do *jihad*, delineadas ao longo do tempo, parecem ter evoluído de maneira a perder parte de seu significado original, ao mesmo tempo que refletem a grandeza e a diversidade da religião islâmica. Neste sentido, procurei estruturar o texto de modo que pudesse refletir a trajetória que o *jihad* atravessa, de uma palavra árabe, passando a um conceito religioso e culminando em um movimento global. Desta forma, a primeira parte deste estudo apresenta uma contextualização histórica, destacando a importância da língua árabe e o surgimento do Islã, bem como a presença da palavra *jihad* nesse contexto linguístico e religioso. Tanto a língua árabe quanto o Islã são fundamentais para conferir significado e compreensão ao conceito de *jihad*.

No segundo capítulo, uma vez estabelecido o conceito de *jihad*, o exame passa para sua interpretação dentro das Escolas de Jurisprudência Islâmica, com foco na Escola Hanbalita, uma vertente sunita que serviu de base para o desenvolvimento de pensamentos subsequentes. Nesse contexto, foram exploradas as contribuições de figuras como Ibn Hanbal e seu aluno Ibn Taymiyyah, pensadores cujas ideias tiveram um impacto significativo no conservadorismo e extremismo religioso dentro do Islã. Ao concluir o capítulo, são trazidas as consequências das ideias de Taymiyyah e Hanbal, que reverberaram nas reformas e nos movimentos de resistência anticoloniais, estabelecendo influências próprias e fontes de inspiração.

No terceiro capítulo, a abordagem se debruça sobre o movimento Jihad Global, explorando suas origens e principais atores envolvidos, como desdobramento das dinâmicas e figuras apresentadas nos capítulos anteriores. Inicialmente, contextualizo o surgimento desse movimento, com foco no Afeganistão, um território de caráter tribal que não apenas deu origem ao Jihad Global, mas também a diversos grupos e teóricos jihadistas. Os teóricos

jihadistas aqui mencionados tal como Abdullah Azzam, e Muhammad al Maqdisi desempenham um papel significativo no atual cenário jihadista, pois suas ideias continuam a influenciar grupos remanescentes, sendo constantemente reinterpretadas e assumindo novas formas. Personalidades como Ayman al Zawahiri e Osama bin Laden, frutos desses ideólogos, deixaram uma marca indelével na história ao perpetrar um dos maiores atentados terroristas já registrados, tornaram-se figuras centrais no movimento Jihad Global.

No quarto capítulo desta tese, são exploradas as implicações e consequências resultantes do fenômeno do Jihad Global, bem como a disseminação das ideias associadas a este movimento. Inicialmente, é necessário abordar a disputa em torno do conceito de *jihad*, considerando as diferentes interpretações desenvolvidas sob as perspectivas do Oriente e do Ocidente. Nesse contexto, o capítulo examina as interconexões entre o *jihad*, a esfera política e a esfera religiosa, com especial atenção ao terrorismo religioso que caracteriza o cenário mundial contemporâneo, gerando múltiplas consequências.

A discussão avança para o ponto final da pesquisa, que analisa as implicações do Jihad Global em sua totalidade. São contemplados aspectos como a disputa ideológica e cultural entre Oriente e Ocidente, as generalizações e a islamofobia crescente e as diversas formas de violência associadas. Este capítulo busca, assim, oferecer uma análise crítica e aprofundada das dinâmicas contemporâneas que envolvem o Jihad Global, destacando seus efeitos na política global, na esfera religiosa e na percepção do Islã no mundo atual.

A partir da presente estrutura, espera-se oferecer uma contribuição significativa ao campo da Ciência da Religião, ao investigar e evidenciar as interseções entre as esferas política e religiosa. Reconhecendo que o conceito de *jihad* opera simultaneamente nas dimensões religiosa e política, buscou-se compreender a complexidade das interpretações formuladas pelos muçulmanos e os desdobramentos dessas interpretações no olhar ocidental sobre o *jihad*. Este esforço considerou a polissemia que o conceito assume ao longo dos séculos e em seu contexto contemporâneo.

No decorrer do estudo, tornou-se evidente a profunda influência do aspecto religioso sobre a esfera política, bem como o impacto das dinâmicas políticas na conformação das práticas e compreensões religiosas. Tal abordagem permitiu revelar as nuances do conceito de *jihad*, destacando sua evolução histórica e os diferentes significados que adquiriu em variados contextos socioculturais e políticos.

Espera-se, ainda, que a pesquisa contribua para o aprofundamento do conhecimento sobre o *jihad*, oferecendo uma análise que possa servir como referência para outros estudos na área. Dessa forma, almeja-se que o trabalho colabore para ampliar as discussões acadêmicas,

ao mesmo tempo que possibilite novas reflexões acerca das interconexões entre religião e política na contemporaneidade.

2. JIHAD: DA REVELAÇÃO DO ISLÃ À CONSTRUÇÃO DE UMA COMUNIDADE ISLÂMICA

Para iniciar nossa trajetória ao longo da tese, abordaremos inicialmente o surgimento do Islã, atrelado à importância do idioma árabe na formação da primeira comunidade islâmica, ressaltando que é através da língua árabe que o termo *jihad* surge como uma tradução de empenho ou esforço. Também analisaremos a sociedade árabe pré-islâmica, cuja existência e vivências moldaram, em muitos aspectos, a formação da comunidade islâmica em também de certa forma a palavra *jihad*. Ao longo do capítulo, destacaremos como o conceito de *jihad* foi interpretado e categorizado na religião islâmica, não apenas no contexto do Alcorão, mas também na prática coletiva da fé. Por fim, apresentaremos as duas principais categorias que estruturam o conceito de *jihad*, trazendo uma visão mais abrangente e contextualizada desse princípio dentro do Islã.

2.1 O árabe: construindo comunidades e palavras

Antes de abordarmos a história islâmica é preciso considerar elementos preliminares, no caso a comunidade árabe pré-islâmica, assim como o idioma árabe, já falado na região da Península Arábica neste período. Existe uma ponte interligando o povo árabe, o idioma árabe e o Islã, uma vez que é o idioma no qual foi revelada a mensagem corânica. Logo, é preciso compreender a história do idioma para, então, analisar o significado e as traduções de *jihad* porque, ao longo dos anos, este vocábulo sofreu diversas influências durante seu processo de formação. Ademais, é essencial pensar a conexão entre a linguagem e a religião para refletirmos de forma mais específica a respeito do objeto de estudo da presente pesquisa.

Em distintas culturas a palavra tem uma presença muito significativa cabendo, portanto, buscarmos a compreensão e as ligações entre religião e demais formas de expressão, como linguagem e idioma. Para o Islã o idioma tem uma importância fundamental, servindo-lhe de estrutura, sobretudo porque sua gênese passa pelo enlace linguístico, cultural e religioso (Hanania, 1999). Nesse sentido, torna-se importante contextualizar o surgimento do Islã para compreender o que vem antes da fé: cultura, idioma e povo. O surgimento do Islã

acontecerá em território e em meio a cultura árabe (Altoé, 2003). Tal fato nos aponta que é preciso passar pelos árabes e pelo idioma antes de chegarmos até o Islã. Nesse sentido, em um primeiro momento contextualizamos o povo árabe, fator crucial para a existência de uma comunidade islâmica que virá depois. Alguns pontos já se apresentarão como características marcantes, as quais serão continuadas, tais como a cultura, linguagem e os modos de vida.

Inicialmente os árabes eram divididos em grupos e costumes tribais, Mahairi (2007) afirma que o povo árabe pode ser dividido em dois grupos de origem. O primeiro era formado por indivíduos que falavam a língua *Káhtania* no sul da Península Arábica, os quais deram origem aos árabes do sul. Já a língua do norte da península era conhecida como *Mudáriyah* ou *Adnanyiah*, dando origem ao segundo grupo, formado pelos descendentes de *Adnann*. Conforme aponta Bullet (2008) as terras do sul tinham chuvas regulares facilitando a agricultura, o cultivo de cevada, alguns tipos de amêndoas e frutas. Esses dois grupos se mesclaram quando os árabes do sul migraram para o norte, devido ao desmoronamento do dique Ma'reb (Mahairi, 2007).

A partir do século VI a Arábia do norte (localizada na região de Hijaz) contava com três povos diferentes. Seu centro era chamado de *Yathrib*, que se tornaria mais tarde, Medina. A região era repleta de rotas comerciais, nas quais caravanas de camelos transportavam bens materiais tais como especiarias, pedras preciosas e tecidos, rumo ao território atual da Síria e da Palestina (Bullet, 2008). Os árabes eram divididos em vários clãs. O Profeta Muhammad nasceu no final do século VI d.C, dentro do clã *Banu Hashim* - o maior da tribo dos *Quraish* (coraixitas) - no seio de uma das famílias mais conhecidas da região (Altoé, 2003). O bisavô de Muhammad foi um dos primeiros árabes a equipar caravanas de camelos e direcioná-las às atuais regiões da Síria e Iraque. Essas caravanas saíam de Meca, cidade que sustentava o comércio devido a alianças tribais com os beduínos. Muhammad seguiu a tradição familiar e chegou a acompanhar seu tio Abu Talib em algumas expedições (Bullet, 2008).

Conforme aponta Pace (2005), Muhammad teve uma infância difícil, perdeu seus pais muito cedo e passou a ser criado pelo tio. Quando cresceu, tornou-se mercador e assim teve a oportunidade de conviver com membros de outras tribos, incluindo cristãos e judeus, com diferentes culturas e religiões. Por volta dos vinte e cinco anos de idade Muhammad já era um mercador de confiança, conhecido por "*al -Amin*" ou aquele que passa confiança. Em virtude disso despertou a atenção de Khadija, uma comerciante viúva da região de Meca, mais velha e que equipava caravanas para a Síria (Altoé, 2003; Bullet, 2008). Khadija contratou Muhammad para exercer alguns trabalhos e pouco tempo depois o pediu em casamento (Bullet, 2008). Ao completar 40 anos de idade Muhammad tornou-se Profeta. Antes disso

compartilhava de uma vida comum com os membros da tribo *Quraish* (Pace, 2005). Segundo Altoé (2003), em 610 d.C., com 40 anos e já estando casado há 15, sua vida mudou ao receber a primeira revelação através do anjo Gabriel, revelação essa toda recitada no idioma árabe. Em um primeiro momento ele duvidou da aparição e compartilhou com Khadija que, por sua vez, acreditou no ocorrido e apoiou o marido. A revelação, considerada como um acontecimento sobrenatural, ficou conhecida como a Noite do Decreto (Mansur, 2002).

Após o evento, Muhammad passou a ser seguido por alguns parentes e começou a pregar a revelação. Em contrapartida, recebeu muitas críticas vindas dos coraixitas, os quais pretendiam manter o politeísmo (Mansur, 2002). Segundo o historiador Albert Hourani (2013) a palavra *Allah* (Deus, em árabe) já era usada para fazer relação com divindades em geral antes do Islã, mas com Muhammad passou a simbolizar um Deus único e que deveria ser adorado. Tendo sido muito influenciado pelo monoteísmo judaico e cristão, Muhammad passou a propor mudanças para os árabes nômades da região (Altoé, 2003). Hourani (2013), a respeito do Profeta e do monoteísmo, afirma:

Várias histórias registradas pelos que mais tarde escreveram sua vida retratam um mundo à espera de um guia, e um homem em busca de uma vocação. Um homem que busca Deus e expressa sua vontade de aprender. “Ó Deus, se eu soubesse como gostaríeis de ser adorado, assim vos adoraria, mas não sei”. Rabinos judeus, monges cristãos e adivinhos árabes prevêm o advento de um profeta (Hourani, 2013, p. 35).

Segundo Bullet (2008) em um primeiro momento a mensagem de um Deus único, de Muhammad, foi recebida sem muita credibilidade e o Profeta não chegou a ter o apoio de alguns parentes, a não ser pelo seu primo Ali que resolveu segui-lo. O que poucos esperavam era que a mensagem de Muhammad se espalharia rapidamente. Logo, em pouco tempo ele já tinha um pequeno grupo de crentes, alguns eram membros influentes entre os coraixitas, porém, à medida em que os seguidores do Profeta aumentavam, os atritos com outros membros coraixitas pioravam, porque muitos não aceitavam Muhammad como mensageiro de Deus (Hourani, 2013). Inicialmente, aos convertidos, era necessário ter uma intenção sincera e obedecer aos mandamentos de Deus, e enxergar a grandeza do criador. Logo, era preciso estabelecer uma disciplina moral e práticas ascéticas ao longo de toda vida (Hourani, 2013). De acordo com Hathout (1997), Deus tinha muitos atributos que poderiam ser expressos infinitamente. O Deus único está nas raízes do Islã e na crença daqueles que seguiram Muhammad.

Aqueles que aderiram ao Islã de forma pura, através do coração, ajudaram a criar as práticas ascéticas resultantes das influências dos monges cristãos, os quais entendiam que poderia ter uma relação de aproximação com Deus, não somente a relação de obediência (Hourani, 2013). Muhammad, juntamente com outros árabes, adentrou nas terras desérticas e arredores com a promessa de vida futura no paraíso através de suas pregações apaixonadas no idioma árabe, e em busca da aproximação de que giravam em torno da imagem do Profeta, Ries (2017) afirma:

Muhammad era um árabe, impregnado das aspirações e das tradições religiosas do mundo árabe. Ele também conheceu cristãos e judeus. Em sua perspectiva, a revelação que ele proclamava era uma revelação universal, mas dirigida especialmente aos árabes, que ainda não tinham recebido a revelação (Ries, 2017, p. 223).

A sociedade, naquela época era composta por clãs, e se dividia entre prisioneiros, livres e os emancipados. As relações tribais eram muito valorizadas. Dessa forma, aqueles que eram das tribos mais fortes tinham o comando da cidade. A maior tribo, e possivelmente a mais influente, era a tribo dos coraixitas. Nessa época, a cidade de Meca recebia muitos peregrinos de diversas tradições religiosas em prol do comércio, que era a maior atividade da região (Kus, 2022).

Segundo Bingemer (2001), em virtude de suas pregações apaixonadas sobre a unidade de Deus, Muhammad foi expulso pelas autoridades de Meca. A relação conflituosa com parte do grupo dos coraixitas levou ao início da era islâmica quando o grupo de crentes foi obrigado a sair de Meca por conta das perseguições. Migraram para Yatrib (tornando-se, mais tarde, Medina). Esse momento recebeu o nome de *hégira (hijra)*, tendo sido considerado o primeiro ano da era islâmica (Cook, 2005). Trata-se do evento que deu origem ao marco zero dos acontecimentos e tornou-se, portanto, a referência no calendário islâmico (Hourani, 2013). A partir da hégira os muçulmanos passaram a datar seus acontecimentos. Yatrib era um oásis que se localizava à trezentos quilômetros ao norte. O caminho foi facilitado por comerciantes locais que tinham interesse em trabalhar em Meca, pois pertenciam a tribos diferentes e estavam receosos com as disputas tribais (Hourani, 2013).

Cabe destacar que este novo espaço era uma cidade formada por várias clãs árabes e com muitas divisões políticas, conforme aponta Cook (2005). Hourani (2013) considera que a palavra *hégira* pode ser interpretada de forma negativa, ao empregar o termo “fuga de Meca”, o qual, na verdade, significou uma busca de proteção ao se estabelecerem em outro lugar.

Posteriormente os muçulmanos irão ressignificar esse termo, como um abandono de uma comunidade pagã para viver o Islã (Hourani, 2013).

Após a hégira em 622 dC, houve aqueles que ajudaram Muhammad e que se tornaram muçulmanos. O que nos traz a percepção do *jihad* como divulgação da fé e convertendo adeptos, essa forma de jihad será estruturada posteriormente (Hourani, 2013). Neste momento foi questionado se a melhor ideia não seria ter dois governantes, um muçulmano e o outro não. Contudo, o povo escolheu Muhammad para ser o único líder, pois o consideravam mais qualificado (Spencer, 2019). A Península Arábica era um solo fértil e os beduínos eram unidos através do idioma árabe (Barbosa, 2009) o qual, com a revelação do Islã, passou a ganhar outros aspectos. Segundo Pinto (2002), a partir do momento da revelação, o árabe passou a ter um tom de sacralidade, porque esta tornou-se a palavra de Deus, perfeita e inalterada. Propagado através da língua árabe (Hanania, 1999), e com uma oralidade muito forte, o Islã não encontrou obstáculos na língua, conseguindo chegar até a Pérsia, que tinha um idioma e uma escrita diferentes daquela propagada pelo Islã, conforme aponta Hanania (1999). Assim, o árabe também se tornou o meio de expressão daqueles que se convertiam ao Islã, mesmo fazendo uso de outro idioma, no caso o idioma local (Hourani, 2013).

A importância de aprender o árabe passou a ser difundida ainda mais pelo Profeta Muhammad, não apenas por ser o idioma da revelação divina, como também por ser uma forma de agregar conhecimento, algo que sempre fora valorizado pelo Islã (Hanania, 1999). Nesse sentido, o Profeta faz um convite para que buscassem não somente a unificação do idioma, como também a união da comunidade através da fé e da submissão ao Deus absoluto. Pace (2005) destaca que era necessário despertar o sentimento de irmandade, para isso era preciso olhar para o outro como irmão. Tal movimento fez com que, ao chegarem em Medina, convertessem alguns dos homens das tribos árabes que ocupavam o território (Cook, 2005). Formou-se, em torno do profeta Muhammad, um pequeno grupo de crentes, alguns jovens da tribo dos coraixitas, já outros artesãos de tribos menores (Hourani, 2013). A primeira comunidade de crentes era inicialmente composta pela família do Profeta, alguns amigos próximos e por escravos e pessoas que eram excluídas socialmente. Somente depois o Islã chegaria à elite Coraixita (Cook, 2005). A conversão de pessoas para o Islã se tornaria, mais tarde, um dos objetivos importantes do *jihad*, juntamente com a divulgação da religião (Cook, 2005). Nessa época os muçulmanos dividiam espaço com membros de várias tribos judaicas e cristãos, e se encontravam no ponto de comércio local (Kus, 2022). Em relação aos judeus e cristãos que viviam na região, Muhammad irá propor acordos, que incluíam muçulmanos de Meca e Medina e também judeus e cristãos que eram definidos como “não muçulmanos”.

Muhammad colocava esses sob o compromisso de proteção, pois os considerava parte de sua sociedade (Kus, 2022). Segundo Kus (2022) ao fazer contratos com outros povos de diferentes religiões, Muhammad reforçou a ideia de uma comunidade não-sanguínea, o que quebrou de certa forma as vinganças de sangue promovidas pelas tribos locais.

Porém, à medida em que a popularidade do Profeta e o número de muçulmanos cresciam, a relação com os não muçulmanos se modificou. Conforme o Profeta ia desenvolvendo a doutrina da religião, a sua relação com os judeus de Medina também ia se modificando, mesmo tendo alianças com eles desde o princípio. Devido ao tempo e também à expansão da religião, muitos judeus não aceitavam as pregações de Muhammad, e assim algumas tribos deixaram o local, ou foram expulsas em virtude de desentendimentos, e outras guerrearam contra os muçulmanos (Hourani, 2013).

Com o início da construção das mesquitas para atender os crentes, tais espaços tornaram-se um local que marcava um poder, uma crença e, acima disso, um grupo governante. Para muitos árabes foi mais fácil aceitar a nova religião proposta por Muhammad. Muitos imigrantes também se converteram, alguns para evitar os impostos, já que para cristãos e judeus não convertidos era cobrada uma taxa para permanecer na cidade (Hourani, 2013). Vale ressaltar que anteriormente ao Islã já existiam as relações tribais, e relações entre árabes com outros povos. Com judeus e cristãos, principalmente, antes e depois do Islã questões de divergência foram mantidas, sendo maiores na cidade do que no campo. Os não muçulmanos tinham seus lugares de devoção separados, e em algumas localidades viviam uma relação baseada na necessidade mútua, ou na lealdade do líder local (Hourani, 2013).

Antes do Islã, os árabes tinham uma identidade marcada não só pelo idioma, mas também por uma fé politeísta. Essa religiosidade regia os aspectos daquela sociedade. Segundo afirmam Souza e Oliveira (2019), já havia uma conexão, no sentido de pertencimento. Dessa fé politeísta o Islã irá abarcar a crença na ancestralidade e a crença nos gênios (*jin*), que é herança do paganismo árabe. Tais práticas foram reintegradas com a chegada do Islã, pois como propõe Souza e Oliveira (2019), já faziam parte das práticas politeístas, que eram reconhecidas através das relações tribais.

Moreman (2016) aborda de forma ainda mais complexa as relações tribais pré-islâmicas, e descreve:

Uma tribo que teve um membro injustiçado sentiu-se injustiçado como um grupo, e a tribo que tinha um membro culpado de algum erro era culpado como um grupo. A culpa sempre exigia reparação, e o assassinato de uma

tribo membro exigiria vingança em sangue, seja humano ou animal, vindo da tribo do assassino (Moreman, 2016, p. 3).

Ainda segundo Moreman (2016), os rituais de sangue eram destinados aos ancestrais, algo que os árabes cultuavam antes do Islã. Além disso, esses rituais, juntamente com outros, contribuíram para a formação da comunidade islâmica em si, devido ao fato de que uniam os árabes em comunidade e honravam a linhagem, além de outros fatores como o idioma, os laços sanguíneos e, por fim, o culto aos ancestrais. Os cultos ancestrais posteriormente foram, por vezes, confundidos com idolatria pelos muçulmanos, contanto que será criticado pelo pensador Ibn Taumiyyah no próximo capítulo, mas na realidade tratava-se de um culto de valorização da linhagem, algo a que os árabes davam muito valor, e que, de certa forma, parte do Islã absorveu, como exemplo a linhagem do Profeta, como afirma Moreman (2016). A tribo tinha grande importância para os árabes, porque incluía aqueles que estavam vivos, mas também aqueles que já haviam partido do plano terreno. De acordo com Moreman (2016), o culto e a valorização aos ancestrais é uma das grandes marcas da espiritualidade pré-islâmica. Cultuar os ancestrais de forma coletiva coloca uma ênfase nos laços de parentesco, nos laços de sangue, e não em indivíduos por si só (Moreman, 2016), o que facilitará a chegada do Islã desde a revelação e a disseminação da fé proposta por Muhammad.

Do momento da revelação à formação de uma comunidade islâmica, juntamente com a disseminação do Islã, emergem três fatores de suma importância que fizeram parte de todo o contexto de surgimento dessa religião, a saber: (i) o idioma árabe; (ii) a palavra revelada, assim como o seu recitaresua disseminação;(iii) a junção de (i) e (ii), que culminará no Alcorão, o livro sagrado dos muçulmanos.

O árabe passa pelo idioma, pela imagem e passará também pelo lado religioso como uma forma de gerar sentido. Dessa maneira, a língua árabe foi observada na comunidade, no meio social, onde sofreu permeações culturais, religiosas e políticas que influenciaram na construção da linguagem e consequentemente no uso de determinadas palavras como forma de gerar sentido. Hanania (1999) afirma que a língua formula o pensamento da comunidade, entendendo-a como uma forma de fortalecimento desta, juntamente com o sentimento de pertença. Assim o idioma árabe pode ser visto como facilitador e fortalecedor da comunidade islâmica (*ummah*). Suleiman (2003) contribui com a ideia de que a linguagem é como se fosse a vida de uma nação, fazendo com que sua história construa um sentimento, sem o qual ela perde o sentido.

Segundo Ries (2017) na Arábia, povoada por nômades, os povos faziam seus cultos voltados para os ídolos já existia a *bait-al-ilah* ou “casa do deuses”, na qual era cultuada uma

pedra negra ou *al-hajaru al-asuad*. Tal local posteriormente se tornaria a Caaba, local sagrado para os muçulmanos. Porém, após a revelação, passam a reconhecer um Deus único e a se identificar não somente com a língua e acultura árabe, mas também com a mensagem do Profeta Muhammad, tornando-se mais um fator de identificação. Tal identificação formará, posteriormente, a comunidade islâmica, mais conhecida como *ummah*, cujo significado é: o sentimento de família e de pertencimento do muçulmano (Santos, 2009). Os árabes, ao se tornarem muçulmanos, percebem que pertencem a algo maior e passam a se identificar com a comunidade dos fiéis (*Ummah*). Segundo afirma Hourani (2013), seus rituais e a visão de vidaos diferenciavam dos outros, mesmo convivendo na mesma região.

Como explica Abdalati (2008) a *ummah* não irá se basear na raça, etnia, nacionalidade ou parentesco. A *ummah* transcende esses valores, sendo sua base a submissão à Deus. A *ummah* só irá prevalecer enquanto os valores islâmicos forem cultuados (Abdalati, 2008). Spencer (2019) pontua que antes do Islã os árabes eram pouco representativos e bastante desunidos com muitas questões tribais. Após o Islã, os árabes ganharam força ao procurar garantir uma unidade que lhes conferia organização e poder.

No Alcorão, na surata *Al imrán* (a família de Imran), é mencionada a importância da *ummah*: “Sois a melhor nação que surgiu na humanidade, porque recomendais o bem, proibis o ilícito e credes em Allah. Se os adeptos do livro cressem, melhor seria para eles. Entre eles há crentes, porém, a sua maioria é depravada”(EL Hayyek, Samir (Trad.). Alcorão em português. Surata 3, Ayat 110. p. 80).

Ao passar a utilizar o idioma árabe, o Islã também fará uso de palavras que já faziam parte do contexto árabe, tais como *Allah*, como já dito, que já vinha também do conhecimento entre judeus e cristãos. Cabe destacar que tal palavra significa Deuse, com o Islã, os muçulmanos passam a utilizá-la com um significado sagrado de unicidade, relacionando-a ao que é maior do que todas as forças, ao que tudo cria, ao que tudo concede (Abdalati, 2008). Hanania (1999) pontua que ao falar de um Deus único, o oriente captou bem a mensagem e conseguiu transmiti-la, por ser o berço das religiões monoteístas e abraâmicas. Os sinais de uma crença monoteísta já haviam sido apresentados no judaísmo e cristianismo, e no Islã essa crença se inseriu na tradição árabe. Conforme afirma o teórico muçulmano Sam Deeb (2014), Deus possui muitos atributos e, na crença islâmica, possui 99 nomes, tais como: Misericordioso e Onisciente. Outra palavra cuja origem também é do idioma árabe, também é muito utilizada pelos muçulmanos, e que aqui nos interessa de maneira especial, é *jihad*, cuja tradução literal, de acordo com Cook (2005), seria: esforçar-se ou empenhar-se.

A respeito do poder de uma palavra, Donadel (2013) afirma que um vocábulo pode ser associado à cultura de um povo. Ao se tratar de uma palavra em árabe, as noções de cultura também devem ser consideradas, de forma que os árabes e muçulmanos faziam uso da língua que estava englobada no contexto da cultura árabe. Segundo Cherem (2013) no idioma árabe a palavra *jihad* pode ser usada como verbo esubstantivo, assim como nome próprio:

A raiz j-h-d, de onde se origina, tem o significado geral de — “esforço” ou —luta (em inglês, geralmente traduzido como *to strive, exert one self, struggle*). A palavra, em si só, nem sempre tem conotação religiosa. Tanto que pode ser até nome próprio masculino, inclusive cristão, no Oriente Médio (Cherem, 2013, p. 02).

Já segundo Hakim (2016), etimologicamente *jihad* deriva das palavras *mujahada* (trabalhar com coração) e *jahada* (sinceridade ou grande esforço). Logo, *jihad* deriva-se da expressão “se dedicar com todo esforço, esforço máximo”. Como a palavra *jahada*, está relacionada a poder ou alguma habilidade, então o *jihad* seria uma luta, porém, uma luta com habilidade e energia, a todo custo e com grande esforço (Hakim, 2016). Os estudos sobre o *jihad* estão muito relacionados a questões de identidade e se concentram em questões históricas e também políticas (Marranci, 2006).

É consenso então afirmar que no idioma árabe a palavra *jihad* tem como significado principal “esforço”, seja para enfrentar dificuldades internas ou externas ao indivíduo, seja para resistir a algo específico. O *jihad* interior apresenta a ideia de resistir a alguma questão interna, como as paixões humanas, enquanto o *jihad* como esforço externo teria relação com os inimigos e com a proteção da comunidade e da religião (Mostfa, 2021). A palavra *jihad* possui uma longa história, com significados complexos. Embora tenha sido por muito tempo associada à ideia de “guerra santa”, por fazer referência à época das Cruzadas, tal conexão não é aceita enquanto associação correta do significado da palavra (Cook, 2005). Importante salientar que no árabe guerra santa, ou guerra sagrada, se traduz como *al harb al muqadassah*, e não como *jihad* (Bello, 2013).

Hakim (2016) pontua que é possível vermos o conceito, e a palavra *jihad*, dentro das percepções teológicas, mas também nas percepções linguísticas, afinal seu significado está na tradução do idioma árabe, mas também é uma palavra encontrada com significado no Alcorão. No Alcorão a palavra estará relacionada a várias categorias, tais como: alma, purificação, lutar e controlar os próprios desejos, lutar contra a maledicência e as intrigas. Já a guerra, propriamente dita, estará relacionada com a palavra *qital* (Mostfa, 2021). De acordo com Cook (2005) a palavra *jihad* sofreu e ainda sofre influências negativas, sobretudo em virtude

da falta de compreensão do seu significado. Para compreendermos a tradução, e o significado da palavra, é preciso entrar em contato com a história e a literatura islâmica clássica, e compreender a sua função para a comunidade (Cook, 2005). Tal como pontua Marranci (2006), resumir ou essencializar o conceito de *jihad* poder dar margem às interpretações únicas, do tipo que associam a ideia de *jihad* pelos muçulmanos com o esforço pela conversão dos não muçulmanos, ou para forçá-los a seguir o Islã. É importante notar que, a partir de interpretações equivocadas o significado da palavra *jihad* para o ocidente se deslocou de um contexto de esforço para o caminho de Deus, que possui um significado religioso aparente, para interpretações que colocam o *jihad* como um veículo único e impositivo de expansão da religiosidade Islâmica (Spencer, 2019).

Segundo Spencer (2019), a palavra *jihad* possui um profundo significado para a comunidade islâmica, sendo vista como um meio para alcançar uma vitória desejada. Aqueles que negligenciam o *jihad* correm o risco de serem dominados por outros povos e enfrentarem o fracasso. Essa interpretação ressalta o esforço contínuo que um muçulmano deve dedicar ao longo da vida. Assim, *jihad* pode representar não apenas um esforço físico e a propagação da fé, mas também uma busca de natureza espiritual (Mostfa, 2021). Os seguidores do Islã devem reconhecer seus deveres para com a comunidade, e essa responsabilidade é uma forma de *jihad*. O treinamento para o *jihad* abrange não apenas a preparação militar, mas, fundamentalmente, a disciplina islâmica. A dimensão espiritual e religiosa do *jihad* está profundamente ligada à soberania de Deus, conforme mencionado no Alcorão (Bello, 2013)

O *jihad* também tem o poder de categorizar a comunidade islâmica, diferenciando crentes de não crentes. As interpretações da palavra entre os muçulmanos variam conforme as ações realizadas na comunidade (Mostfa, 2021). Segundo Mostfa, *jihad* não se refere diretamente à guerra; o termo mais apropriado para "luta" seria "*qital*". Assim, há uma contradição quando o Ocidente associa *jihad* à luta contra os incrédulos. O significado original da palavra foi distorcido, levando a uma interpretação que a vincula à guerra e à violência (Mostfa, 2021). Mostfa (2021) também observa que existem diversas interpretações sobre os muçulmanos e os termos islâmicos, sendo crucial entender que as narrativas islâmicas são moldadas pelo contexto e por um conjunto de valores. Para compreender o *jihad* em sua plenitude, é necessário consultar a fonte primária, o Alcorão, e considerar os contextos de aplicação dos ensinamentos (Mostfa, 2021).

O *jihad* representa uma filosofia de ação contínua que envolve corpo, mente e alma, caracterizando um esforço persistente para alcançar objetivos mentais, espirituais ou físicos. O *jihad* não admite inércia, pois exige dedicação e empenho constantes (Mostfa, 2021). Além

de seu significado linguístico, o *jihad* possui uma dimensão religiosa que está intimamente ligada à comunidade de crentes, os muçulmanos, que são aqueles que vivenciam seu significado. Spencer (2019) ressalta que o sucesso do *jihad* é garantido pela *ummah* (comunidade islâmica), que promove um senso de pertencimento e união. Sem essa coletividade, o êxito do *jihad* seria inviável. Assim, pode ser visto como uma luta social, econômica e política, com o intuito de remover as injustiças da sociedade (Bello, 2013).

Até aqui, discutimos a tradução e o significado da palavra *jihad*. Na próxima seção, iremos explorar a *ummah* e seu papel no Islã. Essa análise nos permitirá compreender como o *jihad* se manifesta na sociedade e de que maneira os crentes, fundamentados no Alcorão, vivenciam essa prática, transformando a palavra de uma mera tradução em um conceito profundamente ligado às práticas religiosas.

2.2 A primeira comunidade e a palavra escrita: *jihad* no espaço religioso

Segundo Delano Santos (2009), ao construírem Medina, os muçulmanos adotaram uma nova forma de relacionamento baseada na irmandade, conhecida como *ummah*, que representa o sentimento de família e pertencimento. Hanania (1999) aponta que a *ummah* consolidou uma identidade única, muito desejada pelos árabes desde o início, quando se reconheciam por meio de seu idioma. Esse sentimento comunitário estava presente desde a origem do Islã e até mesmo antes dele, moldando a identidade árabe e gerando uma conexão familiar que transcende laços sanguíneos. Santos (2009) explica que a noção de comunidade no Islã se fundamenta na *ummah*, que teve um impacto direto na construção da identidade muçulmana. A *ummah* se formava a partir do vínculo religioso, e não apenas de laços de sangue, promovendo o crescimento e a proteção da civilização árabe pelo Islã (Hanania, 1999).

Antes do Islã, já existia entre os árabes uma concepção de comunidade que, de acordo com Pace (2005), girava em torno de pactos tribais ou alianças, além de incluir ideias de aliança entre Deus e seu povo. A *ummah* serve então como um veículo para realizar a vontade divina na história e é central para a experiência muçulmana (Moten, 1996). Para um muçulmano, a vida ganha significado através da vivência em comunidade. Uma *ummah* equilibrada é essencial para a estabilidade e até mesmo a salvação de um crente (Moten, 1996). Pace (2005) acrescenta que a *ummah* transmite uma mensagem de unidade espiritual, rica em diversidade social, sendo vista como um modelo ideal de sociedade, tanto política

quanto religiosa. Aqueles que detêm o poder em uma cidade têm também uma responsabilidade espiritual. A *ummah* transcende etnias e geografias, configurando-se como uma ordem universal que acolhe todos os muçulmanos ao redor do mundo, sendo uma das ideologias fundamentais do Islã (Moten, 1996).

A comunidade islâmica inicial, ao realizar suas práticas, definiu em comum acordo o que era considerado obrigação para os muçulmanos. Segundo Hourani (2013), à medida que a comunidade islâmica se desenvolvia, as obrigações básicas resultaram nos Pilares do Islã, que são os mesmos seguidos atualmente, a saber: o Primeiro Pilar - a *shahada*, ou testemunho de fé; o Segundo Pilar - o *salat*, as cinco orações diárias; o Terceiro Pilar - o *zakat*, doações aos necessitados de acordo com a renda; e o Quarto Pilar - o jejum durante o mês do Ramadan, que ocorre do nascer ao pôr do sol, finalizando com a festa do *Eid* (Hourani, 2013).

Gordon (2009) afirma que, como extensão do divino, as obrigações dos muçulmanos foram finalmente registradas na forma do Alcorão, o livro sagrado que só foi consolidado após a morte do Profeta, quando os califas organizaram as revelações. Hourani (2013) observa que a versão final do Alcorão foi estabelecida durante o terceiro califado, sob Othman ibn Affan, embora haja controvérsias sobre a possível inclusão de outros textos além das revelações de Muhammad. Suleiman (2003) destaca que, por ter sido revelado em árabe, o Alcorão é considerado de origem divina, e se opõe a qualquer tentativa de negar que Muhammad foi o verdadeiro Mensageiro de Deus. Berkenbrock (2019) explica que o Alcorão é um conjunto de revelações enviadas a Muhammad pelo anjo Gabriel, e a palavra "Alcorão" deriva do árabe, significando "recitar", sublinhando assim a importância da língua árabe na formação do Islã. Afinal, a revelação de Deus ao Profeta foi feita em árabe, e a primeira versão escrita do Alcorão também foi elaborada nesse idioma (Berkenbrock, 2019). O Alcorão simboliza a multiplicidade dos sinais de Deus e convida todos à sua leitura. Esses sinais também se manifestam na caligrafia, que estabelece uma conexão entre Deus e a criação. A presença divina é refletida na arte da caligrafia árabe, que legitima essa comunicação e perpetua o caráter sagrado de Deus (Hanania, 1999).

O livro é dividido em 114 *suras* (capítulos), uma parte referente à revelação feita a Muhammad em Meca, outra parte em Medina. A primeira parte mostra uma literaturaprofética na qual são evocadas emoções, já na segunda são vistos códigos jurídicos comuns à linguagem prescritiva, conforme afirma Pace (2005). Em seu conteúdo é possível perceber o *status* elevado que tinha o árabe, as palavras contidas nele deveriam “serem ouvidas durante o silêncio da fé que leva ao Islã” (Hanania, 1999, p.21). Quando a palavra escrita é recitada, ela convoca o fiel a se conectar com a fé e a emoção, permitindo que o

indivíduo alcance um estado de plenitude. Como a recitação era realizada em árabe, isso incentivava o fiel a buscar o conhecimento desse idioma (Hanania, 1999). Dessa forma, a civilização árabe começou a ser reconhecida pela sua escrita. A palavra contida no livro é ouvida e recitada como "*dhikr*"- que em árabe significa "repetição" (Barbosa, 2009). Nesse contexto, Hanania (1999) ressalta que o Alcorão se torna um elo orgânico, inserindo um signo na realidade dos árabes e fixando o idioma no processo de revelação.

Suleiman (2003) irá destacar que no contexto de surgimento do Islã em virtude da Revelação, haverá uma oposição entre o árabe e as línguas estrangeiras. Tal questão é acentuada no Alcorão, tradução de Samir El Hayyek, no seguinte *ayat* (versículo): "Bem sabemos que dizem: foi um ser humano que lho ensina (o Alcorão a Muhammad). Porém, o idioma daquele a quem aludem tê-lo ensinado é o não árabe, enquantoque a deste (Alcorão) é a elucidativa língua árabe" [EL Hayyek, Samir (Trad.). Alcorão em português. Surata 16, Ayat 103, p. 230]. Para receber a totalidade de sua revelação, Muhammad levou cerca de duas décadas. Para os muçulmanos, o Alcorão é considerado a palavra definitiva de Deus, encerrando o ciclo profético, enquanto a Torá e a Bíblia são vistas como precedentes. O Alcorão contém 6.000 versos (*ayats*), totalizando mais de 78.000 palavras, organizados em 114 capítulos, conhecidos como *suras ou suratas* (Bullet, 2008). Antes de o livro ser escrito, Muhammad memorizou os versículos e os transmitiu a seus companheiros, que também os memorizaram e recitaram durante os sermões religiosos. Segundo Bullet (2008), essa prática fundamentou a formação das orações islâmicas (*salat*). A memorização das *suratas* confere uma grande importância às recitações.

Deus fez descer a revelação, o Alcorão, para o mundo. Hanania (1999) observa que a palavra *ayat*, que se traduz como versículo, possui um duplo significado: além de "versículo", também significa "sinal" ou "sinais de Deus". A palavra *ayat* aparece 372 vezes no Alcorão como um sinal divino (Hanania, 1999, p. 38), e cabe ao homem ouvir, recitar e interpretar esses sinais, que são dirigidos aos crentes. Barbosa (2009) afirma que há uma estrita relação entre Deus e a palavra, e entre a palavra e o Alcorão. Esses itens se relacionam com a comunidade produzindo um sentido que contribui na construção do corpo do crente, passando pela malha social. Dessa forma, o Alcorão tem o poder de transformar o corpo e os sentidos (Barbosa, 2009). No contexto do Islã, o ato de recitar o que está no Alcorão gera uma compreensão que é assimilada pelo crente, modificando assim seu modo de ser no mundo. Essa busca pelo conhecimento da língua árabe, incentivada pelo Islã, fez com que a língua falada e escrita se desenvolvesse como uma forma de arte, além de sua sacralidade, sendo possível observar as expressões artísticas da caligrafia nas mesquitas.

Deus é transcendente, e o homem o acessou através da revelação, e de acordo com Hanania (1999) a palavra revelação está ligada a “descer ou fazer descer do Altíssimo” (Hanania, 1999, p. 37), até nós. Dessa forma, a semântica do árabe se torna ainda mais significativa. Em Barbosa (2009) encontramos o pensamento fundamental para as percepções propostas na presente pesquisa, a respeito do árabe, do Alcorão e da comunidade islâmica:

O livro, em especial, é o elemento catalisador e disseminador de tudo. Sem o Alcorão não há voz, não há recitação, não há corpo. O livro foi recitado, lido, versado pelo Profeta, e passou a ser escrito por outros. Daí foi relido, recitado, teve etem a intervenção da voz humana, mas não perde a característica da Voz de Deus. O Alcorão é a Voz de Deus (Barbosa, 2009, p.107).

Ao se considerar o Alcorão como mensagem divina direta, a performance resultante das recitações e da palavra sagrada cria relações enriquecidas por outros elementos contidos no texto, como a voz, o corpo e as narrativas. Segundo Barbosa (2009), a recitação da palavra não transforma apenas aquele que fala, mas também aquele que ouve. A performance verbal é capaz de redefinir posições e provocar mudanças que se manifestam nos dramas sociais e nos rituais, moldando, assim, a identidade do muçulmano. As estruturas de linguagem presentes no Islã devem ser vistas como transformadoras, especialmente na recitação, que tem o poder de transformar tanto quem fala quanto quem ouve (Barbosa, 2017).

Para compreender o sagrado no Islã, é fundamental reconhecer que essa religião surgiu por meio da Revelação e gira em torno do Alcorão. A cidade de Meca, com sua comunidade inicial, tornou-se um centro de cultos, onde a unicidade de Deus era pregada. Assim, o mundo árabe transformou completamente suas concepções (Ries, 2017). É essencial refletir sobre o que os muçulmanos produziram, como a *sunnah*¹ do Profeta e os eventos históricos registrados no Alcorão. É essencial considerar a palavra revelada contida no Islã. Na primeira comunidade islâmica e nos processos de divulgação da fé baseada na mensagem revelada, bem como após a morte do Profeta e nos processos de expansão, é importante reconhecer que havia diferentes abordagens para promover o Islã. Alguns estavam dispostos a fazê-lo através do uso da espada (*sayf*), enquanto outros buscavam fazê-lo pela via da paz (*salaam*) (Huzen, 2006). Em uma escala mais ampla, também havia aqueles prontos para a guerra pela causa de Allah (*Jihad*), que era uma causa maior, enquanto outros estavam dispostos a lutar em defesa da comunidade local apenas quando fosse necessário (Huzen, 2006).

¹ Sunnah: Comportamento, hábitos do profeta Muhammad. Tudo aquilo que ele fazia de exemplo para a comunidade.

Os relatos das batalhas que ocorreram no início do Islã adquiriram uma aura de sacralidade devido às narrativas dos muçulmanos, facilitando a disseminação e a compreensão da doutrina do *jihad* e do que ela representava. A polissemia do *jihad* se reflete nas interpretações e modos de vida da primeira comunidade, incluindo tanto o *jihad* da espada quanto o *jihad* da paz. Havia membros da comunidade que vivenciavam o *jihad* como uma causa maior, trabalhando pela expansão em outras regiões, enquanto outros se dedicavam a um *jihad* mais local, na própria cidade (Huzen, 2006).

A espada desempenhou um papel importante nesse contexto, já que o Profeta a empunhou enquanto liderava os muçulmanos na expansão territorial. Spencer (2019) destaca que aqueles que se recusavam a se converter ao Islã ou que quebravam pactos poderiam enfrentar o "*jihad* da espada". Essa forma de *jihad* era utilizada para fazer justiça e restaurar a ordem em situações de necessidade. O "*jihad fi-sabil Allah*" ou "*jihad* da espada" é uma forma militar de *jihad*, associada aos conflitos e guerras do início do Islã, sendo considerada parte da missão religiosa (Al-Olaqi, Sherif, 2016).

De acordo com Al-Olaqi e Sherif (2016), a espada representava não apenas a lei, mas também o poder para os muçulmanos, sendo um instrumento crucial na disseminação da religião. Entretanto, é importante ressaltar que o Islã foi também propagado pela palavra antes do uso das espadas em combate, por meio de um *jihad* pela paz. A ideia de que o *jihad* estava exclusivamente ligado à guerra pode ter surgido da ênfase no "*jihad* da espada", mas o conceito é, de fato, diversificado e abrangente (Al-Olaqi, Sherif, 2016).

Na transição da comunidade de Meca para Medina, ocorreram mudanças que influenciaram as interpretações do *jihad*. Mostfa (2021) observa que as interpretações dos versículos corânicos sobre *jihad* e as práticas da comunidade não eram as mesmas em Medina. Durante seu período em Meca, o Profeta promovia um *jihad* focado na conexão espiritual. Conforme destacam Al-Olaqi e Sherif (2016), a pregação do Islã, especialmente a do Profeta, era realizada de forma pacífica. No entanto, após a morte de Muhammad, houve uma diminuição nas propensões para um *jihad* espiritual, dando lugar a uma interpretação mais voltada para a guerra (Mostfa, 2021).

Isso indica que a compreensão e a ênfase do *jihad* dentro da comunidade islâmica evoluíram ao longo do tempo, refletindo as diferentes fases da história e as necessidades da comunidade muçulmana. Inicialmente, as práticas dessa comunidade levaram à formulação das obrigações de um muçulmano, que mais tarde se tornariam os Pilares do Islã. Além desses Pilares, os muçulmanos também reconhecem a prática do *jihad* como seguir o caminho de Deus. Segundo Hourani (2013), era necessário combater pela expansão do Islã. Assim, a

teoria clássica do *jihad* nasce no Islã a partir de uma combinação de seleções do Alcorão, *hadiths* (tradições do Profeta Muhammad) e discussões sobre esses textos, incluindo tratados formais sobre o *jihad* (Hourani, 2013). As interpretações da primeira comunidade em relação ao *jihad* são fundamentais para a compreensão do contexto atual, pois dentro do discurso jihadista há um apelo para o retorno às tradições, frequentemente referindo-se a essa primeira comunidade.

Antes da Hégira, os muçulmanos enfrentaram situações em que foram expulsos de suas casas e tiveram seus bens confiscados. Essas ações levaram alguns muçulmanos à luta armada para defesa de seus bens e suas famílias, e isso abriu espaço para interpretações posteriores sobre o *jihad*. De acordo com Mostfa (2021), o Alcorão contém um trecho que se refere a esse momento, encontrado na *Surata Al Bacára* (Sura da Vaca), que diz: "Combatei, pela causa de Allah, aqueles que vos combatem; porém, não pratiquei agressão, porque Allah não estima os agressores" (El Hayyek, Samir (Trad.). Alcorão em português. Surata 2, Ayat 190, p. 57). Neste ponto, Mostfa (2021) destaca que o uso das armas foi considerado necessário como autodefesa e para impedir que os agressores prevalecessem. O texto corânico faz uma declaração contra os agressores, sem se referir especificamente a pessoas de outras religiões ou incrédulos nesse trecho em particular (Mostfa, 2021). No entanto, em momentos posteriores, a interpretação do *jihad* enquanto luta armada passou a ser aplicada não apenas contra os agressores, mas também contra os incrédulos (Mostfa, 2021). É importante observar que nem todos os muçulmanos eram favoráveis à guerra. Nesse contexto, surgiram divisões entre muçulmanos militantes e aqueles que se opunham ao combate, levando ao desenvolvimento de campanhas ou conquistas islâmicas para alcançar novos adeptos (Huzen, 2006). Além disso, essas campanhas eram vistas como uma forma de preservar e defender as terras islâmicas. Segundo Cook (2015), nos últimos anos de vida do Profeta Muhammad, foram realizadas atividades que refletiam essa ideia. O sentimento de comunidade, família e pertencimento afetará também de forma direta as interpretações do *jihad*. A este respeito Hourani (2013) pontua que:

O senso de pertencer a uma comunidade de fiéis expressava-se na ideia de que eradever dos muçulmanos cuidarem das consciências uns dos outros, proteger a comunidade e estender seu âmbito onde possível. O *jihad*, guerra contra os que ameaçavam a comunidade, fossem eles infiéis hostis de fora ou não-muçulmanos dentro que rompessem seu acordo de proteção, era em geral encarada como uma obrigação praticamente equivalente a um dos Pilares. O dever do *jihad*, como os outros, baseava-se nas palavras do Corão: Ó tu que crês, combate o infiel que tens perto de ti' (Hourani, 2013, p. 205).

Para além do sentimento de pertencimento, o *jihad* também estava presente na literatura tradicional, tendo o Alcorão fornecido a base para sua doutrina. Segundo Cook (2005) isso irá explicar as razões da luta para os muçulmanos e pelo que estavam lutando. A historiadora Ayesha Jalal (2009) aponta que a palavra *jihad* irá aparecer 41 vezes em 18 capítulos. A respeito das divisões interpretativas sobre o *jihad*, autores como Bonney (2004) afirmam que existem quatro versos que colocam o *jihad* com intenções bélicas, ou seja, que dão margem a uma interpretação de guerra. Em contrapartida, há onze versos que são pacíficos ou estão abertos a uma interpretação dialogal (Booney, 2004). Na *surata* “*An-Nissá*”, ou *surata* “As mulheres”, há menções sobre aquelesque vão para a guerra:

Os crentes que, sem razão fundada, permanecem em suas casas, jamais se equiparam àquelesque sacrificam os seus bens e as suas vidas pela causa de *Allah*; Ele concede maior dignidade àqueles que sacrificamos seus bens e as suas vidas do que aos que permanecem (em suas casas). Embora *Allah* prometa a todos (os crentes) o bem, sempre confere aos combatentes uma recompensa superior a dos que permanecem (em suas casas)” (El Hayyek, Samir (Trad.). Alcorão em português. *Surata 4, Ayat 95*, p. 99).

Conforme afirma Cherem (2009), a doutrina do *jihad* foi desenvolvida entre os séculos II e VIII da era comum, inicialmente de forma jurídica. Cook (2005) ressalta que as guerras e batalhas associadas ao *jihad* foram moldadas ao longo do tempo de maneira emblemática, refletindo as vivências da comunidade. Assim, o *jihad* adquiriu um significado militar que muitas vezes não está presente no Alcorão, mas que foi posteriormente abordado nas escolas de jurisprudência.

Grande parte das batalhas travadas por Muhammad e sua comunidade nos nove anos após a hégira está registrada no Alcorão e serviu de base para as formulações do *jihad*. Contudo, existem amplas discussões sobre a relevância dessas batalhas, pois elas têm importância não apenas na esfera teológica, como aponta Cook (2009), mas também em termos estratégicos e de recompensas para os mártires. No livro sagrado dos muçulmanos, há menções a versículos que fazem referência a batalhas famosas, como na *surata* “*Al Câmár*” ou “A Lua”, que menciona o conflito contra os coraixitas: “Entretanto dizem: Agimos em conjunto e podemos (nos) defender! Logo, a multidão será debelada e debandarà” [El Hayyek, Samir (Trad.). Alcorão em português. *Surata 54, Ayat 44-45*, p. 440].

Há um versículo específico que se refere à Batalha de Badr, uma das mais importantes da época do Profeta: “Sem dúvida que *Allah* vos socorreu, em Badr, quando estáveis em inferioridade de condições. Temei, pois a *Allah* e mostrai a vossa gratidão”(El Hayyek, Samir

(Trad.). Alcorão em português. Surata3, Ayat123, p. 81). Segundo Mansur (2002), as batalhas são consideradas guerras santas, com destaque para a Batalha de Uhud, que é vista como a primeira *jihad*. Esse evento resultou na morte de muitos muçulmanos e marcou a visão dos primeiros mártires. A partir de então, as conquistas islâmicas que se sucederam mudaram o rumo da história de países na África e no Oriente Médio. Conforme Cherem (2009), essas conquistas foram fundamentais para o crescimento da religião e para a consolidação da ideia do *jihad*.

Quando o Alcorão e a *sunnah* (hábitos e ditos do Profeta) se tornaram as bases para os muçulmanos, contribuíram significativamente para mudanças políticas e sociais. O Islã unificou um território em torno de um ideal comum, reunindo diversas tribos ao redor do Profeta Muhammad, que se tornaram muçulmanas e ocuparam vários territórios (Sourdel, 2011). Após a morte do Profeta, seus companheiros sentiram-se encarregados de transmitir e perpetuar sua mensagem, dando origem às chamadas conquistas, que tiveram início por volta do ano 750 (Sourdel, 2011). Segundo Sourdel (2011), por volta do século XIII, os árabes haviam conquistado vastos territórios, e muitos dos povos conquistados pertenciam a diferentes grupos étnicos e religiosos. De acordo com Crone (2015), as conquistas islâmicas podem ser consideradas um fenômeno, pois visavam ao controle político da região, uma vez que as atividades militares eram mobilizadas por líderes religiosos e não por soldados. Embora esses exércitos fossem pequenos, demonstravam grande eficácia (Crone, 2015). As conquistas podem ser atribuídas às ações do Profeta, que após as primeiras vitórias promoveu uma migração na região, levando ao aumento da adesão ao Islã e ao seu exército. Muhammad organizou as políticas da Arábia, conferindo-lhe um caráter expansionista (Crone, 2015). Após a Hégira e a conquista de Meca, não era mais necessário migrar, mas sim permanecer engajado no *jihad*, buscando boas intenções. Conforme Bonney (2004), nesse período, o *jihad* se apresenta como defesa da religião, não como uma guerra para conquistar territórios. Para os muçulmanos, o *jihad* representa a luta no caminho de Deus, tornando a defesa da religião um processo natural. Antes do Islã, havia alianças tribais entre os árabes, baseadas em um sentimento de família. Com o surgimento e a ascensão do Islã, essas tribos locais se uniram, motivadas pela luta em prol dos interesses da *ummah*, incluindo a propagação da palavra de Deus e do Alcorão. Assim, as conquistas militares subsequentes tornaram-se uma consequência natural desse processo. Segundo Bonney (2004), o Islã penetrou profundamente no coração e na mente dos árabes, fazendo com que se tornassem a maioria por um longo período, o que se manteve até a era das conquistas.

Após a morte do Profeta Muhammad, a *ummah* enfrentou divisões que deram origem a novos grupos, ameaçando a continuidade do Islã. Com sua morte, surgiu o califado Rashidun (os bem guiados), liderado pelo primeiro califa, Abu Bakr, que buscou dar continuidade aos ensinamentos de Muhammad e expandir a religião, levando a novas guerras (Bonney, 2004). Segundo Cook (2005), durante o início do califado, as conquistas militares se mostraram poderosas, resultando na tomada da Síria e do Iraque, e na subjugação de cristãos, zoroastristas e outras culturas. A morte de Muhammad deu um novo objetivo à expansão do Islã: manter a *ummah* unificada e fortalecer o aspecto religioso para unir os árabes (Mansur, 2002). Um século após sua morte, as fronteiras da Arábia foram redesenhadas, com a construção de cidades e centros comerciais e culturais (Cook, 2005). Em poucas décadas, os árabes muçulmanos construíram um vasto império, onde os interesses sociais, econômicos e políticos passaram a coexistir com os religiosos. Apesar das expansões, Medina continuou a ser o centro das decisões (Mansur, 2002).

Mansur (2002) identifica quatro pontos fundamentais para o expansionismo árabe: a conquista de terras férteis, a acumulação de riquezas, o controle de rotas comerciais e a guerra santa, vista como uma obrigação para defender a fé e as terras. O sucesso das conquistas consolidou o *jihad* como um elemento central da religiosidade islâmica, sendo as vitórias muitas vezes interpretadas como milagres de Deus. É importante notar que o Alcorão oferece uma definição ampla do *jihad*, que vai além de um simples instrumento político para o expansionismo árabe (Jalal, 2009).

Pinto (2002) observa que a estrutura do texto corânico permaneceu pouco alterada, pois a inalterabilidade é um aspecto fundamental para um texto sagrado e sua função como base de uma religião. Com o tempo, o *jihad* evoluiu de uma simples palavra para um conceito com um tom de verdade religiosa, sendo construído não apenas na linguagem, mas também na prática religiosa. Como relata Cherem (2009), o *jihad* começou a ser formalmente definido a partir do século II da era islâmica, e não há registros de guerras pré-islâmicas designadas como *jihad*.

Importante destacar que não há menções da palavra *jihad* propriamente dita no Alcorão traduzido para o português na versão de Samir El Hayyek, até porque a palavra *jihad* é uma transliteração do idioma árabe. Há menções somente da palavra "combater", utilizada em diversos contextos, abrangendo desde a guerra até a luta contra o ego e as limitações pessoais. Como exemplo temos a *surata* 48, *Al Fath* (O triunfo) *ayat* (versículo) 16: "Dize aos que ficam para trás, dentre os beduínos: Sereis convocados para enfrentar-vos com um povo dado à guerra; então, ou vós os *combatereis* ou eles se submeterão". Outro trecho é

mentionado na *surata 9 At Tauba (o arrependimento)*, *ayat 38* no Alcorão em português, tradução também de Samir El Hayyek, que menciona novamente a palavra combate: “Ó crentes, que sucedeu quando vos foi dito para partides para o *combate* pela causa de Allah, e vós ficastes apegados à terra? Acaso, preferíreis a vida terrena à Outra? Que ínfimos são os gozos deste mundo comparados com os do Outro!”. As noções de guerra podem englobar tanto guerras externas quanto internas, como o combate ao ego, dependendo do contexto histórico em questão. No dicionário árabe-português de Omar Fayad (2012), a palavra "combate" é traduzida como "*qital*", enquanto "lutar" é associada a "*jahad/jahada*", que é a raiz da palavra *jihad*. Essa distinção destaca as diferentes dimensões do termo, refletindo suas aplicações em várias situações de conflito.

Na tradução do Alcorão por Helmi Nasr, o termo "combater" aparece em diferentes contextos, ilustrando nuances específicas do conceito de luta ou resistência na fé islâmica. Na *Surata At-Tauba, ayat 38*, o termo "combater" é utilizado com uma nota explicativa que afirma: "os muçulmanos deveriam revidar os idólatras, caso fossem por eles atacados" (Alcorão, trad. Helmi Nasr, p. 201), evidenciando um sentido de autodefesa e resposta proporcional em situações de confronto direto. Em contraste, na *Surata Al-Hajj, versículo 78*, o termo assume uma conotação espiritual: “E combatei com disciplina e sinceridade pela causa de Allah”, indicando a busca pela firmeza na fé, bem como a adesão aos ensinamentos e propósitos divinos (Nasr, Helmi (Trad.). Alcorão em português. *Surata 22, Ayat 78*, p. 279).

Conforme exposto por Sheikh Kabbani em seu site *History of Islam*, este último versículo refere-se ao conceito de *jihad fi sabil-Allah*, ou seja, o "*jihad* no caminho de Deus", que enfatiza a luta interior e constante para permanecer firme na prática religiosa e nos princípios islâmicos. Este entendimento sugere que o termo “combater” transcende a violência física, abrangendo um aspecto espiritual que está relacionado ao esforço interno pelo fortalecimento e continuidade da fé.

A interpretação de *jihad* como esforço interno é observada em outros trechos do Alcorão, que indicam a presença de múltiplos sentidos para o termo "combater". Essa variação na tradução pode ser um reflexo das distintas interpretações de *jihad*, que pode se referir tanto à defesa física quanto ao comprometimento espiritual, como abordado no primeiro tópico desse capítulo.

2.3 O *jihad* como conceito religioso

Na presente subseção, abordaremos o conceito de *jihad* no contexto da era islâmica, período em que esse termo adquiriu contornos mais definidos e assumiu um papel claro dentro da comunidade muçulmana, sendo integrado à prática e às crenças coletivas. Exploraremos sua definição, suas funções e as principais categorias que o compõem, destacando que, nesse estágio, o *jihad* já se encontrava enraizado na estrutura de uma comunidade religiosa formada. Dessa forma, apresentaremos informações que elucidam o conceito de *jihad* e suas categorias principais. No próximo capítulo, retomaremos essa análise considerando as interpretações dos estudiosos e das principais Escolas de Jurisprudência Islâmica. Nesta subseção, no entanto, destacaremos a dimensão política do *jihad* e o surgimento de sua interpretação como uma luta espiritual (Cherem, 2013), as quais se desdobram nas duas principais categorias desse conceito.

Após a morte do Profeta Muhammad, surgiram divergências sobre a continuidade da prática islâmica e as questões políticas, que se intensificaram com o tempo, levando a novas ideias e interpretações no seio da comunidade muçulmana. Essas interpretações ganharam força sob a influência dos califas, que assumiram a liderança da comunidade após o falecimento de Muhammad. Esse processo resultou nas divisões entre muçulmanos, notadamente entre sunitas e xiitas, e também o sufismo, adotando uma perspectiva mais mística dentro dessas duas divisões. A partir desses eventos, formaram-se novos grupos, aumentando a diversidade de interpretações dentro do Islã.

Com a morte de Muhammad, a questão sobre a sucessão profética dividiu a comunidade: enquanto os sunitas (*ahl al-sunna*) apoiavam Abu Bakr como o primeiro califa, os partidários de Ali ibn Abu Talib (conhecidos como *shiat Ali*) defendiam sua liderança, o que deu origem à principal divisão do Islã entre sunitas e xiitas (Pace, 2005). Os xiitas, portanto, são caracterizados por seguirem Ali ibn Abu Talib e sua linhagem (Shirazi, 2009), e acreditam no conceito de "*ahl al-bayt*", ou "a família da casa", que se refere aos descendentes diretos do Profeta Muhammad, incluindo Ali e seus filhos, Hassan e Hussein.

Esse enfoque na linhagem profética conferiu aos xiitas uma perspectiva distinta em relação ao *jihad*, pois para eles a liderança legítima está ligada aos descendentes diretos de Muhammad (Gordon, 2009). Embora existam diferenças de interpretação entre sunitas e xiitas, ambos compartilham pilares fundamentais que os unem: a crença no Profeta Muhammad, no Alcorão e em um Deus único (Prado, 2013). Com o tempo, a linha de Ali e seus descendentes reforçou a ideia de que eram líderes legítimos, possuidores de uma

profundidade espiritual devido ao contato direto com os ensinamentos de Muhammad e sua compreensão avançada do Alcorão (Hourani, 2013).

Segundo Shirazi (2009, p. 09), o termo *shiia* corresponde ao que “foi revelado por Deus”, e a figura de Ali, também referido como o Príncipe dos Crentes, é central nessa tradição:

Os xiitas são os muçulmanos que seguem Amir al-Muminin (Príncipe dos Crentes) Imam Ali ibn Abi Talib (as) e seus puros filhos (as) após o Mensageiro de Deus (s), e isso segundo a ordem do nobre Mensageiro de Deus (s) que disse antes da sua morte: “Eu serei chamado em breve e responderei (a esse chamado) e eu deixo convosco as duas coisas de peso (thaqalain). Enquanto aderirdes a essas duas, jamais vos extraviareis depois de mim: o livro de Deus e minha família, os membros da minha casa”. O Mensageiro de Deus (s) também disse: “Ali está com a verdade e a verdade está com Ali”. Ele também disse: “Haverá dissensão depois de mim. Quando isso acontecer aliai-vos a Ali ibn Abi Talib, pois ele será o primeiro a me ver e o primeiro a apertar a minha mão no dia da ressurreição e ele estará comigo no mais alto céu e ele é o critério (al-faruq) entre a verdade e a falsidade (Shirazi, 2009, p. 9).

O xiismo contemporâneo é composto por divisões, tal como os zaidistas e os ismaelitas. Mas também, parte xiitas também são conhecidos como imamitas, fazendo referências aos duodecimanos, uma vez que, além de seguirem Ali e seus filhos, seguem também outros descendentes, totalizando o que eles chamam de "doze *imams*", mas cabe colocar que nem todos os xiitas seguem esses doze imams (Shirazi, 2009). Eles também são referidos como "jafaritas", termo relacionado à Escola de Jurisprudência que fará parte de sua tradição posteriormente, como será discutido no próximo capítulo.

Ali ibn Abu Talib, uma das figuras principais do xiismo, nasceu na cidade de Meca, trinta anos após o nascimento do Profeta Muhammad. Ali já se destacava na época devido ao fato de ter nascido dentro da Caaba, um local sagrado para os muçulmanos (Shirazi, 2009). De acordo com o livro "Cartas do Imam Ali a Malek Ashtar e mil aforismos preciosos do Imam", Ali é referido da seguinte forma: "Ninguém jamais nasceu na casa sagrada de Deus antes dele, e após ele ninguém mais nasceu, o que faz do Imam o único homem a ter tido esse privilégio"(Abu Talib, Ali ibn.s/a, p. 12). Para os autores Al Odhmah e Al Tabatabai (2008), Ali era visto como um exemplo para os muçulmanos em geral, tanto para os sunitas quanto para os xiitas, pois ele agia de acordo com a fé islâmica. Ali ibn Abu Talib, dentro do xiismo, foi conhecido como o "Leão de Allah" e o "Príncipe dos Crentes," enquanto no sunismo, foi reconhecido como o quarto califa do Islã, primo e genro do Profeta Muhammad. Apesar das

divergências de opiniões no mundo islâmico a seu respeito, Ali era considerado um homem religioso. Shirazi (2009) pontua que:

O Califado do Imam Ali Ben Abi Taleb (A.S.) começou em fins do ano 35 Hjrita (656 d.C.) e durou cerca de quatro anos e nove meses. Sua reputação era semelhante à do grandioso Profeta Mohammad (S.A.A.S.). Fez renascer grande parte dos costumes da época dos Califados anteriores e exonerou os Governadores incompetentes. Na verdade, foi um levante revolucionário objetivando corrigir os inúmeros problemas que assolavam o povo (Shirazi, 2009, p. 35).

Ali deixou uma significativa contribuição para a literatura religiosa islâmica. Sua experiência espiritual e liderança resultaram nas "Cartas do Imam Ali a Malik Ashtar", além de aforismos que descrevem comportamentos éticos para muçulmanos e o "*Nahjul Balagha*", ambos textos valorizados na tradição xiita. Durante seu califado, Ali promoveu uma administração inovadora, buscando educar a comunidade muçulmana, o que, inevitavelmente, gerou oposição interna, levando a tensões políticas e sociais (Shirazi, 2009).

Em 661 da era comum, enquanto rezava em uma mesquita, Ali foi atacado com uma espada envenenada, vindo a falecer dias depois (Shirazi, 2009). Com sua morte, a sucessão recaía, em teoria, sobre seu filho Hassan, segundo o testamento de Ali e a vontade popular, conforme destacado por Shirazi (2009). No entanto, Mu'awiya, que era contrário ao *Ahl Bayt*, reuniu seu exército e declarou guerra a Hassan. Mu'awiya corrompeu vários muçulmanos até que Hassan desistiu do califado (Shirazi, 2009). Portanto, a liderança passou para o grupo sunita, cujo líder era Mu'awiya, que já havia sido opositor por muitos anos. No entanto, os partidários de Ali apoiavam a continuação do califado com os filhos de Ali, Hassan e Hussein. Um tempo depois Hassan teve o mesmo destino de seu pai, sendo assassinado. Em virtude disso, Yazid, filho de Mu'awiya, assumiu como califa (Prado, 2013). Para impedir que os xiitas continuassem o califado com os filhos de Ali, Mu'awiya promoveu uma perseguição intensa contra os muçulmanos xiitas, a fim de garantir o caminho para Yazid. Nesse período, ocorreram muitos crimes e assassinatos de muçulmanos (Shirazi, 2009). No ano de 680 da era comum Hussein filho de Ali mudou-se para o Iraque com um pequeno grupo de familiares, encontrando apoiadores em Kufa (Hourani, 2013). Porém, ao se manifestar contra o governo, também foi assassinado, Hourani (2013, p. 56) aponta que a morte de Hussein foi um fato que "fortaleceu a memória dos mártires e os partidários de Ali (*shiat Ali*)". Já Shirazi (2009) afirma que Hussein foi traído e assassinado, "morrendo como mártir, juntamente com seus parentes, filhos e companheiros" (Shirazi, 2009, p. 42). Yazid mandou matar Hussein juntamente com seus filhos e parentes, além disso, todos aqueles que andavam com ele foram

brutalmente assassinados e decapitados. Posteriormente Yazid mandou saquear a cidade de Medina, matando vários outros muçulmanos (Shirazi, 2009).

De acordo com Moghadam (2003), o martírio de Hussein na Batalha de Karbala tornou-se um elemento central da fé xiita. Atualmente, esse evento é celebrado na cerimônia de Ashura, marcada por um ritual de sofrimento que se integra como uma expressão de fé. Anualmente, muitos peregrinos visitam os santuários associados a Hussein e ao local da batalha, onde ele e outros crentes foram brutalmente assassinados (Moghadam, 2003). O martírio de Hussein não só influenciou profundamente a prática xiita, mas também ajudou a moldar e reinterpretar os conceitos de martírio e *jihad*. Segundo Luz (2020), esses dois conceitos são entendidos como “gêmeos” na tradição xiita, e é por meio do martírio que os xiitas redefinem suas interpretações de *jihad*.

A presente pesquisa propõe, entre outros aspectos, refletir sobre o fato de que os xiitas permaneceram firmes na fé islâmica após o martírio de Hussein e apesar da perseguição subsequente, o que se caracteriza como uma forma de *jihad*, entendida como esforço no caminho de Deus. Contudo, esta investigação adota um enfoque predominantemente sunita, optando por não explorar em profundidade as concepções xiitas de *jihad*. Em vez disso, priorizaremos categorias mais amplas, anteriores à divisão entre sunitas e xiitas, com base nos atos do Profeta Muhammad, que abrangem ambas as vertentes e precedem o martírio de Hussein. Essa delimitação metodológica permite direcionar a pesquisa para os capítulos seguintes, que se concentrarão na tradição sunita.

É importante notar que, na história islâmica anterior à divisão entre sunitas e xiitas - conforme discutido nas seções anteriores - o conceito de *jihad* era percebido como um esforço em prol do desenvolvimento pessoal e do bem-estar coletivo (Cherem, 2013). A partir dessa concepção inicial, o *jihad* se desdobrou em categorias que atendem a diferentes circunstâncias, as quais foram aceitas de forma geral no Islã. Essas categorias, conhecidas como *jihad* maior e *jihad* menor, serão discutidas de forma detalhada na sequência.

2.3.1 O *Jihad* maior: *Jihad al Akbar- Jihad al nafs*

Conforme aponta Cherem (2009), dentro desse significado religioso o *jihad* é uma luta contra as tentações, funcionando como o *jihad* da alma. Esta visão é muito usada pelos místicos do Islã, apresentando-se como uma forma dialogal, muito fora do que a mídia propõe, assim como distante daquilo que mostram e é veiculado sobre a religiosidade islâmica. Segundo Seyyed Nasr (2015) o *jihad* pode ser uma forma de equilíbrio na vida do crente, porque visa integração e unidade, pontos importantes para a crença islâmica. Nasr (2015) explica que o *jihad* maior (ou *jihad Akbar* ou *jihad Al nafs*) é colocado como algo em prol do coletivo, uma luta do indivíduo com ele mesmo para que possa ter domínio de sua alma para um bem maior. Inclui pensar no irmão e desejar para ele aquilo que você deseja para si mesmo (Nasr, 2015).

Podendo ainda ser considerado uma luta contra as tendências do eu, é preciso renunciar ao egoísmo (Renard, 2007). Tais atos formam ações que são de suma importância e são indissolúveis, estando diretamente ligadas às qualidades dos crentes (Jalal, 2009). O *jihad* maior, fala sobre um esforço sincero no caminho de Deus. O melhor crente, assim como as pessoas consideradas mais bondosas aos olhos de Deus, será aquele que lutar contra o egoísmo. O *jihad* maior é considerado um *jihad* obrigatório, é preciso se esforçar, travar uma luta contra o ego e os desejos (Nasr, 2015). Porém, Cook (2009) afirma que o *jihad* da alma (*jihad al nafs*), ou do ego para alguns da área de jurisprudência, não era considerado uma das formas de *jihad* de maior relevância no período clássico, mas há exemplos desse *jihad* exercido pelo Profeta.

Para o autor Sharif (2006), o *jihad* maior se apresenta como combate ao *nafs*, que é o combate ao ego, o interior, no qual o ser humano busca forças para superar as tentações e os desejos carnis. O *nafs* se apresenta como alma ou ego, espírito do ser humano, como a parte interior. A alma é suscetível às paixões, dessa forma precisa ser contida e preservada (Souza, 2008). É no *jihad* maior que o ser humano aprende a internalizar os ensinamentos de Deus. Dessa forma, de acordo com Sharif (2006), os atos de jejuar e fazer as orações fazem parte deste ritual. Percebe-se que o *jihad* maior inclui os sentimentos humanos referentes à consciência e aos atos com os outros. A consciência será despertada através do *jihad*, ao combater aquilo que faz mal: o ego e as paixões da alma do ser humano. Quando o corpo tem a consciência de seu *nafs*, se empenha na prática do *jihad*. Mesmo quando há erros, o indivíduo consciente retoma o seu caminho (Souza, 2008). No Alcorão aparecem descrições sobre a alma humana, Deus sabe de seus desejos e isso inclui fama, poder, riqueza e todas as

outras coisas que desviam de Deus e do *jihad*. O ser humano abre as portas para o ego, para o eu inferior quando pratica esses atos (Sharif, 2006).

No Alcorão a surata “*Al-Furcan* - O Discernimento” faz referência ao *jihad* maior, de acordo com algumas interpretações e traduções do árabe para o português: “Não dê ouvidos aos incrédulos, mas combate-os severamente, com ele (o Alcorão)”. Em sua última tradução do Alcorão Samir El Hayyek (2017) interpreta tal versículo como: “Faça o combate maior ou *jihad* maior (isto é, se esforçar mais energicamente) com a ajuda deste (El Hayyek, Samir trad. Alcorão Sagrado surata 25:52, 2017, p. 13).

Segundo Jalal (2009), a visão mística a respeito do *jihad* é muito relacionada ao Islã, que é uma forma de desenvolvimento humanístico na religião. A tradição espiritual e essas percepções sobre o *jihad* se desenvolveram através de alguns pontos: orientação espiritual; discernimento espiritual para avaliar ações como boas ou não; registros reais daquele que lidera para servir de exemplo; e as alusões dos poetas (Renard, 2007). O sufismo se orgulhará daqueles considerados “*mujahid al akbar*”, isso incluirá os profetas, pois esses travam batalhas contra o ego em prol do mundo. O Profeta Muhammad era um exemplo desses “*mujahid al akbar*”, pois era visto como um homem de autoconhecimento e disciplina, porque moldava suas necessidades mais profundas e conflituosas (Renard, 2007). Ao retornar de uma batalha, o Profeta irá conversar com a comunidade e alegar que a maior batalha ainda estava por vir, e nesse momento ele não fazia referência a uma batalha física, mas sim a algo interno (Renard, 2007). Um dos místicos sufis mais conhecidos, Al Ghazali, menciona a passagem do Profeta Muhammad (*saws*) sobre o *jihad*: “Combata sua paixão com fome e sede” (Renard, 2009, p. 230) referenciando o *jihad* maior como equivalente a outras formas, “e seus méritos serão iguais aos obtidos pelos outros tipos de *jihad*” (Bonner, 2004, p. 120). Já Rumi, de acordo com Renard (2007), grande poeta sufi, aponta que tudo começa com arrependimento e renúncia, e uma das coisas mais importantes é a luta constante contra a carne e o ego.

O profeta Muhammad certa vez pontuou que “o pior inimigo que você tem é o *nafs* (o ego)” (Renard, 2007, p. 233). Dentro do que propõe o lado místico e nas percepções do *jihad* maior, Muhammad possui uma interpretação mais espiritualizada, principalmente nas obras de poetas sufis tais como Rumi, segundo o qual o Profeta matou aqueles que foram indelicados com ele, respondendo com a gratidão. E mesmo após sua morte, seu *jihad* ainda era conhecido (Rumi V p. 79, apud Renard, 2007). Muhammad é considerado um exemplo nas práticas do *jihad*, em ambas as categorias, tanto no *jihad* maior, quanto no menor (Renard, 2007). Deus ordenou Muhammad não apenas para tornar o comando do Islã conhecido, mas

também para dar ao Profeta o poder para lutar com o seu interior e o seu ego, alguns místicos relatavam que o Profeta não tinha seus próprios desejos, mas sim os desejos que emanavam da comunidade (Renard, 2007). De acordo com Renard (2007), mesmo havendo diferentes doutrinas dentro do sufismo, ainda é possível perceber claramente que, quando se trata de *jihad*, o Profeta é referenciado como *mujahid*, delineando de forma nítida a conexão entre *mujahid* e *jihad*, que são diretamente dependentes tanto dos esforços individuais quanto da comunidade. Isso ocorre porque é necessário que a comunidade esteja ciente e tenha conhecimento de seus próprios pecados (Renard, 2007). Para alcançar a contemplação, é necessário praticar o *jihad*, e ser *mujahid* é uma pré-condição. Esse fato se manifesta através da experiência religiosa, que tem início na comunidade (Renard, 2007). Segundo Souza (2008) o *jihad* interior é o mais desafiador porque precisa de um esforço contínuo do muçulmano. No Islã o *jihad* é algo muito extenso, e é multifacetado e conforme a interpretação mística, essa categoria de *jihad* interior ou *jihad* maior também pode incluir outros meios de realizá-lo, que vai além do combate físico. O *jihad* interior pode incluir: meios que buscam melhorias; ajudar alguém a permanecer no bom caminho; permanecer na sinceridade e na gentileza; e propor melhorias nas áreas de educação e cultura, por exemplo. Ademais, conforme aponta Hakim (2016), importante destacar que oportunizar melhorias no meio social e econômico também é incluso como maneiras diferentes de se realizar o *jihad*.

O *jihad* maior é uma busca incessante de abertura ao próximo e de aproximação do outro. É preciso também aprofundar-se na fé para que assim se tenha um testemunho puro a respeito da fé de Deus e do *jihad* (Renard, 2007). A forma mais obrigatória do *jihad* é contra o ego (contra os desejos e as paixões desenfreadas). Combater o ego é combater as tentações do diabo e tudo aquilo que é mundano e desobedece às leis de Deus. Aqueles que praticam o *jihad*, são obedientes e tementes a Deus praticando o combate às paixões, terão maiores chances de adentrar no Paraíso. Aqueles que o negam, serão velados da orientação divina no mesmo grau que negaram o *jihad* (Sharif, 2006). Quando é feito um trabalho interior, com esforço (*jihad*) a alma é purificada das oposições de Deus, fazendo prevalecer a paz e uma alma tranquila (Sharif, 2006). Tudo aquilo que promove um bem-estar à comunidade pode ser considerado uma forma de *jihad*. Sendo assim, o *jihad* maior se apresenta como uma luta do homem contra ele mesmo, contra seu ego e suas paixões. Esse *jihad* deve ser travado para o bem de toda a comunidade, assim como o *jihad* menor, categoria que será detalhada no tópico a seguir.

2.3.2 O *jihad* menor (*Jihad al Asghar* - a defesa da fé)

Conforme aponta Youssef Cherem (2009), sua definição de *jihad* menor parte da defesa da religião e da fé, e isso inclui o direito de exercê-la. Quando o muçulmano não consegue exercer sua fé, é chamado ao *jihad* menor e, dentro do que apresenta Tostes (2002), a violência poderá ser usada, sobretudo em casos de ataques externos. Ademais, há nesta categoria um apelo à luta quando o muçulmano se sentir desrespeitado ou ameaçado. Na era islâmica e durante a vida de Muhammad, o *jihad* menor foi permitido somente em situações em que o Profeta esteve em batalhas e foi agredido. Para Tostes (2002), no entanto, é preciso entender o contexto anterior dessas batalhas. Na segunda *surata* do Alcorão (*Al Baqara- A Vaca*) no versículo 190 na versão português traduzida por Samir El Hayyek há menções a respeito do *jihad*: “Combatei, pela causa de Allah, aqueles que vos combatem; porém não pratiquéis a agressão, porque Allah não estima os agressores” (El Hayyek, Samir (Trad.). Alcorão em português. *Surata 2, Ayat 190*, p. 57). Nesse versículo conseguimos entender a ideia de defesa e não de uma iniciativa de agressão ou conflito.

Conforme apontamos anteriormente, é preciso retomar o início do Islã, no período em que o Profeta recebeu a revelação e decidiu passar a palavra de Deus adiante. Muhammad foi instruído a comunicar a mensagem à sua família e amigos próximos, dando origem à primeira comunidade de muçulmanos (Cook, 2005). Com o surgimento de uma comunidade se fez necessário lutar pela existência, e pela propagação da palavra (*dawa'a*). Assim, com as campanhas de expansão nas quais se originaram o *jihad*, com ações para defender as terras do Islã, surgem as famosas batalhas descritas como:

As cinco batalhas — “temáticas” de Badr (624), Uhud (625), Khandaq (627), Meca (630) e Hunayn (630), realizadas com o objetivo de dominar as três principais áreas povoadas do Hijaz: Meca, Medina e al-Taif. 2. Ataques contra os beduínos, realizados para forçar os membros das tribos locais para apoiar — ou pelo menos não atacar — os muçulmanos. 3. Ataques contra tribos judaicas para proteger o oásis em que residiu. 4. Dois ataques contra os bizantinos em al-Muta (629) e Tabuk (631) e a campanha liderada por Osama b. Zayd (632) contra Síria, que, embora menos bem-sucedida na melhor das hipóteses, anunciou a direção das conquistas muçulmanas durante os anos seguintes após a morte do profeta em 632 (Cook, 2005, p. 17, grifos do autor)² (Cook, 2005, p. 17).

² Em livre tradução do original: “The five thematic battles of Badr (624), Uhud (625), Khandaq (627), Mecca (630) and Hunayn (630), undertaken with the goal of dominating the three principal settled areas of the Hijaz: Mecca, Medina, and al-Taif. 2. Raids against the Bedouin, undertaken to force local tribes men to support—or at least not to attack—the Muslims. 3. Attacks against Jewish tribes to secure the oases in which they resided. 4. Two raids against the Byzantines at al-Muta (629) and Tabuk (631) and the campaign led by Usama b. Zayd (632) against Syria, which, though less than successful at best, heralded the direction of Muslim conquests during the years following the Prophet's death in 632” (Cook, 2005, p. 17).

No Alcorão, há menções a respeito de algumas batalhas que foram travadas, como uma forma de relembrá-las e também uma forma de estímulo para preservação da fé: “Sem dúvidas que Allah vos socorreu, em Badr, quando estáveis em inferioridade de condições. Temei, pois, a Allah e mostrai a vossa gratidão” (El Hayyek, Samir (Trad.). Alcorão em português. *Surata 3. Ayat 123*, p.81). Desta forma, o *jihad* menor se apresenta como uma luta armada contra os inimigos do Islã e a favor da disseminação do Islã em territórios não islâmicos (Malashenko; Bowers; Ciobanu, 2001). O que pode se caracterizar como *dawa‘a* (divulgação da fé). Na *surata Na Nissá* (As Mulheres) há um versículo a respeito da luta: “Luta, pois pela causa de *Allah*, porque tu és somente responsável por ti mesmo; e esforça-te em estimular os crentes” (El Hayyek, Samir (Trad.). Alcorão em português. *Surata 4, Ayat 84*, p. 98). Percebe-se um estímulo, como um chamado coletivo para a defesa do Islã.

O *jihad* menor é sobre ações específicas, tais como as batalhas realizadas por Muhammad e seus companheiros contra os adversários. Dessa forma, o próprio Profeta dividiu o *jihad* em tensões que podem ser consideradas maiores ou menores para a comunidade (Malashenko; Bowers; Ciobanu, 2001). As revelações nos versículos contidas no Alcorão colocam a atividade militar, muitas vezes tratam de questões relacionadas à conduta do *jihad* (Cook, 2005). Com as vitórias e derrotas as batalhas influenciaram de forma direta na definição da *ummah* islâmica, ou seja, a comunidade. Quando há o apelo pela luta o Alcorão possui justificativas religiosas elaboradas e bem desenvolvidas, as quais defendem a guerra contra os inimigos do Islã, o que permitiu as grandes conquistas nos séculos VII e VIII (Cook, 2005).

Segundo Rahman (2007), o *jihad* menor se apresenta como uma luta contra a desordem, ou discórdia (*fitnah*). É preciso travar batalhas até que a balbúrdia acabe. A *fitnah* inclui as ordens sociais injustas, tais como: perseguição e expulsar os outros de suas próprias casas. Assim, Rahman (2007) sugere o *jihad* como um sistema de crenças, luta e práxis, indo além, pois propõe no Alcorão questões relativas a prisioneiros, destino e recompensas dos mártires. Segundo Cook (2005), o texto do Alcorão fornece a base religiosa para a doutrina do *jihad*.

A respeito da doutrina e do alcance do *jihad*, Malashenko, Bowers e Ciobanu (2001) propõem que o mundo é dividido em três partes: *dar al islam* (o território do Islã); *dar al-harb* (o território da guerra); e *dar as-sul‘kh* (o território de acordo entre muçulmanos e a população não muçulmana local). Dessa forma, os métodos do *jihad* menor só poderiam ser utilizados no *dar al-harb*. É importante ressaltar que o *jihad* menor se mostra como

contingente ao maior, e vice-versa. Afinal, o crente dentro da doutrina do *jihad* precisa evitar a guerra (*jihad* menor), sendo este o maior teste a respeito do *jihad* (Rahman, 2007).

Bingemer (2001) sugere que o *jihad* é lutar no caminho de Deus contra as forças do mal, mas é importante não batalhar por qualquer causa mundana. Dentro do que se baseia o *jihad*, deve haver um conjunto de fatores, os quais incluem as condições da sociedade com a motivação pura para justificar tal ação. É preciso ter conformidade entre a vontade de Deus e o desejo, principalmente em casos do *jihad* com uso da força (Bingemer, 2001).

Através das conquistas e das batalhas, os muçulmanos construíram um império, o legado de Muhammad. Porém, com sua morte, o Islã e seu reinado serão abalados, com o estabelecimento de grupos rivais, sobretudo durante as tentativas de encontrar e estabelecer sucessores, os chamados bem guiados ou califas. Os muçulmanos chamam o período dos califas de idade do ouro, porque foi considerado um exemplo perfeito do que seria um califado, ou um estado islâmico (Spencer, 2019). O primeiro califa foi Abu Bakr, nascido em Mecca em 573, conhecido também como o pai de Aisha, uma das esposas do Profeta. Abu Bakr foi um dos crentes mais próximos de Muhammad, e um de seus seguidores mais leais, acreditando fielmente nas palavras do Profeta. Com a morte de Muhammad, Abu Bakr deu continuidade às palavras do Profeta (Spencer, 2019).

O autor Robert Spencer (2019) afirma que Abu Bakr incentivou os muçulmanos a manterem sua fé em Deus, a prosseguirem na religião e a "nunca abandonarem o *jihad*, pois aqueles que o abandonam atraem a desgraça" (Spencer, 2019, p. 52). Como o primeiro califa e um dos primeiros seguidores do Profeta, Abu Bakr deu continuidade aos projetos de expansão com o objetivo de alcançar e conquistar as fronteiras bizantinas, além de propagar o Islã (Hourani, 2013), ambas são formas também de se propagar o *jihad*. Ele sempre procurou deixar claro para os muçulmanos que o seguiram após a morte do Profeta que ele não possuía o dom da profecia, ao contrário de Muhammad (Spencer, 2019). Além disso, Abu Bakr protegeu Medina contra invasões e preservou a religião. Mais tarde, ele declarou *jihad* contra traidores do Islã, demonstrando ser um califa competente (Khan, 2020). É perceptível em suas ações como o primeiro califa que Abu Bakr exerceu o seu *jihad* de acordo com o conceito que apresentamos até o momento: defender e expandir o Islã, promover a fé e combater traidores.

Como aponta Sourdell (2011) Abu Bakr com as suas expedições alcançou o norte da Arabia, e atuou de forma positiva para a unificação dos beduínos. Com a morte de Muhammad, surgiram antigas brigas entre clãs e Sourdell (2011) relata que nesse momento foi criada a rivalidade entre dois grupos, aqueles que apoiavam Abu Bakr e os que apoiavam Ali para primeiro califa. Ainda haviam os grupos, tribos árabes que com a morte do Profeta

alegaram que sua fidelidade havia terminado, e que nem Abu Bakr fiel seguidor do Islã poderia reivindicar a fidelidade de volta (Spencer, 2019). Após a morte de Abu Bakr, dando sequência ao mandato, o segundo califa foi Omar ibn al Khattab, indicado ao califado por Abu Bakr, quando estava em seu leito de morte. Omar foi o califa que deu um grande prestígio às expansões. Omar, tinha muita admiração por Abu Bakr, de acordo com seu pensamento que foi graças à Abu Bakr que o Islã agora era supremo em toda Arábia. Durante o califado de Omar ele procurou banir os inimigos do Islã, banindo os judeus para a Síria e apreendendo suas terras (Spencer, 2019). Ao conquistar a Pérsia, de acordo com Omar, o império dos magos foi extinto, e agora esses não poderiam mais ferir os muçulmanos. Para sustentar a conquista, Omar colocava que era necessário manter a fé no Islã para manter as terras (Spencer, 2019). Os muçulmanos se tornaram uma grande força, ao conseguirem o controle da Síria, da Pérsia e do Egito, muitas vitórias vindas através do *jihad*, com o comando de Omar. Porém Omar se enfraqueceu devido à sua maneira de lidar com prisioneiros, dessa forma, foi assassinado por um deles com uma faca envenenada, falecendo três dias depois (Spencer, 2019).

O terceiro califa foi Othman ibn Affan, o qual passou por grandes momentos de instabilidade, colocando o califado em risco (Hourani, 2013). Othman, assim como Abu Bakr, foi um dos primeiros seguidores que acompanhou o profeta Muhammad, porém houve uma divisão entre os crentes, os que queriam Othman como califa, e os outros que queriam Ali como califa desde o início, especificamente o período de Abu Bakr. Othman era um homem mais calmo, diferente dos califas anteriores, com isso foi muito zombado por ter fugido de algumas batalhas (Spencer, 2019). Othman contribuiu para o crescimento do Islã compilando o Alcorão, cujo formato se mantém até hoje. O Alcorão foi padronizado e distribuído a todos, após esse ato, Othman mandou queimar todas as outras variantes anteriores (Spencer, 2019). Durante seu governo ele teve muitos opositores, em virtude disso foi assassinado no ano de 656, pelos próprios muçulmanos que tinham se rebelado. Othman foi ainda acusado de inovação, de querer substituir práticas que já estavam no costume entre os muçulmanos do local (Spencer, 2019).

Dando continuidade nos califados dos “bem guiados”, apresentamos, por último, Ali Ibn Abu Talib, primo e genro do Profeta, o quarto califa (Hourani, 2013). Um ponto analisado por Spencer (2019) é que durante o califado de Ali, o *jihad* que antes estava nas expansões agora tornara-se *jihad* interno. Isso porque havia muitas intrigas e os muçulmanos estavam mais preocupados em lutar contra eles mesmos do que contra os incrédulos. Devido às intrigas formaram-se dois grupos, um liderado por Ali e o outro liderado por Aisha, a esposa

mais nova do Profeta Muhammad, resultando em uma grande discórdia, o momento conhecido como *Fitnah al kubra*, o qual gerou uma guerra civil no local (Spencer, 2019). Devido a discórdia, durante a batalha do camelo, Ali e Aisha disponibilizaram tropas que lutaram entre si, e Ali saiu vitorioso. Ao perceber essa discórdia *Mu'awiyah* começa a reivindicar o califado, criando um outro grupo pela disputa do governo (Spencer, 2019). Os fatos posteriores são muito narrados pelos xiitas, abarcando desde o assassinato de Ali até seu filho Hussein.

Além das desavenças ocorridas nesse período, é importante destacar a significativa importância de Ali para o Islã. Ele era um homem de profundo conhecimento e possuía liderança inata. Durante a vida de Muhammad, o Profeta, Ali foi educado por ele e recebeu ensinamentos fundamentais sobre a religião. Ali carregava consigo a bandeira de *Allah* e era conhecido por seu sacrifício em prol do Islã, bem como por sua coragem notável. Ali deixou escritos que são seguidos pelos muçulmanos xiitas, contendo ensinamentos religiosos, pois ele era considerado um exemplo a ser contemplado.

Ali também possuía um forte senso de humanidade, pois defendia os oprimidos, fossem eles muçulmanos ou não, enxergando todos como parte de uma mesma comunidade (Al Khazraji, 2011). Al Khazraji (2011) destacou a profunda importância de Ali para a religiosidade islâmica e para os muçulmanos em geral. Al khazraji (2011), a respeito de Ali e seu grau de importância para a religiosidade islâmica e para os muçulmanos afirma: Pela importância que o Alcorão Sagrado possui no Islam e na vida dos muçulmanos, orientando-os nas jurisprudências, o Príncipe dos Fieis (A.S.) se dedicou a coletar os versículos do Alcorão Sagrado após o falecimento do Mensageiro de Deus (S.A.A.S.), e organizou o Livro Sagrado de acordo com a ordem de revelação dos versículos divinos. Sendo que também se dedicou a elaborar uma vasta explanação das ciências alcorânicas, ligada a uma fenomenal explicação e interpretação de variados versículos. O Imam Ali (A.S.) deixou uma herança grandiosa que é razão de orgulho para toda a humanidade, uma herança que erradia sua luz e envolve todos os benfeitores e fieis. Diante disto, seus ditos, sermões, conselhos e cartas foram coletados por al-Sharif al-Radhi (K.S.), o qual compilou todo este rico material e o transmitiu ao mundo através do livro que chamou de “*Nahjul Balaghah – O Método da Eloquência*”. Porém, também há outras compilações realizadas por outros indivíduos, como o “*Assahifa*”, livro que contém as jurisprudências ligadas às punições, e o livro “*al-Jame'ah*”, o qual contém uma abordagem esclarecedora sobre o lícito e o ilícito, e também o livro “*al-Jafr*”, que aborda os acontecimentos do futuro e as palavras dos profetas e mensageiros. Entre outros livros abençoados, súplicas e orações do Imam (A.S.), frutos de sua sabedoria em diversos campos, como na crença, ética, política, administração, história, psicologia e outras ciências naturais e humanas. Além de termos também seus inúmeros ditos, que se fazem presentes através dos trabalhos de diversos sábios religiosos. Seu comportamento representava o Alcorão, ele falava a verdade e julgava com justiça. O conhecimento transbordava de seu ser, o que fazia que se sentisse

solitário nessa vida e prolongasse suas meditações. Seu caráter exemplar fazia com que respeitasse os religiosos e se aproximasse dos pobres, e uma pessoa indefesa jamais perdia a esperança de obter sua justiça, pois apoiar os fracos, os miseráveis, as viúvas e os órfãos era parte integral de sua conduta (Al Khazraji, 2011, p. 16-18).

Os califas não eram considerados Profetas, apenas líderes da comunidade. O objetivo do califado foi manter a unificação dos árabes, não apenas na língua, mas também na religião e na política (Hourani, 2013). Para ser califa era necessário ter o conhecimento religioso, e ainda possuir coragem e um bom senso de justiça. O califa precisa estabelecer seu poder, porém dentro dos limites da lei islâmica. Ademais, junto com as expansões, foi motivado pela busca e pela defesa de território. O domínio militar e religioso exercido pelos califas “Bem Guiados” (os primeiros quatro califas no Islã) criou o grande Império Árabe, o qual dominou outros impérios, tais como o Bizantino e o Persa (Mansur, 2002). É fundamental esclarecer esses acontecimentos, juntamente com as percepções do *jihad* o qual resulta de batalhas, com a defesa da fé e de territórios. Recuperar essas informações permite vislumbrar a continuidade da ideia de *jihad* sendo seguida, com os objetivos de expansão e defesa das terras islâmicas. Conforme aponta Hourani (2013, p. 99), era preciso “combater pela expansão das fronteiras do Islã”. Após o término das expansões islâmicas, e em contrapartida com o início do contra-ataque por parte da Europa Ocidental, os atos de *jihad* passaram a ser vistos não somente como atos de expansão, mas sim como de legítima defesa (Hourani, 2013).

A abordagem até aqui apresentada centrou-se na trajetória da palavra *jihad* até a formulação do conceito que a caracteriza, com destaque para sua polissemia e riqueza de possibilidades e variações, tais como: nome próprio; uma palavra que denomina esforço e, posteriormente seu sentido religioso, quando assume também categorias, tais como *jihad* maior e *jihad* menor. No capítulo subsequente, discutiremos questões como o ato de legítima defesa, ou *jihad*, e sua relevância histórica nas interações entre muçulmanos e europeus. Também exploraremos as noções de *jihad* através das Escolas de Jurisprudência Islâmica, que se desenvolveram após esses processos históricos. As Escolas de Jurisprudência revelam as ramificações e as variadas interpretações do conceito dentro da religião, de acordo com as diferentes linhas de pensamento que cada escola representa. As categorias de *jihad* maior e *jihad* menor foram abordadas anteriormente, a partir de referências no Alcorão, que posteriormente foram reformuladas e reinterpretadas. O conceito de *jihad* proposto pelas escolas será analisado no próximo capítulo, em conjunto com os contextos históricos que permeiam essa discussão. Essa análise possibilitará observar como o *jihad* evolui e adquire significados autônomos em conformidade com os diferentes contextos em que é empregado.

Entre as percepções acerca do *jihad* como legítima defesa, encontra-se também sua associação ao *jihad* como luta anticolonial, caracterizada pela resistência à ocupação estrangeira. Nesse sentido, será abordado o *jihad* da Irmandade Muçulmana, que lutou por um Egito independente, bem como a questão palestina, cuja luta ou *jihad* está relacionada à ocupação israelense. A resistência palestina à ocupação israelense será analisada como um cenário que proporciona diversas interpretações do *jihad*, além de favorecer o surgimento de grupos e teóricos dedicados ao tema.

3. O *JIHAD*: DAS ESCOLAS DE JURISPRUDÊNCIA À LUTA ANTICOLONIAL

Neste capítulo, desenvolveremos um estudo sobre o conceito de *jihad* e suas divisões e interpretações. Em um primeiro momento apresentaremos as Escolas de Jurisprudência e como o conceito foi usado em determinadas situações, tempos após a formulação das escolas. Em um segundo momento, focaremos nas perspectivas do *jihad* dentro da vertente sunita, foco principal da presente pesquisa. Por fim, será abordado o *jihad* interpretado e visto como uma luta anticolonial, que se aproxima mais dos tempos atuais. Abordaremos questões a respeito do *jihad*, após a formação das Escolas e o campo de ideias, seguindo a linha de uma escola em específico. Assim, essa subseção trata a direção que tomou o *jihad* no Islã através de personagens. De acordo com Hourani (2013), o Islã sunita não tinha corpo de doutrina oficial apoiado pelo poder soberano e, por isso, continuou como uma corrente hostil para alguns filósofos e teólogos. A tradição pregada por Hanbal foi continuada na Arábia central, como visto anteriormente. Na Síria, durante o século XIII, a tradição Hanbalita foi expressa novamente através de Ibn Taymiyyah, o qual colocará em prática as ideias de Hanbal (Hourani, 2013).

Para concluir esta segunda parte, o capítulo encerra-se com a análise do *jihad* interpretado tanto como luta pela liberdade quanto como movimento de resistência anticolonial. Nesta seção, serão examinadas as percepções de *jihad* no Egito, com ênfase na Irmandade Muçulmana. Em seguida, será discutida a influência do pensamento de Hassan al-Banna e Sayyid Qutb, líderes ideológicos da Irmandade Muçulmana, e suas repercussões nas visões de *jihad* na Palestina, onde a luta anticolonial permanece relevante até a contemporaneidade. Essas reflexões sobre o *jihad* palestino servirão como transição para o terceiro capítulo, destacando-se como elemento essencial para o encerramento desta terceira parte. Os grupos palestinos e seus teóricos desempenham um papel fundamental no contexto jihadista na Palestina, articulando suas concepções de mundo e de *jihad* a partir de suas realidades históricas e sociopolíticas. Esse panorama contribui para a consolidação do Jihad Global, tema central da quarta parte desta pesquisa.

3.1 AS ESCOLAS DE JURISPRUDÊNCIA E SUAS ABORDAGENS SOBRE O *JIHAD*

Na segunda parte da presente pesquisa é importante que façamos uma análise partindo da perspectivada pluralidade do Islã. Após a morte do Profeta e descentendimentos, outros grupos apresentaram diferentes ideias e interpretaçõesas quais tornaram-se mais fortes. Além

desses outros grupos, formados por muçulmanos ou não, houve também a influência dos califas, atrelada às divisões entre os muçulmanos, sunitas e xiitas. Todos esses pontos foram culminantes para a criação das Escolas de Jurisprudência islâmicas.

A Jurisprudência, conhecida em árabe como *fiqh*, refere-se a um conjunto de regras compatíveis com a lei islâmica, a *shari'a*. Ela começou a surgir após a morte do Profeta, quando a comunidade sentiu a necessidade de regulamentar as leis islâmicas para preservar seus ensinamentos. Diante dos desafios decorrentes de questões políticas e econômicas, tornou-se imperativo estabelecer a jurisprudência (Badawi, 2009). A palavra *fiqh*, por si só, traduz-se como conhecimento ou compreensão, e levou algum tempo para ser associada à jurisprudência. Conforme Badawi (2009) destaca, a jurisprudência pode ser considerada um exercício de inteligência, destinado a orientar tomadas de decisão e fornecer direcionamento.

Ao se desenvolver a *shari'a*, a jurisprudência é dividida em duas partes: a primeira é a *usul al fiqh*, que se traduz como as fontes da lei, baseando-se na formulação de teorias de jurisprudência com uma hierarquia de fontes. Esse desenvolvimento propõe regras para abordar a hierarquia na lei islâmica, sendo composta por vários itens, sendo os mais importantes o Alcorão e a *sunnah*. A *sunnah* refere-se aos hábitos e comportamento do Profeta e às formas de agir de gerações passadas, servindo como exemplos a serem seguidos.

A segunda divisão é chamada *furu al fiqh*, ou ramificações do direito. Esta parte da jurisprudência, mais antiga que a *usul al fiqh*, teve início logo após a morte do Profeta, quando a comunidade inicial buscou agir de acordo com os ensinamentos de Deus. A *furu al fiqh* aborda obrigações religiosas, aspectos da vida social, direitos da família, questões relacionadas a casamento e divórcio, incluindo também regulamentações sobre a legitimidade da guerra e seus procedimentos (Badawi, 2009). A Jurisprudência representa um conjunto de leis e seu estudo, permitindo que os muçulmanos as sigam corretamente. Durante sua vida, Muhammad foi um exemplo prático dessas leis e ensinamentos sendo seguidos (Ahmed, 2005).

Com a morte do Profeta e os desentendimentos dentro da *ummah*, juntamente com o surgimento de interpretações diversas, o Islã passou por um momento de regulamentação, caracterizando-se, nas palavras de Pace (2005), como um processo de juridicização para regular o campo jurídico da religião. Esse processo resultou na formação da jurisprudência islâmica. Além das múltiplas interpretações, a jurisprudência também se baseou em diversas experiências, o que deu origem a interpretações distintas não apenas de práticas religiosas, mas também de conceitos. Nesse contexto, o *jihad* passou por esse processo de regulamentação, ampliando sua polissemia.

Mesmo com a considerada clareza das fontes corânicas e da *sunnah* do Profeta, surgiram questões relacionadas à interpretação. Diante disso, Hourani (2013) destaca o surgimento de estudiosos que, por meio de suas interpretações, deram origem às Escolas. Assim, os muçulmanos comuns eram incentivados a recorrer a esses estudiosos para obter interpretações corretas baseadas na razão, buscando concordância para que as interpretações fossem aceitas como certas e verdadeiras (Hourani, 2013).

Inicialmente, o pensamento jurídico foi desenvolvido por meio de Escolas de forma regional, fundamentadas nas ideias de estudiosos individuais. Posteriormente, essas Escolas foram mais sistematizadas, resultando na extinção de algumas delas (Badawi, 2009). As Escolas de Jurisprudência dentro da perspectiva sunita são chamadas de *madhad* ou *madhabib*, podendo ser entendidas como ideias escolhidas para serem adotadas ou como princípios a serem seguidos. Com o tempo e a sistematização das escolas regionais, permaneceram quatro escolas sunitas dominantes (Badawi, 2009). Além disso, devido à diversidade de interpretações religiosas e à pluralidade do Islã, surgiu também uma Escola de Jurisprudência xiita (Bonney, 2004). As diferenças de pensamento entre as escolas, conforme propõe Ahmed (2005), não foram destinadas a gerar conflitos, mas sim a enriquecer o conhecimento sobre o Islã.

A divisão entre sunitas e xiitas também influenciou os estudiosos e a formação das escolas. Dentro do contexto sunita, irão se firmar quatro escolas: *Hanafi*, *Maliki*, *Shafi'i* e *Hanbali*. Diferenciam-se pelos instrumentos hermenêuticos e pelos tipos de ritual que cada uma seguirá (Pace, 2005). Na vertente xiita, a única Escola reconhecida é a *Jafari* que possui hermenêutica e práticas diferenciadas das outras quatro citadas anteriormente. Mas cabe ressaltar que existem outras Escolas no xiismo. Ahmed (2005) destaca que durante o período de surgimento e formalização das Escolas, houve também uma emergência, agora de maneira formal, do sufismo. O sufismo, ou *tasawwuf*, representa não uma vertente, mas a via mística do Islã, presente desde o início da religião, mas que agora se apresenta de forma organizada, exercendo certa influência nas outras Escolas. O sufismo era utilizado para complementar e aprimorar o desenvolvimento espiritual (Ahmed, 2005).

Existem vários termos relacionados à jurisprudência que são abordados pelas Escolas e posteriormente pelos teóricos nesta pesquisa, incluindo *Ijtihād*, *Imām*, *Shari'ah*, Consenso (*ijma*), Analogia (*qiyas*), Interesse Público e Bem-Estar (conhecidos como *maṣlaḥah* ou *mursalah*), *Hadith* e Alcorão, jurista (*faqih*), jurisconsulto (*mufti*), e, por fim, veredicto legal (*fatwa*) (Ahmed, 2005).

Ao abordar as principais escolas de Jurisprudência islâmica após sua sistematização, é importante destacar que essas Escolas ainda desempenham um papel significativo no cenário islâmico contemporâneo. No contexto do sunismo, a primeira Escola a emergir foi a *Hanafi*, fundada por Abu Hanifa al Nu'man em 767. Esta Escola teve sua origem em Kufa, na atual região do Iraque, e destacou-se por figuras centrais como Abu Hanifa e seu discípulo Abu Yussuf al Shaybani (Badawi, 2009). A Escola *Hanafi* é conhecida por sua interpretação racional, que se consolidou como uma das mais amplamente adotadas no mundo islâmico (Pace, 2005). Sua ascensão pode ser atribuída à disseminação de ideias sobre jurisprudência, especialmente devido à sua localização geográfica favorecida pelo califado abássida, que permitiu a expansão de seus princípios em regiões como a Índia. Essa Escola é reconhecida por sua diversidade e pluralidade de interpretações, evitando a adoção de uma única abordagem (Badawi, 2009). Ahmed (2005) observa que a Escola *Hanafi* também recorre ao raciocínio analógico, buscando fundamentar suas explicações de maneira racional. Entretanto, essa abordagem foi criticada por estudiosos que argumentam que ela poderia abrir espaço para alterações nas decisões jurídicas. A Escola *Hanafi* teve especial predominância entre os otomanos, além de exercer influência em territórios como Tunísia, Iraque, Rússia e Índia (Ahmed, 2005).

A segunda Escola, a *Maliki*, fundada por Malik ibn Anas em 795, exerceu uma grande influência na região do Magreb. A Escola *Maliki* se caracteriza por sua fidelidade aos modelos religiosos de Medina, com Malik enfatizando a conservação de escritos e *hadiths* que possuíam o consenso (*ijma*) da comunidade medinense (Badawi, 2009). Uma característica distintiva desta escola é a consideração da tradição do Profeta e da *sunnah* composta por Muhammad e seus companheiros, incluindo os quatro califas. Entretanto, ao contrário de outras Escolas de jurisprudência, *Malik* exclui Ali dessa tradição. *Malik* prioriza a comunidade medinense em relação ao raciocínio individual, fundamentando suas ideias no modo de vida dessa comunidade. Com o passar do tempo, a Escola *Maliki* foi acusada de desconsiderar certos *hadiths* em favor da comunidade, defendendo a noção de que a coletividade é mais valiosa que o indivíduo (Ahmed, 2005). Essa escola ganhou proeminência e influência no norte da África, incluindo o Egito, e também em partes da Península Ibérica (Badawi, 2009).

A terceira escola, a *Shafi'i*, foi fundada por Muhammad ibn Idris al Shafi no Egito, em 820, especificamente na cidade do Cairo. A metodologia de *Shafi'i* consiste em considerar o Alcorão e a *sunnah* do Profeta, juntamente com o consenso dos eruditos e o uso do *qiyas*, permitindo, assim, a autonomia da razão humana para adaptar normas conforme necessário

(Pace, 2005). Essa Escola é considerada uma das mais flexíveis no campo das interpretações. Os estudiosos atribuem a Shafi'i o desenvolvimento do *usul al fiqh* e um raciocínio jurídico rigoroso. A Escola *Shafi'i* defende a primazia do Alcorão e da *sunnah* como fundamentos centrais para o raciocínio jurídico (Badawi, 2009). Sua influência se estendeu a várias regiões, incluindo Egito, Iraque, Iêmen, Espanha, partes da África e ainda algumas regiões da Rússia e do Afeganistão (Ahmed, 2005).

A quarta e última Escola na vertente sunita é a *Hanbali*, criada por Ibn Hanbal em Bagdá (Ahmed, 2005). Hanbal destacou-se por seu profundo conhecimento dos *hadiths*, sendo uma figura culta e viajada. Ao longo de suas viagens, Hanbal beneficiou-se das contribuições de outros estudiosos, o que fortaleceu ainda mais seu pensamento (Ahmed, 2005). A Escola *Hanbali* emergiu em um período de crise religiosa, tornando-se conhecida por suas interpretações literais (Ahmed, 2005). Hanbal é considerado o mais tradicionalista e literalista entre as Escolas, enfatizando interpretações diretas do Alcorão e da *sunnah* (Badawi, 2009). Seu enfoque diferenciado ganhou relevância durante a crise religiosa, inspirando confiança entre os muçulmanos sunitas. A Escola *Hanbali* teve uma influência significativa no Iraque e na Síria, sendo atualmente observada na Arábia Saudita e em movimentos reformistas, como o *Wahhabismo* (Ahmed, 2005).

Os líderes dos impérios faziam uso de diversas Escolas na região, enquanto os xiitas promoviam suas ideias por meio da Ismailia, originada da Escola *Jafari*, que também exercia influência no Egito, apesar da presença de outras escolas na mesma localidade (Ahmed, 2005). Os xiitas manifestaram sua jurisprudência através da Escola *Jafari*, que se baseia nos doze imames. Apesar das perseguições enfrentadas desde a morte do Profeta Muhammad, a teologia xiita oferece uma base sólida, acompanhada por fatores políticos que influenciarão sua Escola de Jurisprudência (Pirsoul, 2017). Esta escola se destaca por integrar razão e revelação de maneira mútua, reconhecendo que a razão foi uma prática tanto do Profeta quanto dos doze imames. A Escola *Jafari* emergiu por meio de um *imam* chamado Jafar al Sadiq, nascido em 702 em Medina, que se destacou como teólogo e divulgador de *hadith* (Pirsoul, 2017).

Ao analisar os estilos e perspectivas das diversas Escolas, observamos uma gama de possibilidades interpretativas que variam de acordo com suas respectivas linhas de pensamento. Nesse contexto, o conceito de *jihad* não está imune a essas divergências. A linha seguida por cada escola influenciará diretamente sua interpretação sobre o *jihad*, e é compreensível que tais divergências afetem até mesmo a definição de quem pode ser considerado um alvo legítimo de *jihad*. Nesse sentido, é pertinente referir-se a Cook (2005),

que afirma que a discussão mais complexa enfrentada pelos muçulmanos da jurisprudência clássica (VIII a XV) envolvia a definição de quem era considerado um alvo legítimo no *jihad*. Langer (2020) complementa essa visão, indicando que é possível observar como a definição do conceito de *jihad* varia conforme a linha de pensamento das Escolas de Jurisprudência islâmica. Cook (2009) acrescenta que, com o surgimento das Escolas, surgiram discussões significativas sobre o *jihad*, especialmente sobre a participação da comunidade em casos de *jihad* defensivo. É importante ressaltar que o estabelecimento e a sistematização das Escolas, juntamente com a influência dos estudiosos, alteraram de maneira substancial a forma de interpretação do *jihad* (Bonney, 2004).

Partindo da perspectiva de criação das Escolas de Jurisprudência e levando em consideração a primeira abordagem focada no conceito de *jihad* visto no primeiro capítulo, voltaremos a análise para observar as controvérsias dos estudiosos respeito do conceito. Nessa época de surgimento das escolas, essas divergências entre teóricos e teólogos muçulmanos eram comuns (Bonney, 2004). Uma das discussões focava sobre até que ponto um determinado versículo (*ayat*) pode ou não ter sido substituído pela revelação de um versículo posterior (a doutrina darevogação). Conforme aponta Bonney (2004), muitas vezes, havia um consenso (*ijmā*) de estudiosos sobre alguns versículos, outras vezes não havia esse consenso sobre os versículos (Bonney, 2004).

Para Cook (2009) ao se tratar do *jihad*, a literatura jurídica se apresenta de forma complexa, isso porque o Islã é uma religião repleta de pluralidades. Além disso, os tópicos de jurisprudência sobre o *jihad* representam somente uma pequena parte. Ainda, segundo o pesquisador americano, o *jihad* inicialmente estava claro: combater os inimigos não muçulmanos era considerado legítimo; já os não muçulmanos que não eram combatentes, incluindo mulheres, crianças, idosos, monges e figuras religiosas, era ilegítimo. Porém, em um determinado momento, o *jihad* começou a ser utilizado por muçulmanos sunitas, contra as comunidades muçulmanas que estavam fora da corrente dominante, tais como os xiitas e oskharijites. Por esta razão, o termo *jihad* se expandiu em meados do período clássico (séculos VIII a XV), e durante o *jihad* era possível encontrar muçulmanos lutando juntamente com não muçulmanos contra outros grupos. De acordo com as ideias de Cook (2009), aqueles que eram da Jurisprudência, colocavam o *jihad* como uma forma de chamado, uma convocação para aqueles que perderam a guerra para os muçulmanos. Porém, conforme aponta o escritor, há pouquíssimas questões abordadas sobre o *jihad* quando os muçulmanos perdem uma guerra. Dessa forma, para entender melhor o chamado, é necessário seguir o

pensamento de cada Escola, sobretudo para que se possa analisar as adaptações e as interpretações feitas.

Segundo Langer (2020), na perspectiva sunita, a Escola *Maliki* define o *jihad* como uma luta dos muçulmanos contra os infiéis dentro das perspectivas da época. Porque a luta contra os infiéis irá variar os personagens ao longo da história. Já de acordo com Bonney (2020), a Escola de Jurisprudência *Maliki* adota uma interpretação mais branda do conceito de *jihad*. Dessa forma, ao contrário do que ocorre em outras Escolas, o *jihad* na perspectiva *Maliki* não será utilizado para definir a relação entre muçulmanos e não muçulmanos, considerados como infiéis. Bonney (2004) afirma que a Escola *Maliki* faz um apelo à reconciliação e à cooperação mútua para que possam alcançar objetivos comuns para toda a comunidade.

A *Shafi'i*, por sua vez, define o *jihad* como uma luta na causa de *Allah* e, por último, há a *Hanbali*, que o define conforme aponta Langer (2020), como uma luta contra os infiéis. Os autores não pontuam muito sobre a rigidez dessas Escolas, se elas fazem uma linha mais dura nas interpretações. No caso da *Hanbali*, sua rigidez ficará conhecida tempos depois. A Escola de Jurisprudência *Maliki* é considerada uma das escolas conhecidas por interpretações mais moderadas e leves, em que a descrença não é definida como um ato de agressão ao próximo. No entanto, durante grande parte do século II, muitos estudiosos muçulmanos consideravam a descrença equivalente à injustiça e à agressão (Bonney, 2004). O *jihad* era então visto como legítimo e obrigatório contra aqueles considerados incrédulos e inimigos do Islã, os quais eram percebidos como agressores dos muçulmanos (Bonney, 2004).

Por outro lado, Bonney (2004) aponta ainda que a *Hanafi* possui a linha mais rígida a respeito do *jihad*. Nessa escola, foram dois os juristas criadores da doutrina do *jihad*:

Dois eminentes juristas da escola de jurisprudência Hanafi, al-Shaybānī (132/749 ou 750–189/805) e al-Sarakhsī, eram os líderes dessa escola rígida de *jihād*. Al-Shaybānī citou os "versículos da espada" (*āyat al-sayf*) do Alcorão (Q.9:123; 9:39; 2:190; 39:79), que convocam os muçulmanos a travar guerra total contra os não crentes de forma incondicional, particularmente aqueles que estão geograficamente mais próximos da linha de frente do Dār al-Islām³ (Bonney, 2004, p. 73).

³Em livre tradução do original: "Two eminent jurists of the Hanafi school of jurisprudence, al-Shaybānī (132/749 or 750–189/805) and al-Sarakhsī were the leaders of this hard-line school of *jihād*. Al-Shaybānī quoted the Qur'ānic 'verses of the sword' (*āyat al-sayf*) (Q.9:123; 9:39; 2:190; 39:79), which call upon Muslims to wage all-out war against unbelievers unconditionally, particularly those who were geographically nearer to the frontline of *Dār al-Islām*" (Bonney, 2004, p.73).

Entre os estudiosos considerados “linha-dura”, destacam-se os juristas da Escola *Hanafi*, conforme apontado por Bonney (2004). Eles apresentam uma perspectiva distinta sobre o *jihad*, na qual “a possibilidade de trégua com os incrédulos era considerada inconcebível, uma vez que a doutrina do *jihad* foi fundamentada na revelação dos versos da espada” (Bonney, 2004, p. 73). Também podemos incluir a Escola *Hanbali* nessa definição de “linha dura”, por duas razões: (i) a recusa em aceitar qualquer fundamento que não seja o Alcorão e a *sunnah* do Profeta; (ii) a concepção do *jihad* como uma luta contra os infiéis, o que pode conferir maior visibilidade ao *jihad* menor. Assim, no sunismo, o *jihad* é compreendido como um esforço do crente em prol de sua religião, englobando atos de expansão e defesa fundamentados na fé (Langer, 2020).

Um aspecto interessante ressaltado por Bonney (2004) é a possibilidade de se observar as diferenças entre as Escolas de Jurisprudência mais rigorosas e aquelas com uma abordagem mais flexível, sendo essas divergências evidentes nos tratados de trégua e paz. Para a Escola *Shafi*, a duração da trégua não deve ultrapassar quatro meses e pode se estender, no máximo, por um ano, conforme justificado no Alcorão. A tentativa de retomar tratados que já foram encerrados por alguma razão não é recomendada, exceto quando os interesses da comunidade islâmica estão em jogo (Bonney, 2004). Ayesha Jalal (2009) adverte que a declaração do *jihad* como um combate direto contra correligionários dissidentes provocou ceticismo em muitos muçulmanos. Os místicos, nesse momento, lamentam por colocar o *jihad* como combate, conforme abordado no capítulo anterior; no sufismo, o *jihad* se apresenta como algo moral, voltado para a conduta humana. Jalal (2009) destaca que o *jihad* visto apenas como combate representa um espírito inadequado no Islã, devendo ser compreendido como um meio de purificar o coração: “O próprio Alcorão aborda o termo em formas muito mais abrangentes do que as políticas feitas para atender ao expansionismo árabe” (Jalal, 2009, p. 21).

Muitos pensadores da área de Jurisprudência, por mais que não estivessem de acordo, fizeram adaptações às discussões sobre o *jihad* para atender outras regiões, tais como o Norte da África, Espanha e a Dinastia Abássida, onde havia conflitos constantes. As discussões precisavam ser feitas, afinal o *jihad* também funciona como um regulamento de guerra (Cook, 2009). Em um determinado momento, nas terras árabes, houve tensões entre a lei islâmica e a religião no sentido amplo (*din*), devido ao fato de que as conquistas e as guerras para tal se tornaram mais importantes para os muçulmanos do que uma luta espiritual e ética como o *jihad* maior (Jalal, 2009). Ainda, conforme a pesquisadora aponta, com a pressão ideológica

que legitimou as conquistas, durante a dinastia Omíada e Abássida (661-1258), os juristas definiram a luta armada como prioridade, e assim se divorciaram dessa lei da ética.

No que se refere à interpretação do *jihad* e à sua condução, muito dependerá da Escola de Jurisprudência que a precede. Diversas interpretações foram observadas, variando conforme a rigidez ou a flexibilidade de cada Escola. A seguir, abordaremos a concepção de *jihad* dentro do sunismo, sua formulação desde a época do Profeta e antes da constituição das Escolas. Esta pesquisa não se aprofundará em todas as Escolas de Jurisprudência, dado que existem muitas divergências sobre o tema. Optamos por realizar um trabalho científico com o objetivo de compreender os desdobramentos do *jihad* em uma escola específica: a Escola de Jurisprudência *Hanbali* ou *Hanbalita*, que se insere no contexto sunita. Assim, exploraremos as percepções acerca do *jihad* no sunismo, com ênfase na Escola *Hanbali*, buscando entender como se deu sua construção e seu método de ação. Posteriormente, examinaremos teóricos que se fundamentaram no pensamento *Hanbali*, especialmente no que tange à abordagem do *jihad*. Dessa maneira, manteremos uma linha de raciocínio que nos levará a discutir os movimentos e reformas, tópicos que ainda serão abordados nesta pesquisa.

Ressaltamos que levantar essas abordagens sobre a Jurisprudência e alguns pensadores que desenvolveram correntes de pensamento é fundamental para a compreensão do contexto jihadista atual, que apela ao retorno às origens e aos ensinamentos do Profeta, bem como às ideias de pensadores da área de jurisprudência.

3.1.10 *jihad* no sunismo

A tradição sunita representa a maioria dos muçulmanos em escala global. A palavra sunita deriva do termo *sunni*, que significa "o povo da tradição" (Gordon, 2009, p.16), em referência à *sunnah* — um conjunto de textos que documenta a vida e as ações do Profeta Muhammad, consolidando os fundamentos do sunismo até os dias atuais. Nessa perspectiva, o conceito de *jihad* também se desenvolve a partir dessas fontes, a *sunnah* e o Alcorão, além das interpretações advindas das Escolas de Jurisprudência. Como destaca Gordon (2009), o Profeta era conhecido por suas atitudes exemplares, transmitidas através dos relatos de seus primeiros companheiros e que se consolidaram ao longo dos primeiros séculos da história islâmica, incluindo as percepções sobre batalhas e conflitos, que foram cuidadosamente registradas e narradas.

Durante o primeiro período do Islã, conhecido como o período de Meca, as percepções de *jihad* estavam voltadas para a propagação da religião, constituindo uma luta contra o

paganismo e a idolatria a outros deuses que eram comuns naquela região (Rabil, 2018). Após a Hégira e a consolidação da comunidade, o *jihad* adquire outras proporções, passando a ser associado não apenas à defesa, mas também à expansão da religião, por meio da *dawa'a* e das conquistas (Rabil 2018). Conforme já exposto, com o passar do tempo, essas percepções de *jihad* foram sistematizadas pelas Escolas de Jurisprudência, que tornaram suas categorias e definições mais explícitas.

Com base no que foi abordado na presente tese, ao explorar o conceito de *jihad* nas Escolas de Jurisprudência sunitas, é essencial compreender seu significado no contexto do sunismo em geral. Algumas das percepções sobre *jihad* foram formuladas na época do Profeta e, mais tarde, adotadas por certas Escolas. Entre os aspectos que caracterizam o *jihad* no sunismo, encontram-se as categorias anteriormente mencionadas, como *jihad* maior e menor, além de suas peculiaridades associadas às conquistas, à expansão territorial e às batalhas.

Dentro dessa linha de discussão, Sourdel (2011) argumenta que o Alcorão, juntamente com a *sunnah*, tornou-se a base fundamental para influenciar significativamente as mudanças políticas e moldar as estruturas sociais. O Islã havia unificado um território em nome de um ideal comum, onde diversas tribos se juntaram a Muhammad e, por consequência, se tornaram muçulmanas, ocupando vários territórios. As tribos que habitavam a região transformaram-se em uma comunidade unida pela solidariedade muçulmana, formando uma comunidade de crentes (*ummah*). Após a morte do Profeta, seus companheiros se sentiram incumbidos de transmitir sua mensagem, o que deu origem às chamadas conquistas, iniciadas por volta do ano 634 (Sourdel, 2011). O autor também observa que, por volta do século XIII, os árabes já haviam conquistado vastos territórios. As populações dominadas pertenciam a diversos grupos étnicos e religiosos, tornando os árabes muçulmanos uma minoria entre as sociedades conquistadas.

Um ponto crucial para os muçulmanos é a concepção de território, que teve influência significativa nas conquistas e nos atos de expansão. Para eles, o mundo criado pertence a Deus, e a propriedade cumpre uma função social; assim, o proprietário deve prestar contas dela perante toda a comunidade. Como observa Bingemer (2001), o Alcorão condena a usura e a apropriação indevida, reforçando a responsabilidade social vinculada à posse de bens. Langer (2020) descreve que podemos dividir o *jihad* do sunismo para além do *jihad* menor, assim como também podemos entender os atos de expansão e defesa com uma "cosmovisão baseada em premissas religiosas" (Langer, 2020, p. 292).

Podemos interpretar, portanto, que invasões a terras pertencentes aos muçulmanos são vistas como formas de apropriação indevida. Nesses casos, o *jihad* pode ser declarado e é

considerado legítimo, pois se enquadra na defesa de um território que, segundo a perspectiva islâmica, pertence a Deus e deve ser preservado para o bem da comunidade (*ummah*). Langer (2020) acrescenta ainda que:

[...] devemos esclarecer que segundo a concepção islâmica o mundo é dividido em duas esferas: a denominada casa do Islã, dar-al-islam, na qual os muçulmanos possuem o poder e vivem conforme a shari'a; e a denominada casa da guerra, dar-al-harb, que permanece sob o domínio dos descrentes. Os atos de expansão seriam assim os atos tomados para conquista dos territórios pertencentes ao dar-al-harb e a sua incorporação ao dar-al-islam, e por sua vez os atos de defesa seriam os atos tomados toda vez que o dar-al-islam se encontrasse em perigo por algum ataque externo (Langer, 2020, p. 292).

O sucesso das expansões deu-se devido à união de árabes e muçulmanos através do Islã. Acerca disso, Sourdel (2011) descreve que sem essa união, jamais conseguiriam levar adiante esse movimento ofensivo, com consequências políticas inesperadas. No decorrer do tempo, os muçulmanos desenvolveram uma ideia, um tipo de abordagem, para considerar quem era muçulmano ou não, e tal fato levou à mudança de pensamento a respeito da guerra. De acordo com Cook (2005), a percepção dos muçulmanos sobre a guerra foi transformada pela natureza maniqueísta dos conflitos e pela destruição promovida pelos infiéis. Esse contexto levou à reestruturação do conceito de *jihad*. O sentimento de pertencimento, fortalecido pela construção de uma comunidade coesa, gerou a ideia de que era necessário proteger essa comunidade, legitimando a possibilidade de declarar guerra contra aqueles que a ameaçavam (Hourani, 2013).

Segundo Hourani (2013), com a expansão do Islã nos primeiros séculos, o *jihad* passou a ser entendido também como defesa, especialmente em situações de ruptura de acordos entre tribos. Nesse contexto, o combate era considerado uma obrigação, posicionada como equivalente aos pilares da fé. Embora o *jihad* combativo não fosse um dever universal para todos os membros da comunidade, era necessário garantir um contingente adequado de combatentes. Alsumaih (1998) complementa essa visão, sugerindo que, sob a perspectiva sunita, o *jihad* deveria ser unicamente defensivo.

De acordo com o pensamento islâmico moderno, existe uma distinção entre *jihad* defensivo e ofensivo; no entanto, o *jihad* é considerado legítimo apenas quando se destina à defesa da comunidade e é percebido como uma obrigação para todos os muçulmanos (Alsumaih, 1998). Para além da divulgação de um *jihad* defensivo obrigatório para os muçulmanos, o Profeta Muhammad aboliu alguns costumes tribais da época que incentivavam o derramamento de sangue, seja ele causado por guerras, vinganças e retaliações da época. De acordo com Deeb (2014) tais atos são considerados parte da ignorância. Para Sayyid Qutb

(2006), o *jihad* não se limita apenas à defesa; ele surge como um meio de combater a ignorância (*jahiliyya*). Ao lutar contra essa ignorância, seja por meio da defesa ou do ataque, a pessoa está, de certa forma, defendendo a *ummah*. No entanto, é importante destacar que a abordagem de Qutb (2006) é peculiar e não representa todo o sunismo. Sua perspectiva foi desenvolvida muito tempo após a formação das Escolas de Jurisprudência, mas sua contribuição exercerá uma influência significativa nas percepções contemporâneas sobre o *jihad*, as quais serão discutidas posteriormente.

Dentro do sunismo e baseado no pensamento de Spencer (2019), o *jihad* menor tem como significado “guerra contra os não muçulmanos”, e só deve ser travado em prol do Islã e não com o objetivo de riqueza. A guerra somente deve ser iniciada em casos de quebra de acordo, quando os outros são agressores. Segundo Deeb (2014), a paz no Islã é colocada também como regra, e a guerra por si possui razões antes de ser declarada. O Profeta Muhammad, ao ver necessidade de declarar guerras, elabora um conjunto de regras e comportamentos éticos direcionados aos inimigos, para que assim os muçulmanos pudessem demonstrar sua firmeza, mas também não cometer violências excessivas, conforme afirma o pesquisador. As regras da guerra incluíam não matar crianças, idosos, mulheres e civis. Era preciso manter também a conservação do meio ambiente na região onde estava acontecendo o conflito. Deeb (2014) irá ainda apontar que de acordo com os muçulmanos, Deus nos observa o tempo todo, dessa forma era preciso cumprir severamente as leis da guerra.

Um ponto importante ressaltado por Alsumaih (1998) a respeito das leis é que foram reveladas para o Profeta e são consideradas formas de conduta de vida. Ao reunir o Alcorão e a *sunnah*, temos acesso a todas as leis do Islã sunita que foram formuladas. Conforme já mencionado, os sunitas constituem a maioria dentro do Islã e são representados por quatro Escolas de Jurisprudência: *Shafi'i*, *Hanbali*, *Maliki* e *Hanafi*. Spencer (2019) cita o jurista islâmico Ibn Khaldun, da Escola *Maliki*, que considera o *jihad* uma obrigação para todos os muçulmanos. Por outro lado, Ibn Taymiyyah, estudioso da Escola Hanbali, enfatiza a importância do combate contra aqueles que obstruem a propagação da religião (Spencer, 2019). Embora essas interpretações sejam consideradas antigas, elas não foram revogadas ou reformuladas. Assim, Spencer (2019) argumenta que, para algumas escolas sunitas, as interpretações do *jihad* maior podem ser vistas como parte do conceito, embora sejam secundárias. Por fim, Langer (2020) caracteriza o *jihad* como um esforço dos muçulmanos para a disseminação do Islã, apresentando definições abrangentes. A compreensão desse esforço depende da interpretação de cada Escola de Jurisprudência. Portanto, tratar o *jihad* como uma concepção única limita seu significado e desconsidera sua polissemia.

No próximo tópico, dando continuidade às reflexões sobre *jihad* no sunismo, apresentaremos mais detalhadamente as percepções dentro de uma visão específica: a Escola Hanbalita, foco da presente pesquisa.

3.1.2 As percepções de *jihad* de Ibn Hanbal e a da Escola Hanbalita

No início deste capítulo, foram apresentadas de forma geral as diferentes percepções sobre o *jihad* conforme as Escolas de Jurisprudência. Nesta subseção, abordaremos de forma mais detalhada as visões da Escola Hanbalita, que servirá como base para o desenvolvimento dos capítulos subsequentes. A escolha pela Escola Hanbalita, que é parte do núcleo sunita, se deu pelo fato de ser reconhecida por possuir uma das linhas interpretativas mais rigorosas dentro do contexto das diversas interpretações e percepções sobre o *jihad* e sobre outros aspectos de jurisprudência islâmica. A Escola foi fundada por Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal, nascido em Bagdá, no ano de 780, em meio ao califado Abássida – um teólogo que se tornou peça-chave e criou um corpo doutrinário que influenciou principalmente as regiões da Síria e do Iraque, mais precisamente nas cidades de Damasco e Bagdá (Al Matroudi, 2006).

Hanbal iniciou seus estudos sobre os *hadiths* aos quinze anos e viajou por diversas cidades, incluindo Basra e Kufah, no Iraque, além de Medina, na Arábia, e, posteriormente, Síria e Iémen. Desde cedo, sua forte inclinação ao ascetismo lhe rendeu numerosos adeptos e seguidores, o que posteriormente contribuiu para a formação de uma base mais estruturada para sua escola de pensamento. Hanbal era um homem de profunda fé, tendo realizado a peregrinação a Meca cinco vezes, sendo três delas a pé (Makdisi, 2023). Por volta dos trinta anos, estabeleceu uma família, casando-se com duas mulheres que eram altamente respeitadas entre os muçulmanos, especialmente entre os seguidores de sua doutrina (Holtzman, 2010).

A linha de pensamento proposta por Hanbal argumenta que não deve haver nenhum questionamento ou discussão a respeito do Alcorão e de todos os *hadiths*, e as decisões a serem tomadas devem estar de acordo com o Alcorão e a *sunnah* do Profeta Muhammad; tudo o que está escrito ali é considerado lei. Conforme aponta Hourani (2013), Hanbal, juntamente com seus seguidores, rejeitava todas as formas de intelectualismo na religião, o que gerou muitas polêmicas entre os racionalistas e os seguidores de Ibn Hanbal. Hanbal desenvolveu diversos trabalhos e estudos sobre os *hadiths* e os compilou, desenvolvendo assim sua doutrina. Sua interpretação influenciou muitos teólogos nos séculos XIII e XIV e, muito mais adiante, movimentos como o *Wahhabismo* e a *Salaffyya*. Para Hanbal, os *hadiths* eram

essenciais para formar uma base sólida na construção de argumentos, seja jurídico ou religioso (Makdisi, 2023).

Com base nessa primeira comunidade, Hanbal estabelece como referências o Profeta e seus companheiros, considerados os pilares do sunismo. O termo *sunnah* se refere, então, às normas e fundamentos da crença correta (*aqidah*), além da metodologia (*manhaj*). Segundo Al Matroudi (2006), o termo *sunnah* passou a ser empregado para diferenciar os praticantes do *aqidah* e *manhaj*, considerados *Salaf* (os primeiros seguidores, ou companheiros) daqueles que seguiam seitas consideradas desviantes e equivocadas. Segundo Al Matroudi (2006), Hanbal se destacava devido à sua devoção e compromisso com o aprendizado. Sua vontade de aprender fez com que não abandonasse o círculo de estudiosos de Bagdá, referência na época. Mesmo ao se tornar modelo, Ibn Hanbal sofreu rejeição devido a seu conceito e interpretação do Alcorão. Durante o ano de 827, o califa al-Ma'mun decretou que essa seria uma crença ortodoxa muçulmana, e que as pessoas não eram obrigadas a seguir. No entanto, ainda no califado de al-Ma'mun, no ano de 833, durante o período da *Mihna* (conhecida como inquisição muçulmana), essa crença passou a ser obrigatória. Quando al-Mutawakil, assumiu o califado em 846, ele rejeitou todos os conceitos e ideias de Ibn Hanbal (Al Matroudi, 2006). O período de inquisição durou de 833 até 848, envolvendo a passagem de quatro califas, que terminou com al-Mutawakil assumindo o califado e retornando à visão que considerava tradicionalista, a qual não incluía a literalidade de Hanbal (Makdisi, 2023).

Conforme Hourani (2013), nessa época os muçulmanos sunitas não tinham uma doutrina oficial apoiada pelo poder soberano e, com isso, a doutrina de Ibn Hanbal continuou viva em países islâmicos centrais, principalmente nas cidades de Bagdá e Damasco. Al Matroudi (2006) afirma que os alunos de Hanbal conseguiram fortalecer e divulgar esta escola de jurisprudência até tornar-se uma escola de destaque, competindo com outras sunitas em Bagdá no século IV. Segundo Makdisi (2023), a Escola Hanbalita foi menor inicialmente em número de adeptos principalmente por ter surgido após as outras, que já eram mais antigas. Apesar disso, foi uma das escolas de maior impacto na história islâmica. No contexto atual, como descreve Matroudi (2006), essa escola não possui a mesma difusão que as demais escolas sunitas, como a *Maliki*, *Shafi'i* e *Hanafi*, que se espalharam com maior facilidade. A Escola Hanbalita destacou-se especialmente na Península Arábica, onde está atualmente associada à jurisprudência islâmica no Qatar e na Arábia Saudita, sendo sua versão moderna influenciada pelo teólogo *Wahhab*, cuja abordagem será explorada mais adiante.

As ideias de Hanbal dedicavam-se a preservar a essência do Islã, acreditando que o excesso de pensamentos e interpretações, especialmente em relação ao Alcorão, poderia

desviar a religião de seu propósito original. Em sua visão sobre o *jihad*, e fundamentando-se na primeira comunidade islâmica, Hanbal compreendia *jihad* como um "caminho de Deus" e defendia a luta contra os incrédulos. Para ele, o *jihad* deveria ser prioritariamente defensivo, voltado para a proteção da comunidade e contra aqueles que a ameaçassem (Al Matroudi, 2006).

O *jihad* de Hanbal pode ser entendido como tendo começado durante o período da inquisição, especialmente quando ele se recusou a adotar a doutrina *Mu'tazili* que envolvia interpretações paralelas do Alcorão, optando por uma interpretação literal do Islã. Sua postura resultou em perseguição e prisão, durante as quais ele foi acorrentado e espancado (Makdisi, 2023). Após ser libertado, Hanbal persistiu em disseminar sua teologia, o que incomodou profundamente o califa, que ordenou sua prisão novamente e novos açoitamentos, considerando-o uma ameaça ao poder. Mesmo diante das tentativas do califa de fazê-lo aceitar uma visão diferente do Islã, Hanbal permaneceu fiel à sua interpretação literal, o que lhe rendeu intensas punições. Segundo Makdisi (2023), Hanbal carregou cicatrizes físicas e emocionais desse período até o fim de sua vida. Sua firmeza na fé e sua resistência fizeram com que ele fosse venerado por muitos muçulmanos como um defensor da autenticidade islâmica. Na ocasião de sua morte, houve um grande comparecimento de muçulmanos em homenagem ao seu legado espiritual e religioso (Makdisi, 2023).

Os escritos teológicos e de jurisprudência de Hanbal que chegaram até nós foram preservados e editados por seus discípulos, que continuaram a difundir sua interpretação (Holtzman, 2010). Hanbal, ao adotar uma visão literalista, também aplicou esse literalismo ao conceito de *jihad* conforme registrado no Alcorão. Suas ideias foram transmitidas aos seus seguidores, que enfatizaram sua perspectiva sobre o *jihad*. Essas ideias seriam formalizadas por Ibn Taymiyyah, um renomado pensador que teve grande influência na formulação das percepções sobre o *jihad*, sendo suas interpretações frequentemente citadas por líderes de grupos atuais que promovem o *jihad*. Dessa forma trazer o pensamento da Escola Hanbalita e de seus seguidores foi importante para essa pesquisa.

Taymiyyah, seguidor de Hanbal, reforçou essa linha de pensamento e interpretou o *jihad* a partir dos versos corânicos revelados em Medina, os quais foram usados pelos juristas sunitas para descrever as práticas de *jihad* dentro da lei islâmica (Ahmed, 2005). Tanto Hanbal quanto sua Escola de Jurisprudência e seus seguidores defendiam o *jihad* em sua forma defensiva, voltado para proteger a comunidade contra agressores. Segundo essa visão, o governante que crê em Deus tem a obrigação de declarar o *jihad*, caso necessário, e a comunidade deve apoiá-lo (Bello, 2013). Na subseção a seguir, exploraremos os

desdobramentos propostos por Hanbal, seguindo uma linha de interpretação específica. Esta abordagem busca restringir o foco para alcançar as interpretações e práticas de um grupo específico, que será analisado posteriormente. No próximo ponto, destacaremos as ideias e movimentos fundamentados na Escola de Jurisprudência Hanbalita, enfatizando suas influências e adaptações ao longo do tempo.

3.2 A APREENSÃO DO CONCEITO DE *JIHAD*

Iniciamos o segundo ponto abordando o conceito de *jihad* conforme elaborado por teóricos que viveram em diferentes contextos históricos. A seguir, veremos a compreensão do conceito de *jihad* por Ibn Taymiyyah, importante teórico da Escola Hanbalita mencionada anteriormente. A Escola Hanbalita serviu como base para Taymiyyah, que, por sua vez, influenciou profundamente a vida religiosa de teóricos posteriores, especialmente durante as Reformas subsequentes. O objetivo desta análise segue uma linha de pensamento específica, compreendendo que ela fornece uma orientação clara para a pesquisa, que é o foco deste trabalho. O *jihad* proposto por Taymiyyah continua sendo um exemplo significativo tanto para líderes religiosos quanto para determinados grupos jihadistas. Toda essa construção será essencial para a conclusão do terceiro capítulo, contribuindo para uma compreensão mais completa da base conceitual do *jihad* no quarto capítulo, onde chegaremos ao ponto principal desta pesquisa: o Jihad Global.

3.2.1 O *jihad* de Ibn Taymiyyah

Seguindo a tradição da Escola Hanbalita, Ibn Taymiyyah, nascido em 1263 da Era Comum (662 AH), assumiu um papel de grande relevância na comunidade muçulmana de seu tempo. Após a morte de Hanbal, as ideias e formulações hanbalitas permaneceram nas regiões centrais do mundo islâmico, mas de forma relativamente discreta. Segundo Hourani (2013), essa situação persistiu até o surgimento, no século XVIII, de um movimento religioso que culminou na formação do Estado saudita na região central da Arábia.

Taymiyyah fazia parte da escola de jurisprudência Hanbalita, assim, Taymiyyah fazia uso de uma interpretação literal dos textos, rejeitando as interpretações alegóricas ou metafóricas dos atributos divinos (Cherem, 2013). Taymiyyah, por sua vez, frequentou os melhores círculos intelectuais, assim recebeu sua educação influenciada por vários estudiosos

de diferentes escolas, sua ideologia foi influenciada por várias doutrinas de jurisprudência além da Hanbali, como a *Hanafi*, *Malik*, *Shafi'i* (Al Matroudi, 2006).

Ibn Taymiyyah nasceu na cidade de Ḥarran, entre as regiões atuais da Síria e da Turquia. No ano de 1268 (E.C.) sua família se mudou para Damasco, onde começou a estudar com os intelectuais da região. Tendo concluído cedo seus estudos, aos dezenove anos já era professor de doutrina islâmica. Sua formação era voltada para o Alcorão e jurisprudência, mas também possuía conhecimento em gramática árabe e *hadith*. Nessa época, ele não seguia nenhuma escola de jurisprudência em específico, emitindo suas próprias *fatwas* sobre a jurisprudência (Taymiyyah, 2001). De acordo com seu próprio relato, o mundo islâmico, nesse período, enfrentava várias opressões de outros povos, com o aumento do movimento cristão, constantes ataques dos cruzados à região da Palestina, conflitos na Síria com os cristãos que não aceitavam Muhammad como Profeta, e disputas entre os povos residentes (Taymiyyah, 2001). O aspecto mais impactante para Taymiyyah foi a invasão dos mongóis no século XIII, que influenciou diretamente a construção de seu pensamento, levando-o a buscar, resgatar e preservar a identidade islâmica com base nos ensinamentos do Profeta e no Alcorão (Cherem, 2013). Nesse momento, Taymiyyah se aproximou das ideias de Hanbal e começou a lutar contra as inovações religiosas que haviam aumentado significativamente, condenando sufis que, de acordo com ele, praticavam certas formas de adoração (Taymiyyah, 2001). As invasões das terras islâmicas e as inovações religiosas desse período moldaram o desenvolvimento do pensamento de *jihad* de Taymiyyah, fundamentado na escola Hanbalita.

Em virtude das invasões persistentes dos mongóis, os *ulemās* se viram em uma delicada situação, isso porque precisavam se posicionar a respeito do *jihad* contra os mongóis. Esse posicionamento gerou bastante atenção e levantou muitos questionamentos, pois os mongóis também haviam se convertido ao Islã. Assim, a luta contra eles dificilmente poderia ser legitimada como *jihad* (Cherem, 2013). Os mongóis, no entanto, praticavam o Islã segundo suas próprias interpretações, desconsiderando as leis islâmicas estabelecidas, o que os fazia muçulmanos de maneira aparente, mas sem aderir aos princípios ortodoxos. Dessa forma, foram eventualmente classificados como infiéis. Taymiyyah declarou o *jihad* contra aqueles que não seguiam o Islã da forma considerada correta, passando a serem considerados inimigos do Islã (Taymiyyah, 2001). Nesse período, o governo estava sob controle dos mongóis, e muitos líderes precisaram fugir para o Egito em busca de ajuda. Taymiyyah destacou a importância do *jihad* para o povo nesse contexto, exortando-os a defenderem sua fé e comunidade (Murad, 2014). Assim, introduziu uma nova perspectiva que favoreceria os *ulemās*, propondo um critério diferente: um muçulmano deixa de ser considerado como tal

quando não cumpre as obrigações da *shari'a*, abrangendo vários aspectos, como respeito à vida, à propriedade, abstinência de álcool, jogos de azar e moral sexual (Cherem, 2013). Nesse ponto, de acordo com Armstrong (2001), Taymiyyah pode ser considerado um reformador, pois ao propor o *jihad* contra os mongóis, ele busca um retorno aos princípios fundamentais do Islã, representados pelo Alcorão e pela *sunnah* do Profeta.

Através dessa formulação religiosa Taymiyyah então desenvolverá seu ideal de *jihad*, onde há critérios de distinção entre um governante fiel e um infiel, justificando-o contra aqueles que não cumprem e seguem a *shari'a* (Cherem, 2013). Para Taymiyyah, os governantes muçulmanos que não fizessem prevalecer a *shari'a* e cumprissem suas regras perderiam todo o direito de governar (Spencer, 2019). O período foi considerado um tempo difícil para a comunidade e ao assumir o papel de reformador político, Ibn Taymiyyah trabalhará em diversas áreas. O teólogo passou então a ser consultado em assuntos religiosos, e influenciou o governo, interferindo, inclusive, em nomeações. Sendo assim, Taymiyyah expõe o caos do sistema político, chamando a comunidade muçulmana a se unir e encorajando os líderes políticos a governarem baseados na justiça e na equidade (Al Matroudi, 2006). Não somente isso, Taymiyyah irá propagar as ideias de seu *jihad* através de sua fala e de seus escritos, para a comunidade e para o exército, contra os mongóis (Murad, 2014). Após a derrota dos mongóis, houve a unificação do Egito com a região de *Al Sham* e, com isso, os mamelucos⁴ tentaram buscar apoio com outros muçulmanos ao redor (Al Matroudi, 2006). Devido ao domínio mameluco, Taymiyyah irá apresentar algumas questões que colocavam em risco a comunidade; tais como os grupos dissidentes que seguiam ideias de Ibn Arabi e do sufismo; para Taymiyyah, o correto era seguir o caminho, que foi proposto pela Escola Hanbalita (Hourani, 2013). Porém, nesse momento, a lei e a jurisprudência tinham sido fundadas sobre a escola de jurisprudência *Shafi'i*, até o sultão Al Zahir assumir o controle do governo e colocar um afiliado em cada escola de lei (Al Matroudi, 2006).

Após a questão com os mongóis, Taymiyyah emite uma ordem religiosa (*fatwa*) alegando ser preciso travar o *jihad* contra aqueles que se colocam como muçulmanos, mas que diante de uma batalha matam os próprios muçulmanos. Estes, conforme o teólogo, devem ser tratados com inimizade, porque são infiéis, hipócritas e ignoram a fé que lhes foi outorgada. Como Taymiyyah propõe, o *jihad* é considerado legal quando está verdadeiramente vinculado a Deus, tornando a palavra de Deus superior a todas as coisas. Sendo assim, o *jihad* deve ser declarado contra aqueles que não fazem parte desse vínculo

⁴ A palavra mameluco vem do árabe *mamluk*, que se traduz como “criado” ou escravos não árabes, porém era um povo treinado militarmente e religiosamente.

genuíno (Spencer, 2019). Se após a Hégira os muçulmanos receberam a ordem para combater os incrédulos, o *jihad* se apresenta como uma forma de aumentar o poder da palavra de Deus e assim trazer ao mundo o conhecimento do Islã. De acordo com Alsumaih (1998) esse era um ponto muito reforçado por Ibn Taymiyyah. Se um inimigo deseja atacar os muçulmanos, deve então ser repellido e todos os muçulmanos devem guerrear em favor uns dos outros (Spencer, 2019).

De acordo com as percepções de *jihad* de Taymiyyah, o *jihad* é um meio de se buscar o que é melhor, envolvendo a luta e o combate contra os infiéis, considerados incrédulos e covardes. Para Taymiyyah, é fundamental se esforçar ao máximo no *jihad* e, se necessário, permitir que o sangue seja derramado (Taymiyyah, 2001). O *jihad* não deve ser encarado como uma dúvida, mas sim como uma obrigação; embora a luta possa ser realizada por alguns muçulmanos, essa responsabilidade deve ressoar no coração de todos, uma vez que é um dever coletivo (Taymiyyah, 2001).

Ainda a partir de seu ideal, quando um muçulmano deseja realizar o *jihad*, partindo tanto de sua vontade do coração, quanto de uma ordem ou um comando vindo de Deus, seu movimento se tornará mais forte. Muitos muçulmanos praticam o Islã, mas se esquecem do *jihad*, dedicando-se apenas às outras obrigações dentro dos pilares da religião, tais como as orações e o *zakat* (ajuda aos mais necessitados). Logo, esses muçulmanos serão recompensados por esses atos, porque muitos ainda podem ser ignorantes a respeito do *jihad* (Taymiyyah, 2001).

Ao desenvolver e propor sua concepção de *jihad*, Taymiyyah é influenciado pelas tradições do Profeta e pelo comportamento da comunidade muçulmana, que ele considera características fundamentais para um verdadeiro muçulmano (Alsumaih, 1998). Acerca das percepções de Taymiyyah, Hourani (2013) acrescenta ser necessário manter a ordem na comunidade, dessa forma o chefe de Estado precisa governar de acordo com a *shari'a*, respeitando os interesses islâmicos. O povo poderia somente se rebelar contra um governante quando esse fosse contra ou desrespeitasse os interesses dos muçulmanos (Hourani, 2013). Segundo Al Matroudi (2006), durante a época de Taymiyyah, também ocorreu *jihad* contra os cruzados pelos mamelucos, uma fase que foi encerrada após uma campanha militar na região.

As rígidas divisões, muitas vezes causadas por invasões, conflitos e pela diversidade de povos e poderes, geraram desarmonia social, desigualdade, intolerância e conflitos entre as diferentes escolas de jurisprudência. Al Matroudi (2006) aponta que esses conflitos foram exacerbados pela influência da filosofia grega, que foi traduzida para o contexto árabe nos primórdios do Islã.

Devido às divergências entre as Escolas de Jurisprudência e a presença de um governante de outra vertente, um ambiente problemático se estabeleceu para Taymiyyah. Ele foi convocado a comparecer diante de um juiz da Escola de Jurisprudência *Hanafi*, mas se negou, argumentando que o juiz deveria tratar de questões mundanas e não das crenças religiosas dos indivíduos. Em resposta, Taymiyyah foi perseguido e interrogado diversas vezes, até ser exilado em sua cidade natal (Al Matroudi, 2006). Não satisfeito com a situação, ele se manifestou contra a prática de visitar sepulturas, alegando que isso profanava a religião islâmica. Essa posição levou à sua inquisição final, resultando em sua prisão, onde permaneceu por mais dois anos até sua morte em 1328 (Al Matroudi, 2006). Apesar de enfatizar a importância do *jihad*, Taymiyyah sustentava que o Islã é superior, sendo considerado mais abrangente do que o *jihad* e suas práticas (Taymiyyah, 2001). De acordo com Alsumaih (1998), Ibn Taymiyyah pode ser considerado um jurista de importância equivalente àqueles que começaram a abordar o *jihad* desde os primórdios do Islã.

Até este ponto, discutimos o *jihad* proposto por Taymiyyah, que enfatiza a luta contra os infiéis e está enraizado na ideia da primeira comunidade islâmica descrita no primeiro capítulo desta pesquisa. Observa-se que essa referência à comunidade primitiva começa a se infiltrar no pensamento dos teóricos que defendem o *jihad*. Após Hanbal, Taymiyyah aparece como um importante reforço das ideias hanbalitas, impulsionando esse campo ideológico. As percepções da Escola Hanbalita se destacaram em relação às outras Escolas sunitas, uma vez que Taymiyyah transformou as ideias de Hanbal em dogmas (Roché, 2011). Cabe ressaltar que ao longo deste trabalho a percepção de infiéis irá variar de acordo com as vivências históricas do momento, podendo passar por mongóis, judeus, e cristãos como veremos a diante. As concepções de Taymiyyah são fundamentais para o campo teórico e ideológico do *jihad* contemporâneo, além de serem cruciais para a formulação do pensamento de Muḥammad Ibn Abd al-Wahhāb, líder de uma das primeiras reformas islâmicas, que será explorada na seção seguinte.

3.2.2 O *jihad* das Reformas

Dando continuidade à ideia do Alcorão como lei e como algo que não deve ser questionado, almejando ainda aquela primeira comunidade (*ummah*) islâmica, abordaremos na presente subseção a primeira Reforma, denominada Wahhabismo. Posteriormente daremos sequência com a segunda Reforma, representada pela irmandade Muçulmana e por fim abordaremos a respeito do movimento salafista, ou *salaffyya*. Tais Reformas que veremos

nesse tópico (Wahhabismo e a Irmandade Muçulmana) pregam o retorno à tradição, também são regadas por outros sentimentos tais como a insatisfação. É fundamental entender como o sunismo evoluiu desde as épocas de Hanbal e Taymiyyah, considerando não apenas os contextos históricos, mas também os aspectos econômicos, sociais e políticos que influenciaram o desenvolvimento do pensamento islâmico. Essas mudanças moldaram as perspectivas dos reformadores e defensores da identidade islâmica que vieram a seguir (Roché, 2011). Com o desaparecimento do califado e sultanato honorífico durante a década de 1920 da era comum (honorífico porque o califado terminou em 1328, depois disso os califados e sultanatos que vieram não tiveram um papel político de fato.), houve uma dispersão do clero sunita e um isolamento. Em contrapartida as terras islâmicas se tornaram palco de disputa de petróleo e outras riquezas, que eram interesses do Ocidente (Roché, 2011).

O Wahhabismo foi criado através das ideias de Mohamed ibn Abd al-Wahhab nascido em 1703, que assim como Hanbal e Ibn Taymiyyah, defendeu o retorno estrito à literalidade do Alcorão e a *sunnah*, rejeitando todas as possibilidades de interpretações divergentes (Roché, 2011). Muhammad bin Abdul-Wahhab nasceu na cidade de Uyainah, perto de Riad, capital do Reino da Arábia Saudita, pertencia a uma família altamente respeitável e erudita (Al Wahhab, 1996). A Reforma proposta por Al Wahhab foi a primeira Reforma Religiosa do século XVIII, rejeitando o misticismo e também a filosofia medieval (Armstrong, 2009). Filho do Sheikh Abdul-Wahhab bin Sulaiman, conhecido por sua profunda erudição, Al Wahhab herdou seus ensinamentos e foi através dele que completou a educação primária em sua terra natal, tendo memorizado o Alcorão com apenas dez anos de idade (Al Wahhab, 1996). Al Wahhab sempre apresentou interesse em ler livros sobre *Tafseer* (exegese), e nas áreas de *Hadith e Fiqh* (jurisprudência). Com o decorrer do tempo, ao atingir a maturidade, realizou o *Hajj* em Meca, e aproveitou também para usufruir dos estudiosos daquela região. Ao dar continuidade a seus estudos, seguiu para Medina, onde encontrou eruditos e ganhou uma bolsa de estudos. Posteriormente, com sua vontade de aprender e sua curiosidade, fez uma viagem para o Iraque e Basra, onde estudou e obteve ensino superior (Al Wahhab, 1996).

A trajetória de Al Wahhab foi permeada pelos conhecimentos da religião. Al Wahhab sofreu muitas influências, e quando começou sua missão, convidou os muçulmanos para o *tawhid* (monoteísmo islâmico) e colocou o Alcorão e a *Sunnah* como caminho. A partir desse ponto, Al Wahhab começou a enfatizar a importância estrita do Alcorão e da *Sunnah* (Pace, 2005), posicionando-se como um grande reformador de sua época. Ele ocupou uma posição

única e incomparável como defensor do Alcorão e dos *hadith*, impressionando estudiosos contemporâneos com sua linha de pensamento. Suas ideias promoviam um retorno às origens do Islã, buscando a purificação da fé e um despertar religioso, o que se transformou em um movimento crescente, dando origem a uma das principais faculdades teológicas do mundo islâmico (Pace, 2005).

A breve apresentação dos fatos históricos vinculados à história de Al Wahhab nos leva à compreensão de que a reformulação do seu pensamento teológico, ao tentar criar uma fé pura baseada na primeira comunidade muçulmana do século VII, e seu esforço para atrair novos adeptos à religião, adquire também o sentido de um *jihad*. Isso se deve ao seu empenho na preservação do Islã. Segundo Pinto (2010), Al Wahhab encontrou grande resistência da elite religiosa e devido à sua forma de *dawa 'a*, acabou sendo expulso de Basra e das cidades da Arábia central, sendo exilado no interior da Arábia. Porém, fez novas alianças, com o intuito de buscar a continuidade de sua missão e dar continuidade às suas ideias. Das negociações escolhidas por Al Wahhab, cabe destacar a aliança com o chefe tribal Muhammad Ibn Sa'ud falecido em 1765, laço que levará ao surgimento do primeiro emirado saudita (Pinto, 2010). Em 1741 Wahhab migrou para a sede da dinastia Sa'ud, onde conheceu Muhammad e imediatamente formaram uma aliança, com objetivo de tirar da Arábia a heresia e pregar aquilo que eles acreditavam que seria o verdadeiro Islã. Muhammad chegou ao poder e levou também a corrente wahhabita, deixando como herdeiro Abdel Aziz, que governou de 1765 a 1803 (Wahba, 2011). Muhammad deixou para Wahhab a missão de supervisionar a religião durante seu reinado; no entanto, tanto ele quanto Sa'ud enfrentaram inimigos que declararam *jihad* contra eles. O *jihad* foi proclamado devido à religiosidade e literalidade de Wahhab, lembrando-nos do *jihad* de Hanbal e Ibn Taymiyyah apresentados anteriormente. Após a morte de Muhammad, seu filho Abdel Aziz assumiu o reinado e continuou a apoiar as ideias de Wahhab. Essa continuidade no suporte fortaleceu a missão de Wahhab e permitiu que Abdel Aziz consolidasse seu domínio na Arábia (Wahba, 2011).

Wahhab faleceu em 1791, e seus filhos o sucederam e se aliaram ainda mais com a dinastia de Ibn Sa'ud. Nessa época, toda a Península Arábica, juntamente com uma grande parte dos territórios de Iêmen e Omã, já estava sob domínio do As-Sa'ud e os habitantes dessas regiões realizavam seus ritos religiosos de acordo com as ideias propostas por Al Wahhab (Wahba, 2011). A Reforma de Wahhab teve um papel crucial na formação religiosa da Península Arábica. Com a fundação da Arábia Saudita em 1932, ocorreu uma estreita conexão entre a população saudita e a corrente wahhabita. Assim, a Arábia Saudita uniu os ensinamentos de Abd al-Wahhab com seus aspectos culturais (Blanchard, 2007). O

wahhabismo se espalhou e pode ser encontrado na região do Qatar, embora não apresente a mesma rigidez que nos ensinamentos sauditas (Blanchard, 2007). Na Arábia Saudita, o wahhabismo exerce uma influência significativa nos âmbitos político e econômico, e podemos dividir sua prática em duas vertentes: uma ligada ao islamismo das peregrinações, à unidade islâmica e ao conservadorismo, e outra conectada à modernidade, com suas técnicas e consumo, seguindo um modelo alinhado aos interesses americanos (Wahba, 2011).

De acordo com Karen Armstrong (2009, p. 73), o wahhabismo pode ser considerado um movimento agressivo e autoritário, pelo fato de ter sido “imposto à população, e que usou técnicas de segregação e violência que serão incentivadas e usadas tempos depois por reformadores fundamentalistas no século XX”.

As identidades religiosas globais e locais tornam-se cada vez mais conectadas, uma vez que a globalização redefine tanto a essência da religião quanto sua influência nos assuntos internacionais (Moreno, 2017). Contanto que seguindo as ideias do wahhabismo no século XIX surgirá o movimento salaffya, que terá o wahhabismo como base, mas criará suas particularidades. O wahhabismo e a *salafiyya* compartilham raízes ideológicas no desejo de restaurar um Islã considerado puro e livre de inovações (*bid'ah*), remontando às práticas dos primeiros muçulmanos (*as-salaf as-salih*). Apesar de diferenças em sua evolução histórica e estratégia, ambos enfatizam o monoteísmo estrito (*tawhid*), a rejeição de práticas consideradas supersticiosas e um compromisso com a interpretação literalista das fontes islâmicas. Ali (2019) coloca que os termos “*Salafi*” e “*Wahhabi*” são, por vezes, usados de forma intercambiável. Enquanto alguns fazem distinção entre eles, outros os consideram sinônimos. Wahhabi faz referencia aos seguidores dos ensinamentos de Ibn Abd al-Wahhab. O fato é que os wahabitas são frequentemente chamados de salafis, porém uma regra geral é que todos os wahabitas são salafis, mas nem todos os salafis são wahabitas.

Conforme Ali (2019), a origem histórica do salafismo está atrelada aos pensamentos do teórico Ibn Taimiyyah e também anterior a ele. Os personagens já aqui citados tal como Ibn Hanbal, ibn Taymiyyah, e al Wahhab são teóricos importantes para as discussões do salafismo moderno. Por mais que seja discutido sobre o salafismo nos tempos modernos, as ideias desse movimento são antigas no islã que remontam os tempos dos personagens citados. Os salafistas entendem o Islã como aquilo que foi expressamente validado pelo Profeta Maomé e preservado pelas três primeiras gerações de muçulmanos sunitas, até o século IX (Moreno, 2017).

Os salafistas fazem uma leitura direta do Alcorão e da *Sunnah*, e possuem uma interpretação mais literal dos textos e ensinamentos. Eles enfatizam uma interpretação literal dessas escrituras, buscando aplicá-las diretamente às práticas cotidianas e à legislação islâmica. Contudo que obedecem aos textos sagrados e desconsideram interpretações simbólicas ou contextuais (Ali, 2019). No pensamento salafista os textos religiosos, como o Alcorão e os hadiths, devem servir de guia ou modo de agir na vida dos muçulmanos. Essa perspectiva reflete o compromisso dos salafistas em seguir de perto os ensinamentos dos primeiros muçulmanos, conhecidos como "*salaf*", considerados exemplo da conduta islâmica. (Ali, 2019).

Os reformistas salafistas destacavam a necessidade de unidade da *Ummah*, a comunidade islâmica global, e criticavam a aliança de governos muçulmanos com potências coloniais, considerando-a um fator central para a decadência, e também para gerar os conflitos nacionalistas. Portanto os salafistas propõem que a forma ideal de superar essa crise é resgatar o período original do Islã, as quatro primeiras décadas após a fundação da comunidade muçulmana em 622, quando o Profeta Maomé e seus sucessores diretos estavam no comando (Moreno, 2017).

O salafismo compartilha semelhanças com outras ideologias, especialmente em sua busca por oferecer uma nova identidade. Roy (2005) acrescenta que muitos recém convertidos adotam o salafismo como um reforço identitário, porque o movimento proporciona um senso de pertencimento e autodefinição, ao inserir seus adeptos em uma comunidade supranacional. Moghadam (2008) complementa que os salafi-jihadistas, ou jihadistas globais por sua vez, promovem a ideia de que a identidade mais significativa é a filiação à *ummah*, a comunidade islâmica global, vista como uma fonte de honra para os muçulmanos oprimidos (Moghadam, 2008). Um ponto importante ressaltado pelo antropólogo Paulo Gabriel Hilu, é que o salafismo possuía diferentes correntes que dialogavam entre si, nunca constituíram um movimento unificado, porque o significado de “origens” variavam de acordo com o contexto cultural de cada país. 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, hadîth), tomadas ao pé da letra (Pinto, 2010).

As primeiras reformas surgiram na Índia, contra o domínio inglês. Outra corrente salafi surgiu em Bagdá durante o século XIX. E por fim a ultima em Damasco, em meados do século XIX, mas essa ultima foi diferente porque não rejeitou todas as praticas e doutrinas do sufismo.

Apesar do tradicionalismo conceitual tinham uma concepção moderna sobre o texto sagrado como uma verdade objetivada e coerentemente codificada afirma Pinto (2010).

Youssef Cherem (2010) esclarece a ligação entre o termo wahhabismo com a salaffyya:

Designa-se “wahhabismo” o movimento religioso surgido na região central da Península Arábica (Najd), no século XVIII. O nome deriva de seu fundador, Muh.ammad ibn Abd al-Wahhâb (1703-1792). Seus seguidores rechaçam essa designação, definindo-se como *salafîyyûn* (sing.: *salafî*), ou seja, seguidores dos “pios ancestrais” (*salaf al-sâlih.*). Os *salaf* eram compostos pelas três primeiras gerações de muçulmanos, que tiveram experiência direta do islã em seus tempos de glória e, portanto, são exemplos de conduta para os muçulmanos das gerações seguintes. (CHEREM, 2010, p.19)

Cherem (2010) ainda acrescenta sobre os salafistas que também se nomeiam como *muwahhidûn* que significa “unitaristas” ou “monoteístas”, ou *ahl al-tawhîd*, “povo da unicidade [de Deus]”. E em determinados casos, *chamam-se simplesmente de “muçulmanos”, em oposição a outros muçulmanos que não seguem a sua doutrina*. Cherem ainda vai além levantando questões sobre os três termos - *wahhâbî*, *salafî*, *muwâh.h.id* são profundamente polêmicos, levantando discussões entre os que apoiam o movimento e seus opositores.

Os salafis trazem em seu discurso um retorno às tradições podemos dizer, almejando um retorno aos antigos tempos do califado dos bem guiados, ou califado *rashidun*. Se colocam muitas vezes em discursos onde defendem a idéia de que são detentores da verdadeira vertente do islã. Porém nem os termos referentes à eles são destinadas à um povo unicamente, os termos *salafî* e *muwah.h.id* são também designações de outros grupos, tais como membros da religião drusa, derivada do xiismo ismaelita, também denominam de *muwâh.h.idûn* como alega Cherem (2010) sobre esses conceitos.

No contexto atual, as ideias salafistas contemporâneas apresentam diversas particularidades que a diferenciam do restante da comunidade muçulmana. Uma dessas particularidades é ainda a interpretação literal e rigorosa dos textos e também da

jurisprudência. Também inclui as teorias de ibn Hanbal, e ibn Taymiyyah como inquestionáveis, e desconsideram pensadores que pensam fora da tradição hanbalita. Porém, dentro da própria escola Hanbali, existiram críticas às posições de Ibn Taymiyyah, que não era unanimemente admirado, devido aos seus excessos conforme Ali (2019). O salafismo islâmico, no contexto atual, assim como outros movimentos religiosos contemporâneos, está se desvencilhando de suas amarras culturais. Embora continue relevante, tornou-se mais universal, menos associado a um local específico e cada vez mais voltado para a esfera individual e privada, refletindo uma busca espiritual por autorrealização e afirmação (Moreno, 2017). No final do século XX, o Oriente Médio árabe assistiu ao crescimento de grupos islamistas violentos, influenciados tanto pelo ativismo da Irmandade Muçulmana quanto pelo exclusivismo salafista. Entre esses grupos estavam a Jihad Islâmica Egípcia No plano ideológico, sua principal inspiração veio de Sayyid Qutb, um influente ideólogo egípcio da Irmandade Muçulmana, que defendia uma abordagem radical e revolucionária do ativismo islamista, que veremos a seguir (Bunzel, 2015).

Dando continuidade às Reformas e à orientação wahhabita, do outro lado do Mar Vermelho emergiu uma nova Reforma significativa para a compreensão do *jihad* como defesa territorial e luta anticolonial. Essa reforma ocorreu no século XX, no Egito, e ainda se baseou nas ideias de Taymiyyah e Hanbal, mesmo que tenha havido um considerável intervalo temporal entre esses pensadores e a nova abordagem. Aprofundando na linha de pensamento de Wahhab e dando seguimento às Reformas, voltaremos nossa atenção para o Egito, que possui um contexto histórico crucial para esta pesquisa.

Por volta de 1920, a estrutura política dos países árabes havia se desmoronado, e a aspiração de independência do Islã, juntamente com as ambições de um califado, havia desaparecido. Esse cenário foi resultado do crescente controle militar da Grã-Bretanha e da França no Oriente Médio (Hourani, 2013). Nesse contexto, começaram a emergir movimentos e organizações políticas que promoviam a autossuficiência islâmica e a busca por mudanças, visando proteger e preservar os países árabes contra a influência do Ocidente, representado pela cultura europeia e seu domínio político e econômico (Al Assar, 2013). Como busca por mudanças, foi fundada a Irmandade Muçulmana em 1928, uma associação político-religiosa que visava repensar a política de uma maneira distinta da dos europeus, pautada por um discurso de autenticidade cultural. A Irmandade se articulava através do Islã e se posicionava contra a cultura estrangeira, dando início a um movimento voltado para a reforma da

moralidade, tanto no âmbito individual quanto social (Pinto, 2010). Por meio da Irmandade, consolidou-se a construção de uma identidade que conferia significado à experiência dos egípcios naquele período.

A criação da Irmandade Muçulmana simbolizou uma luta contra a força hegemônica colonialista e a busca por um caminho islâmico autônomo. O movimento nasceu entre as camadas populares, tendo também participação das classes médias e intelectuais (Pace, 2005). Segundo Bin Said (2018), a Irmandade Muçulmana, ou *Ikhwan al Muslimeen*, é um movimento pan-islâmico, religioso e social. Fundada por Hassan al- Banna, a Irmandade Muçulmana, como afirma Pinto (2010, p. 148), propôs "um movimento social que mobilizasse os egípcios em torno do Islã e estabelecesse as bases da verdadeira liberdade". O primeiro núcleo da Irmandade foi formado em Ismailia, por Hassan al Banna juntamente com mais seis companheiros (Pace, 2005). Banna começou a organização como uma espécie de clube de jovens, fazendo pregações em um café. Com o tempo, a Irmandade Muçulmana ganhou considerável popularidade. Por volta de 1930, expandiu suas atividades por todo o Egito, estabelecendo filiais em diversas localidades e fixando sua sede no Cairo (Bin Said, 2018). Seu fundador teve um passado que o levou para o caminho religioso e político, sua espiritualidade surgiu juntamente com sua capacidade organizacional e foram aprimoradas no começo da formação da Irmandade (Mellor, 2018).

De acordo com Mellor (2018), Banna era uma criança diferenciada. Aos doze anos não se contentava somente com as meditações e com os estudos corânicos e durante a adolescência já era possível perceber seu destaque ao se envolver em projetos missionários. Tais características o teriam levado a ingressar na Casa da Ciência, onde aprofundou seus estudos religiosos. Com seu envolvimento em projetos missionários, a imagem de Banna começou a ser conhecida nos ambientes e classes mais populares (Pace, 2005). Banna acreditava que o *dawa'a* (divulgação da fé) poderia transformar o homem e as famílias e, posteriormente, a comunidade. Dessa forma, quando foi criada a Irmandade, táticas missionárias foram utilizadas, almejando construir escolas (Mellor, 2018). Acreditavam que o verdadeiro Estado Islâmico seria aquele regido pelas leis islâmicas, a *shari'a*, e condenavam as divisões internas no Islã, como as entre xiitas, sunitas e sufis, propondo uma visão de um Islã universal (Pinto, 2010). A Irmandade Muçulmana pregou e divulgou o Islã, ensinou a analfabetos e montou hospitais e empresas comerciais. O grupo se espalhou para outros países islâmicos e passou a ser considerado uma das maiores organizações no Egito (Bin Said, 2018). A Irmandade se caracteriza por usar a religião para dar significado às coisas, e também

para ordenar seus membros. Mellor (2018) considera a Irmandade como “mãe dos movimentos” destacando alguns pontos:

1. Identificação com identidade social muçulmana ou filiação a uma comunidade global de muçulmanos ilustrada na rede internacional da Irmandade; 2. Liderança baseada no imam (de al-Banna) que emula a liderança do Profeta; 3. *Jihad* encarnada nos sacrifícios e no heroísmo dos mujahidin, independentemente se eles eram membros da Irmandade ou não (Mellor, 2018, p. 27)⁵.

A Irmandade desenvolveu-se tão significativamente que por volta de 1936 tinha cerca de 800 membros e, pouco tempo depois, em 1938, já se encontrava com mais de 200 mil membros, composta ainda por 50 filiais em todo o Egito (Bin Said, 2018). Banna tinha suas objeções em relação ao secularismo e ao processo de ocidentalização que seu país enfrentava, sentindo-se desapontado com a quebra da moral islâmica no Egito, que estava sob controle britânico. Assim, ele incentivou os membros da Irmandade a viver de acordo com os princípios morais e as leis do Islã como uma resposta aos colonizadores, além de buscar soluções através de recursos intelectuais nativos nas esferas moral, social, religiosa e política (Bin Said, 2018).

Com a ideia de construir escolas, projetos sociais, hospitais, o *dawa'a* levou a Irmandade a um posicionamento mais político por volta de 1939. Foram desenvolvidas todas essas ideias propostas por Banna, construindo uma estrutura que incentivou o recomeço da sociedade egípcia, a qual havia sido invadida e colonizada por europeus (Al Assar, 2013). Banna usava do discurso de libertação como uma forma de pregação política e, em suas declarações, reforçava a ideia da necessidade de libertação do Egito dos estrangeiros.

Segundo Mellor (2018) por conta desse posicionamento político, o *dawa'a* passou a ser equiparado à política, o que ficou ainda mais claro quando Banna passou a mencionar o *jihad* em suas pregações e textos. Banna lutava por uma sociedade inclusiva, não limitada somente a uma comunidade. Para ele a mensagem tinha que ser para todos, baseada na educação, na aprendizagem e no *jihad* (Mellor, 2018). Os escritos de Banna eram dedicados ao combate dos missionários que queriam destruir a unidade islâmica, ou seja, seu sentimento de família e pertencimento. A partir desse momento, o *jihad* passou a ser considerado um tipo

⁵Em livre tradução do original: “Identification with Muslim social identity or affiliation to a global community of Muslims illustrated in the MB’s international network; 2 Leadership based on (al-Banna’s) *imam* that emulates the Prophet’s leadership; 3 *jihad* embodied in the sacrifice and heroism of the *mujahidin*, regardless of whether they were members” (Mellor, 2018, p. 27).

de *dawa'a* pela comunidade islâmica local, com a ideia de expandi-la para toda *ummah* (Mellor, 2018). Como era preciso expandir o *jihad*, Banna criou estratégias para alcançar seus objetivos:

Ele queria passar da preparação de grupos de excursão para preparação de tropas, em seguida, estabelecer uma seção especial - um aparato secreto de jihadistas armados; o sistema familiar e a educação espiritual visavam criar os vínculos necessários e incutir a disciplina necessária para servir ao objetivo maior do *jihad* (Mellor, 2018, p.53, trad. nossa)⁶.

Para Banna, a Irmandade Muçulmana se destacava como superior a qualquer outro movimento islâmico, e a sociedade egípcia deveria ser reconhecida como a única verdadeira jihadista, uma vez que, segundo suas crenças, foi a única a seguir as ordens de Deus e os exemplos do profeta Muhammad (Mellor, 2018).

Nos ensinamentos de Banna, um muçulmano só pode ser considerado genuinamente muçulmano quando orienta e guia os outros. Dessa forma, era preciso trabalhar em prol do *jihad* fazendo sacrifícios e observando a formação de uma liga capaz de reunir todos aqueles que tem em suas vidas o propósito do *jihad*. Os jihadistas tinham que guiar os outros, era preciso firmar um compromisso com o *dawa'a*. Sendo assim, tinham que fazer doações à Irmandade, e não somente isso, era importante não ter vícios, e sempre promover a justiça (Mellor, 2018). Banna implementou atividades obrigatórias para os muçulmanos jihadistas que eram membros da Irmandade, entre as quais se destacava a peregrinação. Em 1936, ele liderou um grupo de 100 muçulmanos em uma peregrinação, um ritual que continuou até 1948 (Mellor, 2018). O conceito de *jihad* era de suma importância para a Irmandade, e até mesmo a bandeira com seu emblema estava intimamente ligada às ideias de seu fundador. Em uma entrevista, Banna esclareceu que as duas espadas simbolizavam o *jihad*, enquanto o Alcorão representava a constituição de Deus, e as palavras traduzidas significavam "Prepare-se ou esteja pronto" (Mellor, 2018, p. 67). Além disso, ele tinha planos para expandir a Irmandade, visando conectar-se com muçulmanos de fora do Egito, o que levou à criação do Comitê de Comunicação do Mundo Islâmico em 1944 (Mellor, 2018).

Porém, toda essa estrutura sólida que foi construída por Banna foi abalada no ano de 1948 quando o governo optou por dissolver a Irmandade. Devido ao seu legado, uma base sólida enraizada no social, a resistência se organizou no exato momento que dissolveram a

⁶Em livre tradução do original: "He wanted to move from preparing excursion groups to rovertroop sand then establish a special section —the secret apparatus of armed *jihadists*; the family system and spiritual education were aimed atcreating the necessary bondsandin stilling the required discipline to serve the higher goal of *jihad*" (MELLOR,2018,p. 53).

Irmandade (Pace, 2005). Devido a todas as perseguições sofridas pela Irmandade, no ano de 1949 Hassan al Banna foi assassinado pela polícia secreta egípcia (Al Assar, 2013). A herança de Banna, no entanto, vai muito além da fundação do grupo, mas se reflete em uma ideologia que não era simplesmente religiosa para alcançar a salvação. Mesmo após sua morte, Banna continuou a ser reconhecido como o membro principal e mais influente da Irmandade, que começou a tomar novos rumos sob a liderança de Sayyid Qutb. Qutb assumiu a liderança da Irmandade, seguindo um caminho distinto (Al Anani, 2016). Graças ao seu vigor teórico, ele acabou por influenciar o surgimento de movimentos políticos e sociais de caráter radical.

Al Assar (2013) afirma que, para Qutb, o Islã propunha a formação de uma nação que desconsiderasse raça, cor, língua, geografia, história e interesses. Ao enxergar uma comunidade formada dessa maneira, o homem se tornaria capaz de constituir a melhor nação do mundo, incorporando as melhores características do ser humano (Al Assar, 2013). Al Assar (2013) argumenta que, para Qutb, os princípios que deveriam ser extraídos do Alcorão e implementados são de responsabilidade compartilhada entre os homens na sociedade. Essa visão remete às percepções de *jihad* maior apresentadas no capítulo anterior, em que a responsabilidade é vista como uma forma de ajudar e promover o bem-estar da comunidade. Qutb tinha suas percepções sobre liberdade, as quais influenciarão suas pregações e a liderança da Irmandade. Para ele “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, 2006, apud Hourani, 2013, p. 172).

Qutb conquistou muitos seguidores após a derrubada da monarquia em 1952. No entanto, o presidente Nasser só reconheceu a ameaça que a Irmandade Muçulmana representava após uma tentativa de assassinato em 1954, que não teve sucesso. Esse evento resultou na prisão de Qutb e de milhares de membros da Irmandade, com Qutb sendo condenado a 15 anos de detenção. Essa experiência intensificou sua crítica ao regime, evidenciada em seus escritos, onde expressou suas reflexões sobre as torturas psicológicas e físicas que enfrentou na prisão. Ele manifestou sua decepção em relação ao governo militar, atribuindo a degeneração da sociedade muçulmana à adoção de valores ocidentais (Azoulay, 2015). Durante seu encarceramento, Qutb analisou a sociedade contemporânea e identificou o materialismo, a idolatria e a tirania como características de uma sociedade não islâmica, referindo-se especificamente ao Ocidente (Al Assar, 2013).

Até a morte de Banna, o ideal de *jihad* seguido pela Irmandade estava em conformidade com suas ideias. No entanto, Qutb reforçaria essas ideias e introduziria suas próprias percepções, como evidenciado em uma de suas principais obras, intitulada

Milestones e publicada em 1964⁷. A interpretação do *jihad* e seu conceito se espalharam entre os jihadistas contemporâneos. Uma das questões abordadas por Qutb é que o *jihad* não se resume apenas à guerra, mas envolve também a preparação espiritual necessária para a prática do *jihad*. Ele enfatizava que o *jihad* está intimamente relacionado à liberdade, pois liberta o homem da servidão, permitindo que ele viva o Islã plenamente (Qutb, 2006). Assim, podemos entender que um homem só é verdadeiramente livre se estiver engajado no *jihad*; como discutido anteriormente, isso implica uma conexão direta com a fé e a adesão ao caminho de Deus.

Importante ressaltar que, para Qutb, o Islã vai muito além de uma mera crença religiosa; é uma ferramenta fundamental para a conquista da liberdade e da autonomia. Ele argumentava que não se pode limitar a discussão ao *jihad* maior; é necessário incluir a luta armada como um meio de defender o Islã, pois as opções do *jihad* maior haviam se esgotado, e os muçulmanos precisavam buscar outras formas de resistência. Essa perspectiva reflete a tensão entre o Oriente e o Ocidente, que havia atingido um ponto crítico. Para Qutb (2006), o amor pela Lei Divina, *al-Shari'ah*, deve surgir como resultado de uma submissão genuína a *Allah*, libertando o indivíduo da servidão a qualquer outra autoridade, e não por se considerar superior a outros sistemas. Segundo Qutb (2006):

Sayyid Qutb acreditava, como o Imam al-Banna, que a *jihad* é uma característica essencial do Islã comandada por Allah Todo-Poderoso e pelo Alcorão e portanto, não deve ser manchado de forma alguma por ninguém. Ele ataca os modernistas por insistir que o *jihad* só era permitido em defesa e os rotula como “espirituais e intelectuais”, que procuram distinguir os meios legítimos pelos quais o Islã permitiu para remover os sistemas políticos soberanos injustos existentes. Sayyid Qutb rigorosamente defende a ideia do uso da *jihad* como meio de mudar o status quo. Ele sente que é necessário um movimento para ‘acabar com a tirania e introduzir a verdadeira liberdade da humanidade. O *jihad* do Islã deve garantir a liberdade completa para todos os homens em todo o mundo, libertando-os da servidão a outros seres humanos para que ele possa servir a Deus (Qutb, 2006, p. 192).⁸

⁷A versão utilizada na presente pesquisa é a atualizada de 2006.

⁸ Em livre tradução do original: “Sayyid Qutb believed, as Imam al-Banna, that *jihad* is an essential characteristic of Islam commanded by Allah Almighty in the Qur’na and therefore must not be tarnished in anyway by anyone. He attacks the modernists for insisting it was only permitted in defence and labels them as ‘spiritual and intellectual defeatists’ Who seek to distinguish the legitimate means by which Islam has allowed in there moval of the existentun Just sovereign political systems.38 Sayyid Qutb rigorously defends the Idea of the use of *Jihad* as a means to change the status quo. He feels a movement is needed to, ‘wipe out tyrannyan introduce true freedom of mankind...the *Jihad* of Islamist o secure complete freedom for every man throughout the world by releasing him from servitude to other human beings so that He may serve God” (Qutb, 2006, p. 192).

Devemos ressaltar o grau de importância da Irmandade Muçulmana para o mundo muçulmano. A organização ganhou apoiadores em todo o mundo árabe e influenciou outros grupos islâmicos, tais como o *Hamas*, com seu modelo de ativismo político combinado com trabalho de caridade islâmica, como aponta Bin Said (2018) e que será abordado a seguir na continuidade do presente capítulo. No mesmo nível de influência, em 2012 a Irmandade patrocinou o partido político eleito no Egito após a Revolução de janeiro de 2011. Tais exemplos reforçam também o local de destaque da Irmandade Muçulmana e de seus ideólogos para essa pesquisa.

As reflexões de Qutb sobre o *jihad* serão revisitadas no próximo capítulo. O *jihad* promovido pela Irmandade Muçulmana gerou desdobramentos que, embora tenham tomado direções diversas, ainda se fundamentam nas ideias de seus líderes, Hassan al-Banna e Sayyid Qutb. No próximo tópico, permaneceremos nas concepções de Qutb, abordando o *jihad* como uma luta anticolonial e uma busca pela liberdade e autodeterminação de povos colonizados. É neste contexto da Irmandade que essa perspectiva emergirá, servindo de base para movimentos futuros que adotaram tal abordagem. As lideranças e os grupos formados a partir das ideias da Irmandade Muçulmana darão origem a diversas ramificações, algumas configurando-se como grupos de resistência, enquanto outras se desenvolverão como grupos terroristas. Contudo, ainda no âmbito da abordagem anticolonial, a Irmandade Muçulmana fornecerá uma base ideológica para a estruturação da luta palestina, do seu *jihad* e das organizações associadas a esse contexto.

3.3 Os ideais de liberdade: *jihad* como luta anticolonial

Dando continuidade à discussão anterior, o conceito de *jihad* de Qutb como um ato de liberdade será agora apresentado sob a perspectiva de uma luta anticolonial. Neste tópico, exploraremos as questões territoriais e os eventos históricos relacionados ao colonialismo, contextualizando-os nas reformas previamente abordadas. Serão discutidos os fundamentos teóricos do *Jihad* no que diz respeito à colonização, às noções de liberdade e ao direito de exercer a fé. Além disso, examinaremos a relação da Irmandade Muçulmana com o anticolonialismo, especialmente nas perspectivas de Sayyid Qutb. Em seguida, serão apresentados casos específicos de movimentos que utilizam a questão colonial como justificativa para o *jihad*.

Para concluir, será analisado o *jihad* na Palestina, inspirado nas ideias da Irmandade Muçulmana e caracterizado tanto pela luta pela liberdade quanto pela resistência ao

colonialismo. A relevância de explorar o *jihad* palestino reside no fato de que ele serve como fundamento para o pensamento dos teóricos jihadistas discutidos no próximo capítulo desta pesquisa, os quais desempenham um papel central no desenvolvimento do conceito de Jihad Global. Embora o *jihad* palestino não esteja alinhado ao movimento do Jihad Global, como é o caso da Al-Qaeda, devido às diferenças categóricas, os acontecimentos locais contribuem significativamente para moldar as percepções de *jihad* dos teóricos a serem abordados.

3.3.1 O *jihad* de Sayyid Qutb

O despertar islâmico promovido pela Irmandade, além de ser uma luta pela identidade islâmica, 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). Retomar as ideias da Irmandade e, principalmente, o *jihad* de Sayyid Qutb, é de grande relevância porque seu ideal de *jihad* serviu de ponte para outras performances jihadistas no mundo islâmico.

Segundo a proposta de Qutb, o Islã simboliza uma afirmação universal da autonomia humana, libertando o indivíduo da submissão a outros seres humanos e dos próprios desejos; é uma afirmação clara da supremacia de *Allah*, o Senhor dos universos (Qutb, 2006). Quando Qutb estabelece uma conexão entre o *jihad* e a liberdade, bem como com a vontade de Deus, ele está indicando que a aplicação da *Shari'a* deve vir da completa entrega a Deus e da liberdade em relação à servidão a qualquer outra entidade. Conforme os princípios de Sayyid Qutb, é necessário eliminar sistemas políticos opressivos nos quais as pessoas são privadas da capacidade de expressão e da liberdade de escolher sua própria fé (Qutb, 2006).

A declaração de liberdade do homem sobre a Terra e a soberania de *Allah* não são meramente teorias, ou uma proclamação passiva filosófica. Qutb declara que: “É uma forma positiva, de mensagem prática e dinâmica com o objetivo de trazer a implementação da *Shari'ah* de *Allah*, e realmente libertar as pessoas de sua servidão a outros homens para trazer para o serviço de *Allah* àqueles que ainda não são associados” (Qutb, 2006, p. 68)⁹. Quando exploramos as concepções de *jihad* e liberdade conforme propostas por Qutb, podemos aprofundar a compreensão, especialmente ao enquadrar o *jihad* como uma medida de autodefesa. De acordo com Qutb, se optarmos por rotular o *jihad* como um movimento

⁹Em livre tradução do original: “It is a positive, practical and dynamic message with a view to bringing about the implementation of the *Shari'ah* of Allah and actually free people from their servitude to other men to bring the mind to the service of Allah, the One without associates” (Qutb, 2006, p. 68).

defensivo, devemos, portanto, repensar o próprio significado da palavra "defesa". Nesse contexto, a defesa significa a proteção do ser humano contra tudo o que o priva de sua liberdade. Isso engloba sistemas políticos que se fundamentam em princípios econômicos, raciais ou distinções de classe. No cenário contemporâneo, esses sistemas, conforme nomeados por Qutb, são identificados como *jahiliyyah* (Qutb, 2006).

A necessidade de defesa é incontestável, porém, essa não é a meta definitiva do Islã. A verdadeira finalidade do Islã reside em salvaguardar os recursos e promover um movimento destinado a emancipar a humanidade, eliminando, ao mesmo tempo, os obstáculos que têm impedido a humanidade de alcançar essa liberdade tão almejada. Quando passamos a ter essa compreensão, passamos a entender o Islã. A religião islâmica institui um sistema renovado de organização social, econômica e política, no qual os princípios e conceitos de liberdade são efetivamente incorporados. O *jihad* islâmico tem como objetivo assegurar a total liberdade para todas as pessoas em todo o globo. Este propósito por si só justifica a prática do *jihad*. Essas motivações deveriam ser as únicas que residem nos corações dos muçulmanos, conhecidos como *mujahideen* (Qutb, 2006). A justificativa para o *jihad* reside na essência de sua mensagem e nas circunstâncias das sociedades humanas, e não se restringe meramente à necessidade de autodefesa, a qual pode ser situacional e temporária. Um muçulmano engaja-se no "caminho de *Allah*" sem buscar benefícios pessoais ou ceder à ganância (Qutb, 2006).

Além de estabelecer grupos, o corpo de conhecimento apresentado pela Irmandade também servirá como alicerce para a luta contra o colonialismo e, posteriormente, para a promoção de uma abordagem reformista dentro do Islã. Nessa perspectiva, a ênfase recai sobre a educação do povo, que deve ser guiada por suas próprias convicções, sejam elas de natureza espiritual ou intelectual, em conjunto com o acúmulo de conhecimento científico. A divisão dos muçulmanos na luta contra o colonialismo, tanto cultural quanto político, deve ser rejeitada (Ramadan, 2012). A respeito da Irmandade e tudo o que ela representou, Ramadan (2012) compreende o movimento diretamente relacionado com a luta anticolonial e inclui o *jihad* como parte dessa luta:

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 permanece não-violenta até o início dos anos 1960. 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).¹⁰

Para compreender como a Irmandade Muçulmana e Sayyid Qutb puderam desenvolver o conceito de *jihad* como uma forma de luta anticolonial, é necessário entender o significado e o impacto do colonialismo, bem como a visão dos muçulmanos em relação a esse processo histórico. Edward Said (2011) pontua que o colonialismo e o imperialismo são sustentados por formações ideológicas potentes e que também irão incluir noções de território. De acordo com Fanon (1968), a colonização do território é intrinsecamente violenta, não apenas devido à sua conquista por meios coercitivos, mas também porque, após a apropriação, o colonizador reconfigura esse espaço, criando um ambiente que se assemelha à metrópole, denominado como o espaço do colonizador. Concomitantemente, isso resulta na criação do local do colonizado, que é designado como um espaço de opressão e violência.

O conceito fundamental subjacente ao colonialismo é a busca pela superioridade europeia sobre os demais povos globais, conforme explicado por Fanon (1968). Em relação ao Islã e à formação da Irmandade Muçulmana, observamos que ela surgiu como resposta à colonização no Egito. Nesse período, a população egípcia experimentava sentimentos de descontentamento e revolta devido à presença dos colonizadores estrangeiros.

Segundo Fanon (1968), é inconcebível alguém escravizar ou matar seu semelhante; no entanto, os colonizadores enxergavam os colonizados como seres diferentes, não plenamente humanos, o que justificava, aos olhos deles, um tratamento desumano. Os colonizadores degradavam os habitantes dos territórios conquistados, tratando-os como simples bestas de carga, e a violência colonial não se limitava a garantir a submissão, mas também visava desumanizá-los. Esse processo envolvia a erradicação de tradições, a imposição da língua do colonizador e a destruição cultural, tudo para enfraquecer o colonizado por meio de exaustão e brutalidade.

Um traço comum às colônias, especialmente nos países islâmicos colonizados, é o fato de, como observa Fanon (1968, p. 26), o colono e o colonizado serem "velhos conhecidos": "É o colono que fez e continua a fazer o colonizado. O colono tira a sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial". No contexto colonial, questões de raça e etnia criavam divisões e geravam estruturas políticas e econômicas específicas. Essa relação se traduzia,

¹⁰Em livre tradução do original: "Such is the context, that of social struggle and resistance to colonialism, in which the birth of political Islam and of the Muslim Brotherhood must be placed. In both its principle and its actions, the organization would remain on violent until the early 1960s. Slogans that invoked the Qur'an as a constitution, *jihad* as resistance, or martyrdom as the supreme ambition of action must be understood in the context of the anti-colonial struggle" (Ramadan, 2012, p.71).

como ele aponta, na ideia de que “o indivíduo é rico porque é branco, é branco porque é rico” (Fanon, 1968, p. 29). Além disso, os colonizadores descreviam os colonizados como uma sociedade sem valores, mas, na realidade, os colonizados possuíam uma cultura distinta que influenciava sua forma de se expressar, pensar e viver. No caso da Irmandade Muçulmana no Egito, os muçulmanos, que viviam com uma forte base comunitária, eram rotulados pelos colonizadores europeus como “não civilizados” - percepção que reflete a análise de Fanon sobre o preconceito e desumanização no processo colonial.

Nos tópicos seguintes, será abordado o *jihad* como forma de resistência anticolonial em países profundamente impactados pelo colonialismo, cujas consequências ainda são perceptíveis na atualidade. Esses contextos históricos foram cruciais para o surgimento do movimento Jihad Global e seus teóricos, influenciando diretamente o desenvolvimento de teorias sobre o *jihad*. Nesse sentido, concluir este capítulo com a análise do *jihad* na Palestina fornecerá uma base sólida para compreender as concepções que emergirão posteriormente, como o *jihad* no Afeganistão, que será o ponto de partida do próximo capítulo, contribuindo para a formulação de pensamentos e práticas voltadas à luta pela liberdade e à preservação da identidade islâmica diante de forças externas. Para encerrar este capítulo, optou-se por abordar as percepções de *jihad* na Palestina. Essa escolha se justifica pelo fato de que o próximo capítulo analisará os teóricos do Jihad Global, cujas concepções foram amplamente moldadas pela questão palestina e pela origem desses pensadores. A influência da Irmandade Muçulmana, discutida no tópico anterior, também desempenhou um papel significativo na formação dos líderes palestinos, que serão tratados a seguir. Assim, o *jihad* na Palestina serve como uma ponte entre as discussões anteriores sobre a Irmandade Muçulmana e o aprofundamento que será realizado no capítulo seguinte. Este próximo capítulo, portanto, se iniciará com o *jihad* no Afeganistão, seguido pela análise dos teóricos do Jihad Global de origem palestina.

3.3.2 O *jihad* da Palestina

A palavra “Palestina” tem origem na palavra “Filistéia,” diretamente relacionada à região norte de Gaza, ocupada pelos filisteus. Ao longo da história, a região recebeu diferentes nomes conforme os povos que a habitavam, sendo “Canaã” um dos mais antigos, seguido de “Judéia” e, finalmente, “Palestina,” termo mais recente e usado em registros escritos (Lewis, 2010). Culturalmente, a Palestina é marcada por uma rica mistura de influências árabes, cristãs e judaicas (Tenório, 2019), e as primeiras referências à Palestina

como território aparecem na Bíblia, onde é mencionada em conexão com a terra prometida (Lewis, 2010).

No início do século VII, o território palestino saiu do domínio do império romano e foi dominado pelo império islâmico.

Quando Jerusalém foi tomada pelos muçulmanos, a cidade passou a ser considerada o terceiro local sagrado mais importante do Islã, após Meca e Medina, pois foi onde, segundo a tradição islâmica, o Profeta Muhammad ascendeu aos céus (Tenório, 2019). De acordo com o pesquisador Tenório (2019), quando os árabes cercaram Jerusalém em 637, a cidade foi entregue pacificamente pelos cristãos, que assinaram um tratado com o califa Omar ibn Khattab, assegurando a convivência pacífica entre muçulmanos, cristãos e judeus. Jerusalém, então, tornou-se predominantemente muçulmana, mas manteve uma coexistência respeitosa entre as religiões (Tenório, 2019). Tenório (2019) destaca ainda que, durante a expansão muçulmana, o califa Omar garantiu a liberdade religiosa em Jerusalém, estabelecendo um pacto que assegurava a proteção dos direitos civis e religiosos, especialmente dos cristãos. Essa liberdade de culto era vista como um bem precioso, algo inalienável (Tenório, 2019).

Said (2012) irá apontar que na Palestina, o árabe era o idioma comum entre todos os habitantes, predominando uma população islâmica sunita, além de uma minoria de cristãos e muçulmanos xiitas, que também utilizavam o árabe. A sociedade palestina, com forte ligação ao setor agrícola, concentrava-se no cultivo de grãos e frutas. As leis islâmicas predominavam na Palestina histórica, exceto durante o período das Cruzadas, que se estendeu de 1099 a 1187 d.C. No ano de 1099 o papa Urbano II iniciou a primeira Cruzada e quatro anos depois, em 1099, os cruzados conquistaram Jerusalém, e estabeleceram estados cristãos no território palestino (Armstrong, 2001). Com a dominação cristã, Jerusalém foi ocupada durante oitenta e oito anos, mas posteriormente libertada pelo exército de Salah ad Din Yusuf ibn Ayyub, ou Saladino, como é mais conhecido, no ano de 1187 d.C., conforme apresenta Tenório (2019).

Em 1250, foi fundado o Império Mameluco, estabelecido por escravos soldados que assumiram o controle da região anteriormente governada por Saladino. O sultão Baibars, à época, foi o único a conter o avanço dos mongóis, por volta de 1260. Em 1277, ele derrotou definitivamente os mongóis em Ain Jalut, ao norte da Palestina, destruindo também as últimas cidades dos cruzados na costa síria. Mais tarde, o sultão otomano Selim I conquistou a Palestina, tirando-a das mãos dos mamelucos (Armstrong, 2001). Entre 1516 e 1517, a Palestina foi incorporada ao Império Otomano, que redistribuiu e demarcou territórios como Jerusalém, Gaza e Nablus (Lewis, 2010). Em 1798, Napoleão Bonaparte, visando ameaçar a Inglaterra, buscou estabelecer uma base militar no Egito, no Canal de Suez, para atacar navios

ingleses que ali passassem. A Palestina então tornou-se um cenário de conflitos entre ingleses e franceses (Armstrong, 2001).

Enquanto as potências europeias disputavam o território palestino, e a Grã-Bretanha assumia crescente influência na região, os primeiros judeus começaram a migrar para a Palestina. Em 1878, foi estabelecida a primeira colônia agrícola judaica no local, e, em 1882, imigrantes judeus do leste europeu com visões nacionalistas se instalaram na região (Pappe, 2006). Sobre esse movimento de chegada dos judeus, a pesquisadora Karen Armstrong (2001) observa:

Na Rússia, após o assassinato do czar liberal Alexandre II, em 1881, estabeleceram-se novas restrições ao ingresso de judeus nas profissões liberais. Em 1891 mais de 10 mil judeus foram expulsos de Moscou, e entre 1893 e 1895 houve expulsões maciças em outras regiões. Também ocorreram pogroms, aprovados tacitamente ou até organizados pelo Ministério do Interior; a violência culminou em Kishinev (1905), onde cinquenta judeus foram mortos e quinhentos ficaram feridos. Os judeus começaram a fugir, numa média de 50 mil por ano, e instalaram-se na Europa Ocidental, nos Estados Unidos e na Palestina (Armstrong, 2001, p. 129).

Por volta de 1903, os britânicos começaram a se expandir na região do Sinai, o que gerou tensões com os turcos, que questionaram a delimitação da fronteira entre o Egito e a Palestina (Lewis, 2010). Esse avanço britânico aumentou significativamente seu poder e influenciou diretamente os eventos subsequentes no território palestino.

Entre 1880 e 1917, empresários judeus com poder aquisitivo investiram na compra de terras na Palestina, que pertenciam a árabes vivendo em outros países (Armstrong, 2001). No ano de 1917, foi emitida a Declaração de Balfour, na qual a Inglaterra manifestou seu apoio à criação de uma pátria judaica e ao movimento sionista na Palestina (Armstrong, 2001). Embora o Império Britânico tivesse prometido liberdade ao povo árabe da região, sentiu-se financeiramente beneficiado ao apoiar a causa sionista através da Declaração de Balfour, o que fortaleceu o sionismo na aquisição de terras (Al Faruqi, 2003). Um aspecto interessante ressaltado por Hourani (2013) é que, inicialmente, a Declaração de Balfour visava apoiar a criação de um Estado judeu, contanto que não prejudicasse as práticas culturais e religiosas ali já existentes.

Antes da ocupação da Grã-Bretanha no território palestino em 1918, o sionismo era considerado um movimento nacionalista, embora já apresentasse ideologias voltadas para o colonialismo (Pappé, 2006). Naquele período, os sionistas representavam apenas 5% da população local, vivendo em suas colônias e passando relativamente despercebidos pelos habitantes locais. No entanto, há relatos de que, anteriormente à Primeira Guerra Mundial, o

movimento sionista já era percebido por algumas autoridades palestinas, mesmo que na população em geral houvesse poucos interessados nesse assunto (Pappé, 2006).

Após o Tratado de Versalhes, foram estabelecidos os mandatos, e o território palestino ficou sob o mandato britânico de 1920 a 1948. Durante esse período, formalizou-se a configuração do território palestino, e os palestinos começaram a enfrentar significativos problemas territoriais (Al Faruqi, 2003). Em 1922, os judeus sionistas representavam apenas 11% da população, sendo a maior parte composta por árabes muçulmanos e cristãos (Hourani, 2013). Em outubro de 1945, devido ao Mandato britânico, foi convocada uma assembleia para discutir alternativas políticas para o povo palestino. Em 1947, foi proposta a criação de um comitê na ONU voltado para a Palestina, almejando uma solução diplomática. Nesse período, cogitou-se a possibilidade de criar um estado palestino. No entanto, essa ideia foi abandonada devido à ausência de apoio das grandes potências, incluindo nações da Europa e os Estados Unidos (Tenório, 2019). Após um extenso debate entre judeus, britânicos e a ONU, decidiu-se pela criação de dois estados, um palestino e um judaico, como uma forma de redimir os judeus que perderam a vida no Holocausto. Os Estados Unidos, sob a presidência de Truman, deram total apoio à formação do estado judaico, buscando conquistar os votos dos judeus residentes no país (Tenório, 2019). De acordo com Pappé (2006), a divisão da Palestina era um projeto britânico que se tornou central na política sionista. No entanto, a proposta britânica de criar dois estados foi rejeitada por ambas as partes, levando os britânicos a desistirem de encontrar uma solução. O caso foi então transferido para a ONU.

O Estado de Israel foi então proclamado em 14 de maio de 1948, quando os judeus declararam sua independência (Hourani, 2013). Segundo Lima (2021), no mesmo ano, muitas famílias já haviam perdido suas terras durante a guerra que precedeu a criação do Estado de Israel. Hourani (2013) observa que, após a fundação do Estado de Israel, em 1949, os judeus representavam 30% da população, um número que dobrou em apenas um ano. Embora Israel tenha sido reconhecido imediatamente por alguns países, como os Estados Unidos e a Rússia, seu território não possuía fronteiras bem definidas, resultando em conflitos entre as forças israelenses e os árabes. Consequentemente, Israel acabou ocupando uma grande parte do território. Durante a formação do Estado de Israel, a Liga Árabe se opôs à ideia, reconhecendo que a criação de um estado estrangeiro e a doação de terras resultariam no deslocamento de uma população que já estava estabelecida na região há séculos. Apesar dessa resistência, a proposta de partilha seguiu adiante; enquanto os judeus possuíam apenas 7% do território, após a divisão, passaram a controlar 53%, incluindo as terras mais férteis. Assim, a criação do Estado de Israel ocorreu de maneira desigual (Tenório, 2019). Tanto as lideranças árabes

quanto as judias inicialmente rejeitaram a ideia de estabelecer dois estados, optando, em vez disso, pela criação de um único estado. Essa decisão culminou em inúmeros conflitos entre árabes e judeus na época (Spencer, 2019).

A criação de Israel resultou na imposição do colonialismo sionista, caracterizando uma ocupação do solo palestino. O sionismo político, fundado por Theodor Herzl, que inicialmente se apresentava como um movimento de nacionalismo judaico, acabou assumindo proporções mais amplas. Al Faruqi (2003) argumenta que o sionismo se configura como um exercício político destinado a transformar o território palestino e suas imediações em um estado judeu. Nesse sentido, o sionismo pode ser visto como uma política que busca a aquisição da terra a qualquer custo. Armstrong (2011) observa que o sionismo não era aceito por todos os judeus, representando apenas uma fração da comunidade. Para muitos outros, o sionismo poderia ser percebido como algo que os afastava de Deus, um caminho tortuoso que poderia distorcer o verdadeiro sentido da fé e gerar extremismos. De acordo com Pappé (2006), o sionismo só poderia ser colocado em prática mediante a criação de um estado judaico no território palestino. Os judeus buscavam um local para escapar das perseguições e construir seu nacionalismo, e isso demandava a formação de um estado extremamente judaico, tanto no sentido político quanto étnico (Pappé, 2006). Para Said (2012), os sionistas expressavam ideias coloniais com cautela, caracterizando um colonialismo de reconstrução. Importante destacar que as principais cidades palestinas, como Jerusalém, Ramallah, Haifa e Hebron, foram construídas por árabes palestinos, os quais permaneceram na região e nessas cidades (Said, 2012).

Sobre a criação de Israel, Said (2012) menciona a carta da delegação árabe, abordando o sentimento e a reação dos árabes. A intenção de criar a pátria judaica é vista como uma provocação ao desaparecimento ou à subordinação da população, da cultura e da língua árabe (Said, 2006). Desde a criação de Israel, a Palestina enfrentou várias opressões e tentativas mal sucedidas de paz por meio de tratados que favoreceram ainda mais os colonos. Uma lei foi criada para devolver a terra aos judeus que a perderam antes da guerra. No entanto, Lima (2021) destaca que esse mesmo direito é negado aos 750 mil palestinos que foram retirados de suas casas e terras entre 1948-1949, durante a *Nakba* (Lima, 2021). A *Nakba*, ou "catástrofe", ocorreu nos anos de 1948 e 1949, marcando o momento em que mais de 700 mil palestinos foram expulsos de suas terras, junto com a destruição de mais de 400 vilarejos para a formação de Israel (Pappé, 2006). Sobre o período em que ocorreu a *Nakba*, Armstrong (2001) observa:

A perda da Palestina e a indiferença do planeta ao sofrimento dos 750 mil refugiados palestinos que tiveram de abandonar suas casas demonstraram a impotência dos árabes no mundo moderno. Até hoje os árabes definem os acontecimentos de 1948 como al-Nakhbah: um "desastre" de proporções cósmicas (Armstrong, 2001, p. 191).

Segundo Pappé (2006), o termo *Nakba* foi escolhido como uma forma de contrapor moralmente ao holocausto judeu, o que levou à negação global sobre a limpeza étnica na Palestina. A limpeza étnica discutida por Pappé está diretamente relacionada à Palestina e ao que aconteceu com os palestinos durante e após o ano de 1948. Ao mesmo tempo, o *Nakba* não apenas representa o sofrimento e a perda do povo palestino, mas também carrega a esperança de um retorno para casa (Pappé, 2006).

Said (2012, apud Barsamian, 2012) fornece dados significativos sobre a ocupação israelense, destacando que aproximadamente 780 mil árabes-palestinos foram expropriados e desalojados em 1948, como parte do processo de "reconstituição" e "reconstrução" da Palestina. Ele argumenta que o conflito entre Israel e Palestina não se limita a uma simples questão colonial, mas envolve também uma dimensão civilizacional, refletindo as tensões entre Oriente e Ocidente (Said, 2012, apud Barsamian, 2012). Além disso, com a ocupação israelense em Gaza e na Cisjordânia entre 1967 e 1969, cerca de 7.554 casas de árabes palestinos foram demolidas, e esse processo de demolições continuou a ser documentado em 1971 (Said, 2006).

Os efeitos colonialistas promovidos por Israel afetaram os palestinos no campo da política, da economia e da educação. Os árabes passam a ser impedidos de acessar ou conhecer sua cultura nacional, os centros educacionais foram sucateados e as escolas tornaram-se inacessíveis. Em contrapartida, o término do mandato britânico e a criação de Israel, aliado à crise no canal de Suez, resultaram na derrota dos árabes. No entanto, esse contexto também desencadeou um robusto sentimento de nacionalismo, que começou a se intensificar nas décadas de 1950 e 1960, inicialmente no Egito e, posteriormente, em movimentos na Palestina (Hourani, 2013).

A ONU, ao decidir pela criação de um estado judeu e pela partilha da Palestina, desconsiderou as diretrizes de mediação internacional estabelecidas pelas Nações Unidas, conforme argumenta Tenório (2019). Esse ato é descrito por Tenório como imoral e em desacordo com as normas vigentes. Ele observa que "a resolução da partilha concedeu mais da metade da Palestina a um movimento ideológico - o sionismo - que manifestava abertamente seu desejo de 'desarabizar' a Palestina, ou seja, realizar uma limpeza étnica para transformar a Palestina histórica em um estado exclusivamente para judeus" (Tenório, 2019,

p. 121). Edward Said, figura proeminente nesse debate, afirma que antes de 1948, o território conhecido como Palestina era habitado por uma maioria de árabes, tanto católicos quanto muçulmanos. Após a criação de Israel, muitos desses habitantes foram deslocados ou forçados a abandonar suas terras (Said, 2012).

Após a Segunda Guerra e a criação do estado judeu, ocorreram muitos conflitos entre árabes e judeus. Armstrong (2001), aponta que exércitos árabes, inclusive o do Egito, invadiram a Palestina logo após a criação do Estado de Israel. Exércitos de outros países invadiram a região do Egito, do Iraque, da Arábia Saudita, da Jordânia e do Líbano, nomeando-a como guerra da independência. O conflito durou até 1949 com a vitória de Israel (Tenório, 2019). As ações de Israel em relação ao povo palestino resultaram em um elevado número de refugiados, criando uma demanda, no mínimo, justa, pelo retorno às suas terras. Em resposta a essa situação, foram realizadas tentativas de acordo no final de 1948, com a intenção de permitir que os palestinos retornassem, e a ONU declarou que essa questão seria abordada junto ao cessar-fogo. No entanto, essa promessa não foi cumprida, conforme aponta Tenório (2019). Ao mesmo tempo, bairros judeus em outros países, como o Egito, sofreram ataques, refletindo tanto as tensões políticas locais quanto a questão palestina (Armstrong, 2001). Para que um processo de paz fosse iniciado, Pappé (2006) argumenta que era essencial revisar a situação dos refugiados, permitindo assim o estabelecimento de um acordo de paz equitativo. Ele enfatiza a importância de não se deixar influenciar excessivamente pela política externa, que tendia a agravar ainda mais a situação.

Kopanski e Saleh (2001) afirmam que o sucesso de Israel foi garantido devido ao apoio externo, mas principalmente dos Estados Unidos, que moldou sua política externa. Como resultado dessa política houve um aumento em massa do sentimento de que a política americana é tendenciosa, e que tinha interesses no Oriente Médio (Kopanski; Saleh, 2011). Tal ponto nos leva a refletir a respeito do ressentimento dos muçulmanos com os Estados Unidos, questão levantada por Sayyid Qutb anteriormente, e que terá suas ideias reforçadas no próximo capítulo.

Em 1956, mesmo tendo direitos, os árabes tiveram suas terras tomadas para a construção de assentamentos judeus, uma vez que não faziam parte da nação que estava sendo construída (Hourani, 2013). Por não serem considerados parte dessa nação, os árabes foram privados de muitos recursos essenciais, como alimentação, saúde e educação. Posteriormente, em 1967, os judeus ocuparam mais territórios, resultando, conforme Said (2012), em três tipos de palestinos: aqueles que vivem nos limites de Israel pré-1967, os que vivem em territórios ocupados e os que vivem fora da fronteira Palestina (Said, 2012, *apud* Barsamian,

2012). Segundo Said (2006), na década de 1970, apenas 500 árabes conseguiram se formar nas escolas, dentro de uma população com mais de 10.000 pessoas (Said, 2006).

Edward Said, em uma entrevista conduzida por Barsamian (2012), afirma que a resistência palestina surgiu em consequência do tratamento que os árabes receberam antes, durante e após a formação do Estado de Israel. Essa resistência foi baseada na Irmandade Muçulmana no Egito, pois era necessário ir além do aspecto religioso, incorporando uma abordagem política e econômica para auxiliar os palestinos em questões como educação, saúde, e escassez de recursos básicos como água e energia. Nesse contexto, Said (2006) destaca que o Islã acabou se tornando o único ponto de proteção contra a invasão colonialista israelense, mas simultaneamente critica movimentos que consideram apenas o Islã como solução. Said (2006) também afirma que os árabes eram frequentemente representados e não tinham voz. Mesmo quando começaram a surgir organizações em prol da Palestina, os israelenses negaram que essas representassem efetivamente os palestinos. A primeira organização a emergir nesse contexto foi a Organização para a Libertação da Palestina (OLP).

Mais adiante, exploraremos as organizações palestinas que pregam o *jihad* como defesa e também como luta anticolonial, e defendem os direitos dos palestinos. Será necessário abordar cada uma individualmente para compreender suas particularidades.

3.3.2.1 Organização pela Libertação da Palestina (OLP)

Como resultado da expulsão dos palestinos de suas terras, que os transformou em refugiados, Jadallah Safa, da revista ICARABE, ressalta que os palestinos sentiram a necessidade de criar uma representação que pudesse reivindicar seus direitos. Assim, em 1964, foi formada a Organização pela Libertação da Palestina (OLP), com o apoio do presidente egípcio Gamal Abdel Nasser (Tenório, 2019). Por volta de 1967, o sentimento nacionalista começou a crescer na região (Hourani, 2013), e essa percepção se intensificou nos anos seguintes, especialmente com a mudança de liderança. A OLP, criada pela Liga Árabe, surgiu como resultado de uma das deliberações do Conselho Nacional Palestino (Tenório, 2019).

O grupo ganhou destaque quando Yasser Arafat assumiu a presidência, em 1969 durante o V Congresso Nacional Palestino realizado no Cairo (Tenório, 2019). Yasser Arafat, engenheiro e líder do grupo Fatah, outro partido de resistência palestina, nasceu em 1929 no Egito, onde também estudou e aderiu à Irmandade Muçulmana, tornando-se um dos proeminentes apoiadores desse grupo. No entanto, a Irmandade apoiava Arafat na medida em

que ele respaldava as ideologias islâmicas (Abu Amr, 1994). Devido à ocupação israelense e ao apoio do povo palestino à OLP, tornou-se desafiador para Yasser Arafat manter o apoio da Irmandade Muçulmana, que também não conseguia se aproximar para apresentar suas propostas (Abu Amr, 1994). Mesmo assim, Arafat, em seus discursos, incorporava suas ideias islâmicas, fazendo referências a trechos do Alcorão. Segundo Abu Amr (1994), Arafat se dirigia aos palestinos sempre com um pano de fundo religioso, mesmo enquanto buscava esforços diplomáticos por meio da OLP.

A OLP era uma tentativa de tirar os palestinos da opressão e poderia ser considerada um instrumento para buscar a sonhada liberdade (Spencer, 2019). A OLP retomou o nacionalismo palestino e serviu de agência educativa, onde forneceu diversos serviços sociais e serviços voltados para a saúde do povo palestino (Pappé, 2006). A organização reforçou a identidade palestina, e buscou reparos para com o povo devido às injustiças ocorridas com os palestinos durante a formação do Estado de Israel e situações posteriores como *al Nakba* (Pappé, 2006). Segundo Armstrong (2001), apesar de muitos palestinos sentirem orgulho das ideias de Yasser Arafat, ele não representava a totalidade da população palestina, uma vez que sua proposta de secularização fazia sentido apenas para aqueles que tinham recebido uma educação ocidental. Com o tempo, surgiram militantes que discordavam das ideias de Arafat, expressando suas próprias visões e abordagens em relação à luta palestina.

Com o surgimento da OLP, surgem também novos palestinos, aqueles que estavam no exílio, mas que tinham uma lembrança da Palestina (Hourani, 2013). De acordo com Safa do instituto ICARABE, a OLP apoiará o surgimento de uma resistência palestina, para terem o direito de retornar a sua terra natal e ter a sua independência do colonialismo judeu. A OLP precisou confrontar os mediadores internacionais, pois esses marginalizaram a causa palestina, e não tiveram preocupação suficiente para com os acordos e negociações para a paz. Outro ponto era fazer com que os judeus reconhecessem o *al Nakba* e a limpeza étnica que estava acontecendo (Pappé, 2006). Qedan (2019) observa que, após a Segunda Guerra Mundial, o reconhecimento de grupos de movimentos nacionais, como a Organização para a Libertação da Palestina, tornou-se viável. Embora não tenha conseguido estabelecer um controle territorial, a OLP ganhou reconhecimento como um movimento de libertação nacional (Qedan, 2019). Além disso, Qedan (2019) destaca que:

A partir dos anos 50, ocorreram diversas transformações no Oriente Médio, mais especificamente com relação à nova geração que estava se formando nos campos de refugiados palestinos próximos à Israel. O nacionalismo árabe, que já havia sido mostrado na época do domínio otomano, agora se intensificava por intermédio da militância política de universitários de origem

palestina. Esses estudantes viriam a constituir diversos partidos políticos, porém, seriam influenciados por correntes ideológicas distintas. Duas vertentes se destacaram: o movimento denominado de Movimento para a Libertação da Palestina (Fatah, em árabe), surgiu logo após a Guerra de Suez, no final da década de 1950, e tinha Yasser Arafat como líder, apoiado por amigos próximos do Egito e do Kuwait. O propósito dessa organização era a libertação de toda a Palestina por meio de conflitos armados, como a série de atentados cometidos contra os sionistas. Por outro lado, a Organização de Libertação da Palestina (OLP), formada no Egito, com o apoio do Presidente Nasser, tinha como principal objetivo a unificação do mundo árabe e, secundariamente, se preocupava com a libertação da Palestina (Qedan, 2019, p. 14).

Segundo Altoé (2003), durante as décadas de 1960 e 1970, muitos países islâmicos desenvolveram a consciência da importância da valorização dos costumes islâmicos e das preferências de seus povos. Quando Yasser Arafat assumiu a liderança da OLP, trouxe consigo outro grupo do qual também era líder, chamado *Al Fatah*, proporcionando à organização uma nova dinâmica.

No ano de 1970 houve um conflito com outros grupos guerrilheiros palestinos, incorrendo na intervenção do governo da Jordânia, resultando na promoção da paz entre os envolvidos (Hourani, 2013). No ano de 1974, Yasser Arafat falou pela primeira vez em uma assembleia da ONU, o que fez crescer uma simpatia ao grupo entre os países do terceiro mundo (Aguiar, 2016). Durante as décadas de 1970 a 1980 ocorreram muitos conflitos, o que levou a Palestina a uma nova fase, com uma resistência que começava a se estruturar e um grupo que pudesse contribuir em busca de seus direitos. Jardim (2003) pontua o que ocorria na ocasião:

Após um período de conflitos na década de 70 e 80, o problema da Palestina adquire uma nova fase. Yasser Arafat é recebido na ONU como legítimo representante do Estado palestino.¹⁰ Em dezembro de 1987, a Intifada, *a revolta das pedras*, estabeleceu-se nos territórios ocupados por Israel de forma espontânea, ocasionando a proclamação da independência do Estado palestino em 1988. A OLP foi reconhecida como legítima representante do povo palestino e, para sentar à mesa de negociações, teve que reconhecer a existência de Israel (Jardim, 2003, p. 234).

Segundo Hourani (2013), no ano de 1982, o governo de Israel tentou impor seu poder com a ideia de acabar com o poder militar da OLP, e se livrar da resistência palestina, para prosseguir com sua política de assentamento e ocupação do território palestino. Na década de 1980, a OLP se fragmentou, e de certa forma enfraqueceu, principalmente após os acordos de

Oslo¹¹, e como consequência surgiram grupos mais radicais, nessa mesma época na tentativa de suprir os palestinos das perdas do *Nakba* e também de outros conflitos que vieram depois (Pappé, 2006).

No ano de 2001, conforme aponta Aguiar (2016), Yasser Arafat foi acusado de corrupção e de manipular cargos dentro da Autoridade Palestina, o que prejudicou ainda mais a imagem do Fatah e da OLP, já abalada desde os acordos de Oslo (os quais serão discutidos em tópicos posteriores da presente pesquisa). Finalmente, o líder da OLP e do Fatah faleceu em 2004. Yasser Arafat é um dos grandes nomes da resistência e da política palestina, e seu legado de ideias será discutido nas seções seguintes.

3.3.2.2 AL FATAH

Em decorrência das guerras e dos conflitos entre árabes e judeus, que resultaram na perda do território palestino, os árabes compreenderam a necessidade de lutar por conta própria (Aguiar, 2016). Essa percepção levou, a partir da década de 1950, ao surgimento de uma resistência organizada na Palestina, destacando-se a OLP (Organização para a Libertação da Palestina), que tinha como aliada o Al Fatah, liderado por Yasser Arafat (Aguiar, 2006). Na década de 1950, surgiram duas vertentes de movimentos na Palestina, cada uma com uma identidade palestina distinta. O grupo *Al Fatah* buscava manter independência dos regimes árabes, os quais possuíam interesses diversos da Palestina na época (Hourani, 2013). O *Al Fatah* emergiu em 1965 com um pequeno ataque a Israel, resultando no aumento das organizações militares, como apontado por Said (2012). Este grupo se caracteriza como secular e o mais nacionalista de resistência. Após a guerra de 1967, o movimento ganhou nova dimensão, afastando-se da política árabe tradicional (Said, 2012).

Segundo Said (2012), o *Al Fatah* é considerado o maior grupo palestino, com um significativo quadro militar, influência e pensamento político, envolvendo palestinos exilados da Faixa de Gaza e Cisjordânia, e liderado por Yasser Arafat. Essa abordagem, de acordo com Said (2012), tornou o movimento reduzido apenas à identidade árabe e palestina, incentivando uma democracia real. O *Al Fatah* defendeu a existência da Palestina separada de Israel e livre do colonialismo (Jardim, 2003). Jardim (2003) acrescenta:

11 Acordos de Oslo é a designação oficial da Declaração de Princípios sobre os Acordos de Auto- Governação Interina, assinados pelo governo de Israel e a OLP, em 13 de setembro de 1993 (Oslo 1), em Washington, sob a supervisão dos governos dos Estados Unidos e Noruega. E Oslo II, em setembro de 1995 (Tenório, 2019, p. 148).

Al Fatah é um grupo político-militar criado entre os anos de 1956-1959. A palavra significa “vitória” ou “conquista”; de trás para frente, *hataf* significa “morte”. Fatah é a abreviação de *Harakat al Tahrir al Watania al Falestin* – Movimento para a Libertação Nacional da Palestina (Jardim, 2003, p. 233).

O grupo possui longas histórias, mas também uma visão otimista do mundo, no que diverge de outros grupos palestinos, conforme veremos mais adiante. Para Said (2012) tal ponto é abordado de forma positiva quando o assunto é política com outros países. O *Al Fatah*, assim como Yasser Arafat, é pragmático e se dedica à “manobras e táticas, e (...) bem menos à questões ideológicas e às estratégias disciplinadas”, de acordo com Edward Said (2012, p. 184). Mesmo com todo o movimento secular, o *Al Fatah* não é privado de uma narrativa islâmica, contanto que a lei islâmica faça parte de uma narrativa palestina. A *shari'ah* pode ser considerada pela Palestina como uma das maiores fontes de lei (Abu Sway, 2011).

No contexto atual, as dificuldades nas negociações de paz, especialmente após o início da segunda intifada, foram exacerbadas por questões em torno da mesquita de Al-Aqsa, um dos principais símbolos palestinos, como será discutido mais adiante. Além disso, surgiram relatos de corrupção associados ao *Fatah* e a Yasser Arafat, que impactaram os resultados das eleições de 2006. Nesse pleito, o *Fatah* conquistou 45 cadeiras, enquanto o *Hamas*, que emergiu após o fracasso dos acordos de paz, obteve a maioria no parlamento, com 76 cadeiras (Abu Sway, 2011). Para complementarmos a ponte que foi feita através de Yasser Arafat com a OLP e o *Al Fatah*, abordaremos o braço armado que surgiu também dentro das ideias de Arafat e que dava um suporte ao grupo *Fatah* que viu como necessidade o surgimento da brigada.

A Brigada dos mártires de Al Aqsa surgiu na segunda intifada, nos anos 2000, com alguns ativistas do grupo *Fatah* que acreditavam em ações mais precisas, mais violentas para forçar a parada da ocupação israelense. Um *jihad* empregado para lutar pelas terras palestinas e forçar a ocupação israelense. Com uma ideologia diferente, não compartilham das ações e ideias do grupo Hamas (Pina, 2005). A intifada foi a estreia do grupo nacionalista, com ataques mais organizados. Visacro (2019) argumenta que a segunda intifada ficou conhecida como a “Intifada de Al Aqsa” devido ao surgimento do grupo (Visacro, 2019). O propósito da Brigada dos mártires de Al Aqsa é promover a paz e buscar um acordo final entre palestinos e israelenses, buscando, principalmente, o retorno de refugiados palestinos, e um *jihad* e luta por seus direitos (Pina, 2005). Segundo Pina (2005) o grupo não possui uma liderança específica, mas tem mais autonomia do que a OLP, por exemplo. No ano de 2003 o Brigada

dos Mártires de Al Aqsa ficou finalmente reconhecido como parte do grupo Fatah. Conforme informações do site *Mapping Palestinian Politics*, o primeiro líder da Brigada de Al-Aqsa foi Zakaria Zubeidi, um ativista do Fatah que foi preso pelo exército israelense. Desde maio de 2022, o atual líder militar é Salem Thabet¹².

¹² Disponível em https://ecfr.eu/special/mapping_palestinian_politics/al_aqsa_martyrs_brigades_amb_fatah/
Acesso em 23 mar. 2023.

3.3.2.3 HAMAS

Criado no ano de 1987, devido à primeira Intifada, o partido político *Hamas* originou-se de maneira legal (Tenório, 2019). Trata-se de um movimento nacionalista islâmico e palestino, considerado uma das grandes forças da Palestina e responsável por construir uma base social muito forte, principalmente em Gaza e na Cisjordânia. Conforme aponta Tenório (2019), seu objetivo é confrontar o projeto sionista e libertar a Palestina. Ainda segundo o pesquisador, a palavra *Hamas* se traduz como “entusiasmo”. *Hamas* foi fundado por quatro sheikhs: Ahmed Yassin, Salah Shehada, Abdel Azizi al Rantissi e Mohamed Taha, os quais possuíam laços e faziam parte da Irmandade Muçulmana no Egito, assim como o criador do *Al Fatah*, Yasser Arafat. O sucesso do partido Hamas e sua popularidade deveu-se à sua participação nas mesquitas, com seus projetos sociais de *dawa'a* (Zoubir, 2011), que é também uma forma de *jihad*, que foi praticada anteriormente pela Irmandade Muçulmana que teve sua popularidade alcançada devido aos seus projetos sociais e *dawa'a* para a comunidade.

O *Hamas* é um movimento de resistência islâmica, representando uma característica marcante entre os palestinos. É classificado como uma organização terrorista por diversos países, incluindo os Estados Unidos, a União Europeia e Israel. O grupo é amplamente conhecido por realizar ações de resistência armada contra Israel. Contudo, ao se apresentar como um movimento de resistência islâmica, o Hamas declara como objetivo o estabelecimento de um Estado islâmico fundamentado em princípios democráticos, além de promover a educação e a conscientização da sociedade palestina. Entre as principais questões levantadas pelo grupo estão temas ainda não resolvidos, como os assentamentos israelenses, a divisão de Jerusalém e os direitos dos refugiados palestinos. Na conjuntura atual, o *Hamas* tem implementado ações violentas como resposta às medidas israelenses. Tais atos são classificados como terrorismo por alguns países, reforçando a controvérsia acerca de sua atuação e objetivos.

O Hamas ao defender a criação de um Estado islâmico democrático, se opõe à concentração de poder e adota conceitos modernos de democracia (Zoubir, 2011). Seus líderes aspiram educar toda a sociedade antes de instaurar um Estado islâmico, com o objetivo de promover uma transformação pacífica. Para o *Hamas*, a liberdade individual e pública deve ser garantida, desde que não comprometa o bem-estar da comunidade e não se volte contra a nação (Zoubir, 2011). Tal ponto relembra as ideias de um *jihad* pela liberdade mencionado pelo teórico egípcio Sayyid Qutb. De fato, a ideia inicial do *Hamas* consistiu em implementar

um *jihad* pela liberdade e território dos palestinos. O movimento se empenhará em abordar as questões pendentes do povo palestino, incluindo os assentamentos judaicos, a divisão de Jerusalém, as questões não resolvidas dos acordos de Oslo e a situação dos refugiados palestinos, cuja população cresceu à medida que os assentamentos judaicos se expandiam (Aguilar, 2006).

Um documento redigido pelo próprio grupo, disponível em seu site oficial (2023)¹³, afirma que a Palestina é uma terra pertencente ao povo árabe e que foi elevada pelo Islã, o que, segundo o grupo, deve ser protegido. O texto destaca que a causa palestina pertence a um povo que foi desamparado pelo mundo, o qual teria falhado em garantir os direitos dos palestinos. Nesse contexto, o *Hamas* se apresenta como um movimento islâmico nacional palestino, cujo objetivo é libertar a Palestina e resistir ao que descreve como o projeto sionista. O grupo declara que suas ações, princípios e objetivos são orientados e determinados pelos valores do Islã.

De acordo com Armstrong (2001), o *Hamas* percebe o conflito árabe-israelense sob uma perspectiva religiosa, acreditando que os palestinos só alcançariam sua verdadeira liberdade ao reaver o Islã em suas vidas. Essa visão enfatiza a importância da identidade religiosa na luta pela autodeterminação e na resistência contra a ocupação.

Para Tenório (2019), o *Hamas* é uma força sociopolítica e popular, reconhecida por muitos, e que possui um grande trabalho, tanto no confronto militar quanto ao se opor à ocupação sionista. O *Hamas* tinha um posicionamento diferente do *Fatah*, principalmente nas tentativas de acordo de paz. Para o grupo, os integrantes da OLP proporcionavam de forma indireta uma segurança para os israelenses nos territórios ocupados, e, dessa forma, anulavam qualquer tipo de resistência (Tenório, 2019). De acordo com o *Hamas*:

é preciso rejeitar todas as tentativas de erradicar o direito dos refugiados, incluindo as tentativas de estabelecê-los fora da Palestina através de projetos de pátria alternativa. Indenização ao refugiados palestinos pelos danos que sofreram como consequência do banimento e ocupação de suas terras é um direito absoluto que anda de mãos dadas com o seu direito de regresso. Eles devem receber uma compensação sobre seu retorno e isso não nega ou diminui seu direito de retornar (<https://hamas.ps/em/Page/5/About-Hamas> Último acesso em 28 janeiro. 2023)¹⁴

¹³Disponível em <https://hamas.ps/em/Page/5/About-Hamas> Acesso em 28 jan. 2023.

¹⁴Em livre tradução do original: "Hamas rejects all attempts to erase the rights of the refugees, including the attempts to settle the moutside Palestine and through the projects of the alter native homeland. Compensation to the Palestinian refugees for the harm they have suffered as a consequence of banishing the mand occupying their land isna absolute right that goes hand in hand with their right to return. They are to receive compensation upon their return and this does not negate or diminish their right to return" (<https://hamas.ps/em/Page/5/About-Hamas> Último acesso em 28/01/2023).

Para Dunning (2017), o *Hamas* representa um paradoxo: embora seja amplamente reconhecido mundialmente como um grupo que ataca Israel, o partido promove também um movimento moral voltado para a transformação. Essas mudanças abrangem aspectos sociais, políticos e institucionais, além de oferecer assistência aos mais necessitados na Palestina. Em 2006, ao assumir o controle da Faixa de Gaza, o *Hamas* provocou um bloqueio por parte de Israel, restringindo a circulação de alimentos, bens e pessoas para dentro e fora do território, seja por terra ou pelo mar. Isso resultou em uma grave crise humanitária na região (Leal, 2014). Pode-se considerar que a crise humanitária da Palestina sustenta as ideias do grupo, que justificam o seu *jihad* nas injustiças sofridas, assim sugerem que todo muçulmano, de alguma forma, se sentirá inclinado a aderir à Resistência.

O Hamas ao realizar uma luta, um *jihad* armado com o passar dos anos fará uso de alas militares, e uma delas se destacará, que é a Brigada de Izz Ad Din Al Qassam. As Brigadas de *Izz Ad Din Al Qassam* são conhecidas como o braço armado da resistência palestina. Foi adicionado esse ponto, porque a Brigada atualmente tem forte influência na Palestina e nos conflitos recentes. A palavra *Izz* significa apoio, suporte, aderência, e *Din* é religião. Historicamente Izz Ad Din Al Qassam foi um dos primeiros mártires na Palestina. Al Qassam nasceu na Síria, e lutou contra a ocupação e colonização francesa tanto nessa região quanto no Líbano, tendo sido perseguido e se refugiado na Palestina, onde deu continuidade ao seu *jihad*.

Na Palestina, Al Qassam lutou contra a ocupação britânica, Al Qassam foi um dos líderes carismáticos palestinos mais reverenciados durante a década de 1930. Al Qassam foi assassinado pelos britânicos em 1935 enquanto lutava pela causa palestina e assim fazia seu *jihad* (Pappé, 2006). De acordo com Pappé (2006), seu túmulo ainda existe em uma vila perto da cidade de Haifa. Devido a sua importância e suas ações ao povo palestino seu nome ficará marcado, o que levará anos depois, ao surgimento de uma Brigada com seu nome. Al Qassam foi o primeiro mártir da história moderna da Palestina, e sua morte levou à grande rebelião. Atualmente, o *Hamas* colocou o nome de Al Qassam na sua ala militar (Abu Amr, 1994).

No material retirado do próprio site da Brigada¹⁵ os dados apontam que no ano de 1986, o *sheikh* Salah Shehade formou uma rede de células chamada “*Al-Mujahidoon Al-Filistinion*” (os combatentes palestinos), que tinha como alvo as tropas de ocupação sionistas, essa célula de resistência funcionará até 1989. O Hamas além dessa Brigada formará outras,

¹⁵ Disponível em <https://en.alqassam.ps/page/1> Acesso em 28 jan. 2023.

tais como as “Brigadas Abdullah Azzam” e “*Majd*”, sendo que essa última era usada no combate a opositores. E por fim, no ano de 1991 as Brigadas *Izz ad deen Al-Qassam* tornaram-se conhecidas como o braço armado do Hamas.

As Brigadas de Al Qassam surgem em meio a Intifada, para lutar contra a ocupação israelense, buscando contribuir com o *jihad*, com o esforço para a libertação da Palestina e pelos direitos de seu povo. O *Hamas* é a continuidade das Brigadas de Izz ad Din, e está diretamente ligada e amarrada a história do mártir Izz ad Din al Qassam, juntamente com seus irmãos muçulmanos da rebelião de 1936. Os objetivos da Brigada de acordo com seus próprios escritos são: Contribuir no esforço de libertação da Palestina e restauração dos direitos do povo palestino; Evocar o espírito de resistência entre palestinos, árabes e muçulmanos; Defender os palestinos e as suas terras contra a ocupação sionista e a sua agressão; Libertar a Palestina que foi usurpada pelas forças de ocupação e colonos sionistas. A Brigada possui uma forte crença em Deus e na justiça para com o povo palestino, para eles a convicção do povo irá derrotar os sionistas¹⁶.

3.3.2.4 *Jihad Islâmica Palestina*

Por fim, para encerrarmos a abordagem de grupos propagadores do *Jihad* e da resistência palestina mais influentes e que fizeram e fazem parte da história da palestina, falaremos sobre o *Jihad al islami fi falestin*, ou *Jihad Islâmica Palestina*. O grupo, de grande influência na resistência Palestina, surgiu no início da década de 1980 devido a influência da Irmandade Muçulmana do Egito. O grupo desafiou a Irmandade Muçulmana no Egito enquanto conquistava a atenção dos jovens (Zuhur, 2008). A *Jihad Islâmica Palestina*, liderada por Fati Shaqaqi e Bashir Musa, é caracterizada pela luta armada pela libertação da Palestina da ocupação israelense e se opõe às ações da OLP, principalmente por considerar que as alternativas pacíficas já foram esgotadas (Pace, 2005). *Al Jihad al Islami Fil Filastin* introduziu a ideia de um Islã revolucionário. Para seu fundador, Shaqaqi, a libertação da Palestina poderia conduzir à unificação de todo o mundo árabe. O grupo inicialmente se estabeleceu em Gaza e se espalhou entre os jovens, o meio estudantil e intelectuais, destacando-se durante as Intifadas (Visacro, 2019).

De acordo com Abu Amr (1994), existem muitas semelhanças entre *Al Jihad islami fi falestin* com a *ikhwan al Muslimeen* (ou Irmandade Muçulmana do Egito, vista

¹⁶Disponível em <https://en.alqassam.ps/page/1> Acesso em 28 jan. 2023.

anteriormente). A diferença significativa está na região, nas prioridades e nos princípios de ação. A *jihad* islâmica é muito mais crítica que a Irmandade, pois para eles não existem medidas graduais, mas sim decisões firmes e revolução. Os problemas da sociedade árabe e islâmica se resolveriam através das revoluções e das tomadas de decisão corretas e não através do meio termo (Abu Amr, 1994).

O grupo *jihad* islâmica se opõe a qualquer governo árabe que tenha alianças com o ocidente, pois acredita que esses possuem uma aproximação com Israel. *Al Jihad al Islami* tem o foco de suas ações na Palestina, e após as intifadas mudará algumas de suas percepções e modos de ação e se envolverá de vez na resistência palestina (Abu Amr, 1996). O grupo teve participação ativa nas duas Intifadas (também conhecidas como a guerra das pedras), que foram marcos significativos na questão Palestina (Visacro, 2019). O grupo desempenhou, ainda, trabalhos sociais e trabalhos de massa, atrelados à operações. Inicialmente apresentou divergências como Hamas, mas de acordo com Visacro (2019), esses grupos a partir de 1994 começaram a operar de forma conjunta.

O líder Shaqaqi foi morto em 1995, em Malta; no entanto, o grupo continuou suas operações. Atualmente, mantém uma presença robusta na Cisjordânia, especialmente na cidade de Jenin (Visacro, 2019). Outro ponto destacado por Zuhur (2008) é que o grupo *jihad* Islâmica Palestina é uma força popular de *jihad* armada, contando com o apoio da população. Seus membros acreditam que o Islã desempenha um papel crucial na libertação da Palestina, unindo-se ao seu povo. O grupo tem forte atuação na Palestina e mantém escritórios em locais como Beirute, Damasco, Cartum e Teerã (Visacro, 2019)

3.3.2.5. Percepções sobre o *jihad* na Palestina

Neste tópico analisamos o *jihad* na Palestina, destacando como ele transcende o aspecto religioso do Islã e se conecta profundamente com a resistência à ocupação israelense, sustentando o direito ao retorno às terras palestinas. O *jihad* é representado por grupos de resistência que surgiram após a criação de Israel, conforme apresentado nos tópicos anteriores. A Palestina passou a ser caracterizada pelo *jihad* anticolonialista muitos anos depois, mas originalmente o *jihad* visava a preservação do Islã; posteriormente, ele passou a representar a luta de todo um povo contra a opressão colonial israelense. Esse estilo de *jihad* na Palestina centra-se na ideia de mantê-lo ativo, simbolizando a existência e a resistência de um povo que busca purificar sua sociedade do colonialismo (Fighele, 2009). A pesquisa examina, portanto, o *jihad* palestino como uma forma de resistência e afirmação.

No contexto histórico palestino, diversos acontecimentos desempenharam papéis cruciais na motivação e consolidação de grupos, além de influenciar as questões e percepções relacionadas ao *jihad*. Esses eventos moldaram tanto a estrutura organizacional dos movimentos de resistência quanto as interpretações ideológicas que fundamentam a prática e a compreensão do *jihad* na Palestina. Entre esses acontecimentos, destacam-se a *Al Nakba*, os Acordos de Oslo e as Intifadas, que foram fundamentais para a formação do *Hamas*. Esses eventos contribuíram para o desenvolvimento de uma interpretação do *jihad* distinta daquela anteriormente promovida pela Organização para a Libertação da Palestina (OLP) e pelo *Al Fatah*.

Os grupos abordados anteriormente surgiram no contexto de conflitos, guerras e tentativas frustradas de paz. Desde o início, com a criação de Israel, as perspectivas do *jihad* vêm sendo sustentadas por eventos que ocorreram posteriormente, mas que abrangem a história da resistência do povo palestino. Uma das guerras mais citadas por esses grupos são as Intifadas, também conhecidas como Guerra das Pedras.

A primeira Intifada ocorreu em 1987 e recebeu esse nome porque os jovens envolvidos no conflito enfrentaram o exército israelense com paus e pedras, visando defender seus ideais e a Palestina. Conforme apontado por Said (2006), ela pode ser considerada uma revolta anticolonial devido à ocupação dos colonos na Cisjordânia e na Faixa de Gaza, aos assentamentos e à destruição de plantações para abrir estradas, contribuindo para um maior controle israelense. A primeira Intifada durou até 1993, oferecendo uma forma alternativa de resistência à ocupação israelense (Visacro, 2019). Durante a Intifada, aconteceram levantes da população contra o exército israelense, e o movimento representou a voz dos mais pobres, dos refugiados, boicotando o poder israelense ao organizar uma desobediência cívica sistemática (Amin, 2005). O levante aumentou a tensão e a instabilidade local, a guerra das pedras foi interrompida por Yasser Arafat em 1993, na tentativa de resolver a questão, o que levou aos Acordos de Oslo (1993 e 1995), os quais almejavam resoluções para o conflito (Leal, 2014). Devido à má interpretação dos acordos oferecidos e à recusa do líder palestino, Yasser Arafat impediu a assinatura do acordo no ano de 2000, tornando as negociações um fracasso e levando à Segunda Intifada, que durou até 2004 (Leal, 2014).

As Intifadas possuem um caráter popular e, embora tenham enfrentado desafios, foram significativas, resultando no surgimento de grupos como o *Hamas*, já abordado anteriormente. A chamada Guerra das Pedras também levou à formação de uma nova brigada, as Brigadas dos Mártires de *Al Aqsa*, que surgiram após a segunda Intifada na Cisjordânia. De acordo com

Visacro (2019), essa brigada foi a primeira a realizar operações de *jihad* associadas a ações de martírio.

Segundo Abu Sway (2011) os acordos de Oslo favoreceram a existência de uma Autoridade Palestina (ANP) que almejava um acordo para beneficiar refugiados e membros da fronteira. Porém não foi o que ocorreu, ocasionando a segunda Intifada nos anos 2000. Segundo Qedan (2019) muitas organizações, partidos e grupos surgiram durante o período das Intifadas, dificultando parte dos acordos de paz. Todos esses grupos fizeram uma oposição aos Acordos de Oslo, mostrando ainda um desequilíbrio de poder entre judeus e palestinos (Abu Sway, 2011). Dentro do que Hourani (2013) apresenta, os acordos de Oslo foram assinados por Yasser Arafat e pelo judeu Yitzhak Rabin, porém no ano de 2002 Rabin foi assassinado por um judeu extremista que não apoiava os acordos. Com a morte de Rabin houve a quebra do acordo, o que levou ao segundo levante palestino, ou conhecido como intifada. Em contrapartida, no ano de 2006, o fracasso dos acordos de Oslo, juntamente com a segunda Intifada, levou às eleições parlamentares da Palestina, com a vitória do partido islâmico *Hamás*. Em consequência, ocorreram divisões territoriais e desde então o *Fatah* domina a Cisjordânia e o *Hamás* controla a Faixa de Gaza (Leal, 2014). A segregação imposta por Israel transformou a imagem dos árabes em um símbolo de medo e degradação, remetendo às teorias de Fanon (1968) sobre o colonizador e o colonizado. Bonney (2004) ressalta que Israel e o sionismo representam uma ideologia imperialista, com resquícios de uma ideologia "cruzada" que visa subverter o Islã e seus seguidores.

É essencial compreender as especificidades do *jihad* palestino, que abrange não apenas o aspecto religioso, mas também as ações de grupos de resistência que lutam pelos direitos e territórios palestinos por meio da política e do *jihad*. A ocupação israelense deu origem à Resistência Palestina ao longo da história, influenciada pelo *jihad* defendido por mártires como Izz al-Din al-Qassam na década de 1930 e pela Irmandade Muçulmana no Egito. Os ideais de Hassan al-Banna e Sayyid Qutb, líderes da Irmandade Muçulmana, e de Izz al-Din al-Qassam, na questão palestina, permanecem inspirações ideológicas até hoje (Abu Amr, 1994). Na década de 1970, muitos jovens palestinos foram estudar no Egito, absorvendo os princípios da Irmandade Muçulmana, o que influenciou a resistência palestina, reforçando a identidade muçulmana e combatendo o colonialismo. Al-Shaqaqi, um líder do grupo *jihad* Islâmica, foi um desses estudantes, aproximando-se da Irmandade Muçulmana e de outros membros da OLP (Abu Amr, 1994).

Como busca por libertação atrelada ao Islã, o *jihad* assume um caráter sagrado. Figchel (2009) observa que o *jihad* é evocado como um poder divino, o que influencia na escolha dos

nomes dos grupos de resistência, frequentemente inspirados em elementos da natureza ou símbolos de poder, como tornados, relâmpagos e trovões, para reforçar a força e importância do *jihad*. Esses nomes são, muitas vezes, incorporados nos *nasheeds* (cânticos e súplicas) como um lembrete constante da força do *jihad* (Figheh, 2009). Dunning (2017) sugere que a popularidade do *Hamas* se deve, em parte, à forma como o grupo relaciona os conceitos de resistência e *jihad* de maneira pragmática e adaptável às condições políticas e sociais, vendo-os como conceitos polissêmicos que podem ser reinterpretados conforme necessário (Dunning, 2017). Os textos elaborados pelo grupo abordam discursos de resistência, empregando o *jihad* e suas práticas, dentro daquilo que o grupo acredita. Os conceitos de *jihad* de resistência são empregados de forma polissêmica e maleável, permitindo ao grupo adaptar suas interpretações conforme a situação exige, a fim de alcançar seus objetivos, como a libertação da Palestina (Dunning, 2017).

A resistência é o núcleo da luta palestina e está profundamente entrelaçada com sua identidade. Essa luta busca liberdade e independência, e, assim, a insurreição armada acaba associada aos conceitos de resistência e *jihad*. A resistência é estruturada de uma forma que define o nacionalismo palestino e suas narrativas. Assim, a resistência se torna um dever que é considerado moral e religioso com as bases fundadas no *jihad* (Dunning, 2017).

Um ponto interessante abordado por Abu Amr (1994) é que inicialmente os jihadistas palestinos eram em grande parte secularistas, mas com o tempo migraram para um extremismo de base religiosa. Essa mudança foi, em parte, impulsionada pelas prisões israelenses, que acabaram se tornando um meio de recrutamento para grupos palestinos. Além disso, muitos membros foram recrutados em mesquitas e faculdades. Contudo, conforme aponta Abu Amr (1994), o maior contingente de jihadistas e apoiadores do *jihad* palestino provém dos campos de refugiados, onde o aumento no número de refugiados e as disputas por território deram origem a alguns dos principais grupos de resistência.

Em seus discursos sobre o *jihad*, o *Hamas* irá relatar a importância da Palestina e da mesquita de *Al Aqsa*, em Jerusalém, colocando como obrigação religiosa defendê-la (Bartal, 2016), conforme apontamos no início deste tópico. O grupo irá mencionar um trecho do Alcorão, onde é revelada a sacralidade da mesquita e do lugar privilegiado que a Palestina apresenta para os muçulmanos:

Glorificado seja aquele que, durante a noite, transportou o Seu servo, tirando-o da sagrada Mesquita (em Makka) e levando à mesquita de Al Aqsa (em Jerusalém), cujo recinto bendizemos, para mostrar a ele alguns dos

Nossos sinais. Sabes que Eleé o Oniouvinte, o Onividente (El Hayyek, Samir (Trad.). Alcorão em português. Surata17: 1).

No Alcorão, a Palestina é referida como Terra Santa. Bartal (2016) explica que a transliteração árabe para Jerusalém é *al- Quds*, que significa "santo". Bartal (2016) também sugere que há menções à mesquita e à Palestina em alguns versos do Alcorão, com o termo "terra santa" aparecendo, o que confere uma santidade especial ao local. Esse ponto diverge das ideias de Qutb, que vê o Islã como a expressão da soberania de Deus sobre a Terra, sem focar na santidade de locais específicos.

Atualmente, tanto o *Hamas* quanto a Irmandade Muçulmana consideram Jerusalém - particularmente a área ao redor da mesquita de *Al-Aqsa*- como parte integral do território palestino, estendendo-se até o rio Jordão, embora hoje esse território esteja sob controle israelense (Bartal, 2016). Consideramos relevante incluir uma reflexão proposta por Abu Sway (2011), que dialoga com os objetivos desta pesquisa: a participação do *Hamas* nas iniciativas de *jihad* e nos processos eleitorais levou à participação dos grupos *salafis-jihadis*, cujo crescimento se intensificou ao longo do século XX. Os grupos que aderem a essa linha de movimento são conhecidos como *Jaijalat*, termo que significa “estrondo de um trovão,” expressão também presente nos *nasheeds* (recitações) utilizados como formas de expressão e motivação, conforme Abu Sway (2011) aponta.

É importante trazer o contexto palestino e principalmente suas noções de *jihad*, para refletirmos a relevância do que foi apresentado até aqui. Isso porque mesmo com o passar dos anos, a Irmandade Muçulmana ainda é mencionada e usada de base para o *jihad* em outros países. É importante considerar que muitas ideias de teóricos e grupos são retomadas e reinterpretadas conforme surgem novos contextos e crises político-sociais. Um exemplo é a visão de Qutb (2006), segundo a qual as opções de *jihad* maior foram esgotadas, exigindo outras medidas. Essa ideia se relaciona diretamente com o cenário na Palestina. Após as tentativas frustradas de paz da OLP, um grupo de palestinos passou a acreditar que os acordos pacíficos haviam se esgotado, demandando ações e estratégias mais firmes, uma posição posteriormente adotada por grupos como o *Hamas* e a *Jihad Islâmica*.

Com sua luta anticolonial e resistência à ocupação israelense, o *jihad* assume uma dimensão significativa na Palestina, representando uma luta pela existência travada pelos palestinos, que posteriormente seria interpretada por teóricos do Jihad Global. Esse tema será aprofundado no próximo capítulo. Vale ressaltar que o *jihad* na Palestina influencia o cenário

atual do *jihad*, pois é uma resistência ativa, que se renova diariamente e, em parte, alimentou e continua a inspirar suas práticas ao redor do mundo.

Neste capítulo foram apresentados diversos pontos, contextos, figuras e grupos. Para uma análise mais clara, optei por dividir o conteúdo em várias seções, buscando organizar os contextos históricos, os grupos e outros fatores relevantes para uma compreensão mais aprofundada do *jihad* na Palestina, que apresenta uma forma única de vivência e prática do conceito de *jihad*. A relevância deste trecho da pesquisa reside no fato de que a questão palestina desempenhou um papel fundamental na formação de identidades coletivas, no fomento ao sentimento de pertencimento e no incentivo a lutas tanto coletivas quanto individuais. As percepções jihadistas se entrelaçam com essas lutas, estabelecendo um vínculo simbólico e ideológico. No capítulo seguinte, serão analisados teóricos jihadistas essenciais para o desenvolvimento de grupos que emergiram posteriormente, como Abdullah Azzam, Muhammad al- Maqdisi e Abu Musab al- Zarqawi, todos oriundos da Palestina. As vivências individuais e as influências do contexto palestino permeiam a estrutura de pensamento desses teóricos, cuja concepção de *jihad* reflete a realidade e as experiências vividas em sua terra natal.

A introdução ao próximo capítulo, que abordará o *jihad* no Afeganistão, é especialmente relevante, pois Abdullah Azzam é uma das principais figuras desse cenário. Contudo, é imprescindível contextualizar suas vivências na Palestina antes de explorar sua atuação no Afeganistão, uma vez que essas experiências foram fundamentais para a formação de seu pensamento jihadista. Além disso, os grupos apresentados no terceiro capítulo encontram, em parte, motivação nas injustiças sofridas pelo povo palestino, impulsionados tanto pela influência desses teóricos quanto pela percepção de *ummah* (a comunidade global islâmica). O *jihad* palestino difere significativamente do *jihad* praticado no Afeganistão, principalmente pela composição e pelo alcance de seus membros. Enquanto os grupos palestinos são compostos majoritariamente por palestinos ou seus descendentes, o *jihad* no Afeganistão, em determinado momento, passa a incorporar combatentes de diversos países, tornando-se um movimento internacionalizado. Assim, embora a Palestina tenha inspirado seus teóricos, o *jihad* que esses líderes e ideólogos posteriormente desenvolvem assume contornos distintos, permeados por novas interpretações políticas, sociais e religiosas. Esse *jihad*, que no contexto afegão evolui para uma abordagem mais extrema, ultrapassa as fronteiras de uma resistência local para se consolidar como um Jihad Global, com implicações e objetivos que extrapolam a luta nacionalista e incorporam uma agenda transnacional.

4. *JIHAD* GLOBAL: DA IDEIA AO MOVIMENTO

Nos capítulos anteriores, apresentamos uma análise detalhada do *jihad*, desde a etimologia da palavra até os conceitos que a cercam. Posteriormente, examinamos como o *jihad* foi empregado na religiosidade islâmica, abrangendo as diversas interpretações e a polissemia do termo. No terceiro capítulo, dando continuidade às interpretações, desenvolvemos a compreensão do conceito nas Escolas de Jurisprudência, bem como a análise das contribuições de teóricos como Ibn Hanbal e Ibn Taymiyyah, cujas obras serviram de base para a construção do pensamento de importantes reformistas islâmicos. Esses reformistas, embora tenham surgido em uma conjuntura anterior, desempenham um papel significativo na contemporaneidade, influenciando movimentos atuais. O conceito de Jihad Global emerge a partir de todas as influências mencionadas até o presente momento, tendo o Afeganistão como seu berço. No entanto, antes de sua chegada ao Afeganistão as percepções sobre *jihad* abordadas na Palestina, relacionadas à luta anticolonial, são elementos que serviram de base para o caminho da pesquisa até aqui. Compreendemos que o *jihad* da Palestina se aproxima do *jihad* do Afeganistão, ponto que será abordado no presente capítulo. A aproximação se dá tanto a partir dos ideólogos que sustentam esses ideais de *jihad*, devido a sua origem e vivência do conceito, quanto pela luta pela liberdade e a bandeira anticolonial que sustentam os movimentos jihadistas nos dois contextos.

No século XX, a palavra *jihad* ganhou destaque sendo empregada, em alguns contextos, como sinônimo de libertação e resistência. Em outros casos, foi apropriada por grupos terroristas para legitimar suas causas e atrair seguidores. O *jihad* promovido por Osama bin Laden assumiu um caráter global, direcionado contra o Ocidente (Esposito, 2002). Nos últimos anos, observa-se muçulmanos apresentando o *jihad* como uma luta obrigatória para toda a comunidade islâmica, defendendo a necessidade de uma revolução islâmica de alcance internacional, como proposto pelos teóricos do Jihad Global (Esposito, 2002). Para dar início a este capítulo, torna-se essencial contextualizar o *jihad* no Afeganistão. Antes da ascensão das ideologias jihadistas, o território enfrentava desafios políticos, sociais e econômicos que facilitaram a disseminação dessas ideias e fortaleceram as lutas anticoloniais.

O movimento que aqui delimitamos como Jihad Global¹⁷ teve sua origem no Afeganistão, tornando indispensável discutir o território e os conflitos ocorridos na região.

¹⁷ Jihad Global é um movimento, e é usado para enquadrar movimentos jihadistas que vieram após a guerra no Afeganistão tal como Al Qaeda e estado islâmico. O termo Jihad Global é referenciado por autores tais como Robinson (2021), Hegghammer (2020) e Gerges (2009).

Compreender esse fenômeno exige explorar os pensamentos dos principais idealizadores, como Abdullah Azzam, Ayman al- Zawahiri e Osama bin Laden, vinculando suas trajetórias ao contexto da guerra no Afeganistão. O exame da história de vida dessas figuras é crucial para entender suas visões sobre o *jihad* e a formulação das ideias que sustentam o Jihad Global.

Após abordar os idealizadores, será necessário explorar os movimentos e grupos formados dentro dessa perspectiva global. A *Al Qaeda*, a *Al Qaeda* no Iraque, que serviu de base para o Estado Islâmico e células e grupos menores tal como o *Al Shabab* e *Boko Haram* ecoam ideais defendidos por Azzam, bin Laden e Zawahiri. Esses ideólogos criaram fundamentos que continuam a reverberar nas ações e discursos desses grupos, como será detalhado ao longo deste capítulo.

4.1 O *jihad* no Afeganistão

Partindo da concepção do *jihad* como uma luta anticolonial e pela liberdade, pode-se identificar aproximações com o *jihad* palestino, especialmente no que tange à luta por independência e libertação, conforme discutido no capítulo anterior. Uma das convergências mais notáveis reside nos teóricos jihadistas que serão abordados a seguir, muitos dos quais possuem origem palestina. Dessa forma, suas percepções iniciais sobre o *jihad* estão intrinsicamente ligadas à questão palestina. Entretanto, é crucial destacar que, apesar das semelhanças, existem divergências e particularidades entre as manifestações do *jihad* em diferentes contextos. Ao tratar do *jihad* no Afeganistão, por exemplo, observa-se uma transição significativa: de um movimento de guerrilha e resistência, ele evolui para a formação de um dos maiores grupos terroristas da história, a *Al Qaeda*. Essa transformação justifica a necessidade de distinguir o *jihad* afegão do *jihad* palestino, considerando suas dinâmicas e implicações históricas e políticas distintas.

O Afeganistão, situado na antiga Rota da Seda, atua como ponto de conexão entre a Ásia Central, o Oriente Médio e a Ásia do Sul (Dashti, 2021). Devido à sua localização geopolítica, o país sofreu diversas intervenções ao longo dos séculos. As primeiras intervenções no território afegão datam do século V, iniciando com os persas e sendo seguidas por conquistas de diversos povos, como Alexandre, o Grande, os Sakas, os Ak-Huns, os Árabes e os Mongóis (Dashti, 2021). O nome Afeganistão surgiu no século XVIII, em decorrência da desintegração dos impérios Persa e Mongol. Esse período marcou um contexto cultural diversificado, caracterizado pela coexistência de várias tribos, o que dificultou a

estabilidade política devido às constantes disputas pelo poder e à política de exclusão praticada contra outros grupos étnicos (Dashti, 2021). Mais tarde, uma única tribo, os *pashtuns*, alcançou domínio político, destacando-se sobre as demais. Os *pashtuns*, considerados o grupo mais antigo da região, representam cerca de 60% da população e tiveram um papel central na formação da identidade afegã. Eles também introduziram o idioma *pashto*, falado por mais de 50% da população (Kakar, 2006). Detentores da maior força militar e do maior contingente eleitoral, os *pashtuns* desempenharam um papel crucial na resolução de questões locais importantes (Rubin, 2002).

Segundo Rubin (2002), as tribos afegãs se caracterizaram pela ausência de instituições políticas, o que as tornava segmentadas e dificultava a formação de um governo central. No entanto, Rubin (2002) acrescenta que essas tribos mostravam grande unidade frente a ataques externos. Mesmo com tais questões políticas e sociais, o território afegão não foi colonizado. Afsah e Guhr (2005) argumentam que muitas suposições sobre o Afeganistão são infundadas, pois reduzem o país a um local de meros problemas étnicos. Atribuir todos os problemas do Afeganistão exclusivamente à questão étnica é uma simplificação excessiva. Na realidade, os conflitos no Afeganistão têm raízes políticas e sociais profundas, e as identidades étnicas, como a do povo *pashtun*, foram instrumentalizadas em conflitos motivados por interesses políticos de outros países desde o início da história afegã. No século XIX, ainda sem fronteiras estabelecidas, os britânicos invadiram o território afegão três vezes: a primeira em 1842, posteriormente em 1879 e 1919, com o objetivo de impedir a entrada dos russos. O conflito entre britânicos e russos levou à delimitação das fronteiras do Afeganistão. Conforme Dashti (2021) aponta, a disputa entre essas potências se estendeu até o século XX. Como consequência das invasões britânicas, ocorreram revoltas anticoloniais entre os anos 1896 e 1897. Embora essas revoltas não tenham conseguido expulsar os britânicos de Peshawar e das fronteiras, elas prepararam o terreno para uma disputa contínua entre o Estado afegão e os líderes religiosos. Portanto, conforme aponta Edwards (2002), uma batalha foi travada sobre quem teria o direito legítimo de levantar a bandeira do *jihad* no final do século XIX e no início do século XX. Dessa forma, as revoltas tribais conduziram à emancipação política dos britânicos em 1919, e na busca por assistência ao desenvolvimento, os afegãos estabeleceram proximidade com a União Soviética.

Segundo Afsah e Guhr (2005), a contenda entre russos e britânicos, bem como o engajamento externo com outras nações, exacerbaram ainda mais as tensões étnicas, políticas, sociais e econômicas locais. O aumento das revoltas tribais resultou no surgimento de uma resistência afegã, motivada também por uma sequência de dissidências ocorridas entre os anos

de 1975 e 1980, que aspiravam à unificação e desencadearam um confronto, culminando na instauração de um novo partido político. Em 1978, a intensificação da violência contra o governo levou o regime a proclamar *jiḥād* contra a *Ikhwanush shayateen* (Irmandade de Satanás), suscitando um interesse significativo na conexão filosófica entre os ativistas muçulmanos da Universidade de Cabul e a *Ikhwan al Muslimeen* (Irmandade Muçulmana) no Egito (Edwards, 2003).

O Afeganistão apresentava profundas lacunas políticas, econômicas e sociais entre os estratos tribais, agravadas pela corrupção dos líderes islâmicos locais. As divisões internas na resistência, tanto entre tribos quanto entre partidos, criaram um cenário propício para a invasão soviética, que, por sua vez, estabeleceu as condições para a ascensão do *Taliban* (Edwards, 2003). De acordo com Nasser (2021), a União Soviética decidiu invadir o Afeganistão por temer que os Estados Unidos explorassem a instabilidade do país para expandir sua influência. Os soviéticos procuraram consolidar seu controle nos principais centros urbanos. Ainda segundo Nasser (2021), o movimento jihadista contemporâneo, praticado por segmentos dos muçulmanos sunitas no mundo islâmico, teve suas raízes na resistência afegã à invasão soviética, iniciada em 1979. Essa resistência, fortemente vinculada ao *jiḥād*, caracterizou-se por sua multiplicidade, fragmentação e impermanência. Hourani (2013) complementa que a invasão soviética, em 1979, levou à proclamação do *jiḥād*, que recebeu apoio de diversos países e atraiu voluntários de regiões como Egito, Arábia Saudita e outros países do norte da África. Segundo o autor, a visão pan-islâmica de Sayyid Qutb influenciou diretamente o *Taliban*. Para Qutb, o *jiḥād* era uma luta contra a *jahiliyya* (ignorância), representada pelo Ocidente. Nesse contexto, a adesão de árabes afegãos ao movimento jihadista formou uma nova vanguarda, moldada pelas ideias de Qutb.

Em 1989, as tropas soviéticas iniciaram a retirada parcial do Afeganistão. Entretanto, para os *mujahedeen*, a luta contra a *jahiliyya* continuava essencial (Hourani, 2013). É importante destacar que o *Taliban* teve acesso às ideias de Qutb por meio de Abdullah Azzam, uma figura central tanto no contexto afegão quanto no movimento do Jihad Global (tema que será explorado na próxima seção deste capítulo).

Em contrapartida, devido a invasão soviética, irão surgir pontos de resistência formados por grupos insurgentes no interior do Afeganistão já citados aqui (Nasser, 2021). Parte das tribos afegãs que lutaram contra os soviéticos foram nomeadas *mujahedeen*, juntando-se a outros combatentes, ligados ao mundo árabe devido à influência do teórico Abdullah Azzam (Robinson, 2021). Segundo Rashid (2021), nesse primeiro momento a luta

contra os soviéticos foi um *jihad* tribal, pois foi liderado por chefes de clãs e *ulemás* (líderes religiosos) e não um *jihad* ideológico proposto por islâmicos fora de contextos tribais.

Em 1992, o líder soviético Mikhail Gorbachev ordenou a retirada completa das tropas do Afeganistão, o que precipitou o colapso do regime comunista. No mesmo ano, os *mujahideen* tomaram a cidade de Cabul e executaram o presidente Najibullah (Nasser, 2021). Os *mujahideen* buscavam estabelecer uma hegemonia islâmica e consolidar o controle sobre as tribos afegãs. Entretanto, o território afegão sempre demonstrou uma resistência intrínseca à dominação externa, devido a fatores como sua localização estratégica entre o Irã, a Ásia e a Índia, a ausência de uma autoridade centralizada e sua geografia montanhosa e irregular (Nasser, 2021).

A guerra contra os soviéticos trouxe mudanças significativas, causando colapsos nos sistemas de saúde e educação, além de gerar conflitos internos entre os *mujahideen* e líderes religiosos, resultando em uma guerra civil que abriu caminho para o surgimento do *Taliban* (Nasser, 2021). Muitos afegãos buscaram refúgio no Paquistão, onde foram recrutados para grupos extremistas. Esse êxodo contribuiu para a formação de um cenário favorável ao crescimento do movimento *Taliban*. O *Talibã* ou *Taliban* (na língua *pashtun*) emergiu em 1994, na cidade de Kandahar, formado por jovens *pashtuns*, muitos órfãos da guerra, educados em *madrassas* onde eram ensinados por mulás que pregavam uma interpretação radical do Islã (Cook, 2005). Inicialmente, o grupo adotou um discurso nacionalista, prometendo restaurar a ordem, a paz e o domínio *pashtun* sobre o Afeganistão (Rashid, 2010). Seu líder, *mullah* Omar, ex-combatente da guerra contra os soviéticos, buscava restabelecer uma ordem político-religiosa puritana, baseada na *sharia* e na doutrina da *hisba* (Pace, 2005).

Entre 1994 e 1996, o *Taliban* expandiu seu controle gradualmente, começando por Kandahar e avançando para o norte e oeste, até capturar Cabul. Durante esse período, abriram-se estradas para fomentar o comércio e o contrabando com países como Paquistão, Irã e outras regiões da Ásia, fortalecendo a economia local (Rashid, 2010). No entanto, a interpretação rígida do Alcorão e da *sharia* pelo *Taliban*, aliada à destruição de relações tribais e à perseguição de minorias étnicas, causou divisões significativas. Essas ações surpreenderam negativamente tanto os afegãos quanto a comunidade islâmica global (Rashid, 2010). Sob o comando de *mullah* Omar, o *Taliban* implementou uma ideologia que buscava promover uma revolução islâmica radical. Embora inicialmente tenha trazido esperança para os *pashtuns*, o grupo enfrentou críticas pela repressão das minorias e pela imposição de uma visão extremista da religião. A ascensão do *Taliban* marcou o fim do equilíbrio tradicional entre Estado, tribo e religião no Afeganistão, conforme destaca Nasser (2021).

Em 1998, o *Taliban* declarou guerra aos Estados Unidos, exigindo a retirada de suas tropas da Arábia Saudita, onde mantinham presença nos locais sagrados do Islã. Caso a exigência não fosse atendida, o grupo considerava justificada a luta armada contra os norte-americanos (Pace, 2005). Dois anos antes, em 1996, Osama bin Laden, saudita e futuro líder da *Al Qaeda*, mudou-se para o Afeganistão e se aliou ao *Taliban* como parte de uma estratégia. Bin Laden entendia o *jihād* como uma luta de alcance global (Spencer, 2019) - tema que será explorado em maior profundidade na próxima seção deste capítulo.

Cook (2005) observa que o *Taliban* não foi, necessariamente, parte integrante do movimento islâmico globalista. No entanto, manteve uma postura simpática a essa ideologia, permitindo que outros grupos de maiores proporções se fortalecessem em sua esfera de influência. Em colaboração com os pan-islâmicos, o *Taliban* facilitou a permanência de Osama bin Laden no Afeganistão, criando um ambiente favorável ao crescimento de suas operações.

Ao longo do tempo, o *Taliban* e outros grupos combatentes estabeleceram acordos que envolviam alinhamentos ideológicos e operacionais (Cook, 2005). Inicialmente, bin Laden negociou com o *mullah* Omar para obter apoio logístico do *Taliban*, o que lhe permitiu ampliar sua base de recrutamento e fortalecer sua rede (Pace, 2005). Segundo o ideólogo palestino Abdullah Azzam, Osama bin Laden permaneceu no Afeganistão com o objetivo de estabelecer sua "base" (*al-qaeda*), que mais tarde se transformaria na rede global responsável pelos atentados de 11 de setembro de 2001. Após esses ataques, o território afegão ganhou destaque internacional, desencadeando mudanças profundas, especialmente devido à caça incessante a bin Laden, o líder da *Al Qaeda*. Os atentados de 11 de setembro provocaram uma reconfiguração da dinâmica no Afeganistão. Os Estados Unidos pressionaram o *Taliban*, emitindo um ultimato para que entregassem os líderes da *Al Qaeda*. Esperava-se que dificuldades financeiras levassem o *Taliban* a aceitar as exigências, o que permitiria aos EUA destruir os centros de treinamento do grupo (Afsah; Guhr, 2005).

Com o início das operações militares no Afeganistão, emergiu o discurso da "guerra ao terror", cujos impactos persistem até os dias atuais. Essa campanha visava localizar e dismantelar a *Al Qaeda*, enquanto buscava uma completa desmobilização das milícias afegãs. Contudo, Afsah e Guhr (2005) apontam que essa desmobilização não ocorreu como alegado, uma vez que a Aliança do Norte recebeu significativos recursos americanos, utilizados tanto para rearmamento quanto para operações militares subsequentes.

Afzal Khan (2014) questiona essa narrativa, argumentando que os verdadeiros terroristas seriam os governos dos Estados Unidos, da Grã-Bretanha e do Paquistão, que, ao

apoiar forças estrangeiras, contribuíram para a morte de milhares de civis afegãos. Segundo ele, ao rotular as reações afegãs como terrorismo, os EUA legitimaram ataques que devastaram comunidades locais (Afzal Khan, 2008). O *jihad* no Afeganistão é frequentemente interpretado como a globalização do jihadismo, conforme observa Hegghammer (2020). A liderança de Abdullah Azzam foi crucial nesse processo. Durante a década de 1980, Azzam mobilizou combatentes estrangeiros para o Afeganistão, marcando a primeira mobilização global de militantes islâmicos na história (Hegghammer, 2020). Autoridades políticas e religiosas desempenharam papéis fundamentais nesse movimento, construindo redes de apoio e promovendo discursos que incentivavam jovens a participar do *jihad* contra os invasores do Afeganistão. Gerges (2009) aponta que esses jovens eram motivados por um senso de solidariedade com seus irmãos muçulmanos, respondendo ao chamado para defender o território afegão.

Trazer à tona questões do *jihad* do Afeganistão é dizer que o ocorrido na década de 1980, com a invasão da União Soviética no território, fez com que a guerra afegã se tornasse berço do movimento jihadista atual. Foi neste território que a *Al-Qaeda* nasceu, e foi onde os líderes famosos, como Osama bin Laden, começaram sua carreira militante, conforme aponta Hegghammer (2020). Ainda, segundo o autor, o Afeganistão tornou-se a espinha dorsal, a estrutura do movimento jihadista entre os anos 1990 e 2000, com árabes afegãos desempenhando papéis-chave na maioria dos grupos.

Após a guerra, o Afeganistão continua a enfrentar desafios significativos em sua jornada rumo à reconstrução, enfrentando obstáculos tanto internos quanto externos que dificultam sua autonomia. Questões institucionais, políticas e militares internas precisam ser coordenadas, muitas vezes em conflito com os interesses de países como os Estados Unidos, que buscam exercer controle sobre o solo afegão. A influência estrangeira em certos aspectos pode contribuir para a reconstrução, mas também pode apresentar grandes desafios (Afsah; Guhr, 2005). Para alcançar algum progresso, conforme sugerido por Afsah e Guhr (2005), é fundamental uma transição gradual para o estado de direito, acompanhada pela adoção de uma constituição moderna e legítima. Essa constituição deve ser concebida de maneira a ser moderadamente liberal, sem alienar ou excluir as partes mais conservadoras da sociedade afegã.

O *jihad* praticado no Afeganistão desempenhou um papel vital, tanto como trama de ideias-chave quanto como ambiente de origem para a subcultura jihadista atual. O apoio por parte dos governantes aos muçulmanos que praticavam o *jihad* ajudou a criar um exército *jihadista* transnacional, o qual foi muito encorajado pela derrota dos soviéticos. Além disso,

segundo Gerges (2009), os árabes radicais vinham plantando suas sementes sobre um Jihad Globalizado. Ainda, a respeito do *jihad* ocorrido no território afegão Hegghammer (2020) descreve:

O *jihad* afegão também é fascinante do ponto de vista comparativo, porque produziu o que pode ser o movimento rebelde mais transnacional da história moderna. Nenhuma outra família ideológica promoveu um conjunto de grupos militantes tão grandes, tão móveis e tão resilientes quanto o movimento jihadista (Hegghammer, 2020, p. 02) ¹⁸.

Devido ao ataque de 11 de setembro, a guerra ao terror declarada pelos Estados Unidos levou o *Taliban*, financiado pelos sauditas, a fornecer uma proteção a *Al Qaeda*, resultando na invasão americana. Hourani (2013) aponta que o regime foi então derrubado e substituído por um governo considerado simpático aos interesses do ocidente. Nesse ponto, cabe destacar que os Estados Unidos e a Arábia Saudita tinham financiado os *mujahideen* (aqueles que combateram os soviéticos). Mas, conforme aponta Gerges (2009), ajudas financeiras e armamentos já estavam acontecendo um tempo antes da invasão soviética no Afeganistão. O *Taliban* exerceu a sua forma de *jihad* contra os soviéticos e contra ocupações estrangeiras, impondo a *shari'a* na sua totalidade e, dessa forma, recebendo o apoio de muitos radicais que aderiram ao *jihad*. Em 1996 o *mullah* Omar ganhou o título de *emir* (príncipe) e se nomeou como califa. O califado (*khilafah*) que ocorreu na história islâmica foi abolido em 1924, porém muitos islâmicos radicais procuram fazer esse resgate e procuram formas de um califa ser eleito, agregando um caráter messiânico ao termo. Segundo Cook (2005), tal ponto foi rejeitado por muitos muçulmanos e o aspecto mais messiânico feito pelo *Taliban* foi a perpetuação do *jihad*. Tal fato tem enorme poder pois ressoa com alguns islâmicos radicais que possuem expectativas naquela região.

De fato, todos esses acontecimentos citados facilitaram a emergência do Jihad Global. Para Cook (2005) o *jihad*, juntamente com a Guerra do Afeganistão, foi poderoso, mesmo tendo conseguido um número considerável de árabes adeptos, o Afeganistão foi capaz de reuni-los em prol de um objetivo único, ignorando questões étnicas e até mesmo doutrinárias em defesa do Islã.

Segundo Gerges (2009) os jihadistas da Argélia, Egito, Jordânia e Iêmen se juntaram ao *jihad* no Afeganistão, para aprender técnicas militares, que posteriormente poderiam ajudar

¹⁷Em livre tradução do original: "The Afghan *jihad* is also fascinating from a comparative perspective, because it produced what may be the most transnational rebel movement in modern history. No other ideological family has fostered a set of militant groups as large, as mobile, and as resilient as the *jihadi* movement" (Hegghamer, 2020, p. 27).

no *jihad* de seus países. O pesquisador aponta que o *jihad* no Afeganistão serviu como um treinamento militar, uma preparação para guerras que vieram depois. De acordo com Abdullah Azzam (2008) o *jihad* no Afeganistão foi guiado por Deus, e muitos não acreditam nesse fato porque estão imersos no materialismo, algo que está muito longe do *jihad*. Segundo o líder jihadista quem provou do *jihad*, irá reconhecê-lo. Para Azzam (2008) o *jihad* no Afeganistão não surgiu em vão, pois começou como algo regional e tornou-se islâmico com propósitos maiores. É importante lembrar que de início os afegãos enfrentaram os tanques soviéticos somente com pedras. Azzam (2008) coloca que é somente no Afeganistão que se encontram pessoas apaixonadas pelo *jihad*, com os corações inflamados. Ainda segundo ele, somente no território afegão encontram-se exércitos completos feitos por voluntários que não recebem nenhum dinheiro (Azzam, 2008).

Para Gerges (2009), o *jihad* no Afeganistão começou como uma ação defensiva, uma luta contra a ocupação russa. No entanto, a guerra contra os soviéticos transformou todo o território afegão, sua sociedade e até mesmo os jihadistas, que, ao serem transformados, redirecionaram seus passos e passaram a promover uma luta ofensiva e ilimitada contra o inimigo. De acordo com os *mujahideen* estrangeiros o *jihad* no Afeganistão representa uma luta transnacional, onde muçulmanos de toda parte do globo lutaram e saíram vitoriosos contra uma das maiores potências do mundo que veio a ser derrubada poucos anos depois (Cook, 2009). Dessa forma, o Afeganistão funcionou como um lugar para gerar, fazer nascer o Islã radical globalista, ao fundir movimentos antigovernamentais com a resistência (Cook, 2005). Isso porque um dos pontos mais difíceis para esses movimentos era ter uma base operacional e o Afeganistão, durante os anos de 1996 até 2001, forneceu essa base sólida para a consolidação do Jihad Global e de movimentos radicais. Conforme Cook (2005) irá apontar, o *jihad* no Afeganistão serviu como degrau para que ações jihadistas se consolidassem.

Vale ressaltar que, conforme argumenta Cook (2005), é essencial destacar a relevância da figura de Osama bin Laden para a discussão que será desenvolvida na próxima subseção. Nesta pesquisa, foi necessário abordar, nas subseções anteriores, o contexto do *jihad* em territórios específicos, como a Palestina e o Afeganistão, com o intuito de preparar o terreno para a análise dos ideais do Jihad Global, tema a ser explorado a seguir. Os ideólogos mencionados, Abdullah Azzam e Ayman al-Zawahiri, frequentemente fazem referência ao *jihad* nesses locais, utilizando-os como base para suas formulações ideológicas. Parte das concepções de Jihad Global foi elaborada a partir das experiências de luta nesses dois territórios, servindo de inspiração para a construção de uma agenda transnacional.

Os teóricos e ideólogos que serão examinados na próxima seção deste capítulo mantiveram uma ligação direta com essas formas de *jihad*, tornando-se figuras centrais na compreensão da transição do *jihad* regional para o conceito mais amplo de Jihad Global.

4.2 Os ideólogos do Jihad Global

Nesta segunda parte do presente capítulo, será fundamental apresentar os teóricos e ideólogos do Jihad Global. Antes de se consolidar como um movimento transnacional, o Jihad Global passou por um processo de formulação ideológica e planejamento estratégico. O primeiro ideólogo a ser destacado será Abdullah Azzam, reconhecido como o "pai da *jihad* afegã" e uma figura central no pensamento jihadista contemporâneo. Suas ideias continuam sendo adotadas por vários grupos, e seus escritos, tanto acadêmicos quanto jihadistas, tiveram grande impacto na configuração do *jihad* moderno. Abdullah Azzam desempenhou um papel fundamental na construção do *jihad* no Afeganistão, tendo grande influência sobre os *mujahideen*. Além disso, sua influência sobre Osama bin Laden foi crucial, sendo uma base importante para o desenvolvimento da *Al Qaeda*, tanto no campo do pensamento quanto nas práticas do grupo.

Em seguida, discutiremos sobre Ayman al-Zawahiri, uma figura igualmente significativa no movimento jihadista, cujas ideias moldaram as noções contemporâneas de *jihad*. Zawahiri teve um papel fundamental na orientação das estratégias da *Al Qaeda*, contribuindo para a formação de seu núcleo de inteligência e sua estrutura organizacional. Ao analisarmos as contribuições de Azzam e Zawahiri, podemos compreender melhor a construção ideológica da *Al Qaeda*, a junção de estratégias, pensamento e a parte militar do grupo, elementos que também influenciaram diretamente a abordagem de Osama bin Laden.

Portanto, é essencial explorar a história e a influência dessas personalidades, pois elas foram decisivas na criação e no fortalecimento do Jihad Global e da *Al Qaeda*. Ao entender as ideias de Azzam, Zawahiri e bin Laden, podemos obter uma visão mais profunda sobre o movimento e o grupo que eles fundaram, além de compreender o impacto duradouro de suas filosofias no mundo contemporâneo.

4.2.1 Abdullah Azzam, o pai do Jihad Global

Abdullah Azzam nasceu na Palestina em 1941, na cidade de Jenin. No final da década de 1950, antes de completar 18 anos, ingressou na Irmandade Muçulmana do Egito, onde teve

acesso aos ensinamentos de Sayyid Qutb (Winter, 2014). Prosseguiu seus estudos no *Khodori College* e, posteriormente, trabalhou como professor na aldeia de Adder, localizada no sul da Jordânia. Após concluir o ensino médio, ingressou na *Shariah College*, onde obteve seu primeiro bacharelado em agricultura (Azzam, 1987). Embora sua formação tenha sido em agricultura, foi na esfera religiosa que ele buscou aprofundar seus estudos. Para tanto, frequentou a Universidade de Damasco, na Síria, onde obteve uma graduação em jurisprudência. Mais tarde, concluiu um doutorado na *Al-Azhar*, no Egito, que é a maior instituição islâmica do mundo (Winter, 2014). Azzam, desde muito cedo destacou-se nas práticas de *dawa'a*, tendo sido reconhecido entre seus professores do ensino fundamental, além de ser considerado um jovem determinado e sério, conforme aponta em seus escritos (Azzam, 1987).

A criação de Israel afetou Abdullah Azzam de forma direta, quando ele e sua família foram despejados durante a Guerra dos Seis Dias na Palestina, no ano de 1967 (Aboul-Enein, 2008). Em virtude da falta de oportunidades e com as questões que abalavam a Palestina, Azzam partiu para a Síria. Vale lembrar que naquele momento a Síria era a central da Irmandade Muçulmana, já que havia sofrido um golpe no Egito (Hegghammer, 2020). Durante sua estadia no país, Azzam teve contato com a família de Sayyid Qutb, o que influenciou ainda mais a sua forma de pensar (Azzam 1987). Ainda na adolescência, quando já fazia parte da Irmandade Muçulmana, Azzam criou um grupo de estudos para adolescentes, baseado no *dawa'a*, que era parte da estratégia elaborada pela Irmandade Muçulmana, tal grupo tinha o apoio dos demais integrantes (Schnelle, 2012). Em contrapartida à violência empregada pelos colonos israelenses e sua aderência à Irmandade, facilitou para Azzam ter contato com as ideias de Sayyid Qutb e Hassan al Banna. Portanto, adquiriu uma base teórica forte (Schnelle, 2012). Além disso, teve contato com o *dawa'a* (divulgação da fê) que na Irmandade era usado como uma forma de alcançar e persuadir um maior número de pessoas para aderir ao Islã. Conforme aponta Hegghammer (2020), o *dawa'a* é visto como um chamado ou um convite, e para alguns grupos cabe como uma forma de recrutamento, mas dentro da crença islâmica o *dawa'a* se apresenta como um divulgação, ou propagação da religião.

É possível perceber que a vivência de Azzam na Irmandade, atreladas ao seu contexto de vida, e seu aprendizado influenciaram e facilitaram diretamente a configuração da projeção das interpretações do *jihad*, e com suas formas de divulgação. Ao passar dos anos, Azzam desenvolveu sua paixão pelo *dawa'a* e ficou ainda mais envolvido com a Irmandade, porém direcionou essa luta para a região de Jenin, na Palestina sua terra natal. Sendo assim, Azzam

ainda desenvolveu meios para arrecadação de mantimentos para os mais pobres e refugiados (Hegghammer, 2020).

O golpe sofrido pela Irmandade com as mortes de Banna e posteriormente de Sayyid Qutb juntamente com as questões palestinas levou ao aceleração do lado político de Azzam, podendo, portanto, considerar o assassinato de Sayyid Qutb como golpe final. Nesse período Azzam já era visto como obcecado pela teoria jihadista, assim como pelas obras do teórico Ibn Taymiyyah¹⁹ (Aboul-Enein, 2008). O assassinato de Sayyid Qutb levou Azzam à sua primeira dissidência política. Com a idéia de seguir os ensinamentos de Qutb, Azzam enviou um telegrama ao governo afirmando que o *dawa'a* não iria parar, afinal os mártires eram “considerados imortais e a história é implacável”, fazendo referências as idéias de Sayyid (Hegghammer, 2020, p.39).²⁰

Segundo Hegghammer (2020), para Azzam, não havia outro escritor muçulmano como Sayyid Qutb, e ele sentia-se grato por ter conhecido suas ideias. Dessa forma, o acesso às obras de Qutb influenciou diretamente as suas percepções de *jihad*. Sendo assim, devido ao contato com as obras de Qutb, Azzam forneceu uma base consistente para justificar o uso de políticas violentas através do *jihad*, apresentando de forma crítica as suas razões (Schnelle, 2012). Ao criar uma base forte de justificativas para o *jihad*, Azzam bebeu das questões e explorações do povo palestino, devido a sua profunda ligação ao *jihad* da Palestina por conta de sua origem. Por isso, durante os anos de 1967 e 1968, juntamente com milhares de palestinos, aderiu à guerrilha contra Israel, seguindo posteriormente para a Arábia Saudita para lecionar e difundir suas ideias (Robinson, 2021).

Por volta dos anos 1970, os pensamentos de Azzam já estavam voltados para a ideia de um *jihad* em defesa do Islã como um todo, e não apenas de um lugar ou de causas específicas, o que levou muitos palestinos a não o apoiarem (Cook, 2005). Suas atividades não se limitaram à Palestina e à Jordânia, pois ele buscou conhecer outros países do Oriente Médio e também do Ocidente. Ao visitar esses países, Azzam começou a desenvolver contatos internacionais com muçulmanos de várias partes do mundo, conforme aponta Hegghammer (2020), almejando a adesão de muçulmanos às suas ideias sobre o *jihad*.

No ano de 1979, com a invasão soviética no Afeganistão, Azzam partiu para Peshwar, onde começou a pregar suas ideias, fazendo um chamado para todo o mundo muçulmano (Cook, 2005). No início da década de 1980, Abdullah Azzam percebeu a necessidade do povo

¹⁹ Conforme citado no capítulo anterior.

²⁰ Em livre tradução do original: “I remember the day I heard about [Qutb’s] death sentence,’ Azzam later wrote. I was so upset I sent a telegram to Nasser saying the *da’wa* will not stop, the martyrs are immortal, and history is merciless” (Hegghammer, 2020, p. 39).

afegão se esforçar para organizar seu *jihad* para defender seu território e combater os soviéticos. Assim, ele estabeleceu a *Maktab al-Khidamat lil Mujahideen*, um escritório de serviços jihadistas, que posteriormente chamou a atenção de Osama bin Laden, conforme indicado por Aboul-Enein (2008). O escritório jihadista, ou centro jihadista que era coordenado por Abdullah Azzam, foi direcionado aos árabes-afegãos e nele funcionavam também as atividades da Irmandade Muçulmana (Rashid, 2010). Azzam encarava o recrutamento ou incitação dos muçulmanos como um dever religioso, uma missão que ele tinha que fazer. Nesse momento o *dawa'a* ganha um novo sentido, a forma como Azzam realizava seu *dawa'a* era muito forte e convincente. Segundo suas ideias, as fronteiras nacionais foram estabelecidas pelos europeus como uma forma de prejudicar a *ummah* (comunidade) e os muçulmanos. Tal ponto foi um dos primeiros passos para Azzam pensar o Jihad Global (Atwan, 2008).

Al-Zayyat (2005) irá destacar uma importante informação sobre o tema ao apontar que o Afeganistão, devido à ascensão dos *mujahideen*, ganhou o nome de “terra do *jihad*”, e assim como em um primeiro momento atraiu Azzam, posteriormente também Ayman al Zawahiri e em sequência bin Laden. Ayman teria suas divergências com Azzam, devido ao fato de Ayman achar que o Afeganistão não seria o lugar ideal para se estabelecer o *jihad*. Mas foi lá que mais soldados foram recrutados, seguindo as ideias de Azzam (Al Zayyat, 2005).

Em 1984 Azzam trouxe à tona a questão afegã e palestina ao emitir uma *fatwa* (pronunciamento religioso legal), onde falava da importância de lutar pelas causas afegã e a palestina, pois era considerado uma obrigação individual para todos os muçulmanos (Schnelle, 2012). Segundo Aboul-Enein (2008), ele usou dos seus contatos com o clero para fortalecer suas *fatwas* na Arábia Saudita e no Egito, no momento em que as *fatwas* não eram comuns. O *jihad* pregado por Azzam é baseado na defesa das terras islâmicas, para que elas não sejam penetradas pelos valores e explorações do ocidente, era capaz de assegurar a transformação da unidade divina teórica em prática, e possibilitar o sono do crente (Schnelle, 2012). Para Azzam (2011), envolver-se no *jihad* é se emancipar do medo, e somente é possível compreender o Islã de fato através do *jihad*, pois esse molda a alma e ajuda a livrá-la de ilusões, e também se mostra como o maior fator de união da comunidade islâmica. Azzam (2011) ainda acredita que as grandes potências não são nada comparadas ao poder irresistível de Deus e seu apoio aos crentes. Segundo Aboul-Enein (2008), os governantes da Arábia Saudita apoiaram Azzam, quando ele justificou o *jihad* aos soviéticos e tal fato fez com que a literatura assinada por ele fosse conhecida, para responder aos ataques feitos às terras islâmicas, tais como a Palestina e o Afeganistão, os quais são justificados nesse caso. Para

Azzam (2011), o *jihad* é uma das melhores formas de se cultivar a alma humana, pois nos livra das ilusões. Afinal, a guerra, ao gerar um terror conecta o coração do homem diretamente com Deus, devido à amarga experiência, e assim a alma irá se aquecer (Azzam, 2011).

Aboul-Enein (2008) mostra que devido as idéias de Azzam as comunidades islâmicas mudaram de ideia de que o *jihad* não seria mais uma luta individual, mas passou a ser uma luta coletiva, para defenderas terras islâmicas e o Islã das agressões, sejam elas físicas ou culturais, havendo também a violência midiática. Conforme aponta Cook (2005), para Azzam era preciso ir além do *jihad* individual, porque esse não faria ressurgir ou renascer o mundo islâmico, era preciso recriar, relembrar aquela primeira comunidade islâmica (Cook, 2005). Dessa forma, sua figura e teorias sobre o *jihad* fez todo o sentido, mesmo que ela tenha sido construída no momento contra os soviéticos. Azzam serviu para energizar o movimento militante para além daquele momento, afirma Aboul-Enein (2008). Para Cook (2005), dentro do que Azzam pensava, o *jihad* era obrigatório para todo muçulmano, exceto para aqueles que não poderiam enfrentar uma batalha, tais como os cegos ou os doentes terminais, por exemplo. Para além de toda essa perspectiva, Azzam (2011) coloca que uma das mais importantes é o fato de que o *jihad* seria o reforço da palavra de Deus, seria a palavra na prática. Para fazer o *jihad* é necessário um esforço popular, sendo preciso coragem e determinação.

Um aspecto importante de Abdullah Azzam é que ele conseguiu unir pensadores das escolas islâmicas com guerrilheiros e militantes, principalmente por meio de suas teorias. Diante dos eventos no mundo islâmico, Azzam destacava que o respeito seria conquistado somente com o derramamento de sangue, como aponta Cook (2005). Ele acreditava firmemente no martírio, vendo-o como uma ação capaz de comover as pessoas (Cook, 2005). Azzam descrevia os benefícios do *jihad*, mas também suas dificuldades, aproximando-o da realidade vivida pela comunidade, ao dar uma visão mais concreta e acessível sobre essa experiência. A respeito do *jihad* defendido por Azzam, Cook (2005) pontua que:

Nenhum outro escritor muçulmano antes de Azzam havia sido tão explícito sobre a natureza do martírio e as consequências da luta. A literatura Jihadista muçulmana muitas vezes tende a idealizar a guerra, concentrando-se somente nas glórias do cargo, a nobre posição do mártir e o significado espiritual de luta. Em nenhum lugar da literatura, antes de Azzam, há menção sobre as consequências humanas da guerra: Tais como aleijados, sofrimento, cadáveres. Para seu crédito, Azzam não hesita em reconhecer os

resultados inevitáveis da guerra salvífica que ele mesmo prega (Cook, 2005, p. 129)²¹.

Cook (2005) irá lembrar ainda que Azzam foi um homem completamente voltado para a causa do Islã e do *jihad*, e fez isso de forma clara em sua principal obra *Join the Caravan, ou transliterado do árabe (Ilhaqbi-l-qafila)*, cujo significado pode ser considerado um chamado popular para a batalha: “junte-se à caravana”. Em seu texto ele chama todos os muçulmanos do mundo para lutar no Afeganistão. Para Azzam, o *jihad* é necessário enquanto os territórios palestinos, afegãos e outras terras muçulmanas forem ocupados por estrangeiros (Cook, 2005). Assim como Azzam foi muito influenciado pelo *jihad* do Afeganistão, o *jihad* afegão foi por ele influenciado, já que ele foi um de seus personagens principais tornando-se proeminente, não somente no território afegão, mas também entre os líderes. Além disso, buscou promover o *jihad* do Afeganistão em toda a *ummah*, como uma causa que diz respeito a todos os muçulmanos. Dessa forma, muitos muçulmanos fora do território afegão aderiram ao *jihad* no Afeganistão, devido às ideias de Azzam. Dessa forma, Azzam tornou a luta afegã universal, assim como o conceito de *jihad*, dando mais um passo para a formação do movimento Jihad Global (Azzam, 1987).

Posteriormente, em busca de difundir seus ensinamentos sobre o *jihad*, Azzam criou uma plataforma digital na qual passou a se conectar com outros muçulmanos e, não somente isso, recrutava e arrecadava fundos para o *jihad* (Hegghammer, 2020). Abdullah Azzam era um líder carismático, uma combinação perfeita com sua política islâmica, que Robinson (2021) coloca como estridente, e que representava um certo perigo para às autoridades. Segundo Hegghammer (2020) o momento em que Azzam foi para as regiões do Paquistão e do Afeganistão foi de suma importância, porque colocou a região como um centro islâmico internacional. É um local onde diversas conexões foram feitas, e conexões para além das fronteiras paquistanesas e afegãs, o que levou ao surgimento de grupos e organizações islâmicas internacionais.

Azzam lecionou na Faculdade Internacional de Islamabad, no Paquistão, mas renunciou ao cargo e decidiu dedicar-se totalmente ao *jihad* e ao *dawa'a* como forma de recrutamento. E no ano de 1988, com seu amigo e aluno Osama bin Laden, criou a *Al Qaeda*.

²¹Em livre tradução do original “No other Muslim writer prior to Azzam had been quite so explicit about the nature of martyrdom and the consequences of fighting. Muslim *jihad* literature tends to idealize warfare, concentrating upon the glories of the charge, the noble rank of the martyr, and the spiritual significance of fighting. Nowhere in the literature, until the time of Azzam, is the remembrance of war’s human consequences: cripples, suffering, corpses, and the like. To his credit, Azzam does not flinch from acknowledging the inevitable results of the salvific warfare he preaches” (Cook, 2005, p. 129).

Cabe destacar que *Al Qaeda* significa “A base” e o pensamento de Azzam é um de seus pilares (Spencer 2019). Para Azzam (2011) o *jihad* é o maior fator por trás de uma comunidade, sendo o Afeganistão o grande exemplo disso. O modelo de *jihad* desenvolvido no Afeganistão fez ele perceber que esse modelo poderia ser aplicado em todas as terras islâmicas que foram ocupadas pelos infiéis (Robinson, 2021). Como líder viu no Afeganistão uma oportunidade de desenvolver o *jihad* e sua ideia de *dawa’a*, tornando-se um personagem de suma importância no mundo árabe e principalmente dentro do cerne jihadista, sobretudo por ser, ainda, considerado como um dos teóricos jihadistas mais influentes (Hegghammer, 2020).

Para Abdullah Azzam (2008), o desenrolar do *jihad* no solo afegão foi percebido como um milagre, mesmo que tal visão seja contestada por muitos. Azzam acreditava que todas as batalhas travadas pelos *mujahideen* e a propagação do *jihad* foram guiadas por Deus. Ele descrevia o início do *jihad* no Afeganistão como algo humilde, onde os *mujahideen* usavam pedras contra os russos, até que, posteriormente, receberam armas de Deus. Segundo Azzam, o conflito afegão deixou de ser uma questão meramente regional ou tribal, transformando-se em um assunto islâmico legítimo. Ele argumentava que os verdadeiros muçulmanos não viajavam em busca de diversão, mas sim para praticar o *jihad*, e aqueles que não o faziam seriam punidos antes mesmo do dia do juízo final. Assim como Sayyid Qutb, Azzam expressava grande reverência pelos mártires. Para ele, a terra onde um mártir falece não pode ser tomada, pois quando é concedido um local para sepultamento, esse território só poderia ser retomado quando o corpo se decompusesse. No entanto, Azzam acreditava que os corpos dos mártires não se decompunham, seus sangues continuavam fluindo e seus corpos não exalavam mau cheiro mesmo após um longo período de tempo. Mesmo diante de todos os desafios os muçulmanos devem sair em busca de fazer o *jihad*, eles devem usar seus recursos, riquezas e também a sua vida. Segundo seus pensamentos o *jihad* no Afeganistão pode ser considerado uma escola para todo o mundo islâmico, ensinando muitas lições. O *jihad* no Afeganistão fez Azzam se tornar um dos pilares do movimento jihadista moderno, é considerado um exemplo para aqueles que respondem sim ao chamado (Azzam, 1987).

Influenciado pelos escritos de Ibn Taymiyyah, Azzam dava ênfase à importância do *jihad*, principalmente contra os incrédulos, ponto forte de Ibn Taymiyyah, conforme apontamos anteriormente. Azzam (2008) aborda também um *jihad* mais pacífico que é quando outras tentativas de *jihad*, além da guerra, são válidas, e coloca o *dawa’a* como um exemplo desse *jihad*. Para Azzam o muçulmano deve divulgar a fé para os muçulmanos e também não muçulmanos, em busca de conseguir mais adeptos. Porém aqueles que não

aceitavam o Islã teriam que pagar uma taxa e, caso esses viesse fazer algo contra a comunidade islâmica, era declarado o *jihad* como guerra.

De acordo com Azzam, o *jihad* no Afeganistão é uma referência a ser seguida, pois, no mundo atual, alcançar o auge do *jihad* é algo muito difícil, dado que a humanidade está em decadência, especialmente no aspecto moral, afastando-se dos ensinamentos do Islã. Para Azzam (2008), a humanidade precisa passar por um *jihad* de retificação moral antes de praticar outras formas de *jihad*. No entanto, Azzam ressalta que, quando há um ataque de inimigos em terras islâmicas, o *jihad* torna-se uma obrigação para todos os muçulmanos, incluindo mulheres e crianças (Azzam, 2008). A figura de Abdullah Azzam tem suma importância no meio jihadista, influente na Irmandade Muçulmana, ainda é um exemplo a ser seguido pelos membros, sendo o homem que moldou a visão de mundo de Osama bin Laden, conforme afirma Spencer (2019).

Após a morte de Abdullah Azzam no ano de 1989, bin Laden deu continuidade ao seu *jihad*, primeiro contra os soviéticos e posteriormente contra outros que eles consideravam infiéis. Segundo Spencer (2019), o que muitos não imaginavam é o quanto as palavras e ideias de Abdullah Azzam juntamente com Osama bin Laden se espalharam tão rápido, angariando cada vez mais adeptos ao grupo. Azzam conheceu bin Laden durante uma viagem a Jeddah, na Arábia Saudita, quando lecionou na Universidade. Dessa forma, Azzam passa a ser visto como líder de bin Laden (Rashid, 2010). Além disso, Abdullah Azzam teve seus desentendimentos com Ayman al Zawahiri, pois tinha como objetivo acabar com regimes utilizando-se da força, tendo sido chamado por Zawahiri de transigente e flexível, pois fazia muitas concessões (Atwan, 2008). De acordo com Atwan (2008), é possível que Zawahiri tenha tentado influenciar bin Laden contra Azzam e, ainda, que tenha colaborado com a inteligência paquistanesa para entregá-lo. Cabe ressaltar, no entanto, que a importância de Azzam é inegável na vida de Osama bin Laden, afinal se não fosse Azzam, bin Laden talvez não teria ido para o Afeganistão e se aprofundado ainda mais no *jihad*. Provavelmente, também não teria encontrado com Zawahiri, outra personagem que veremos a seguir e que também foi fundamental para a formação do Jihad Global.

4.2.2 Ayman al Zawahiri

O próximo ideólogo a ser apresentado na presente pesquisa é o egípcio Ayman al Zawahiri, braço direito de Osama bin Laden por longos anos, e também aquele que deu continuidade na *Al Qaeda* após a morte de bin Laden. Muitas crenças fizeram parte da

construção de um dos líderes da *Al Qaeda*, sendo assim é importante trazer a trajetória desses personagens para buscarmos um melhor entendimento sobre os objetivos e estratégias do grupo.

Ayman al Zawahiri nasceu em 19 de junho de 1951 no Cairo (Egito). Pertencia à uma família de classe média alta, com boas condições, segundo as quais pode estudar e formar-se em Medicina em 1974. De uma família instruída, voltada para o aprendizado religioso, foi fortemente influenciado pelo nacionalismo árabe. Zawahiri teve uma educação moderna e a oportunidade de fazer parte de um meio social político (Gerges, 2009), demonstrando grande paixão pela política e também pela religião, mesmo formando-se em Medicina desenvolveu textos e interpretações político-religiosas (Gerges, 2009). Zawahiri posteriormente serviu o exército onde trabalhou como médico por alguns anos (Nasser, 2021).

Zawahiri teve seu primeiro contato com o *jihad* quando em 1978 começou a trabalhar para a Irmandade Muçulmana, em seguida foi para uma missão no Paquistão onde esteve presente junto a refugiados afegãos e também com os *mujahideen* que lutaram contra os soviéticos. De acordo com Nasser (2021, p. 33), “Zawahiri foi um dos primeiros árabes a ver a guerra afegã de perto e a se encontrar com os *mujahideen*”. Após a experiência de contato com os *mujahideen*, Zawahiri começou a recrutar pessoas para ajudar refugiados afegãos e também os combatentes, dedicando-se também ao *jihad* contra os soviéticos.

As coisas mudaram de fato para Zawahiri, quando passou de crítico do governo para suspeito de atentado para matar o presidente egípcio Muhammad Anwar Sadat. Sendo assim, foi preso e torturado juntamente com os outros suspeitos. A partir de então passou a ser referência e também porta voz do movimento islâmico (Nasser, 2021). Tendo sido ainda condenado por tráfico de armas, acabou fugindo para a Arábia Saudita e passou a morar em Jeddah, provavelmente foi durante essa época que conheceu Osama bin Laden (Nasser, 2021). De acordo com Nasser (2021), ambos tinham muitos pontos em comum, pois vinham da classe média alta e trabalharam com refugiados no Paquistão. Zawahiri era um estrategista tão ambicioso, que sacrificou o movimento *jihad* islâmica do Egito, do qual fez parte anteriormente, para que esse se adequasse a *Al Qaeda*, movimento que surgiria depois. Nesse momento, Zawahiri se preocupará mais com a sua imagem e buscará um status através de sua aliança com bin Laden (Gerges, 2009).

Segundo Jacquier (2013) para compreender Zawahiri, é fundamental não falar sobre laicidade, de separar religião e Estado, pois para ele tal atitude rejeitaria a religião islâmica. Na mente de Zawahiri todo conflito é de fundo religioso, pois parte do princípio de ser sempre os crentes contra os incrédulos. Os sistemas políticos devem ser combatidos pois fogem

daquilo que foi proposto por Deus (Jacquier, 2013). Zawahiri tinha uma filosofia violenta já nos anos 1980, e ao se encontrar com Osama bin Laden, alcançou a possibilidade de recriar o seu *jihad* segundo o qual havia uma filosofia mais agressiva antes mesmo de ir para o Afeganistão. Zawahiri foi muito influenciado por bin Laden, devido às suas pregações e a sua oratória, mas bin Laden também será influenciado pelas habilidades de estratégia e planejamento de Ayman al Zawahiri (Al Zayyat, 2005).

Os ideais de Zawahiri e de bin Laden se cruzaram, já que ambos tinham muitos objetivos em comum, entre eles o de combater os inimigos do Islã. Zawahiri transformou bin Laden no guerreiro do *jihad* que na época precisava de uma legitimação para que pudesse enfrentar os americanos e os sionistas (Al Zayyat, 2005). Possivelmente deu continuidade ao trabalho iniciado por Abdullah Azzam, o qual com sua morte no final da década de 1980, fez com que bin Laden ficasse sem um mentor espiritual, para incentivá-lo a permanecer no caminho do *jihad*. De acordo com o autor Al Zayyat (2005), Zawahiri possuía essa postura violenta devido a sua adesão à frente nacional, já tendo uma inclinação ideológica para isso. Jacquier (2013) irá falar sobre a mudança no pensamento a partir do encontro com Osama bin Laden, antes para Zawahiri o regime egípcio era o grande inimigo, mas depois ao entrar em contato com bin Laden o inimigo passa a ser outro: O Ocidente, especificamente os Estados Unidos e a Europa.

Na visão de Zawahiri, o *jihad* é algo que deve ser cumprido, um dever de cada muçulmano, independente da situação na qual se encontra. O *jihad* é a batalha de todo muçulmano, seja ele jovem ou mais velho, afetando vários campos da vida, tais como a casa, o trabalho e também a dignidade (Zawahiri, 2006). A luta entre os muçulmanos e os infiéis é algo que está no Islã, de acordo com Zawahiri (2006) é uma guerra na qual não há trégua, e o muçulmano só se reconhece como muçulmano a partir do momento em que se engaja no *jihad*. Na mente de Zawahiri os *mujahideen* irão combater até o final dos tempos se preciso, até garantir a vitória (Jacquier, 2013). Tal ponto dentro da visão de Zawahiri pode se tornar assustador, porque incentiva aos *mujahideen* a combater até o final dos tempos. Dessa forma, Zawahiri prega um *jihad* de curto prazo, mas também de longo prazo, ao se referir ao final dos tempos. De acordo com Zawahiri (2006) os *mujahideen* são aqueles que irão fazer um apelo à nação para que se levantem e também façam a resistência. Os *mujahideen* fazem e coordenam o *jihad* e também propõem procurar o martírio em casos de necessidade. Com essa forma de agir, Zawahiri (2006) afirma que a maneira como os *mujahideen* conduziram o *jihad* frustrou os Estados Unidos, pois o *jihad* no Afeganistão funcionou como uma revisão do conceito, que passou a fazer críticas severas à política dos Estados Unidos. Dentro da

perspectiva de Zawahiri, o *jihad* com o uso da violência é necessário, porque é a única linguagem conhecida pelo ocidente. Os muçulmanos são inteiramente capazes de travar o *jihad* e de acertar seus alvos e devem se comprometer de forma adequada ao *jihad* para que possam vencer as batalhas (Jacquier, 2013).

De grande relevância no cenário jihadista, Zawahiri foi criticado por muitos muçulmanos, pelo fato de ser o braço direito de bin Laden, e de fazer jovens adorarem falsos profetas (Gerges, 2009). Antes de se encontrar com bin Laden, Zawahiri foi comovido pelas ideias do teórico egípcio Sayyid Qutb (Gerges, 2009), assim como Abdullah Azzam mencionado no ponto anterior. Dessa forma, mostra-se como propagador do *jihad*, trazendo à tona novamente as ideias de Qutb, mas também formulando as suas percepções acerca do *jihad*. Zawahiri ao desenvolver suas ideias fará ameaças ao ocidente, e ao se juntar com bin Laden e formarem a *Al Qaeda* essas ameaças se tornarão mais evidentes, e essas ameaças vinham através dos discursos jihadistas (Gohel, 2017). Dentro do que Zawahiri (2006) apresenta, Os Estados Unidos estão conscientes da ameaça que a *Al Qaeda* e seus discursos jihadistas representam para eles, sabem também de suas projeções futuras, e também a posição que ganhou no mundo.

Logo após os atentados de 11 de setembro de 2001, Zawahiri passou a adotar uma postura mais discreta nos bastidores, em comparação com o papel que estava desempenhando, pois a mídia deu maior enfoque a Osama bin Laden, definindo o protagonismo da *Al-Qaeda* (Gerges, 2009). No entanto, após a morte de bin Laden, houve inúmeros questionamentos sobre quem assumiria o papel de líder do grupo. Em contrapartida, muitos jihadistas e candidatos à sucessão faleceram durante a Guerra ao Terror, o que gerou grande receio por parte de Zawahiri, que precisava manter viva a ideologia. Após ser declarado um dos homens mais procurados pelos Estados Unidos, Zawahiri também passou a ser procurado no mundo árabe e islâmico (Gohel, 2017). Zawahiri apoiava de forma clara o *jihad* no Afeganistão e o Talibã, por fornecerem soldados e, de certa forma, proteção para a *Al-Qaeda*. Zawahiri manteve esse apoio para fortalecer seus aliados no Paquistão e também desejava expandir suas ações até a Índia, além de almejar a construção de células. O território afegão fornecia uma boa logística para as movimentações da *Al-Qaeda*, como o transporte de combatentes, mensagens, armas e outros recursos (Gohel, 2017).

Após a morte de Osama bin Laden em maio de 2011, Ayman al-Zawahiri recebeu da *Al-Qaeda* o título honorífico de "homem sábio da *ummah*", conforme relata Gohel (2017). Zawahiri assumiu o papel de liderança do grupo ciente de que não possuía o mesmo carisma de seu antecessor. Para compensar essa lacuna, ele se apoiou em Hamza, um dos filhos de bin

Laden que se refugiou no Irã após a morte de seu pai. Zawahiri vislumbrou a possibilidade de recuperar a atratividade da *Al-Qaeda* por meio de Hamza, preparando-o para assumir a liderança do grupo e presumindo que ele poderia herdar o carisma de seu pai. Estabelecendo uma parceria de mestre e aluno com Hamza, semelhante à relação entre Abdullah Azzam e Osama bin Laden, Zawahiri e Hamza formularam a estratégia de enviar mensagens da *Al-Qaeda* pelo mundo para atrair adeptos e recrutar novos membros. Essas mensagens carregavam um tom de vingança pela morte de Osama bin Laden (Zawahiri, 2006), e a utilização de Hamza foi uma estratégia inteligente de Zawahiri. Com a morte de Osama bin Laden, Ayman al-Zawahiri reafirmou as diretrizes da *Al-Qaeda*, acreditando que o grupo poderia vir a cometer erros e, portanto, era necessário estabelecer a metodologia correta para apoiar o Islã e o *jihad*. Gohel (2017) identifica onze tópicos nas sugestões de Zawahiri:

1. Priorizar a *jihad* contra os Estados Unidos enquanto se adapta à realidade prática da situação com base no consenso;
2. Obedecer à lei Shariah e unir a Ummah em torno do monoteísmo;
3. Libertar terras muçulmanas de descrentes indígenas e agentes apóstatas;
4. Libertar prisioneiros muçulmanos;
5. Parar o saque sistemático da riqueza muçulmana;
6. Apoiar e ajudar os muçulmanos em suas revoluções contra os opressores corruptos e tiranos;
7. Unir os diferentes grupos mujahedeen e promover cooperação, colaboração e coordenação;
8. A busca de um Califado;
9. Abster-se de prejudicar os muçulmanos através de bombardeios, assassinatos ou sequestros;
10. Dar vitória aos muçulmanos oprimidos e fracos (Gohel, 2017, p. 62, trad. nossa)²².

O fortalecimento da *Al-Qaeda* foi impulsionado não apenas pelo objetivo de expulsar os americanos das terras islâmicas, mas também pela introdução de uma agenda que incluía a venda de produtos, como o petróleo, a preços justos para os muçulmanos. Essa abordagem desafiava a hegemonia dos Estados Unidos, que, segundo os discursos de Zawahiri (2006), foi

²² Em livre tradução do original: “Zawahiri laid out eleven directives for al-Qaeda, some of which reiterated the group’s original doctrine as well as other aspects that had been revised by al-Zawahiri following bin Laden’s death in 2011:1. Al-Qaeda is not infallible and can occasionally make mistakes and must listen to advice to establish the correct methodology and methods to support Islam and *jihad*; 2. Prioritizing the *jihad* against the United States whilst adapting to the practical reality of the situation based on consensus; 3. Obeying *Sharia* law and uniting the *Ummah* around monotheism; 4. Liberate Muslim lands from indigenous disbelievers and apostate agents; 5. Freeing Muslim prisoners; 6. Stop the systematic looting of Muslim wealth; 7. Support and aid Muslims in the revolution against the corrupt oppressive tyrants; 8. Uniting the different *mujahedeen* groups and promoting cooperation, collaboration and coordination; 9. The pursuit of a *Caliphate*; 10. Refrain from harming Muslims through bombings, killings or kidnappings; 11. Give victory to oppressed and weak Muslims (Gohel, 2017, p. 63).

estabelecida por meio da exploração dos recursos dos países muçulmanos. Zawahiri oferece suas próprias interpretações sobre as ameaças ao Ocidente, especialmente os Estados Unidos, destacando a necessidade de combater essas potências para alcançar a justiça para o mundo islâmico.

Um ponto relevante é que, após a morte de bin Laden, novos grupos, como o Estado Islâmico, começaram a ganhar muitos seguidores. Para competir com o Estado Islâmico e manter a *Al-Qaeda* como o principal grupo jihadista, Zawahiri continuou enviando mensagens de ameaça ao solo americano (Zawahiri, 2006). Ele defendia ataques a alvos ocidentais em países islâmicos, especialmente nas regiões onde a *Al-Qaeda* ainda tinha presença, com a intenção de enviar uma mensagem ao Ocidente de que, se a situação continuasse, o próximo alvo poderia ser o próprio Ocidente. Essas operações tinham um caráter de advertência, com o objetivo de manter a imagem da *Al-Qaeda* como uma ameaça persistente.

Como ideólogo jihadista, Zawahiri também incentivava ataques realizados por "lobos solitários", alegando que a infiltração em outros países seria mais fácil dessa maneira. Ele ressaltava que a *Al-Qaeda*, desde o início de seu *jihad*, ganhou destaque na mídia internacional devido à sua capacidade de ameaçar diretamente a segurança e os interesses dos Estados Unidos (Zawahiri, 2006). Essa visibilidade contínua era vista como essencial para reforçar a ideia de que a *Al-Qaeda* representava uma ameaça não apenas para os Estados Unidos, mas para o resto do mundo.

Zawahiri enfatizava que os objetivos da *Al-Qaeda* não incluíam travar guerras internas nos países onde estavam presentes, mas sim expulsar os invasores das terras islâmicas, conforme ditado pela lei islâmica. Ele destacava que esse objetivo estava sempre presente nas comunicações do grupo. Zawahiri também criticava as políticas de segurança pós11 de setembro, argumentando que elas não refletiam a realidade e poderiam até ser usadas contra os próprios Estados Unidos, tornando-as uma farsa. Para ele, os *mujahideen* não se deixavam influenciar por tais políticas, pois seguiam seu próprio caminho e continuavam no *jihad* para garantir a vitória do Islã (Zawahiri, 2006).

Em sua visão, o *jihad* estava intrinsecamente ligado à capacidade de realizá-lo, que não se limitava apenas ao aspecto físico, mas englobava questões financeiras, individuais e locais, além da necessidade de apoio e de uma situação favorável dos muçulmanos em relação aos seus oponentes (Zawahiri, 2006). Ele enfatizava a importância de harmonizar esses elementos para que o *jihad* fosse bem-sucedido. Zawahiri demonstrava uma séria dedicação à causa do *jihad*, e suas palavras sublinhavam a importância central que ele atribuía a essa missão:

Além disso, não chamamos as pessoas para realizar uma *jihad* descuidada. Estamos instando-as a mobilizar suas energias e recursos e fazer preparativos para a *jihad*. Ninguém deve recuar, mesmo aqueles que não são fisicamente capazes de realizar a *jihad* em determinado momento. Que façam os preparativos e Deus lhes dará força e sucesso, ou outras pessoas virão mais tarde e se beneficiarão de seus preparativos (Zawahiri, 2006, p. 76).

Para Zawahiri (2006), devemos implementar e dar continuidade ao que defendemos. Quando enfrentamos restrições ou dificuldades em algum lugar devido à influência externa, devemos abraçar e apoiar nossos irmãos no seu *jihad*, como aconteceu com os *mujahideen* e, posteriormente, com a *Al-Qaeda*. Em relação a Ayman al-Zawahiri, existem diversas contradições (Gerges, 2009), principalmente porque ele não era tão amplamente reconhecido na época quanto bin Laden, e também porque ainda não se tinha uma compreensão clara da importância de sua interpretação do *jihad* para entender o movimento e os eventos que estavam ocorrendo. Para compreender o Jihad Global, é essencial entender a importância dos teóricos e idealizadores desse movimento. Também é necessário analisar as relações estabelecidas entre esses homens, que será o foco da próxima seção.

4.3 *Jihad* Global em movimento: Osama Bin Laden, Al Qaeda e seus desdobramentos

O início do século XX foi crucial para o surgimento do movimento jihadista, sendo catalisado pela ascensão europeia e o colonialismo nos países islâmicos durante o século XIX, bem como pelos mandatos e outras formas de dominação, como observam os estudos de Robinson (2021). O caminho que culminou no surgimento do Jihad Global foi moldado por uma série de eventos e influências, como já apresentado nesta pesquisa. A ideia inicial do Jihad Global foi primeiramente articulada por Abdullah Azzam e, posteriormente, foi adotada e ampliada por Ayman al Zawahiri e Osama bin Laden. O Jihad Global ficou marcado por um reinado de violência no Oriente Médio, o que atraiu a atenção da mídia global, influenciou a política internacional e despertou a imaginação das pessoas ao redor do mundo sobre suas ideias e práticas.

O Jihad Global se caracteriza como um movimento que se desenvolve em "ondas", começando na década de 1980 com Azzam, passando por Zawahiri e bin Laden, e se estendendo até os dias atuais, conforme apontado por Robinson (2021). Para o autor, o Jihad Global foi uma "onda de raiva", mas não pode ser considerado um único momento, pois se

divide em várias fases que surgem ao longo do tempo, com características sociológicas e ideológicas distintas em cada uma delas. Esses movimentos, impulsionados pela raiva, possuem dinâmicas variadas que refletem o contexto e a evolução dos ideais jihadistas.

O Jihad Global foi inicialmente propagado por Azzam durante a guerra no Afeganistão, e logo após seu encontro com Osama bin Laden e Ayman al Zawahiri, a ideia se tornou mais concreta, transitando da teoria para a prática (Robinson, 2021). Após a retirada das tropas soviéticas do Afeganistão, iniciou-se um debate entre os jihadistas sobre o conceito de *takfir* (excomunhão religiosa) e quem deveria ser o próximo alvo de *jihad*. A discussão girava em torno de se o *jihad* deveria ser entendido como um modo de vida ou como um dever circunstancial. Foi um momento de divisão: de um lado, os que apoiavam o *takfir*, liderados por Ayman al Zawahiri, e de outro, os que rejeitavam essa ideia, liderados por Abdullah Azzam (Robinson, 2021). Os defensores do *takfir* viam a excomunhão como justificativa para combater regimes muçulmanos considerados apóstatas, enquanto os opositores acreditavam que o *jihad* local não deveria ser confundido com o Jihad Global.

Azzam, por sua vez, defendia o modelo afegão de *jihad* internacional, que visava combater e libertar as terras islâmicas ocupadas, com foco inicial na Palestina. Para ele, o *takfir* não era o critério para definir o *jihad*, e criticava a abordagem de Zawahiri sobre o tema (Robinson, 2021). Azzam, influenciado pelas ideias de Qutb, rejeitava a aplicação do *takfir* de maneira generalizada, argumentando que o *jihad* deveria ser uma causa mais ampla e não limitada a uma excomunhão específica. Já Qutb via o *takfir* como uma ferramenta para lidar com a apostasia, a *jahiliyyah* (ignorância) e aplicava-a a sociedades e regimes, enxergando-a como algo maior e mais abrangente.

Esses debates e diferenças de visão entre Azzam e Zawahiri foram fundamentais para o desenvolvimento das duas correntes dentro do movimento jihadista, com implicações significativas para a trajetória do Jihad Global e suas ações práticas no campo de batalha e na política internacional.

O Jihad Global é um fenômeno recente, tendo sua origem na década de 1980, mas que teve parte de sua base teórica no século anterior. Desde Sayyid Qutb questões a respeito da necessidade do *jihad* contra invasores das terras islâmicas têm sido alimentadas. O Jihad Global provocou uma revolta e ao mesmo tempo um desafio para os clérigos muçulmanos. Osama bin Laden ao buscar uma legitimidade dentro do mundo islâmico conquistou adeptos, porém não foi aceito pela maioria. Segundo os religiosos ele e Zawahiri são falsos profetas (Gerges, 2009). Inicialmente, os afegãos não tinham a intenção de servir como base ideológica para o Jihad Global, pois seu principal objetivo era combater a invasão russa em

seu território. No entanto, o que não esperavam era que seu *jiḥad* local ganhasse outras proporções, atraindo a adesão de combatentes de outros países e se expandindo além de suas fronteiras, como destaca Gerges (2009).

Na próxima subseção, abordaremos a formação do principal grupo do Jihad Global, a da *Al Qaeda*, bem como a trajetória de uma das figuras centrais desta pesquisa, Osama bin Laden, um dos idealizadores do grupo. Ao final do capítulo, discutiremos os métodos de ação da *Al Qaeda*, suas ramificações e células, que desempenham um papel significativo no cenário jihadista atual. As células da *Al Qaeda* nos oferecem uma perspectiva mais clara sobre o terrorismo contemporâneo, uma vez que são grupos recentes, frequentemente mencionados na mídia, e que se adaptam conforme as mudanças políticas, sociais e econômicas de cada região.

4.3.1 Osama bin Laden: o *emir do jihad*

Osama bin Laden nasceu em Riad, na Arábia Saudita, em 1957, filho de uma mãe síria e de um pai de origem iemenita (Atwan, 2008). Ele veio de uma das famílias mais abastadas do Oriente Médio. Seu pai, Mohamed bin Awad bin Laden, natural do Iêmen, migrou para a Arábia Saudita na idade adulta, onde construiu um império na construção civil, tornando-se um dos homens mais ricos da região. A partir de sua influência no setor econômico, político e religioso, bin Laden teve acesso a um ambiente privilegiado. Essa realidade fez com que fosse fortemente influenciado pelo wahhabismo (Nasser, 2021).

Osama foi o quadragésimo terceiro dos cinquenta e três filhos de seu pai, sendo o único da mãe, o que criou um vínculo mais estreito com ela. Aos seis meses, a família se mudou para Riad, onde ele passou a maior parte da infância e adolescência. Seu pai faleceu em um acidente de avião quando Osama tinha apenas dez anos (Atwan, 2008). Segundo Atwan (2008), Osama era uma criança tímida e, em vez de se socializar com outras pessoas, se dedicava às leituras do Alcorão. Inicialmente, foi educado no Líbano, e depois em Jeddah, na Arábia Saudita, onde cursou administração (Nasser, 2021). Desde cedo, teve contato com a religiosidade islâmica, além de suas leituras corânicas, visitando regularmente as cidades sagradas de Meca e Medina, experiências que tiveram grande impacto em sua vida e contribuíram para sua forte conexão com o mundo religioso (Atwan, 2008).

Um ponto significativo e que se relaciona com outros personagens mencionados neste estudo, é o fato de que, durante sua estadia em Jeddah, bin Laden estudou religião com Mohamed Qutb, irmão do notório ideólogo egípcio Sayyid Qutb. Após a adolescência, Osama passou a trabalhar como seu pai no ramo da construção civil, o que lhe possibilitou viajar por diversas partes do Oriente Médio. Porém, mesmo com as viagens e o contato com outros lugares, sua dedicação à religião permaneceu constante (Nasser, 2021).

De acordo com Nasser (2021), o primeiro contato de Osama bin Laden com o conceito de *jihad* ocorreu quando foi recrutado por Abdullah Azzam para a Irmandade Muçulmana. Contudo, acredito que esse contato pode ter acontecido anteriormente, por meio das obras de Sayyid Qutb, quando ainda morava em Jeddah. Tanto Abdullah Azzam quanto Mohamed Qutb ministraram palestras na faculdade de Jeddah, onde abordaram temas sobre a religiosidade islâmica, uma disciplina obrigatória para os estudantes (Atwan, 2008). A relação de bin Laden com a Irmandade Muçulmana teve grande importância, pois contribuiu para sua adesão ao salafismo e permitiu que tivesse acesso às obras de Sayyid Qutb, especialmente *Milestones*, e ao conceito de *jahiliyya*, que encontrou eco com seus próprios pensamentos

(Gomes, 2021). Assim, pode-se inferir que as ideias de Qutb e Azzam fortaleceram as convicções que bin Laden já possuía, facilitando sua adesão à Irmandade Muçulmana.

Como resultado de seu contato e recrutamento pela Irmandade Muçulmana, Abdullah Azzam desempenhou um papel crucial na influência que levou Osama bin Laden ao Afeganistão na década de 1980, inicialmente como financiador dos *mujahideen* (Nasser, 2021). Alguns anos depois, em 1984, já em solo afegão, bin Laden fundou a *Baytal-Ansar* (Casa dos Apoiadores) em Peshawar, cuja principal finalidade era servir como base de apoio ao *jihad* local. Esse espaço era utilizado para acolher aqueles interessados em aderir ao *jihad* antes de serem enviados para treinamento (Atwan, 2008).

Durante esse período, bin Laden incentivou milhares de sauditas a se unirem ao *jihad*, frequentemente realizando palestras quando retornava à Arábia Saudita. Já então, ele era visto como um exemplo para muitos. Inspirado pelos ensinamentos de Azzam e Sayyid Qutb, bin Laden consolidou seu comprometimento com o *jihad*. Com o tempo, renunciou à sua vasta riqueza, demonstrando desprezo por bens materiais, e concentrou-se em seus deveres islâmicos (Atwan, 2008).

Em 1986, bin Laden fundou seu primeiro centro de treinamento e, posteriormente, estabeleceu outros em diferentes áreas do Afeganistão. Paralelamente, iniciou o registro sistemático dos combatentes, o que levou à necessidade da criação de um escritório: *Al-Qaeda* (que significa "A Base" ou "A Fundação"). O grupo *Al-Qaeda*, como é conhecido atualmente, tem suas origens nesse escritório, idealizado inicialmente por Abdullah Azzam e Ayman al-Zawahiri (Atwan, 2008). Contudo, foi por meio de Osama bin Laden que essa concepção tomou forma e se concretizou.

Em julho de 1988 quando os *mujahideen* tornam-se vitoriosos sobre a União Soviética, bin Laden começou a chamar o grupo de "*Al Qaeda al Askariya*" (A base militar). Tal ponto chamou a atenção de muitos árabes, dessa forma muitos aderiram ao *jihad* no Afeganistão, levando um aumento considerado de combatentes. Segundo Nasser (2021), ele deu ao grupo uma organização moderna, composta por uma boa estrutura. No início de 1989, bin Laden retornou à Arábia Saudita, ao receber um aviso da inteligência paquistanesa que ele e Azzam estavam marcados para morrer pela CIA. Duas semanas após a comunicação, seu parceiro de grupo Abdullah Azzam foi assassinado juntamente com seus dois filhos (Atwan 2008). Em meados de 1990, bin Laden viveu em prisão domiciliar, o governo saudita o proibiu de realizar suas viagens. Nessa época ele enviou uma carta ao príncipe Ahmad bin Abdul Aziz, alertando sobre o risco que o Iraque corria já prevendo a invasão de Saddam Hussein no Kuwait.

Dessa forma, ele sugeriu mobilizar os *mujahideen* de todo o mundo para libertar o Kuwait o quanto antes. Porém, o governo saudita não deu voz a bin Laden, e teve e fez uma ação contrária a ele quando convidou e acionou as tropas americanas. Tal ponto deixou bin Laden profundamente decepcionado, pois a Arábia Saudita abriu as portas do mundo árabe para receber os americanos, que eram chamados de infiéis (Atwan, 2008). Bin Laden teve muito receio a respeito da chegada das tropas americanas, e se sentiu incomodado devido a Arabia Saudita se sujeitar aos americanos, ou seja, se sujeitarem à uma ocupação estrangeira. Segundo Atwan (2008), ele percebeu ser inútil tentar comunicar sobre os riscos que o mundo árabe corria, já que não era ouvido pela Arábia Saudita seu próprio país de origem (Atwan, 2008). Em 1991 deixou a Arábia Saudita e foi para o Sudão, região governada por Umar Bashir, líder que deu abrigo àqueles que lutaram no Afeganistão. No ano de 1996 bin Laden foi expulso do Sudão e retornou ao território afegão onde passou a se dedicar completamente ao Jihad Global (Cook, 2005).

Osama bin Laden desempenhou papéis de destaque no contexto jihadista. Inicialmente, ele atuou como elo de conexão entre Abdullah Azzam e Ayman al-Zawahiri, além de oferecer apoio significativo aos *mujahideen* durante a luta para libertar o Afeganistão dos soviéticos. Após a vitória dos *mujahideen*, bin Laden, desiludido com seu país de origem, buscou unificar os muçulmanos sob a bandeira do Jihad Global. Nesse processo, formalizou e consolidou a *Al-Qaeda* como grupo organizado (Cook, 2005).

Em 1998, como consequência da criação da *Al-Qaeda*, Ayman al-Zawahiri surpreendeu ao subordinar a *jihad* Islâmica Egípcia à *Al-Qaeda*, colocando-a também, quando necessário, sob as ordens diretas de bin Laden (Cook, 2005). Segundo Cook (2005), a ascensão de bin Laden à liderança não foi algo fácil de ser explicado, considerando que havia outros candidatos potencialmente mais qualificados. No entanto, sua capacidade de transmitir uma mensagem simples e objetiva, aliada à sua habilidade em recrutar adeptos, foi decisiva. Bin Laden focava em um objetivo central: declarar o Jihad Global em resposta ao que percebia como ataques internacionais contra muçulmanos em todo o mundo.

Carismático e com uma capacidade singular de unificar pessoas e ideias, bin Laden conseguiu congregiar diferentes abordagens em torno de um propósito comum. Ele denunciava os governos islâmicos como corruptos, o que ressoava amplamente entre os muçulmanos. A *jihad* afegã, por sua vez, teve grande impacto devido às expectativas econômicas e sociais associadas a ela, conferindo a bin Laden uma autoridade moral para reivindicar a purificação dos governos islâmicos (Cook, 2005). Essa posição consolidou sua credibilidade e lhe garantiu o título de comandante supremo do exército jihadista. Muitos muçulmanos passaram

a considerá-lo uma figura de liderança transcendente, aguardando suas diretrizes. Posteriormente, bin Laden ganhou o título de *Sheikh Osama bin Laden* pela *Al-Qaeda*, reforçando seu status religioso e político (Cook, 2005).

No título desta subseção, apresentamos bin Laden como *emir*, termo que significa "príncipe". Essa designação foi adotada para refletir sua ascensão no meio jihadista, bem como o modo como foi percebido e tratado ao longo dos anos. O título de *emir* também foi frequentemente utilizado por outros jihadistas em referência a bin Laden, reconhecendo seu carisma e capacidade de liderança. Ele desempenhou um papel crucial ao dar visibilidade global a grupos como a *Al-Qaeda* e o *Taliban*, algo que nenhuma outra personalidade havia conseguido anteriormente. Segundo Souza (2011), o período de bin Laden no Afeganistão foi fundamental para o desenvolvimento de suas habilidades de liderança e consolidou sua posição como uma figura central no *jihadismo* global.

Durante o período em que esteve no Afeganistão, Bin Laden efetuou seus principais discursos, lançou oficialmente seu *jihad* contra o Ocidente e se tornou conhecido e influente no mundo. Nesses discursos, buscava legitimidade dentro do âmbito religioso, realizando citações ao Alcorão e classificando seus pronunciamentos como decretos religiosos oficiais ou *fatwas* (Souza, 2011, p. 147).

Osama bin Laden emitiu suas próprias *fatwas*, mesmo sem possuir o título de mufti-autoridade religiosa tradicionalmente responsável por emitir tais decretos. Ao fazer isso, bin Laden buscou legitimar seu *jihad* contra o Ocidente, bem como contra judeus e "cruzados", termo que utilizava para se referir aos cristãos, inspirado no período das cruzadas. Em contraposição, diversos *muftis* condenaram as ações de bin Laden por meio de *fatwas* que denunciavam o terrorismo e os atentados violentos (Esposito, 2002).

Uma das questões centrais levantadas por bin Laden foi o uso de atentados suicidas como instrumento de *jihad*. Tal prática gerou intensos debates e divisões entre os muçulmanos (Esposito, 2002). A fundamentação filosófica do *jihad* apresentada por bin Laden em suas *fatwas* e escritos posicionava os Estados Unidos como os "novos Cruzados" ou "Cruzados Modernos" — responsáveis pela ocupação de terras islâmicas e pela exploração dos muçulmanos, conforme aponta Porter (2003). Para bin Laden, o termo "Cruzados" era particularmente pertinente, especialmente devido à presença militar norte-americana na Arábia Saudita, algo que ele via como uma afronta religiosa e uma guerra contra Deus (Porter, 2003).

Bin Laden reconfigurou o conceito de *jihad*, transformando-o em um marco histórico no contexto do terrorismo contemporâneo. Uma característica central de seus discursos era a constante referência às Cruzadas, tanto antes quanto depois dos ataques de 11 de setembro. Ele reinterpretava as Cruzadas à luz do colonialismo europeu na África e da criação do Estado de Israel (Porter, 2003). Para bin Laden, não havia distinção entre os cruzados históricos e os chamados "cruzados modernos", como os Estados Unidos e seus aliados. Esse período histórico, segundo Porter (2003), exerceu grande influência sobre o pensamento islâmico radical. Bin Laden também buscava legitimar suas ações evocando Ibn Taymiyyah, teólogo hanbalita do século XIV, conhecido por sua oposição tanto aos mongóis quanto a outros considerados inimigos do Islã. Taymiyyah argumentava que aqueles que não viviam de acordo com as leis de Deus eram incrédulos, uma perspectiva adotada por bin Laden ao comparar os Estados Unidos aos "mongóis cruzados" enfrentados por Taymiyyah em sua época (Porter, 2003).

Nos textos e discursos de bin Laden, ele frequentemente mencionava Taymiyyah como uma figura de inspiração, principalmente em relação à defesa das terras islâmicas contra ocupantes estrangeiros. Em um de seus documentos de 1994, intitulado sobre a "traição da Palestina", bin Laden rememorava Taymiyyah e seu conceito de *jihad*, reiterando a importância de resistir àqueles que ameaçam o território e a identidade islâmica (Porter, 2003):

... a forma heróica que ibn Taymiyyah agüentou a prisão pela vitória das tradições do Profeta- são todos eles, exemplos de pessoas que se empenharam no seu dever de ajudar a verdade ao seu povo. Esses líderes eminentes cumpriram esse dever para que a verdade saísse vitoriosa e por zelo para com a religião. Que Deus os abençoe (Bin Laden, 1994, *apud* Lawrence, 2005, p. 19).

Segundo Lawrence (2005), para bin Laden, a luta armada por meio do *jihad* não apenas representava uma forma de resistência, mas também um convite para que outros conhecessem o Islã. As ações militares empreendidas pelos muçulmanos eram vistas como uma maneira de repúdio aos infiéis e, ao mesmo tempo, uma forma de unir os crentes, ou seja, os muçulmanos. Bin Laden fundamentou uma base filosófica contra os Estados Unidos, que foi documentada em suas famosas declarações: "Declaração de Guerra contra os Americanos" e "Declaração da Frente Islâmica Mundial pelo *jihad* contra Judeus e Cristãos". Segundo Porter (2003), para bin Laden, o terrorismo contra os americanos era legítimo, pois os Estados

Unidos eram vistos como uma ameaça direta aos territórios islâmicos, justificando, assim, suas ações violentas.

Bin Laden também apelava para que o *jihad* fosse encarado como uma obrigação individual de cada muçulmano. Ele argumentava que o *jihad* era, acima de tudo, defensivo, e em situações de necessidade, os muçulmanos deveriam pegar em armas para combater aqueles que ameaçassem as suas terras e o Islã (Porter, 2003). No documento Frente Islâmica Mundial de 1988, Osama bin Laden afirma:

Há mais de sete anos que a América ocupou as partes mais sagradas das terras islâmicas, a península Arábica, pilhando a sua riqueza, impondo ditames aos seus dirigentes, humilhando seu povo, aterrorizando seus vizinhos e transformando suas bases no local numa ponta de lança para combater os povos muçulmanos vizinhos. Alguns podem ter contestado, antes, a realidade desta ocupação, mas neste momento, todos os povos da península Arábica já a reconheceram. Não existe prova mais clara do que a agressão excessiva da América contra o povo do Iraque, usando a península como base. É verdade que todos seus líderes repudiaram uma tal utilização das suas terras, mas estão impotentes (bin Laden, 1988, *apud* Lawrence, 2005, p. 73).

Osama bin Laden é um dos personagens mais importantes do âmbito jihadista, e ao se tratar de atualidade, sua figura ainda é muito lembrada. Este líder continuou construindo seu pensamento e propagando seu *jihad* mesmo após os ataques de 11 de setembro, e as duas declarações são os documentos centrais para compreender sua filosofia (Porter, 2003). Após os atentados de 11 de setembro as buscas por bin Laden foram intensificadas, tal período ficou conhecido como Guerra ao Terror, o qual levou às guerras do Afeganistão (2001) e do Iraque (2003), conforme relembra Souza, (2011). A guerra ao terror era uma luta contra a *Al Qaeda* e as suas afiliadas que praticavam o terrorismo, após os atentados bin Laden esperava expulsar e tirar de toda forma os Estados Unidos das terras islâmicas, porém aconteceu o contrário, as tropas americanas com seus aliados quase acabaram com a *al Qaeda* no Afeganistão, invadindo o Iraque e ainda ocupando territórios com tropas militares, no caso do Qatar, Bahrein e Kuwait (Bergen, 2012).

No dia 06 de outubro de 2002, bin Laden escreveu uma declaração aos muçulmanos, justificando seu *jihad*. Sua carta foi divulgada na internet, e seu conteúdo apresentou duas perguntas e suas respectivas respostas, as quais justificam o *jihad* (Lawrence, 2005). A primeira pergunta foi: “Por que é que vos combatemos e nos opomos a vós [aos americanos]?”. Em seguida, em sua declaração, responde e enumera as razões:

1 Os americanos atacaram os muçulmanos da Palestina, derramaram o sangue deles. Ajudaram a criação do estado de Israel e isso é um crime. E todas as pessoas que contribuíram para sua construção devem ser punidos. O sangue derramado dos palestinos deve ser vingado. 2 Os americanos invadiram a Somália, e apoiaram os russos. 3 Os americanos roubaram as riquezas e o petróleo por preços insignificantes, e nos ameaçam militarmente. 4 Os americanos ocupam militarmente as terras islâmicas, assediam os santuários para garantir segurança aos judeus (bin Laden, 2002 apud Lawrence, 2005 p. 180-181).

Após enumerar as razões pelas quais se opõe e combate os americanos, acrescenta:

Essas tragédias e calamidades são apenas alguns exemplos da vossa opressão e agressão contra nós. A religião e a nossa mente dizem que os oprimidos têm o direito de reagir à agressão. Não espereis nada de nós a não ser o *Jihad*, a resistência e a vingança. Será de alguma forma racional esperar que, depois de que a América nos ter atacado durante mais de meio século, a deixemos viver em segurança e paz? (bin Laden, 2002 apud Lawrence, 2005, p. 181).

A busca por Osama bin Laden durou cerca de dez anos, e no dia 1º de maio de 2011, as mídias noticiaram sua morte pelas mãos do exército norte-americano. Durante anos, bin Laden foi considerado o inimigo número um dos Estados Unidos. No entanto, sua morte não significou o fim do movimento que ele ajudou a criar, uma vez que suas ideias se ramificaram em diversas facções, como a *Al-Qaeda* no Iraque, que mais tarde se transformaria no braço direto do Estado Islâmico (Souza, 2011).

É importante destacar que bin Laden conseguiu transmitir sua mensagem e seu *jihad* a um grande público, espalhando a ideia de que os Estados Unidos eram inimigos do Islã, pois ocupavam e exploravam territórios muçulmanos. Bergen (2012, p. 210) observa que "em torno de 100 milhões de muçulmanos apoiaram as ideias de bin Laden" e consideraram legítimos seus atos de vingança contra o Ocidente. Atwan (2008) acrescenta que a popularidade de bin Laden estava intimamente ligada à sua humildade, o que o tornava acessível ao povo. Ao se afastar de sua família rica e dos poderosos da Arábia Saudita, bin Laden fortaleceu sua conexão com os *mujahideen*, adotando seu estilo de vida. Ele vestia as mesmas roupas que os combatentes e compartilhava a mesma comida, aproximando-se ainda mais das massas e solidificando sua imagem como um líder do povo.

Alshammari (2013) destaca que, apesar da existência de ideólogos jihadistas anteriores, como Sayyid Qutb, e de uma produção intelectual significativa, foi bin Laden quem conseguiu efetivamente disseminar essas ideias entre os muçulmanos. Sua abordagem provocou debates intensos e incertezas sobre os conceitos de certo e errado. Essa polarização

resultou em críticas contundentes a bin Laden, mas também gerou seguidores fervorosos que consideravam suas práticas e crenças como representativas da verdadeira essência do Islã, por sua defesa da religião e das terras islâmicas, algo que muitos muçulmanos não fazem (Alshammari, 2013).

Atwan (2008) oferece uma perspectiva importante sobre a identidade de Osama bin Laden, destacando sua profunda experiência religiosa que moldou sua interpretação peculiar da religião e o elevou a uma posição de destaque no mundo islâmico, independentemente de apoio ou oposição. Atwan (2008) argumenta que, sem o contexto islâmico, a figura de Osama bin Laden não teria existido. Sua experiência se manifestava em seus discursos e *fatwas*, que são de difícil compreensão para o Ocidente devido à falta de familiaridade com o momento histórico do auge do Islã (Califado) e a aspiração de muitos muçulmanos em restaurá-lo. Bin Laden, como muitos outros, almejava o retorno dos exércitos islâmicos, que já foram uma grande potência, como uma forma de revitalizar a tradição, um tema discutido anteriormente neste trabalho. Segundo Alshammari (2013), as ideologias promovidas por figuras como Osama bin Laden servem de base para muitos grupos militantes. Bin Laden demonstrou flexibilidade ao mudar as estratégias da *Al-Qaeda* várias vezes, adaptando-se às circunstâncias desafiadoras. Após os atentados, ele viveu em constante fuga até sua morte em 2011, mantendo-se em segredo durante esse período. Abdel Bari Atwan (2008) retrata bin Laden como um guerreiro muçulmano proeminente, cuja vida e ações foram motivadas pela busca do Paraíso e pelo desejo de ser mártir pela causa da *Al-Qaeda*. Atwan (2008) destaca que, embora os teóricos muçulmanos tenham desenvolvido teorias sobre o *jihad* ao longo dos séculos, bin Laden se tornou central na percepção contemporânea do conceito, principalmente no ocidente e especialmente devido à sua associação com a *Al-Qaeda*. No entanto, é importante reconhecer que o conceito de *jihad* precede Bin Laden, tendo sido inicialmente abordado pelo Profeta Muhammad com outras interpretações possíveis. Mas a questão é que Osama Bin Laden deixou um legado duradouro, perpetuando suas ideias que deram origem a ramificações e desdobramentos de grupos militantes.

Na próxima subseção, exploraremos o surgimento, o auge e o período pós-morte de bin Laden na *Al-Qaeda*, analisando como isso afetou suas estratégias e as consequências subsequentes.

4.3.2 *Al Qaeda*

A *Al-Qaeda* foi fundada e moldada ao longo do tempo, tendo se estruturado de maneira hierárquica, com planos estratégicos para restaurar o califado e implementar a *shari'a* como lei (Azani, 2018). No contexto atual, o grupo influenciou tendências religiosas e formas de pensamento islâmico, principalmente na Arábia Saudita (Alshammari, 2013). Para compreender o surgimento da organização, é necessário examinar contextos históricos, como a guerra no Afeganistão e o *jihad* afegão, que, por sua vez, abriram caminho para a trajetória dos principais protagonistas: Abdullah Azzam, Ayman al-Zawahiri e, finalmente, Osama bin Laden. Além da guerra no Afeganistão, outros eventos geopolíticos, como a Guerra do Iraque (1991) e a questão palestina, também tiveram um papel significativo na formação do grupo e no direcionamento de seu *jihad*, influenciados pelas experiências e visões sobre o *jihad* de seus idealizadores (Souza, 2011).

De acordo com Souza (2011, p. 143), "Azzam imaginou a *Al-Qaeda* como uma organização que canalizaria as energias dos *mujahideen* para a luta a favor dos muçulmanos oprimidos em todo o mundo... como uma força islâmica de reação rápida". O carisma de bin Laden levou-o à liderança dos *mujahideen* de forma natural, e, assim, Azzam se comprometeu a espalhar a doutrina do *jihad* entre os combatentes, buscando recrutar mais muçulmanos para a causa (Souza, 2011). Após a morte de Azzam em um atentado em 1989, a liderança de bin Laden foi ainda mais consolidada (Souza, 2011). A base sólida da *Al-Qaeda* foi construída a partir do ideal de *jihad* proposto por Abdullah Azzam, que visava criar uma vanguarda islâmica para lutar pelos direitos dos muçulmanos oprimidos (Souza, 2011). Essa vanguarda, para Azzam, levaria ao despertar islâmico, algo que já era necessário, conforme as visões de Qutb e Azzam.

Com a *Al-Qaeda*, Osama bin Laden travou uma luta contra governos muçulmanos que considerava apóstatas e contra os Estados Unidos, criando suas próprias leis e emitindo *fatwas* (opiniões legais) para legitimar sua luta e convocar combatentes (Esposito, 2002). A literatura da *Al-Qaeda* mescla um vocabulário islâmico legal com elementos militares, alinhando-se com as teorias clássicas do *jihad*. Contudo, a maioria dos muçulmanos rejeitou o *jihad* proposto pela *Al-Qaeda*, assim como suas reivindicações e a autoridade do grupo para declarar guerra (Cook, 2005).

O pensamento da *Al-Qaeda* baseava-se principalmente nas declarações de bin Laden sobre o *jihad* contra os Estados Unidos. O grupo foi inicialmente fundado sob o nome de "Frente Islâmica Mundial contra Judeus e Cruzados", e, ao se transformar na *Al-Qaeda*, atraiu

a adesão de outros jihadistas (Alshammari, 2013). O nome *Al-Qaeda*, que significa "base" ou "alicerce", foi raramente usado por bin Laden antes dos atentados de 11 de setembro, e refletia sua visão do grupo como a base dos *mujahideen* (Lawrence, 2005). Para formar a *Al-Qaeda*, bin Laden utilizou a infraestrutura do grupo de *mujahideen* afegãos, o MAK. Após a derrota dos soviéticos no Afeganistão, os combatentes do MAK foram reorganizados com o objetivo de combater em outros fronts (Souza, 2011). De acordo com membros da *Al-Qaeda*, o *jihad* promovido pelo grupo é benéfico, e por isso se consideram os "guardiões do *jihad*" em todo o mundo (Alshammari, 2013).

Inicialmente, no território afegão a *Al-Qaeda* teve que enfrentar a instabilidade política local, devido a guerra civil, o que prejudicou um pouco sua organização. Tal ponto levou bin Laden a deslocar a base da *Al-Qaeda* para o Sudão, através de um convite de Hassan al Turabi, presidente do país em 1991 (Souza, 2011). Em território sudanês a *Al Qaeda* investiu na abertura de empresas, mobilizando-se para construir pontes e também estradas, e realizando um grande investimento no país (Souza, 2011): “O grupo financiou uma estrada de 1200 km, que ligava a capital ao porto principal do país” (Souza, 2011, p.145). Foi durante a estadia no território sudanês que a *Al Qaeda* desenvolveu o seu sistema de células e também fez conexão com outros grupos terroristas (Souza, 2011). Sobre a estadia da *Al Qaeda* no Sudão, Souza (2011) afirma que:

Foi a partir de sua base no Sudão que a *Al-Qaeda* iniciou sua campanha de atentados terroristas. Em 1992, ocorre o primeiro ataque da organização, com a explosão de duas bombas em hotéis no Iêmen, que mataram dois australianos. Em fevereiro de 1993, ocorre o primeiro atentado ao *World Trade Center* nos EUA, por meio de uma explosão de um veículo no estacionamento do local, que objetivava gerar uma explosão capaz de danificar os alicerces da torre, e assim, derrubá-la. A explosão não sai como o planejado, mas deixa seis mortos e cerca de mil feridos (Souza, 2011, p. 146).

O apelo global proposto pela *Al Qaeda* exigia da organização a implementação de alguns pontos essenciais para o cumprimento de seus objetivos. Era necessário estabelecer canais de comunicação eficazes entre os líderes e os combatentes, bem como recrutar novos membros. Além disso, era imprescindível inovar nos métodos de comunicação, já que as práticas anteriores, como encontros presenciais e o uso de cartas, tornaram-se arriscadas. Com a utilização da mídia, a organização experimentou um crescimento significativo (Azani, 2018).

No início de 1994, a situação no Sudão começou a ficar complicada, pois houve o início de uma grande crise econômica, o que dificultou as ações da *Al Qaeda*. Nessa mesma época os bens de Osama bin Laden foram congelados pelo governo saudita, gerando conflito para o grupo (Souza, 2011). Houve pressão externa do Egito e da Argélia para que expulsassem bin Laden do país, pois ele incentivava a criação de células terroristas. Tal ponto foi o suficiente para fazer bin Laden e a *Al-Qaeda* retornarem para o Afeganistão. Ao chegar no território afegão, a *Al Qaeda* fez uma aliança com o *Taliban*, onde fornecia combatentes para o *jihad* local. Em troca, o *Taliban* deu livre acesso para a *Al-Qaeda*, em todo território (Souza, 2011). As declarações feitas por bin Laden entre os anos 1996 a 1998, levaram aos ataques estratégicos contra alvos americanos, inclusive os atentados de 11 de setembro de 2001 (Azani, 2018). Segundo Lawrence (2005), a primeira vez em que a *Al-Qaeda* apareceu citada e nomeada foi em um relatório da CIA (*Central Intelligence Agency*) no ano de 1996, posteriormente no ano de 1998 no relatório de Estado que a descreveu como um meio operacional, e não como um grupo em si. No dia 08 de agosto de 1998 a *Al-Qaeda* realizou os primeiros atentados mais ousados: nas embaixadas americanas na Tanzânia em *Dar El Salam*, e posteriormente em Nairóbi, no Quênia. Um ano antes dos atentados de 11 de setembro, o grupo realizou mais um ataque, na costa do Iêmen: “E em 11 de setembro de 2001, a *Al-Qaeda* efetua o maior atentado terrorista da História, ao sequestrar quatro aviões nos EUA tendo como alvo atingir o Pentágono, *World Trade Center* e a Pensilvânia matando cerca de três mil pessoas” (Souza, 2011, p. 149). Os ataques levaram bastante tempo para serem planejados, houve recrutamento, treinamento e capacidade operacional. O papel de liderança de bin Laden foi fundamental para a escolha dos alvos, da data e dos recursos que seriam usados. Também planejaram fazer pequenos ataques, acreditando que com sua sequência e frequência seriam capazes de alcançar o sucesso (Azani, 2018). Os membros do grupo tiveram treinamentos rigorosos, para que pudessem ter conhecimento na área de guerra, a organização cresceu a ponto de se tornar o maior grupo entre outros movimentos terroristas do mundo, e criou uma característica de guerrilha (Alshammari, 2013).

Com o tempo a *Al-Qaeda* desenvolveu a sua própria marca na hora de realizar os atentados, o que inspirou outros grupos que por vezes tinham ligação com a organização (células), e outros que não tinham nenhuma ligação com o grupo (Souza, 2011). Além disso, o grupo possuía um conjunto de regras e considerações, as quais eram levadas ao pé da letra, não levando em conta os estudiosos das Escolas de Jurisprudência, pois consideravam que na maioria das vezes eram influenciados pelo governo. Todos aqueles que discordavam da ideologia do grupo eram considerados infiéis. Em relação aos governantes, o grupo sustentava

que estes, sim, deveriam ser vistos como fanáticos (Alshammari, 2013). Após os atentados de 11 de setembro, tanto o *Taliban* quanto o Iraque sob o regime de Saddam Hussein foram os únicos que não manifestaram solidariedade às vítimas, afirmando que o ataque foi merecido devido aos crimes humanitários cometidos pelos Estados Unidos, conforme aponta Nasser (2021).

Com o passar dos anos, a invasão americana no Afeganistão e no Iraque, juntamente com os discursos sobre a "Guerra ao Terror", levou bin Laden a perceber que a *Al-Qaeda* estava perdendo força. Isso ocorreu porque muitos muçulmanos deixaram de apoiar o grupo após os ataques em Amã e Bagdá. A principal crítica era que os membros da *Al-Qaeda* se autoproclamavam os verdadeiros muçulmanos, mas acabaram deixando um grande número de vítimas muçulmanas inocentes (Bergen, 2012). Devido aos ataques das tropas americanas, bin Laden foi forçado a retirar membros de sua organização das áreas de conflito. Com receio de ser descoberto, restringiu sua comunicação ao uso de cartas e viveu isolado nos últimos anos. Durante esse período, tornou-se extremamente controlador, chegando a repreender ações do grupo em algumas regiões, como no caso da *Al-Qaeda* no Iêmen (Bergen, 2012).

A "Guerra contra o Terror" foi formulada com o objetivo de combater o terrorismo internacional, mas foi necessário desviar a ideia de que essa guerra tinha como único foco um objetivo ou inimigo bem específico: a *Al-Qaeda* e seu líder, Osama bin Laden. A invasão do Afeganistão, embora importante, não foi tão bem justificada, sendo apenas uma peça dentro de um complexo quebra-cabeças. A *Al-Qaeda* começou a perder sua centralidade quando perdeu sua base no território afegão. Já nessa época, o grupo havia enfraquecido significativamente, mas bin Laden conseguiu, de certa forma, manter a organização. A morte de bin Laden resultou em dispersões significativas, com muitos membros da *Al-Qaeda* sendo presos ou mortos. Como observado por Burke (2004), esse evento fez com que a *Al-Qaeda* perdesse completamente seu centro de comando e controle. Na madrugada de 1º para 2 de maio, Osama bin Laden foi localizado e executado no complexo de Abbottabad, onde havia se escondido por anos. Sua morte gerou uma ampla cobertura midiática, dado que ele era o terrorista mais procurado do mundo e o líder da *Al-Qaeda*.

Na tentativa de eliminar quaisquer vestígios finais, as autoridades paquistanesas ordenaram a demolição do complexo de Abbottabad, onde bin Laden passou seus últimos anos, em 25 de fevereiro de 2012 (Bergen, 2012). Sobre o papel de bin Laden na organização, Lia (2011) apresenta duas teorias: a primeira sugere que bin Laden atuava como um líder simbólico, visão predominante até os ataques de 11 de setembro. Já a segunda teoria, defendida até sua morte, o posiciona como o principal líder da *Al-Qaeda* e uma inspiração

ideológica para o grupo. A verdade é que bin Laden demonstrou uma capacidade de liderança muito maior do que inicialmente se imaginava (Lia, 2011). No entanto, segundo Lia (2011), sua morte não alterará as condições subjacentes do terrorismo, pois os jihadistas, além de serem influenciados pelas ideias de bin Laden, são motivados pelas queixas contra as intervenções militares e invasões de terras islâmicas pelo Ocidente. Essa perspectiva foi destacada nos capítulos anteriores com figuras como Sayyid Qutb, Abdullah Azzam e, posteriormente, Osama bin Laden, evidenciando que se trata de uma ideia que persiste há bastante tempo.

Após o ataque ao complexo de Abbottabad, que resultou na captura e morte do líder Osama bin Laden, seis semanas depois foi anunciada a nova liderança do grupo: Ayman al-Zawahiri, seu braço direito. Segundo Bergen (2012), Zawahiri enfrentou muitos desafios, pois a *Al-Qaeda* já possuía uma identidade consolidada, mas enfrentava uma crise devido à morte de seu maior líder. Além disso, regiões como os Estados Unidos e a Europa haviam implementado mudanças significativas em suas políticas de segurança após os atentados de 11 de setembro. Até mesmo países como a Arábia Saudita aderiram a essas iniciativas, passando a se considerar responsáveis por cooperar com a segurança global. Atualmente, é comum que cidadãos sauditas até reneguem familiares que optam por integrar a *Al-Qaeda* ou outros grupos terroristas (Alshammari, 2013).

Zawahiri não conseguiu emular o carisma de bin Laden e, segundo Bergen (2012), frequentemente recorria às mesmas narrativas antigas, destoando de um futuro que já estava em movimento. Bin Laden havia oferecido à *Al-Qaeda* objetivos estratégicos que estabeleceram a base do movimento, e, após sua morte, considerou-se a possibilidade de nomear seu filho, Hamza bin Laden, como sucessor. A ideia era que, ao manter o sobrenome, também se preservaria a força simbólica da organização (Bergen, 2012). Além da tentativa de Zawahiri de utilizar Hamza para resgatar o carisma perdido, a *Al-Qaeda* passou a explorar a morte de seu líder como uma estratégia de recrutamento, atraindo muitos novos membros dispostos a vingar a morte de Osama bin Laden. No entanto, esses novos recrutas enfrentaram uma reconfiguração interna da organização, o que gerou confusão, especialmente em relação às questões sobre o martírio (Lia, 2011).

De acordo com Burke (2004), a *Al-Qaeda* pode ser melhor compreendida como uma ideologia do que como uma organização convencional. Quando Zawahiri assumiu a liderança, o discurso do grupo passou a enfatizar a busca por uma "pureza ideológica", abandonando gradualmente a necessidade de uma liderança carismática. A adaptação tornou-se essencial para garantir a continuidade do grupo, reforçando a ideia de que qualquer jihadista poderia ser

substituído, independentemente de sua função dentro da organização (Lia, 2011). No entanto, é importante destacar, como pesquisadora, que a *Al-Qaeda*, após a morte de bin Laden, nunca mais foi a mesma. Os líderes que o sucederam e os desdobramentos da organização não conseguiram alcançar o impacto e a notoriedade que bin Laden possuía.

Em um artigo publicado na ICARABE, os pesquisadores Reginaldo Nasser e Marina Nasser analisam a *Al-Qaeda* após a morte de bin Laden e durante a liderança de Zawahiri. Eles destacam as transformações no grupo e a dificuldade de manter a mesma força e atratividade que a organização tinha sob o comando de Osama bin Laden:

Talvez por esta razão que os EUA e as informações da grande imprensa não tenham percebido – ou revelado - que a Al-Qaeda está se enfraquecendo há anos. Em 2007, o atual número 1 da Al-Qaeda, al-Zawahiri, percebendo a crescente impopularidade da organização, realizou um debate aberto em um fórum de jihadistas, de perguntas e respostas, no qual foi amplamente questionado sobre a morte de civis muçulmanos em atentados realizados pela a Al-Qaeda. Diversas pesquisas mostram acrescente queda em popularidade da Al-Qaeda em diversas sociedades do mundo árabe e islâmico após terem sofrido atentados terroristas da organização. Um bom exemplo disso é a Jordânia, onde o índice de aprovação da Al-Qaeda entre a população teve uma queda brusca de 70%(quando?) para 10% no ano de 2005 quando três explosões em hotéis da capital Amman mataram e feriram centenas de pessoas, muitas delas estavam celebrando um casamento. Em pesquisa desenvolvida pelo centro PEW sobre a confiança das populações muçulmanas de diversos países do mundo árabe e islâmico em Bin Laden prova que os diversos atentados da Al Qaeda que mataram civis muçulmanos afetou, em grande medida, sua popularidade entre as sociedades. No Paquistão, sua popularidade caiu de 46%, em 2003, para 18% em 2010; na Palestina, de 72% para 34%; e na Jordânia, caso de maior índice de queda, de 56% para 13%(Nasser; Nasser, 2011, p.01).

No contexto jihadista, tanto Zawahiri quanto bin Laden não ofereceram uma produção literária substancial sobre o *jihad*. Apesar de terem emitido *fatwas*, eles se diferem de Abdullah Azzam, que escreveu livros dedicados ao tema. Conforme destacado por Lia (2011), ambos estavam mais envolvidos na prática do que na elaboração de teorias jihadistas. Por outro lado, segundo Lia (2011), a verdadeira base ideológica do jihadismo encontra-se nas obras do acadêmico e teórico Abu Muhammad Al-Maqdisi. Sua influência será analisada mais adiante no contexto da Al-Qaeda no Iraque. Al-Maqdisi desempenhou um papel significativo na educação jihadista, contribuindo com seus ensinamentos e tratados teológicos para a formação ideológica do movimento.

A ideologia radical internacionalista da *Al-Qaeda* atraiu muitos adeptos, não apenas ao grupo em si, mas também a indivíduos e grupos independentes, alguns dos quais têm pouca

ou nenhuma ligação direta com bin Laden ou outros líderes. Esses seguidores adotam os métodos da *Al-Qaeda* e buscam agir de acordo com sua ideologia (Burke, 2004). Bin Laden foi designado como *emir* do *jiḥād* por uma razão significativa: ele era uma grande fonte de inspiração para os jihadistas, como destaca Lia (2011). Apesar de não possuir o mesmo respaldo acadêmico que figuras como Azzam, Maqdisi e Zawahiri, bin Laden deixou um legado significativo, cujos desdobramentos ainda são perceptíveis nos dias atuais. Segundo Souza, Nasser e Moraes (2014), a *Al-Qaeda* pode ser comparada a uma rede de franquias, com filiais diretas e indiretas, sendo estas últimas inspiradas pela organização. Não se pode atribuir a propagação de grupos como a *Al-Qaeda* a um único problema. Muitos muçulmanos sentem que sua comunidade está sob ataque, como observado por Burke (2004).

Essas indignações foram evidenciadas desde os estágios iniciais desta pesquisa, e as insatisfações continuam a ser um tema relevante nos séculos XX e XXI. Esses aspectos serão analisados nos desdobramentos das ramificações do grupo *Al-Qaeda* no tópico a seguir.

4.3.3 Ramificações e meios de ação

Por fim, para concluir este capítulo, daremos continuidade à análise da *Al-Qaeda*, mas não nos limitaremos a ela; abordaremos também suas ramificações e algumas das células mais importantes e conhecidas. De fato, todos esses grupos possuem seus próprios meios de ação, que variam conforme a liderança local e o território em que atuam, com a localização do grupo influenciando diretamente suas estratégias. No entanto, é importante ressaltar que, apesar das variações, essas facções geralmente têm a *Al-Qaeda* como referência, um exemplo a ser seguido, e se alinham aos seus objetivos ideológicos e táticos.

Para uma melhor compreensão, o texto foi dividido de forma a abordar as células mais importantes que seguem a linha do Jihad Global, começando pela *Al-Qaeda*, conforme discutido no ponto anterior, seguida pela *Al-Qaeda* do Iraque e, por fim, pelo Estado Islâmico. Inicialmente, pretende-se explorar o que esses grupos representam, suas lideranças e seus ideais. Em um segundo momento, serão discutidos os meios de ação utilizados pela *Al-Qaeda* e suas células emergentes, que continuam a influenciar fortemente a conjuntura atual. Todas essas questões serão analisadas a partir das percepções do *jiḥād* de cada grupo e de seus líderes, considerando como essas visões impactam as ações e estratégias adotadas por essas facções, especialmente nos tempos atuais.

4.3.3.1 As células e ramificações da *Al Qaeda*

A *Al-Qaeda*, por ser uma organização complexa, diversificada e com uma base ideológica ampla, com uma teoria jihadista globalizada, não opera de maneira simples. Não deve ser vista como um único grupo, mas sim como uma rede composta por células espalhadas pelo mundo que, embora mantenham vínculos com a organização central, operam de forma relativamente autônoma. Essas células recebem apoio de outros grupos, os quais, por vezes, não têm necessariamente uma ligação formal com a *Al-Qaeda*, mas se inspiram nela como modelo (Gunaratna, 2003).

De acordo com Souza, Nasser e Moraes (2014), a *Al-Qaeda* pode ser considerada um exemplo do "novo terrorismo", caracterizado pela composição de células com uma estrutura base mais flexível, mas ainda assim interconectadas. Essas células, embora muitas vezes dispersas e com pouco vínculo direto, operam de maneira coordenada com o grupo central. A ideia de “novo terrorismo” será melhor detalhada adiante.

Visacro (2019) destaca que as ramificações ou células da *Al-Qaeda* são difíceis de identificar, mas, em contrapartida, requerem poucos recursos para executar suas ações terroristas, o que as torna eficazes. Essas células se adaptam ao contexto local, utilizando recursos disponíveis na região e se aproveitando de tendências políticas e do discurso radical, o que amplia sua capacidade de atuação. Além disso, as células operam com um mínimo de comunicação direta, priorizando o anonimato e, quando possível, se valendo da internet como meio de coordenação e propaganda. Esse uso da rede permite uma maior dispersão, dificultando o rastreamento e a repressão de suas atividades (Nasser; Moraes, 2014).

Os grupos terroristas são organismos complexos, com divisões elevadas entre as células, mas especificidades próprias em sua organização logística e financeira. Assim como o conceito de terrorismo, engessar em uma estrutura única é perder a complexidade desse fato social. O terrorismo e esses grupos, dentro do que propõe Seixas (2008) no âmbito das Ciências Sociais, são colocados como uma construção social. Portanto qualquer definição muito concreta é incapaz de representar totalmente a realidade do que esses grupos ou células representam. Segundo Correia (2019), tal ponto dificulta identificar o comportamento e as ações de seus integrantes. Devido a isso, a *Al Qaeda* irá operar como uma central no Afeganistão e terá suas células ou grupos simpatizantes independentes que irão cooperar nos atentados e projetos futuros do grupo (Gunaratna, 2002). O local é um dos fatores que facilitam o surgimento de grupos ou células, por exemplo locais que possuem conflitos étnicos, políticos e religiosos são facilitadores da guerra, conforme aponta Visacro(2019).

A *Al-Qaeda* encontrou terreno fértil para o desenvolvimento de suas células em regiões como Afeganistão, Iraque e Iémen, que eram marcadas por brigas étnicas, instabilidade política, problemas econômicos e pela Guerra ao Terror, que representou uma nova fase na geopolítica mundial. Após os atentados de 11 de setembro, houve uma mudança significativa na política de segurança dos Estados Unidos, com ações militares no Afeganistão e no Iraque sendo justificadas como legítima defesa. No caso do Afeganistão, a justificativa para a intervenção foi o apoio que o *Taliban* oferecia à *Al-Qaeda*, proporcionando um refúgio seguro para seus membros.

Já no Iraque, inicialmente, a retórica utilizada pelo governo dos EUA girava em torno da alegada produção de armas de destruição em massa pelo regime de Saddam Hussein, que, segundo os Estados Unidos, poderia representar uma ameaça iminente. No entanto, após a invasão americana, o Iraque se tornou um dos principais focos de crescimento para a *Al-Qaeda*, já que a instabilidade gerada pela guerra e a desestruturação do regime iraquiano ofereceram um terreno fértil para o surgimento e a consolidação de células jihadistas. A guerra, ao invés de enfraquecer o movimento, acabou por fortalecer e expandir suas atividades na região, criando novas possibilidades de recrutamento e ação para o grupo (Souza, Nasser, Moraes, 2014).

Gerges (2009) acrescenta que esses grupos ou células são grupos doutrinários que pregam o *jihad* e que fazem o uso da violência em busca de combater o próprio governo e também as influências do ocidente nas terras islâmicas. A "Guerra ao Terror" e a caça a Osama bin Laden ao longo dos anos fizeram com que a *Al-Qaeda* se adequasse e alterasse suas estratégias de operação. Bin Laden, por sua vez, passou a viver constantemente em fuga, o que o levou a adotar uma abordagem estratégica de direção das células, mas de forma ampla, atuando e influenciando também grupos autônomos (Burke, 2004).

Desde os atentados de 11 de setembro, os muçulmanos e, principalmente, os jihadistas, como Bin Laden, Zawahiri e o seguidor jordaniano Abu Musab al-Zarqawi, líder da *Al-Qaeda* no Iraque, foram declarados inimigos pelos Estados Unidos. Isso exigiu a implementação de políticas de combate a todos os grupos associados a essas figuras ou influenciados por elas. Os Estados Unidos não apenas buscaram eliminar esses grupos, mas também erradicar as ideologias por trás deles, que eram disseminadas com o objetivo de criar novos seguidores e jihadistas (Gerges, 2009).

Segundo Gunaratna (2002) a *Al Qaeda* tem as suas células como um dos meios de ação. Seu funcionamento será baseado em vários membros que por vezes não se conhecem, mas que são ligados ao grupo. Tal estratégia é formulada para proteger os integrantes, já que

se um membro do grupo for atingido ou encontrado, os outros podem dar continuidade ao trabalho sem que sejam afetados, mesmo sendo de outras células e em outros lugares. Além disso, a organização permite que os grupos se reúnam em diferentes lugares e adotando métodos próprios e diversos, sendo assim continuam não se conhecendo pessoalmente e esses também não sabem qual forma o líder usa para se comunicar com os demais membros da célula, ou do grupo em geral (Gunaratna 2002). Krebs (2002) complementa Gunaratna (2002), quando aponta que aqueles que operavam em aviões que eram preparados para executar atentados eram separados dos outros, suas identidades não eram mencionadas para não haver interferências de outros membros, Krebs (2002) afirma que essa estratégia foi estabelecida por Osama bin Laden.

Devido à invasão americana no solo afegão em 2001, as células regionais desenvolvidas pela *Al-Qaeda* deram continuidade ao seu trabalho, construindo lideranças, treinando exércitos e realizando recrutamentos, o que permitiu a continuidade da organização e seu planejamento global (Gunaratna, 2002). Um ponto importante ressaltado por Souza, Nasser e Moraes (2014) é que a ocupação militar estrangeira, ou mesmo a sua possibilidade, já funciona como uma força motriz para o surgimento de grupos de resistência. Esses grupos se engajam em atentados terroristas e suicidas.

Antes da invasão americana no Iraque em 2003, não havia registros de ataques suicidas no país. No entanto, esse tipo de ataque aumentou drasticamente com a presença do exército americano no local durante seis anos. Em 2007, foram registrados mais de trezentos ataques, aproximadamente o mesmo número de ataques ocorridos em todo o mundo entre 1980 e 2003, conforme apontam Souza, Nasser e Moraes (2014). Com a ocupação americana no Afeganistão houve uma dispersão dos jihadistas que se direcionaram para outros lugares do globo, o que possibilitou as ramificações e as células.

A *Al-Qaeda* possui braços diretos e indiretos. Entre os braços diretos estão: *Al-Qaeda* do Iraque, *Al-Qaeda* do Iêmen, *Al-Qaeda* do Magreb, *Al-Qaeda* do Sinai e o grupo *Al-Shabaab*. Entre os braços indiretos, mas fortemente influenciados pela *Al-Qaeda*, destacam-se o *Boko Haram*, na Nigéria, e o *Al-Shabaab*, na Somália. A abordagem desta pesquisa, ao tratar das células da *Al-Qaeda*, dará maior ênfase a do Iraque, seguida pelo Estado Islâmico. Essa escolha visa garantir linearidade à pesquisa, uma vez que esses grupos possuem uma relação mais próxima entre si.

Segundo informações do site do FBI²³, a Al-Qaeda conta com numerosas células, tanto grandes quanto pequenas, espalhadas por diversas partes do mundo. Essas células estão presentes em países como Sudão, Egito, Arábia Saudita, Iêmen, Somália, Nigéria, Afeganistão, Paquistão, Bósnia, Croácia, Albânia, Argélia, Tunísia, Líbano, Filipinas, Tadjiquistão, Azerbaijão, além das regiões da Caxemira, na Índia, e da Chechênia, na Rússia. Alguns exemplos notáveis incluem: a *Al-Qaeda* na Península Arábica, localizada no Iêmen; a *Al-Qaeda* do Magreb, com células no norte e noroeste do continente africano; e a *Al-Qaeda* do Sinai, presente no Egito e na Líbia.

Os braços indiretos, mas que possuem grande influência da *Al-Qaeda*, incluem os grupos *Boko Haram* e *Al-Shabaab*, ambos atuantes na África. O primeiro surgiu no final de dezembro de 2003, como resultado de contextos socioeconômicos e políticos do país. Seu primeiro líder foi Mohammed Yusuf, que se baseou nas ideias de um grupo anterior chamado *Maitatsine*, liderado por Muhammadu Marwa, conhecido por seus discursos violentos na região. O *Boko Haram* foi criado com base na ideia de que a educação ocidental não faz parte das bases da crença islâmica, conforme aponta Pham (2012). O nome do grupo tem origem na língua hausa, uma das faladas na Nigéria: *boko* significa "livro de aprendizagem" e *haram* vem do árabe, significando "pecado" ou "ilícito". Assim, *Boko Haram* pode ser interpretado, segundo Pham (2012), como "o livro pecaminoso".

O grupo começou a ganhar muitos adeptos à medida que aumentava sua influência no país, especialmente com jovens abandonando a faculdade e outros cursos para aderir ao movimento e buscar aulas sobre o Alcorão (Pham, 2012). Por volta de 2010, o *Boko Haram* passou por várias transformações, incluindo uma aproximação significativa com a *Al-Qaeda*. Esse estreitamento de laços permitiu que o grupo obtivesse fornecimento de armas por meio da *Al-Qaeda* do Magreb, que também buscava expandir sua influência no continente africano. Segundo Pham (2012), a *Al-Qaeda* sempre teve o objetivo de integrar os extremistas da Nigéria, visando intensificar as tensões entre muçulmanos e cristãos. Azani (2018) afirma que o *Boko Haram* coopera com a *Al-Qaeda* no Norte da África desde 2011, além de colaborar com outras organizações jihadistas locais, estabelecidas para apoiar a *Al-Qaeda*. Em busca de reconhecimento, o *Boko Haram*, ao firmar alianças com a *Al-Qaeda*, também propôs parcerias com outros jihadistas africanos, com o objetivo de criar um Estado Islâmico. O *Boko Haram* impôs a religião islâmica como a única solução para os problemas enfrentados pelo país, utilizando o *jihad* como meio de alcançar a criação de um Estado Islâmico e a implementação

²³ Disponível em <https://archives.fbi.gov/archives/news/testimony/al-qaeda-international> Acesso 12 jan 2025.

das leis islâmicas, conforme sua interpretação. Segundo Paladini (2014), além de receber fundos e investimentos da *Al-Qaeda*, o grupo também contou com apoio do *Al-Shabaab*, outra célula terrorista com fortes ligações com a *Al-Qaeda*, evidenciando a cooperação entre esses grupos.

O *Al Shabaab* surgiu no ano de 1996 nos campos de Bakool, no sul da Somália, ganhando visibilidade durante a guerra da Etiópia, em torno de 2006, possuindo ligações com a *Al Qaeda*, e desde 2008 é identificado como um dos grupos terroristas mais temidos do mundo, segundo Monteiro (2012). O *Al Shabaab* funciona através de células independentes, tendo comandantes diferentes de acordo com a região atuante, seu objetivo principal é derrubar o governo, estabelecer a *shari'a* como lei do país e formar uma força armada islâmica independente, com base no Islã e identidade dos clãs tribais (Monteiro, 2012). Este grupo trabalha com a ideia de um *jihad* contra o Ocidente e também se estrutura de acordo com os objetivos da *Al-Qaeda* por fazer parte de sua rede.

Pode ser considerado como uma ramificação, ou parte dos tribunais islâmicos da Somália, que devido aos contextos de guerra passará a se relacionar de forma mais próxima com o *jihad*, e passa a ser conduzido por uma parte da população (Ali, 2008). No momento de guerra com a Etiópia, bin Laden convocou soldados para lutar com os *mujahideen* na Somália e dar apoio aos irmãos muçulmanos, já que a Nigéria tinha apoio dos Estados Unidos (Monteiro, 2012). Com o apoio da *Al-Qaeda* os *mujahideen* da Somália receberam treinamento na Arábia Saudita com os irmãos *wahhabitas* (Ali, 2008).

A estrutura atual do grupo é descentralizada e conta com líderes religiosos da região, os quais são guiados por estudiosos. Tudo isso para manter vivo o conceito de *jihade* também do Alcorão. Segundo Ali (2008), a presença desses estudiosos é fundamental para as orientações em caso de conflitos. No ano de 2011 o grupo foi adicionado como afiliado às redes da *Al-Qaeda* a qual cooperou para a sua criação e manutenção (Azani, 2008). O *Al Shabaab* é um exemplo de um dos grupos que floresceu dentro do Jihad Global, e se apresentou como um grupo que promove guerra de meia ou média intensidade por ser um grupo local (Azani 2018). O grupo se destaca também por não depender de um financiamento externo, possuindo seus excedentes os quais são suficientes para ajudar a recrutar jovens. Sua base possui atividades e infraestrutura econômica, educacional e social, o que ajuda na sua manutenção (Ali, 2008). O *Al Shabaab* tem como o objetivo estabelecer um califado na Somália e aproveitar a fragilidade do Estado, tendo como idéia realizar intervenções em outros países, tais como a Etiópia, Quênia e até Estados Unidos, tal ponto muito incentiva o recrutamento de jovens (Ali, 2008).

Além disso, tem como um dos principais objetivos remover a influência ocidental do continente africano e promover a crença islâmica da vertente *wahhabita* na região, criando dificuldades para outros muçulmanos presentes na África, onde o Islã é bastante diversificado, incluindo formas tradicionais (Ali, 2008). Seu surgimento introduziu um novo modelo de jihadistas nos movimentos terroristas africanos, inspirado pela *Al-Qaeda*. Esses grupos possuem um discurso jihadista altamente inflamado, o qual exige diversos sacrifícios dos combatentes, inclusive o martírio (Ali, 2008). A declaração dos Estados Unidos de que o *Al Shabaabé* uma organização terrorista não afetou o grupo, ao contrário, foi bem recebida já que para seus membros isso pode ser considerado uma glória perante Allah.

Cabe ressaltar que essas células cooperam com a *Al-Qaeda* central e suas filiais no continente africano, como a *Al-Qaeda* do Magreb e a *Al-Qaeda* do Sinai. A *Al-Qaeda* fornece aos líderes e membros dessas células a direção estratégica da organização, além de apoio tático e treinamento. Um excelente exemplo dessa estrutura é a *Al-Qaeda* no Iraque, conforme será detalhado em seção posterior. O desempenho das células é fundamental para compreender os desdobramentos subsequentes, como o surgimento do Estado Islâmico, que se originou a partir de uma das células da *Al-Qaeda*, tema que também será abordado a seguir. É importante observar que cada célula apresenta sua própria dinâmica de atuação, influenciada pelas especificidades da região em que opera e pelas causas socioeconômicas e políticas que a motivam.

Para manter a coerência e a continuidade desta pesquisa, optou-se por aprofundar a análise na *Al-Qaeda* do Iraque, considerada o principal braço da organização. Posteriormente, será explorada a conjuntura que levou à formação do Estado Islâmico, grupo que permanece inserido no contexto do Jihad Global e figura entre as organizações mais temidas da atualidade.

Embora as demais células da *Al-Qaeda* sejam relevantes, elas se distanciam do escopo estabelecido para este estudo. Uma abordagem mais abrangente, que incluísse todas as células, ampliaria o alcance da pesquisa, mas muitas delas não possuem conexões diretas com a formação do Estado Islâmico. Assim, optou-se por centrar a investigação na *Al-Qaeda* do Iraque e, em seguida, no Estado Islâmico como seu desdobramento.

4.3.3.2 Abu Musab Zarqawi e a *Al Qaeda* no Iraque

Ahmadi Fadhil Nazzal al-Khalaylah, nascido em 20 de outubro de 1966, em um vilarejo próximo a Amã, na Jordânia, recebeu o epíteto "al-Zarqawi" devido à sua ligação

com sua terra natal, Zarqa. Proveniente da família tribal *Bani Hassan*, estabelecida às margens do rio Jordão, al-Zarqawi enfrentou adversidades após o falecimento de seu pai, um notável ancião local. Weiss e Hassan (2015) relatam que, após esse evento, al-Zarqawi interrompeu seus estudos por volta de 1984. Embora não tenha se destacado academicamente nem seguido os passos de seu pai nos estudos, ele atraiu atenção devido à sua coragem.

Após a morte de seu pai, al-Zarqawi ingressou em um caminho tumultuado, envolvendo-se em atividades como o consumo de álcool e o contrabando de bebidas alcoólicas, resultando em sua prisão por posse de drogas e assédio sexual. Sua mãe, buscando uma alternativa para afastá-lo do crime, o matriculou em cursos religiosos em uma mesquita local, na esperança de que sua fé pudesse reabilitá-lo. Durante esses estudos, al-Zarqawi entrou em contato com o salafismo, um movimento contemporâneo que prega o retorno às tradições do Profeta Muhammad. Os salafistas, caracterizados por sua rejeição à democracia e à modernidade ocidental, consideram esses elementos como “poluidores da civilização árabe” (Weiss; Hassan, 2015, p. 18). Foi nesse contexto que al-Zarqawi teve sua primeira exposição às perspectivas jihadistas dentro do salafismo. No ano de 1989, al-Zarqawi emigrou para o Afeganistão com o propósito aderir ao *jihad*. Chegando lá, deparou-se com a derrota da União Soviética, mas decidiu permanecer nas terras afegãs até 1992. Durante esse período, Zarqawi trabalhou para a revista jihadista *Al Bunyan Al-Marsus* (A Fortaleza Impenetrável) e estabeleceu contatos com membros do *Al-Jihad*, um grupo liderado por Abdullah Azzam. Além disso, contribuiu para o *jihad* ao treinar combatentes em preparação militar e táticas de guerrilha (Weiss; Hassan, 2015). Foi nessa fase que al-Zarqawi conheceu um de seus mentores, Abu Muhammad al-Maqdisi (Issam Tahir al-Barqawi), em uma reunião na casa de outro jihadista. Conforme apontado por Cherem (2015), esse encontro desencadeou uma série de consequências, que serão exploradas posteriormente.

Em 1992, al-Zarqawi retornou à Jordânia, onde retomou contato com grupos salafistas locais, especialmente com Abu Muhammad al-Maqdisi, líder do grupo jihadista *Bayt- al-Imam* (A Casa do Imam). Esse movimento jihadista baseava-se na oposição ao Ocidente, criticando-o em diversos aspectos, com ênfase na rejeição do conceito de democracia. A proximidade de Maqdisi com o Afeganistão permitiu que ele conhecesse Zarqawi, tornando-se seu guia espiritual e mentor no *jihad*. De acordo com Cherem (2015), Maqdisi forneceu a Zarqawi as bases ideológicas necessárias para a continuidade do *jihad*, recrutando veteranos da guerra do Afeganistão com o objetivo de formar um grupo para confrontar o governo jordaniano. Zarqawi colaborou com Maqdisi no tráfico de armas, enquanto Maqdisi ofereceu apoio para o *jihad* no Iraque em troca (Weiss; Hassan, 2015). Em 1994, Zarqawi foi preso, e o

período de detenção foi crucial para seu amadurecimento como jihadista, além de lhe proporcionar a oportunidade de ampliar sua influência e angariar seguidores. Durante esse período, estabeleceu alianças com policiais para garantir privilégios para si e para os outros membros do *Bayt-al-Imam* que também haviam sido detidos. Esse período pode ser considerado um período de aprendizado contínuo para Zarqawi, resultando em um fortalecimento de sua determinação e autoconfiança. Zarqawi foi libertado da prisão quando Abdullah II assumiu o poder e buscou reconciliação com a Irmandade Muçulmana, o que levou à libertação dos presos do grupo *Bayt- al-Imam*, incluindo Zarqawi (Weiss; Hassan, 2015).

Outro ponto crucial na trajetória de Zarqawi é o momento em que ele começa a ser influenciado por Osama bin Laden. Inicialmente, a relação entre os dois parece promissora, mas posteriormente Zarqawi será criticado por Zawahiri e, em certa medida, por bin Laden, devido a algumas divergências ideológicas. Conforme aponta Gerges (2009), figuras como Zarqawi continuarão a emergir enquanto as ideologias de bin Laden persistirem e enquanto as pessoas continuarem a subestimar sua capacidade de se reestruturar a longo prazo, especialmente em ambientes propícios ao surgimento de grupos, como foi o caso do Iraque.

A assinatura dos acordos de paz entre Palestina e Israel em 1994 provocou uma reação adversa por parte de Maqdisi, Zarqawi e outros jihadistas. Zarqawi, juntamente com os veteranos do Afeganistão e acompanhado por Maqdisi, uniu-se aos esforços da resistência. Convidado pela *Al Qaeda* para treinar tropas em Herat (Afeganistão), durante a guerra, Zarqawi ganhou a confiança e o apoio financeiro da organização (Cherem, 2015). Maqdisi, por sua vez, desempenhou um papel fundamental ao treinar Zarqawi para assumir a liderança, capitalizando seu carisma adquirido ao longo dos anos e sua influência como membro de uma das tribos mais proeminentes da Jordânia (Cherem, 2015). Após os ataques dos Estados Unidos ao Afeganistão, houve uma dispersão de Osama bin Laden e outros jihadistas, que se espalharam pelo Oriente Médio, estabelecendo alianças com outros grupos. Um desses grupos, chamado *Al-Tawhid al-Jihad*, foi fundado por Zarqawi, que também se tornou seu líder. Dessa forma, Zarqawi começou a ganhar destaque no cenário jihadista (Gerges, 2009). Diante dessa dispersão de jihadistas durante a invasão americana no Afeganistão, Zarqawi foi compelido a deixar o território, dirigindo-se ao Iraque, onde estabeleceu-se e recrutou membros para sua causa jihadista.

Posteriormente à invasão americana no Iraque, Zarqawi intensificou seus laços com a *Al Qaeda* e seu líder, Osama bin Laden. O grupo *Al-Tawhid al-Jihad* estabeleceu uma base

operacional para a *Al Qaeda* no Iraque e adotou o nome de "*Al Qaeda* na Terra dos Dois Rios", uma referência aos rios Tigre e Eufrates (Gerges, 2009). A formalização da *Al Qaeda* do Iraque ocorreu em outubro de 2004, liderada por Abu Musab al-Zarqawi, embora sua aproximação com a *Al Qaeda* tenha começado já em 1999, antes dos ataques de 11 de setembro. No final de 2001, o grupo combateu ao lado da *Al Qaeda* e do *Taliban* no Afeganistão. Esta nova ramificação estabeleceu uma ala militar própria, composta pelos membros do *Al-Tawhid al-Jihad*, mas realizava operações conjuntas com a *Al Qaeda* de Osama bin Laden, resultando em inúmeros atentados mortais no território iraquiano como uma demonstração de resistência contra os Estados Unidos (Gerges, 2009).

Durante esse período, Zarqawi passou a afirmar ser um soldado de Osama bin Laden e declarou seu juramento de fidelidade (*bayat*) a bin Laden (Cherem, 2015). Tanto bin Laden quanto Zarqawi eram líderes carismáticos que desempenharam papéis essenciais na sustentação da organização, tornando Zarqawi uma peça fundamental na criação do grupo (Kirdar, 2011). Sua experiência em *jihad* influenciou diretamente as estratégias e o recrutamento da *Al Qaeda* do Iraque. A invasão americana no Iraque em 2003 proporcionou ao grupo *Al Qaeda* uma oportunidade de expansão e alcance, fortalecendo sua presença e divulgando as percepções jihadistas do grupo e de seus líderes (Gerges, 2009). As divergências entre Zarqawi e Maqdisi surgiram de suas interpretações e vivências do *jihad*. Maqdisi, que foi professor de Zarqawi, começou a se desapontar com a maneira como este estava conduzindo o *jihad* no território iraquiano. Uma das principais divergências estava relacionada à visão sectária de Zarqawi, que declarava *jihad* contra os muçulmanos xiitas, considerando-os como infiéis. Essa postura entrava em desacordo com Maqdisi, que via o potencial desses conflitos para gerar discórdia (*fitnah*) entre os muçulmanos globalmente, prejudicando o *jihad* (Cherem, 2015).

Conforme aponta Wagemakers (2009), em consequência da divergência de ideias Zarqawi começou a ser influenciado por outro teórico jihadista jordaniano, Abu Anas al-Shami (esta relação não será abordada em detalhes na presente pesquisa). Como líder da *Al Qaeda* do Iraque, Zarqawi promoveu atentados suicidas contra muçulmanos xiitas, o que levou a críticas por parte de Maqdisi. Este último condenou os ataques, alertando que prejudicariam não apenas a imagem do Islã, mas também o próprio *jihad*. Em resposta às críticas de Maqdisi, Zarqawi refutou os argumentos de seu antigo professor, destacando que este não estava totalmente informado sobre a situação do *jihad* no Iraque e os planos da *Al Qaeda*. A postura firme e destemida de Zarqawi em contraposição à visão de Maqdisi acabou minando o prestígio deste último entre os jihadistas (Wagemakers, 2009). Apesar das críticas

a Zarqawi, Maqdisi continuou a apoiar o *jihad*, considerando-o legítimo dentro de suas próprias perspectivas (Wagemakers, 2009). Em 2005, a insatisfação com as ações de Zarqawi provocou o surgimento de grupos insurgentes que questionaram a violência de suas táticas, conforme previsto por Maqdisi. Nesse contexto, membros da *Al Qaeda* expressaram a Zarqawi a importância de conquistar apoio popular, alertando-o de que os ataques contra muçulmanos xiitas enfraqueceriam a organização (Kirdar, 2011). Ayman al Zawahiri, em uma carta dirigida a Zarqawi, assim como Maqdisi, criticou essas ações e ordenou que cessasse os ataques aos xiitas, argumentando que atrapalhavam a popularidade da organização. A recusa de Zarqawi em seguir essas orientações resultou em uma considerável diminuição do apoio à *Al Qaeda* do Iraque (Gohel, 2017).

No verão de 2006, Zarqawi morreu como mártir. Apesar de ser reverenciado como tal, seus atos provocaram uma grande perda de apoio entre os iraquianos devido aos ataques violentos contra o povo local. A morte de Zarqawi, embora tenha sido reverenciada, levou à diminuição das operações do grupo, uma vez que ele era um líder carismático cujas ações foram alvo de críticas (Kirdar, 2011). Ayman al Zawahiri descreveu Zarqawi como um mártir dedicado às causas da *Al Qaeda*, elogiando seu compromisso. No entanto, ele criticou severamente o que surgiu após a morte de Zarqawi, o Estado Islâmico, e a liderança de Baghdadi, acusando-o de trair os princípios originais (Gohel, 2017). Enquanto Zarqawi estava vivo, a *Al Qaeda* do Iraque permaneceu como uma célula afiliada à *Al Qaeda*. No entanto, após sua morte, devido às críticas recebidas, o grupo adotou novos objetivos e um novo nome: Estado Islâmico. Embora desvinculado da *Al Qaeda*, o grupo ainda mantinha muitos elementos de sua base ideológica. No entanto, sob a liderança de Al Baghdadi, o Estado Islâmico seguiu com uma nova percepção sobre o *jihad*, afastando-se das diretrizes anteriores (Gohel, 2017).

4.3.3.3 Estado Islâmico

Dentre os grupos que promovem o conceito de Jihad Global, o Estado Islâmico destaca-se como aquele que, na última década, atingiu o que pode ser considerado o ápice do terrorismo internacional. Suas origens estão, em parte, associadas à *Al-Qaeda* no Iraque, liderada por Abu Musab al-Zarqawi. Segundo Calfat (2015), para compreender plenamente o Estado Islâmico, é necessário analisar os fundamentos políticos e sociais que possibilitaram seu surgimento e consolidação, indo além das narrativas religiosas que permeiam suas ações.

O contexto do Iraque desempenhou um papel fundamental nesse processo. O país enfrentava uma grave instabilidade política e econômica, acentuada pela invasão americana de 2003, pela deposição de Saddam Hussein e pelo colapso das estruturas estatais. Esses fatores criaram um ambiente propício para a atuação de grupos extremistas, incluindo a *Al-Qaeda* no Iraque, que sob a liderança de Zarqawi tornou-se um precursor direto do Estado Islâmico. Assim, as condições de caos e fragmentação social foram fundamentais para a ascensão do grupo, cuja influência se estendeu muito além das fronteiras iraquianas. Calfat (2015) aponta que:

Através de um breve levantamento das origens da ascensão do ISIS será possível esclarecer que o Estado Islâmico do Iraque e do Levante é fruto da exclusão de importantes forças políticas iraquianas com a queda de Saddam Hussein; do vácuo político que se instaurou em importantes regiões na Síria a partir da Guerra Civil de 2011 e reflexo de um longo ciclo de violência endêmica na região (Calfat, 2015 p. 7).

O Estado Islâmico pode ser classificado como um movimento terrorista alinhado à corrente salafista (*salafīyya*), que prega o retorno às tradições islâmicas e aos valores da primeira comunidade muçulmana. Segundo Weiss e Hassan (2015), o embrião do Estado Islâmico foi estabelecido quando Abu Musab al-Zarqawi jurou lealdade a Osama bin Laden, marcando um ponto de inflexão que prepararia o terreno para o surgimento formal do grupo.

A partir de 2006, em meio à ocupação americana no Iraque, intensificaram-se os esforços militares para capturar membros da *Al-Qaeda* no Iraque, particularmente Zarqawi. Durante uma operação nesse mesmo ano, Zarqawi foi gravemente ferido e morreu nas proximidades de uma base americana (Weiss; Hassan, 2015). Sua morte resultou em um enfraquecimento temporário da organização, mas foi rapidamente superada com a ascensão de um novo líder, Abu Bakr al-Baghdadi.

Baghdadi, eleito sucessor, demonstrava ambições significativas para a organização. Em 2014, ele se autoproclamou califa, assumindo o título de "príncipe dos crentes" - uma posição central na soberania islâmica. Essa declaração provocou questionamentos internos sobre a magnitude do grupo e seu futuro, mas consolidou Baghdadi como uma figura carismática e influente. Desde jovem, ele já liderava orações em sua mesquita local e, mais tarde, aprofundou sua inclinação ao extremismo ao estudar na Universidade de Estudos Islâmicos, onde entrou em contato com a Irmandade Muçulmana. Esse período foi essencial para moldar suas concepções religiosas e sua visão do *jihad* (Weiss; Hassan, 2015).

A autoprocamação de Baghdadi como califa inaugurou oficialmente o Jihad Global do Estado Islâmico, direcionado contra o Ocidente e contra aqueles que ele considerava apóstatas. Baghdadi defendia que os muçulmanos tinham o dever religioso de lhe jurar lealdade, justificando sua luta como uma reação à ocupação de terras islâmicas pelo Ocidente e à exploração dos muçulmanos sob pretextos de liberdade, democracia e secularismo. Seus discursos frequentemente incitavam ataques a alvos nos Estados Unidos e na Europa, rejeitando categoricamente as narrativas e valores ocidentais (Weiss; Hassan, 2015).

Weiss e Hassan (2015) destacam que Baghdadi foi o primeiro a estabelecer um "Estado" islâmico nos tempos modernos, criado exclusivamente pelos esforços de combatentes, ou *mujahideen*, desde os dias do Afeganistão. Com o rompimento oficial com a Al-Qaeda, o grupo adotou o nome "Estado Islâmico", uma denominação que bin Laden havia considerado para a *Al-Qaeda* após os ataques de 11 de setembro. Muitos dos combatentes que haviam servido sob Zarqawi continuaram leais a Baghdadi, o que reforçou a base do grupo (Weiss; Hassan, 2015).

Esse rompimento evidenciou as diferenças ideológicas e estratégicas entre os dois grupos. Desde a liderança de Zarqawi, havia discordâncias, especialmente em relação aos ataques a civis e muçulmanos, sejam xiitas ou sunitas, algo que a *Al-Qaeda* considerava contraproducente para seus objetivos (Calfat, 2015). Além disso, a intervenção americana no Iraque contribuiu para agravar as divisões sectárias, fomentando conflitos entre xiitas e sunitas com o objetivo de evitar uma aliança unificada que pudesse ameaçar os interesses ocidentais na região. Conforme argumenta Nasser (2015), essa estratégia de promover o sectarismo exacerbou as tensões locais e forneceu terreno fértil para o surgimento de grupos como o Estado Islâmico.

O pesquisador Reginaldo Nasser (2015), em um artigo publicado pela revista *Carta Capital*, reforça que o contexto político e social, somado à ocupação militar americana e às ações sectárias, desempenhou um papel determinante no aparecimento do Estado Islâmico. Ele argumenta que o grupo é, em grande medida, um produto das políticas externas e internas que fragmentaram o Iraque e radicalizaram parte de sua população:

A invasão do Iraque pelos EUA e o consequente dismantelamento do Estado iraquiano são o ponto de partida para compreender as razões da origem do grupo. Um dos motivos de sua ascensão no Iraque deve-se ao fato do crescente alijamento da população de sunitas, dominado pelo governo do primeiro-ministro xiita Nuri al-Maliki. Cerca de 20% dos iraquianos, em torno de 6 milhões nas províncias sunitas, dominado pelo governo do primeiro-ministro xiita Nuri al-Maliki. Cerca de 20% dos iraquianos, em torno de 6 milhões nas

províncias sunitas, foram excluídos do regime. Eles são constantemente perseguidos, não conseguem trabalho, trata-se de uma verdadeira punição coletiva, de jovens desempregados nas aldeias que não têm alternativa a não ser aderir ao ISIS.²⁴

O Estado Islâmico (EI), também conhecido como ISIS (*Islamic State of Iraq and Syria*) ou ISIL (*Islamic State of Iraq and the Levant*), surgiu como uma evolução da *Al-Qaeda* no Iraque sob a liderança de Abu Musab al-Zarqawi. Posteriormente, com Abu Bakr al-Baghdadi à frente, o grupo se autoproclamou califado em 2014, abrangendo partes significativas da Síria e do Iraque. A sigla mais comum, *ISIS*, reflete a tradução do árabe "*Al-Dawla al-Islamiya fi al-Iraq wa al-Sham*", sendo "*al-Sham*" um termo usado para o Levante, que inclui Síria, Líbano, Jordânia e Palestina. O nome "Estado Islâmico" é frequentemente considerado inadequado por analistas, como Spencer (2019), porque implica uma legitimidade estatal e religiosa que muitos governos e especialistas rejeitam. Após 2014, o grupo expandiu sua influência e atraiu combatentes globais, mas sua capacidade foi severamente reduzida após intervenções militares, culminando no colapso do califado em 2016. Atualmente, o EI opera como uma rede descentralizada, realizando ataques por meio de células e combatentes isolados. Seu histórico de coordenação militar, controle territorial e aplicação rigorosa da *shari'a* marcaram sua breve e brutal ascensão.

Nasser (2015) apresenta uma análise abrangente sobre a expansão territorial e a extensão do Estado Islâmico. O grupo alcançou proporções significativas, reunindo cerca de 31 mil combatentes no Iraque e na Síria, além de atrair mais de 12 mil estrangeiros provenientes de 81 países, conforme matéria publicada na revista *Carta Capital* em 2015.²⁵

Devido à sua rápida expansão e à sua complexidade operacional, o Estado Islâmico emerge como uma entidade distinta da *Al Qaeda*, que serviu como sua base ideológica em certo sentido. O Estado Islâmico se distingue da *Al Qaeda* por sua capacidade de mobilizar recursos financeiros próprios, estabelecer controle sobre territórios urbanos significativos e utilizar canais de comunicação internacionais de maneira sofisticada. Em contraste com a *Al Qaeda*, o Estado Islâmico demonstra uma presença mais proeminente e eficaz na internet, onde conduz campanhas de divulgação e propaganda conhecidas como *cyberjihad*, conforme será discutido posteriormente em relação aos meios de ação. Um exemplo notório dessa estratégia foi o vídeo amplamente disseminado que mostrava a execução de jornalistas, como

²⁴CARTA CAPITAL. O que move o Estado Islâmico? *CartaCapital*, São Paulo, 16 nov. 2015. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/educacao/o-que-move-o-%E2%80%A8estado-islamico/>. Acesso em: 12 jan. 2025.

²⁵<https://www.cartacapital.com.br/educacao/o-quemoveo%E2%80%A8estadoislamico/>

destacado por Júnior Damin (2015), evidenciando a habilidade do Estado Islâmico em propagar sua mensagem globalmente. Além da divulgação de vídeos de execuções e ataques, o Estado Islâmico emprega a disseminação de suas ideologias como meio de recrutamento. Nasser (2015), ao abordar os pontos de diferenciação entre o Estado Islâmico e a Al Qaeda, acrescenta:

Embora adote uma ideologia sunita radical, que tem como premissa a promoção da *Jihad* contra os “apóstatas” dos regimes políticos do mundo árabe e seus apoiadores estrangeiros, é menos tolerante com seitas islâmicas. Além disso, não é apenas uma organização *Jihadista* (tanzim), mas reivindica ser Estado soberano de pleno direito (dawla) com ambições expansionistas. Seus líderes comprometeram-se conquistar mais território, até reconstituir o califado, ou império islâmico.²⁶

O Estado Islâmico apresentou uma transição significativa ao evoluir de um grupo insurgente para uma entidade com ambições territoriais, fenômeno que reflete aspectos observados anteriormente na *Al Qaeda*. Ambos os grupos atraíram um grande número de combatentes estrangeiros, consolidando suas redes globais. Segundo Júnior Damin (2015), a persistência de células ativas e de “lobos solitários” mantém viva a ameaça do Estado Islâmico, dificultando qualquer previsão definitiva sobre a erradicação completa de sua influência. A Síria e o Iraque, principais territórios afetados pelo califado, continuam lidando com os profundos impactos sociais, políticos e econômicos decorrentes dos conflitos que devastaram essas regiões.

Calfat (2015) argumenta que a ascensão do Estado Islâmico deve ser compreendida no contexto da exclusão política e da fragmentação social no Iraque após a queda de Saddam Hussein, agravada por ciclos contínuos de violência sectária. Ele descreve o grupo como um ator racional, que instrumentaliza a narrativa religiosa para atingir objetivos políticos e estratégicos. Esse uso deliberado da religião como ferramenta de mobilização e legitimidade é central para entender a lógica de ação do Estado Islâmico.

A próxima subseção abordará as estratégias e os métodos empregados por grupos como o Estado Islâmico e a *Al Qaeda* para alcançar seus objetivos. Será analisada a interação entre narrativas políticas e religiosas que sustentam suas ideologias e promovem o *jihad*, demonstrando como essas organizações articulam meios para disseminar seus ideais e recrutar novos adeptos.

²⁶CARTA CAPITAL. O que move o Estado Islâmico? *CartaCapital*, São Paulo, 16 nov. 2015. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/educacao/o-que-move-o-%E2%80%A8estado-islamico/>. Acesso em: 12 jan. 2025.

4.3.3.4 Meios de ação

O sucesso do Jihad Global e, mais especificamente, do grupo *Al Qaeda*, deve-se não apenas à sua estrutura, mas também aos seus métodos de ação. Sua organização se distingue de outros grupos guerrilheiros, o que torna mais desafiador prender seus membros. Seus métodos incluem tanto células associadas quanto independentes, conforme discutido anteriormente (Correia, 2019). A *Al Qaeda*, sendo o principal movimento do Jihad Global, foi precursor de muitas táticas e meios de ação que outros grupos posteriormente adotaram, por exemplo o Estado Islâmico. Um aspecto fundamental, ressaltado por Correia (2019), é que o grupo sempre teve uma base fluida, mais orientada para objetivos do que para regras, o que lhe permitiu estabelecer bases em diversos países islâmicos. Isso, por sua vez, exigiu a participação de investidores regionais para facilitar o processo para o grupo.

Os meios de ação praticados pela *Al-Qaeda* são variados e, muitas vezes, surpreendentes, incluindo até mesmo operações legais e investimentos em pequenas empresas (Gunaratna, 2002). O êxito de seus ataques decorre da capacidade de reciclar ideias e reformular estratégias, adaptando-as aos objetivos específicos e às circunstâncias. Para isso, os membros da organização contavam com diversos manuais de treinamento que abordavam uma ampla gama de temas, como segurança, armamento, inteligência, explosivos, granadas e primeiros socorros. Segundo Correia (2019), esses manuais eram aplicados em diferentes cenários, incluindo áreas montanhosas, desertos e ambientes urbanos e rurais.

Para planejar os ataques, seguiam a seguinte metodologia: inicialmente, observavam o alvo e coletavam informações relevantes. Em seguida, treinavam os ataques para determinar a melhor abordagem para o local. Por fim, desenvolviam a estratégia de entrada e saída dos *mujahideen* do local, conforme necessário. Isso era especialmente relevante em casos de ataques suicidas, nos quais eram empregadas abordagens distintas (Gunaratna, 2002). Um aspecto a ser destacado em relação aos meios de ação da *Al Qaeda* é que, para continuar operando, eles utilizavam comunicações não detectáveis, ao passo que se comunicavam de forma diferente com cada célula. Tal método posteriormente foi adotado pelo grupo Estado Islâmico. Às vezes, a comunicação entre células era limitada, enquanto, em outras ocasiões, preferiam o contato pessoal (Correia, 2019). Assim, observamos uma diversificação nas formas de comunicação. Na próxima subseção, serão abordados os métodos empregados pela *Al Qaeda*, Estado Islâmico, e suas células, bem como as estratégias para o sucesso de suas operações e o aprimoramento contínuo do grupo.

4.3.3.5 Recrutamento

Inicialmente, a *Al Qaeda* utilizou a base de dados dos *mujahideen* que combateram no Afeganistão, resgatando aqueles que participaram na luta contra os soviéticos. Segundo Correia (2019), a primeira sessão de recrutamento ocorreu em 1989 em Khost, no Afeganistão. Para o pesquisador, esses recrutas receberam doutrinação sobre o *jihad* e orientações antes de serem enviados para outras regiões. Após 2001, com o estabelecimento de células conforme discutido anteriormente, a organização adquiriu uma maior liderança e ampliou seu recrutamento. Ao se infiltrar em diversos países e angariar recursos para auxiliar muçulmanos que estavam em outros lugares, a *Al Qaeda* tornou o processo de recrutamento significativamente mais fluido. Ao fornecer assistência, o grupo de certa forma conquistou apoio público, o que, em parte, motivou o recrutamento (Correia, 2019).

Gunaratna (2002) sugere que parte do sucesso do recrutamento da *Al Qaeda* está relacionada à sua propaganda, na qual os membros do grupo instigam os jovens a refletirem sobre o declínio das civilizações islâmicas em decorrência do contato com o Ocidente. Além disso, argumentam que os muçulmanos abandonaram os ideais do *jihad*, o que teria facilitado a dominação das terras islâmicas pelos infieis. As ideologias *takfiris*, ou podemos dizer advertências, ou excomunhão utilizadas pela *Al Qaeda* foram essenciais para impulsionar o recrutamento, sobretudo entre os jovens que enfrentavam desafios econômicos e sociais (Alshammari, 2013). Os ideólogos da *Al Qaeda*, ao proclamarem o *jihad* e enfatizarem a obrigação em seus textos e *fatwas*, contribuíram para um aumento ainda maior no recrutamento de membros. No cenário atual, as ações antiterrorismo têm ganhado destaque e, de certa forma, desencorajam o recrutamento. A colaboração e cooperação entre os muçulmanos em geral, quando contribuem para a segurança do país, também dificultam as ações de grupos extremistas, conforme aponta Alshammari (2013). Antes de se concretizar como uma organização, o recrutamento desempenhou um papel crucial na formação da *Al Qaeda*. Segundo Souza (2011), isso teve seu início na década de 1980, quando bin Laden e Azzam recrutaram milhares de árabes e afegãos muçulmanos para se unirem à *jihad* afegã. O pesquisador afirma ainda que posteriormente, outros grupos guerrilheiros adotaram o nome da *Al Qaeda* para atrair novos combatentes e apoio financeiro, reforçando também a ideia de células mencionada anteriormente. De acordo com Azani (2018), o funcionamento das células da *Al Qaeda* conferiu ao grupo uma flexibilidade que facilitou o recrutamento de agentes para a execução de missões.

Osama bin Laden, em seu discurso sobre o *jihad* contra os cruzados, propôs uma expansão, o que essencialmente era um chamado à ação. Com o estabelecimento do grupo e seu subsequente crescimento, a *Al Qaeda* também expandiu sua presença na mídia e passou a operar virtualmente. Esse meio foi utilizado para propaganda, recrutamento e outras atividades. Mensagens e textos foram distribuídos na internet, adaptados para diversos públicos (Azani, 2018). A *Al Qaeda* buscou obter apoio popular, entendendo que isso era fundamental para o êxito de seu *jihad*. Portanto, os líderes das células foram encarregados de recrutar membros das tribos sunitas locais, criando as condições necessárias para estabelecer um califado por meio do *jihad* (Azani, 2018). Os ideólogos elaboravam todo o material necessário para esse tipo de ação, enquanto os demais membros do grupo forneciam instruções baseadas nos textos dos ideólogos e recrutavam novos combatentes (Azani, 2018). O recrutamento promovido pela *Al Qaeda* tinha como objetivo ampliar seus quadros, atraindo mais membros para aderirem ao *jihad* em diferentes frentes e locais, a fim de executar ataques. Foi empregado um recrutamento tradicional no mundo real, mas também houve a exploração de revistas e das redes sociais, nas quais se empenharam ainda mais para a realização dos atentados. A guerra na Síria pode ser considerada um exemplo da eficácia do recrutamento do grupo, conforme observado por Azani (2018). Através da bandeira da *Al Qaeda*, milhares de voluntários foram recrutados para participar do *jihad* na Síria, sendo posteriormente utilizada a bandeira do Estado Islâmico com a liderança de Al Baghdadi.

O Estado Islâmico, por sua vez, aproveitou, de certa forma, o recrutamento iniciado pela *Al-Qaeda*, devido à liderança inicial e às influências de Zarqawi. Calfat (2015) aponta que o Estado Islâmico fez amplo uso da internet e das mídias sociais como estratégia de recrutamento. Embora seja um dos grupos terroristas que mais recrutou estrangeiros, é importante ressaltar que a maioria dos combatentes era composta por recrutas locais. Um ponto diferencial no recrutamento entre a *Al-Qaeda* e o Estado Islâmico foi o envolvimento de mulheres, que começou a ganhar destaque a partir da *Al-Qaeda* no Iraque, sob a liderança de Zarqawi. Ele recrutou mulheres com o objetivo de inseri-las em operações de martírio (Leede, 2018). Essa estratégia, no entanto, não foi amplamente difundida pelos fundadores da *Al-Qaeda*, Zawahiri e Bin Laden, que defendiam um papel mais restrito para as mulheres, limitando-as às funções de mães e esposas.

Adiante, exploraremos o recrutamento e a dinâmica feminina nesses grupos, analisando como atuam para atrair mais adeptos. A seguir, abordaremos o conceito de *cyberjihad*, uma prática de divulgação e mobilização realizada por meio da internet. No

contexto globalizado, essa ferramenta se tornou essencial para compreender as estratégias de atuação desses grupos.

4.3.3.6 *Cyberjihad*

A evolução da mídia contemporânea, particularmente com a expansão da internet, desempenhou um papel crucial na reformulação das dinâmicas sociais e culturais globais. Essa transformação permitiu a interconexão entre diversas culturas, nações e grupos sociais, promovendo novas interpretações e práticas sociais. Segundo Bilgin (2013), a mídia também desempenhou um papel na fragmentação das autoridades políticas e religiosas em diferentes tipos de sociedades. Esse ambiente possibilitou o surgimento de uma diversidade de discursos sobre o Islã, abrangendo desde posições extremistas até reformistas, e facilitou o uso da religião como ferramenta de mobilização e engajamento.

No contexto do *cyberjihad*, a internet tornou-se uma plataforma central para grupos extremistas, como a *Al Qaeda* e o Estado Islâmico, na disseminação de suas ideologias. A *Al Qaeda* foi pioneira ao adotar a internet como uma ferramenta estratégica, utilizando-a para recrutamento, propaganda, coordenação de ataques, formação de células e estabelecimento de alianças em escala global (Davis, 2006). O primeiro *site*²⁷, desempenhou um papel significativo ao promover o *jihad* em conflitos como os da Bósnia, Chechênia e Afeganistão, usando uma abordagem profissional para alcançar públicos amplos.

Após os ataques de 11 de setembro, a utilização do ciberespaço por organizações jihadistas atraiu grande atenção, com muitos *websites* sendo desativados e outros surgindo para substituí-los. Segundo Davis (2006), o ciclo de criação e derrubada de sites continua até os dias atuais, mostrando a resiliência desses grupos em manter suas operações *online*. Além disso, o Estado Islâmico avançou nesse campo ao usar métodos mais modernos, como vídeos propagandísticos de alta produção, criptografia para apagar rastros digitais e o uso de mídias sociais para recrutamento em massa e disseminação de propaganda.

Correia (2019) observa que a internet se tornou uma facilitadora para o jihadismo global, permitindo a disseminação de narrativas que apelam para audiências vulneráveis. *Fatwas*, vídeos, discursos e textos são amplamente divulgados, muitas vezes associando-se à narrativa religiosa para legitimar seus objetivos políticos, conforme também discutido por Calfat (2015). O alcance global e o anonimato proporcionado pelo ciberespaço ampliaram

²⁷ www.azzam.com Acesso em 12 jan 2025.

significativamente o impacto desses grupos, tornando a internet uma ferramenta central na expansão do Jihad Global:

O uso da internet por essas organizações facilitou a internacionalização de suas atividades e proporcionaram a disseminação de propagandas muito bem trabalhadas, angariando a simpatia e a adesão de novos adeptos em todo o mundo. Além disso, a internet tornou possível a transmissão de instruções via rede "web", possibilitando o adestramento e a preparação de atentados, independente da distância entre organizações e perpetradores. O mesmo ocorreu com o levantamento de recursos financeiros, uma vez que a "web" possibilitou a transferência de valores para contas de diversos paraísos fiscais do mundo. Com isso, a ação das organizações passou a ter atuação não apenas no campo físico, mas também no campo virtual, colocando o "cyberespaço" como mais um cenário de atuação do terror (Correia, 2019, p. 53).

A presença digital desses grupos exemplifica como a tecnologia pode ser cooptada para a promoção de objetivos extremistas, transformando a esfera virtual em um campo de batalha ideológico e político.

4.3.3.7 Martírio

Abdel-Khalek (2004) discute o conceito de martírio no Islã, conhecido como *Istish'had*, destacando sua distinção em relação ao suicídio e as motivações e características que o diferenciam. Enquanto o suicídio pode ser impulsionado por transtornos psicológicos ou por uma necessidade de escapar de situações difíceis, o martírio é caracterizado pela certeza da morte iminente e pela motivação de alcançar um objetivo maior, como salvar a pátria ou cumprir um dever sagrado. Embora o martírio esteja frequentemente associado a ideologias jihadistas, é importante ressaltar que a maioria dos muçulmanos não apoia esses movimentos. Existem desafios significativos em compreender por que jovens muçulmanos se engajam no martírio. Embora fatores políticos, sociais e econômicos possam contribuir, esses elementos sozinhos não explicam completamente o fenômeno.

O primeiro grupo de muçulmanos a realizar as práticas de martírio foram os *hashashin*, que foram considerados os primeiros muçulmanos a realizarem ataques terroristas, no mundo islâmico, com execuções dramáticas de figuras políticas. A palavra *hashashin* significa "usuário de haxixe", ou derivada da palavra *asasiyyun* que se traduz como "pessoas fiéis ao mandamento" (Seheer K, 2022, p.15). Dentro do que Seheer K, (2022) considera, os

hashashin tinham um culto ismaelita medieval secreto, dentro de perspectivas xiitas, e que não eram aceitas pela maioria dos muçulmanos.

Esposito (2003) observa que, historicamente, o martírio no Islã, particularmente entre muçulmanos xiitas e sunitas, foi inicialmente proibido. No entanto, no século XX, tanto xiitas quanto sunitas passaram a enxergar o atentado suicida como um ato de martírio, um sacrifício da vida em nome da fé. Os ataques suicidas, que visam principalmente civis inocentes, geram intensos debates na comunidade muçulmana. Esses debates se refletem nas *fatwas* emitidas por estudiosos islâmicos, algumas das quais endossam o ato, enquanto outras o condenam (Esposito, 2003). O martírio e os ataques suicidas são aspectos cruciais do islamismo radical contemporâneo e se tornaram uma tática de guerra usada contra inimigos considerados pelos grupos jihadistas. Após os ataques de 11 de setembro, alguns líderes religiosos emitiram *fatwas* rejeitando o uso dessa tática, considerando-a ilegítima (Cook, 2004).

O martírio é um conceito central no Jihad Global, como exemplificado por bin Laden, que foi proclamado mártir após sua morte em defesa do *jihad*. Mesmo após sua morte, a figura de bin Laden como mártir continuou a influenciar o discurso jihadista (Souza, 2011). Para entender a importância do martírio no contexto de grupos como a *Al Qaeda* e o Estado Islâmico, é necessário considerar as ideias de Sayyid Qutb, que, em *Milestones* (2006), argumenta que o martírio é uma das maiores honras no Islã, concedida a aqueles que lutam pela causa de Deus, ou seja, os que praticam o *jihad*. Qutb (2006), que foi executado por suas ideias, é lembrado como um mártir por seus seguidores. Sua convocação para um *jihad* mais agressivo se reflete na continuidade de sua influência, mesmo após sua morte (Alshammari, 2013).

Abdullah Azzam, outro influente pensador jihadista, enfatiza que o martírio leva o combatente de uma vida cheia de dificuldades para uma existência de felicidade eterna. Azzam usava a palavra *shaheed* para se referir àqueles que morrem pela causa de Deus, como os *mujahideen* envolvidos em combates em locais como a Palestina e o Afeganistão (Azzam, 1985). A prática do martírio é promovida por grupos jihadistas como a *Al Qaeda* e o Estado Islâmico como uma forma de resistência, sendo considerado um dos métodos mais elevados de realizar o *jihad* (Abdel-Khalek, 2004). Embora o martírio seja uma tática militar, ele também tem um forte componente social no contexto islâmico sunita.

Apesar disso, é importante notar que o Islã proíbe explicitamente o suicídio, conforme registrado no Alcorão (Cook, 2004), o que se reflete nas baixas taxas de suicídio nos países islâmicos. As operações de martírio são complexas e desafiadoras de entender, sendo um elemento significativo no contexto dos grupos terroristas, mas também gerando repulsa no

Ocidente. A persistência do martírio como uma prática operacional nos grupos terroristas pode ser explicada pelas *fatwas* jihadistas e pelos discursos que endossam essa modalidade de ação (Cook, 2004). O Alcorão, na surata "As Mulheres" (An-Nissá 4: 29), adverte contra o suicídio, com a mensagem de que ninguém deve matar a si mesmo, pois Allah é misericordioso. Para Osama bin Laden, os mártires são prestigiados, pois atingem o nível mais elevado do paraíso e são bem vistos aos olhos de Deus. Bin Laden via os *mujahideen*, especialmente os que participaram da guerra do Afeganistão, como os primeiros mártires na luta contra os "neocruzados" e judeus, e pediu a Deus que aceitasse todos os combatentes do *jihad* como mártires (Bin Laden, s/a, apud Lawrence, 2005).

Ele acreditava que aqueles que não temiam a morte não poderiam ser aterrorizados, e quem desempenhasse seu papel no *jihad* se afastaria das fantasias, e Deus recompensaria com as melhores recompensas (Bin Laden, s/a, apud Lawrence, 2005). Nos seus discursos, bin Laden frequentemente pregava e pedia a Deus para ter compaixão e misericórdia pelos mártires que atuavam em prol do Islã e do *jihad*, seja no Afeganistão, Palestina, Nigéria, Caxemira ou outras partes do mundo (Bin Laden, s/a, apud Lawrence, 2005). O martírio, para Bin Laden, é visto como um grande sacrifício que torna o mártir uma figura pura. O mártir é capaz de garantir a salvação e, ao mesmo tempo, causar danos aos inimigos (Atwan, 2008).

É evidente a semelhança nas visões sobre o martírio entre Qutb, Azzam e bin Laden, todos compartilhando a crença no elevado status do mártir e na garantia de um lugar no paraíso. Esse entendimento foi um fator chave no fortalecimento dos discursos de recrutamento, uma vez que a promessa do paraíso se torna uma motivação poderosa para muitos muçulmanos, que aspiram ser bem-vistos por Deus. A ideia de que o martírio assegura uma recompensa celestial não apenas legitima o sacrifício, mas também facilita a aceitação e a promoção do martírio dentro do contexto do Jihad Global. Essa promessa de ascensão espiritual ajudou a consolidar a narrativa jihadista, atraindo novos recrutas e alimentando a dinâmica de resistência e combate que define esses movimentos.

Zarqawi, influenciado por seus predecessores, fez uso do conceito de martírio antes mesmo da formalização da *Al Qaeda* no Iraque, ao empregar ataques suicidas e carros-bomba com alvos como a ONU, mesquitas xiitas e embaixadas. Segundo Júnior Damin (2015), Zarqawi não hesitava em matar outros muçulmanos, considerando os xiitas como incrédulos que não seguiam o verdadeiro Islã. Um dos fatores que favorece o martírio dentro desses grupos é o sentido de pertencimento à *ummah*, a comunidade islâmica global. Quando o conflito surge, os membros da *ummah* sentem-se obrigados a lutar pela terra e pelo Islã. Ao se

tornarem mártires no contexto do Jihad Global, ganham honra e despertam fascínio, transformando-se de jovens comuns em heróis (Atwan, 2008).

Abdel Khalek (2004) define o martírio como uma recusa em aceitar a humilhação e derrota imposta aos muçulmanos por forças externas, sendo visto não como um ato terrorista, mas como um tipo de *jihad* contra aqueles que oprimem e ocupam terras islâmicas. A motivação por trás do martírio é, portanto, uma resistência contra as injustiças enfrentadas pela comunidade muçulmana. A internet tem sido um meio crucial para homenagear os mártires, com grupos como *Al Qaeda* e Estado Islâmico utilizando a mídia para exaltar esses indivíduos. Vídeos dos mártires, gravados antes ou durante os atentados, são frequentemente editados com *nasheeds* e orações, criando uma aura heroica em torno deles (Atwan, 2008).

Após os ataques de 11 de setembro, os mártires envolvidos foram homenageados, e a conquista de Washington e Nova York foi retratada como uma vitória simbólica. Para bin Laden, esses atentados representaram a única forma de combater a tirania do Ocidente (Atwan, 2008). Atwan (2008) destaca que os mártires acreditam que seus atentados lhes permitirão recuperar a "dignidade perdida". Aysha (2017) argumenta que a modernidade e a globalização expuseram fissuras nas sociedades, particularmente na comunidade islâmica, criando um caldo de fatores sociais que podem resultar em comportamentos autodestrutivos.

Aysha (2017) sugere que, embora os jihadistas usem a religião como uma ferramenta de recrutamento, as motivações para o martírio e o suicídio são mais profundamente enraizadas em características estruturais das sociedades, como a violência, a injustiça, a desigualdade e os conflitos culturais e políticos. Esses fatores contribuem para a radicalização, ampliando condições preexistentes de sofrimento e opressão. A religião, portanto, é apenas um dos elementos usados para justificar tais atos, mas sem os problemas políticos e sociais que afligem essas comunidades, o discurso religioso por si só não seria suficiente para motivar os atos de martírio (Aysha, 2017). A violência e os atentados suicidas têm raízes antigas, mas o martírio associado ao terrorismo é um fenômeno moderno que se consolidou nos últimos tempos (Aysha, 2017).

Com efeito, a violência e os atentados suicidas têm uma longa história que remonta às origens das religiões. No entanto, o aspecto distintivo do martírio é sua associação com o terrorismo ou a resistência. O martírio vinculado ao terrorismo é considerado um fenômeno mais recente, uma manifestação moderna (Aysha, 2017). Embora o Islã proíba explicitamente o suicídio, o martírio e o suicídio podem ter significados bastante distintos dentro da concepção islâmica. Para os jihadistas, enquanto o suicídio é visto como um ato de desespero e pecado, o martírio é percebido como um ato de resistência nobre e uma forma de alcançar

honra e a promessa do paraíso. Para os jovens recrutados para o martírio, como observado por Aysha (2017), não se trata de uma patologia suicida, mas de uma motivação profunda, geralmente impulsionada por uma série de fatores sociais, políticos e culturais. Esses indivíduos sentem orgulho de sua missão, vendo-a como uma forma de lutar por sua fé, sua terra e a dignidade de sua comunidade, em um contexto de opressão e injustiça.

O martírio, portanto, transcende o suicídio no contexto jihadista e se configura como um fenômeno moderno e multifacetado, profundamente enraizado nas ideologias promovidas por grupos como a *Al Qaeda* e o Estado Islâmico. Nesse sentido, o martírio não se resume a uma reação a violências vivenciadas nos países islâmicos, mas está intrinsecamente ligado à luta religiosa e política que os jihadistas acreditam ser uma obrigação sagrada.

Dando continuidade à discussão sobre o martírio no contexto do Jihad Global, é imprescindível também considerar a dinâmica feminina dentro desse movimento. Embora a participação das mulheres no martírio tenha sido tradicionalmente restrita, ela se tornou uma questão relevante, especialmente nas últimas décadas. As mulheres envolvidas no martírio e no *jihad* representam uma faceta significativa dessa ideologia, suscitando reflexões sobre o papel da mulher no movimento jihadista, bem como as complexas questões de gênero e violência associadas a essa prática.

4.3.3.8 A dinâmica feminina

A entrada de mulheres nos grupos considerados terroristas, como a *Al Qaeda* e o Estado Islâmico, tem sido observada recentemente, e sua participação vai além do apoio tradicional para os combatentes masculinos. A *jihad* feminina desempenha um papel significativo na estrutura e nas operações desses grupos, não se limitando apenas ao apoio logístico, mas também incluindo atividades de combate direto. Essa crescente participação das mulheres cria um cenário multifacetado para a *jihad* feminina. Os grupos do Jihad Global estão buscando inovações para alcançar o sucesso e a perpetuação de suas atividades, aproveitando os avanços da modernidade. A crescente presença e participação das mulheres no *jihad* têm despertado interesse em estudos sobre o papel delas no terrorismo.

No entanto, essa área ainda é pouco explorada e compreendida, apesar de ser evidente que a presença feminina também pode ser observada em grupos de resistência, embora este não seja o foco principal desta pesquisa. Um estudo iniciado por Katharina Von Knopp (2012) ressalta que a entrada das mulheres desafia a concepção convencional de um terrorista. Ao analisar a questão, Von Knopp (2012) argumenta que a visão predominante no mundo

supõe que os terroristas e o terrorismo estão ligados necessariamente ao sexo masculino. No entanto, muitos acreditam erroneamente que as mulheres não têm a capacidade de recorrer à violência ou de perpetrar atos bárbaros contra inocentes (Von Knopp, 2012). Cook (2006) observa que, na jurisprudência clássica islâmica, a participação das mulheres em conflitos armados era pouco comum, com exceção de algumas situações especiais durante a época do Profeta Muhammad, em que as mulheres participaram em circunstâncias consideradas necessárias. No entanto, atualmente, há uma mudança de perspectiva entre alguns muçulmanos que aderem ao *jihad* e a certos grupos específicos em relação à participação das mulheres. Neste contexto contemporâneo, as mulheres estão se envolvendo cada vez mais no campo de batalha e até mesmo em operações de martírio. Von Knopp (2012) adverte sobre um aumento gradual da participação de mulheres em diversos grupos terroristas. De certa forma, a literatura islâmica clássica aborda a participação das mulheres no *jihad*, mencionando, por exemplo, a peregrinação a Meca, que não envolve luta ou guerra corporal. Além disso, também são citadas mulheres na prática do chamado *jihad maior*, relacionado ao esforço espiritual e à busca pela superação interna, em vez de ações bélicas.

No contexto atual, as informações sobre a aderência das mulheres ao *jihad* como luta corporal não correspondem totalmente à realidade, indicando a necessidade de revisão de alguns pontos. Como observado por Cook (2006), a modernidade também alcança esses grupos, trazendo atualizações e mudanças nas práticas. David Cook (2006) ressalta a importância de aprofundar os estudos sobre o *jihad*, especialmente no que diz respeito à participação feminina. Ele argumenta que o feminismo islâmico é uma das razões para trazer essa pauta à tona, pois as mulheres têm uma relação intrínseca com o *jihad*, como veremos adiante neste texto. De acordo com os estudos de Cook (2006), estudiosos muçulmanos têm incluído as mulheres e suas performances no *jihad* desde o início da década de noventa. Leede (2018) acrescenta que, no jihadismo contemporâneo, os papéis das mulheres nos grupos são, de certa forma, complementares aos dos homens.

Portanto, as perspectivas femininas e suas contribuições para o *jihad* não devem ser consideradas secundárias. Para Von Knopp (2012), a adesão de mulheres ao *jihad* e a grupos terroristas tem gerado dificuldades para agências como o FBI, uma vez que grupos como a *Al-Qaeda* recrutam mulheres para recuperar o elemento surpresa. Ao explorar essa busca pelo elemento surpresa, o papel das mulheres pode abranger diversas facetas. Na *Al-Qaeda*, por exemplo, as mulheres atuam como facilitadoras, oferecendo apoio logístico aos homens e desempenhando um papel de educadoras ideológicas para seus filhos. Esse último ponto não

deve ser ignorado, pois o ensino das ideologias jihadistas às crianças pode causar um impacto profundo nas gerações atuais e futuras de combatentes *mujahideen* (Von Knopp, 2012).

De acordo com Leede (2018), o papel das mulheres na rede da *Al-Qaeda* é, em grande parte, voltado para funções de apoio e facilitação. Líderes como Osama bin Laden e Ayman al-Zawahiri atribuem às mulheres um papel fundamental como mães e esposas, destacando sua importância dentro da estrutura da organização. Mais adiante, com o surgimento do Estado Islâmico e as transformações nos métodos de atuação, a dinâmica das mulheres também sofrerá alterações. Makanda (2019) propõe categorias para explicar a participação das mulheres no grupo. Em primeiro lugar, há as mulheres que seguem seus maridos para a Síria ou o Iraque. O segundo grupo é composto por mulheres que ingressam nas operações do Estado Islâmico em busca da feminização islâmica, o que as diferencia da *Al-Qaeda*. A terceira e última categoria envolve mulheres que promovem o *jihad* contra ameaças externas (como o Ocidente), que buscam a dissolução do Islã, e que o fazem educando as crianças, filhos dos combatentes, conforme invocado pelo Alcorão (Makanda, 2019). Desde a autoproclamação do califado por Abu Bakr al-Baghdadi em 2014, muitas mulheres têm buscado aderir ao Estado Islâmico, viajando para os territórios na Síria e no Iraque. De acordo com Leede (2018), houve um grande número de mulheres e adolescentes europeias que aderiram nesse período. Essas mulheres ocupam diversas funções dentro do grupo: algumas participam ativamente em posições administrativas, médicas, educacionais e sociais, enquanto um grupo menor é direcionado para a parte operacional e execução de ataques.

Outro ponto importante que precisa ser abordado são as relações de poder que permeiam esse cenário. Por exemplo, a Brigada de Al Khansa, um grupo militar feminino do ISIS, recebe o mais alto nível de honra dos membros masculinos do grupo, conforme Makanda (2019). No entanto, essas mulheres combatentes seguem as ordens de um líder masculino e ainda não realizam operações independentes. Mesmo assim, elas exercem influência sobre outras recrutas que não fazem parte da Brigada.

Leede (2018) destaca que a inclusão de mulheres em posições de combate e em operações de martírio confere vantagens estratégicas aos grupos jihadistas, independentemente de sua classificação como organizações terroristas ou movimentos de resistência. Ao endossarem a participação feminina em seus quadros, tais facções conseguem, consequentemente, aumentar significativamente o contingente de combatentes. Além disso, as mulheres são percebidas como representando uma ameaça menor em comparação com os homens, o que resulta em menor escrutínio e suspeição. Adicionalmente, Leede (2018) observa que os grupos que acolhem mulheres como combatentes desfrutam de uma maior

visibilidade na esfera social e, sobretudo, na mídia, ao lançarem mão de narrativas como "até as mulheres aderiram à causa". Isso, por sua vez, atrai um número mais expressivo de adeptos, contribuindo para o fortalecimento das atividades e da ideologia do grupo. Por fim, a adesão das mulheres ao combate acaba por incentivar os homens a se juntarem à luta, pois estes por vezes se sentem constrangidos ao testemunhar a presença feminina na linha de frente (Leede, 2018).

O líder da *Al Qaeda* no Iraque, Zarqawi, criticava essa necessidade de recrutar mulheres, uma vez que os homens não estavam se alistando em número suficiente, considerando tal situação como uma inversão de papéis, em que os homens não estariam cumprindo adequadamente seu papel tradicional (Leede, 2018). Em contrapartida, Zarqawi também coordenou ataques que seriam executados por mulheres, recrutando assim várias mulheres-bomba para a *Al Qaeda* no Iraque. O *Boko Haram* foi um outro grupo que aderiu a incorporação de mulheres nesse tipo de operação se espelhando na *Al Qaeda*. Na internet as mulheres da *Al Qaeda* do Iraque também desenvolveram um papel importante no *cyberjihad*, pois escreviam textos direcionados a outras mulheres, que por sua vez se identificavam. As mulheres afiliadas à *Al Qaeda* empregavam estratégias online para reforçar os papéis prescritos pela religião e pelo *jihad* entre outras mulheres, visando angariar maior apoio e adesão. Além disso, aquelas que operavam nos bastidores da organização desempenhavam funções cruciais, incluindo a comunicação entre células, o transporte de armamentos e a captação de recursos financeiros para a sustentação das atividades do grupo.

A ideologia do Jihad Global alega que existe uma razão para empreender um *jihad* defensivo: quando uma mulher muçulmana é mantida pelos *kufar* (termo que se refere aos "infiéis" do Ocidente), ela precisa assegurar sua liberdade, a qual será alcançada por meio do esforço e dedicação à prática do *jihad* (Von Knopp, 2012). O *jihad* é uma trajetória multi-gênero que apela para ambos os sexos da comunidade muçulmana, visando envolver tanto homens quanto mulheres na luta contra o inimigo interno e enfrentar ameaças externas à preservação do Islã (Von Knopp, 2012). Fatores psicológicos, econômicos e políticos justificam a adesão das mulheres a esses grupos, conforme destaca Makanda (2019). No entanto, Makanda (2019) também ressalta que a *jihad* de gênero emergiu como resposta a má interpretação das feministas ocidentais sobre a opressão nas comunidades islâmicas.

Entretanto, Cook (2006) apresenta uma indagação relevante acerca da participação das mulheres no *jihad* como um campo de batalha, questionando se as restrições impostas às mulheres em relação ao *jihad* refletem uma proibição efetiva ou se simplesmente declaram que as mulheres podem obter mérito de forma pacífica, em pé de igualdade com os homens.

Dentro dessa reflexão, Cook (2006) elabora seu argumento a partir das perspectivas do *Fard kifaya* (obrigação coletiva) e do *Fard Ayn* (obrigação individual), delineando assim que a participação das mulheres no *jihad* pode ser enquadrada dentro dessas duas abordagens. Na primeira, não se impõe a necessidade da participação feminina no *jihad* como uma batalha ativa, enquanto na segunda, as mulheres são encorajadas a se envolverem diretamente na luta. Considerando que a maioria desses grupos prega o dever de todos os muçulmanos em relação ao *jihad* e à defesa das terras do Islã, isso sugere que o *jihad* é encarado sob a perspectiva do *Fard Ayn*.

É crucial ressaltar que o papel das mulheres dentro desses grupos permanece subinvestigado, embora seja uma faceta de ação praticada por alguns elementos do movimento global jihadista. Referimos especialmente à *Al Qaeda* e ao Estado Islâmico devido ao seu protagonismo nesse movimento global. No entanto, conforme destacado por Cook (2006), a presença de mulheres atuando em grupos como a *Al Qaeda* é relativamente escassa, o que pode ser atribuído à tendência do grupo em manter uma postura conservadora, em linha com parte da comunidade muçulmana. Cook (2006) sugere que a participação das mulheres no *jihad* pode ser mais significativa em movimentos de resistência, particularmente no contexto da Palestina, onde se encaixa de maneira mais apropriada na noção de *fard ayn*. A ideia de mulheres engajadas no *jihad* por meio de métodos próprios contradiz os preceitos da literatura islâmica clássica. Assim, para que as mulheres tenham uma participação efetiva, é imperativo revisar as interpretações tanto religiosas quanto doutrinárias dos teóricos jihadistas, uma vez que a maioria ainda mantém posturas conservadoras.

No entanto, há também argumentos intelectuais e religiosos, incluindo *fatwas* emitidas por jihadistas, que apoiam a participação das mulheres no campo de batalha (Cook, 2006). Um estudo baseado nas ideias de Cook (2006) e Leede (2018) acrescenta que os ideólogos e clérigos jihadistas atuais se mostram ambíguos quando o assunto é a participação ativa das mulheres no *jihad*. Um ponto importante ressaltado por Leede (2018) é que os teóricos honram as mulheres que, ao longo da história do Islã, lutaram para defender o Islã, o Profeta e a comunidade. Porém, não incentivam de fato as mulheres a participarem de posições estratégicas ou de combate. Dos poucos grupos que permitem a participação das mulheres na parte mais militante do Jihad Global, destacam-se a *Al-Qaeda* no Iraque e o Boko Haram, que permitiram a participação em ataques suicidas, em uma escala mais significativa (Leede, 2018).

De fato, é essencial buscar estudos e políticas para evitar a adesão de mulheres a esses grupos, o que requer uma revisão dos conceitos sobre o Islã e a mulher muçulmana,

especialmente as percepções construídas no Ocidente. Como observado, essas visões influenciam a inclinação das mulheres para esses grupos. Ao longo dos anos, esses grupos têm buscado novas estratégias e inovações para se adaptarem aos sistemas de segurança desenvolvidos, especialmente após os ataques de 11 de setembro, tanto nos Estados Unidos quanto na Europa. Essa análise evidencia que o papel das mulheres em organizações jihadistas é complexo e significativo, e que a evolução dessas dinâmicas continuará a influenciar a paisagem do terrorismo global.

No capítulo final, a seguir, iremos analisar as consequências do Jihad Global para a sociedade e o cenário contemporâneo. Para isso, realizaremos uma investigação aprofundada sobre o terrorismo religioso, explorando as complexas interações entre fé e violência, em que o *jihad* frequentemente tanto alimenta quanto é alimentado por questões políticas. Além disso, abordaremos as implicações desse fenômeno, suas fragmentações, as generalizações que geram estigmas e a islamofobia que a comunidade islâmica enfrenta em decorrência das ações e movimentos jihadistas discutidos.

5. JIHAD GLOBAL E SUAS IMPLICAÇÕES

Neste capítulo final, abordaremos o impacto do *jihad* nos conflitos geopolíticos, refletindo sobre suas implicações históricas, políticas e sociais em escala global. Analisaremos como um conceito originado em um contexto religioso se transforma em um movimento capaz de promover violência por meio de conflitos políticos e guerras generalizadas, a chamada Jihad Global. Investigaremos as interações entre religião, violência, poder e identidade, elementos que influenciam diretamente o surgimento e a continuidade do movimento jihadista global.

Nossa proposta, a partir do que foi apresentado ao longo do trabalho até aqui, é partir para uma análise de como a religião, embora seja capaz de gerar e sustentar discursos de diálogo e paz, também pode atravessar contextos, discursos e práticas violentas, como é no caso dos movimentos jihadistas. Afinal, seria possível a existência de grupos como a *Al Qaeda* e o Estado Islâmico sem a religião? Como discutido anteriormente e sistematizado ao longo da tese, a *jihad* não é exclusivamente religiosa; ela também possui uma dimensão política. Contudo, não se pode dissociar a religião do próprio conceito de *jihad*, uma vez que ele constitui um ponto importante, quiçá fundamental, na fé islâmica.

Os grupos analisados nesta pesquisa fazem do *jihad* uma combinação de elementos religiosos e políticos, e essa interseção exige uma discussão aprofundada. A perspectiva deste estudo sobre as dinâmicas jihadistas contemporâneas, associadas ao terrorismo, destaca que esses grupos operam simultaneamente no plano religioso e político. Uma dimensão não exclui a outra; ao contrário, elas se complementam, revelando a complexidade dos grupos envolvidos no Jihad Global. Por fim, iremos pensar o quanto o reflexo desta associação gera também aos olhos externos aos grupos e contextos aqui apresentados, uma compreensão do *jihad* associado diretamente à violência e ao terrorismo, alimentado a polissemia do termo e se desdobrando em um ciclo de violências na complexa relação Ocidente-Oriente.

Sabemos que, sobretudo aos olhos do Ocidente, O *jihad* é frequentemente associado ao terrorismo, mas uma das perguntas que nos guia nesse trabalho busca responder qual é, de fato, a relação entre o conceito de *jihad* e o terror. Vale lembrar que atos de terror já ocorreram ao longo da história muito antes dos atentados de 11 de setembro e muito antes do contexto jihadista contemporâneo. No contexto contemporâneo, o complexo conceito de "terrorismo religioso" será trazido para o debate, uma vez que ele atravessa e é atravessado pelas percepções jihadistas atuais. A livre associação do terrorismo à fé islâmica tem causado inúmeras consequências para os muçulmanos em geral, incluindo divisões na comunidade

islâmica e o aumento da islamofobia. Dessa forma, este capítulo buscará explorar como essas dinâmicas influenciam e são influenciadas pelo Jihad Global, contribuindo para uma compreensão mais ampla e aprofundada das complexidades envolvidas.

5.1 Entre Oriente e Ocidente: *jihad* em disputa

O Islã é uma tradição religiosa que já se inicia em um contexto conturbado e marcado por perseguições, tendo a Hégira como um marco histórico e mítico que reflete essa lógica de perseguição. Em algumas passagens do Alcorão, encontramos versículos que falam da autodefesa do povo muçulmano, do combate no caminho de Deus e da necessidade de resistir aos agressores externos, conforme apresentado no primeiro capítulo desta pesquisa. No entanto, em certas ocasiões, os muçulmanos saíram dessa postura defensiva e tomaram a iniciativa no combate, muitas vezes por motivos políticos e de poder, bem como uma forma de manter a fé islâmica, conforme relata Bingemer (2001), ao discutir sobre religião e violência.

Logo após a morte do Profeta, o Islã já passou a ter diferentes abordagens em relação a outros povos, como os judeus e os cristãos, que passaram a ser reconhecidos pelos muçulmanos como “povo do livro”, que assim como os muçulmanos possuem um livro como base (Alcorão, bíblia e torá). Tais encontros inter-religiosos resultaram em relações de diálogo, que se manifestaram por meio de acordos estabelecidos entre judeus, cristãos e muçulmanos no início do Islã. No entanto, também houve momentos de intolerância pelas partes envolvidas. Como observa o Said (2012), o contato entre o Ocidente e o Oriente fomentou a construção de diversos estereótipos. Enquanto os árabes eram frequentemente retratados pelos ocidentais como atrasados e suspeitos, estes últimos se viam como os detentores da razão e do progresso. Essa visão, amplamente disseminada, reflete o imaginário colonialista, que projetava uma percepção homogênea e estereotipada do Oriente. Essa perspectiva generalizadora também pode ser entendida como uma crise de sentido, que se manifesta tanto em expressões religiosas quanto políticas, afetando ambas as regiões. De acordo com Edward Said (2017), tanto os Estados Unidos quanto a Europa pressupõem o silêncio voluntário ou não dos países não europeus, portanto, aqueles que foram colonizados não são ouvidos, e sequer terão suas ideias conhecidas (Said, 2017). Para a nossa abordagem é importante ressaltar o quanto essa percepção foi acentuada pelos ataques de 11 de setembro. Esses eventos, que retratam o Islã de um ponto de vista extremista, reforçam a ideia de uma guerra entre o Ocidente e o Oriente. Said (2017) coloca a ideia que com esses extremismo o

ocidente entrou em uma idéia defensiva que coloca o oriente, e qualquer coisa que venha dele como inimigo que tem em mente acabar com a civilização ocidental(Said, 2017). Porém não são assumidos a participação do ocidente com suas ações colonizadoras e imperialista em todo esse percurso histórico e político.

A categorização do Islã como extremista, promovida por certos discursos, reduz a complexidade e a amplitude do conceito de *jihad* a uma visão limitada, associando-o exclusivamente a uma disposição combatente e violenta. A própria associação do termo *jihad* ao significado de “guerra santa”, sobretudo no período das Cruzadas, quando cristãos e muçulmanos estiveram em conflito direto, reflete certa polarização entre dois mundos e os equívocos daí gerados. O historiador Diego Carrasco (2007) acrescenta que, apesar do equívoco, foi justamente no período das Cruzadas que ressurgiu o espírito do *jihad* de forma contraofensiva, em resposta à invasão cristã em terras islâmicas.

As Cruzadas incitaram os muçulmanos a questionarem a unidade de sua comunidade, uma coesão pregada por Muhammad e que havia sido fundamental para o sucesso do Islã em diversas batalhas durante os primórdios da religião, conforme discutido no primeiro capítulo. Esses eventos colocaram o Islã e os muçulmanos em uma posição de vulnerabilidade, demandando um reforço na chamada à unidade da comunidade islâmica e reacendendo o fervor do *jihad*. O conceito de *jihad*, como já exposto, é polissêmico e abrangente. Carrasco (2007) esclarece que a guerra santa constitui apenas um de seus elementos, situado em um contexto religioso e não exclusivamente espiritual, e inserido em um período histórico específico.

A partir de complexos processos geopolíticos e históricos desencadeados pelas Cruzadas, que culminaram na polarização entre Ocidente (cristãos) e Oriente (muçulmanos), o Islã experimentou um florescimento político, especialmente evidente durante o período de colonização (Bingemer, 2001). O termo "florescimento," segundo Bingemer (2001, p. 221), abrange também o surgimento do extremismo como parte desse processo, resultando na formação de grupos que competem pelo poder e, muitas vezes, recorrem à violência. Essa disputa ocorre tanto no interior da fé islâmica quanto, no caso do *jihad*, em relação a outras comunidades religiosas.

Edward Said (2017), coloca o colonialismo como uma consequência do imperialismo, que funciona como uma implementação de colônias do país dominante “em terras distantes (p. 42)”. O colonialismo é sustentado por formações ideológicas e noção de território, e que de acordo com as ideias dos colonizadores, esses territórios precisam dessa dominação, afinal aqueles que habitam os locais colonizados são colocados como inferiores e subordinados,

portanto, sua cultura era criticada e rejeitada pelos dominantes. Com o passador século XX irá crescer no mundo a consciência das diferenças culturais, e atrelado a ela percepções das culturas que abrangem mas também aquelas que excluem e também rebaixam. Atualmente, mesmo que as colônias tenham conquistado a independência as atitudes colonialistas e imperialistas ainda persistem. Como exemplo temos a presença americana em território afegão, a questão Palestina, e a visão dos europeus a respeito de muçulmanos na Europa (Said, 2017).

Formas extremistas, conforme apontado por Said (2012), emergem como respostas aversivas à compreensão de outras culturas e como estratégias seculares para lidar com a diferença. Tais abordagens frequentemente envolvem expressões de nacionalismo e o fortalecimento de identidades exclusivistas. No contexto religioso, o extremismo manifesta-se por meio da busca de um retorno às raízes da fé, frequentemente por meio de interpretações literais dos textos sagrados, consideradas mais "verdadeiras" do que outras leituras. Esse fenômeno, como argumenta Armstrong (2009), frequentemente baseia-se no mito de origem e envolve o abuso violento da autoridade. Han (2018) reforça essa ideia, destacando a correlação entre poder, autoridade e violência, argumentando que o exercício da violência, em qualquer forma, serve para demonstrar domínio, poder e controle sobre os outros. Os jihadistas expressam seu extremismo por meio da violência e essa violência, frequentemente percebida como irracional, é condicionada por diversos fatores, sendo a religião um elemento significativo (Røsnæs, 2006).

Armstrong (2001) observa que Muhammad, ao difundir a religião islâmica e buscar acordos de paz com outros povos, estabeleceu uma base de poder que o tornou uma das figuras mais influentes da Arábia, atraindo outros árabes ao Islã. Contudo, após sua morte, o poder transferido aos califas tornou-se em grande parte simbólico, devido à ausência dos dons de liderança que caracterizavam Muhammad.

A dinâmica de poder dentro do Islã é também evidente em eventos históricos como a disputa entre Hussein e Mu'awiya no contexto do xiismo, ilustrando como o poder sempre desempenhou um papel central desde os primórdios, seja em disputas territoriais, autodefesa, busca por salvação ou outras esferas. No segundo capítulo, discutiu-se como o retorno à tradição entre os muçulmanos é frequentemente associado a uma retomada do poder, aspecto evidenciado nas Reformas e revoltas anticoloniais analisadas. No contexto do Jihad Global, essa busca por poder e autoridade permanece um tema subjacente. A violência, nesse cenário, surge como um instrumento essencial para a manutenção ou recuperação do poder. Em estruturas tribais, por exemplo, práticas como vingança de sangue ou de grupo,

frequentemente refletem tentativas de enfraquecer rivais ou recuperar controle, como discutido inicialmente nesta pesquisa, ao abordarmos relações tribais antes e durante a ascensão do Islã (Han, 2018).

Os conflitos e as guerras trazem inevitavelmente uma dimensão política, envolvendo não só oposição entre grupos étnicos ou religiosos, mas também posições ideológicas, visões do mundo, disputas econômicas e questões políticas e sociais (Han, 2018). Esses elementos, por sua vez, são centrais para a construção de identidades individuais e coletivas. Esta dinâmica é particularmente evidente nas relações entre Oriente e Ocidente, onde a religião desempenha um papel central, servindo como lente através da qual se interpreta o mundo e influenciando diretamente as interações sociais e a formação da identidade.

No contexto do Jihad Global, essas ideias revelam que as guerras promovidas pelos jihadistas estão profundamente enraizadas em questões políticas, as quais, ao mesmo tempo, são ampliadas pelas ações desses grupos, criando um ciclo de retroalimentação. A divergência de visões de mundo, associada a disputas geopolíticas, contribui para o surgimento de conflitos. A identidade cultural, por sua vez, desempenha um papel central nesse processo, pois é através dela que nos inserimos na sociedade, internalizamos valores e ocupamos nosso espaço na esfera social. A identidade, formada em uma estrutura sociocultural e religiosa, é moldada pelas relações que estabelecemos e pelas formas como nos representamos e representamos os outros.

Stuart Hall (2020) destaca que a construção do "eu" ocorre a partir da perspectiva do outro, por meio de representações simbólicas que abrangem aspectos culturais, linguísticos e religiosos. Assim, a identidade é inicialmente formada de maneira inconsciente, mas permanece em constante evolução, refletindo as dinâmicas sociais e culturais que a moldam. A cultura nacional exerce um papel central na construção da identidade cultural, pois esta é moldada por meio da representação de um conjunto de significados compartilhados. Ao formar uma nação, também se cria uma comunidade simbólica que gera sentimentos de pertencimento e identidade coletiva (Hall, 2020). Nesse sentido, a cultura nacional pode ser entendida como um discurso que constrói um profundo senso de nação ou povo, como observado na formação da identidade árabe-islâmica discutida no primeiro capítulo e reforçada nos capítulos subsequentes.

O discurso da identidade nacional posiciona-se entre o "retorno à tradição" e a adaptação aos avanços da modernidade, como aponta Stuart Hall (2020). Essa perspectiva teórica encontra eco nas propostas dos extremistas islâmicos, que promovem um "Retorno à Tradição" na tentativa de preservar sua identidade e resistir à influência de outras tradições,

especialmente as religiosas. Indivíduos que se identificam com uma comunidade cultural, étnica ou religiosa inevitavelmente se deparam com membros de outras comunidades que possuem formas distintas de atribuir significado ao mundo. Essa convivência de múltiplas perspectivas caracteriza o pluralismo, que, segundo Berger (2004), pode gerar uma crise de sentido. O pluralismo desafia a unidade simbólica anteriormente estabelecida, exigindo reformas que busquem restaurar ou resgatar significados ameaçados pelas divergências (Berger, 2004).

Dentro desse contexto, Karen Armstrong (2001) interpreta o fundamentalismo como uma reação ao pluralismo. Para a autora, o fundamentalismo é uma tentativa de preservar e reafirmar crenças e práticas tradicionais diante do impacto da diversidade de perspectivas. Ele emerge como uma resposta ao sentimento de perda de identidade e de significado provocado pelas transformações sociais e culturais geradas pela interação entre diferentes comunidades.

Assim, à luz dos conceitos de Berger (2004) sobre o pluralismo e de Armstrong (2001) sobre o fundamentalismo, este pode ser definido como uma reação conservadora, frequentemente rígida, que busca restaurar a pureza das crenças e práticas tradicionais frente às mudanças e influências externas. Ele representa, portanto, uma resposta à crise de identidade e significado desencadeada pelo confronto com perspectivas divergentes, reafirmando uma visão idealizada e imutável da tradição:

Os primeiros a utilizá-lo foram os protestantes americanos que, no início do século XX, passaram a denominar-se "fundamentalistas" para distinguir-se de protestantes mais "liberais", que, a seu ver, distorciam inteiramente a fé cristã. Eles queriam voltar às raízes e ressaltar o "fundamental" da tradição cristã, que identificavam como a interpretação literal das Escrituras e a aceitá-lo de certas doutrinas básicas (Armstrong, 2001, p. 06).

Compreendemos que o termo "fundamentalismo" pode ser bastante sensível em nosso contexto, especialmente ao discutir religião e violência, dado que a fé islâmica muitas vezes foi erroneamente associada ao terrorismo. Por essa razão, optamos por utilizar o termo "extremismo", que, em nossa perspectiva, representa uma forma de fundamentalismo que se manifesta através de uma interpretação violenta que vai além da esfera religiosa e, por vezes, resulta em violência e ataques, englobando reações mais amplas e, frequentemente, mais intensas que o fundamentalismo.

Armstrong (2001), ao abordar o extremismo, aponta que ele pode estar presente em diferentes tradições religiosas e não está intrinsecamente vinculado a uma religião específica.

O paradoxo do extremismo religioso, segundo Schlegel (2009), relaciona-se à vitalidade das instituições religiosas e insere-se na lógica da sociedade moderna. Schlegel (2009) também argumenta que, no contexto do islamismo, o extremismo religioso está profundamente ligado a questões políticas, citando como exemplos o hanbalismo e o wahhabismo, já discutidos anteriormente.

Schlegel (2009) define o fundamentalismo religioso como uma busca pelo retorno à tradição, mas destaca que essa busca não está necessariamente associada à violência. Essa ênfase no retorno à tradição gera desconfiças em relação aos muçulmanos em geral, mas nem todos os muçulmanos aderem a esse movimento. Além disso, mesmo entre aqueles que defendem a ideia de retorno à tradição, esse retorno, na imensa maioria das vezes não está relacionado com ações terroristas ou violentas.

O extremismo manifesta-se, geralmente, quando fundamentalistas, ou aqueles que rejeitam desvios modernistas em sua religião (Schlegel, 2009), respondem de maneira agressiva e violenta às mudanças. Embora os fundamentalistas frequentemente interpretem os textos religiosos de forma literal, eles nem sempre recorrem à violência extrema como forma de expressão. A relação das religiões com a modernidade é diversa e altamente contextual. Em algumas tradições, há uma tentativa teórica de separar o político do religioso; em outras, essa separação é vista como algo alheio à modernidade. Schlegel (2009) observa que a secularização na modernidade pode assumir múltiplas formas.

No âmbito do jihadismo, Muhammad al-Maqdisi, teórico mencionado anteriormente, aborda em sua obra *Democracy: a Religion!* uma crítica ao conceito de democracia, que, segundo ele, é permeado por valores cristãos e politeístas. Al-Maqdisi sustenta que os ocidentais seguem uma falsa separação entre religião e política, resultado de uma secularização equivocada. Ele argumenta que a democracia é baseada em leis falsas, criadas por homens e não por Deus. Segundo sua visão, as pessoas são atraídas por essa ideia devido à habilidade de alguns indivíduos de combinar verdade e mentira de maneira sedutora (Al-Maqdisi, 2012).

Cherem (2015), ao discutir as interpretações islâmicas acerca da democracia, destaca:

Os islamistas empregam as mesmas categorias analíticas modernas – sociedade, história, economia, classes sociais, democracia – e suas instituições – o partido político, o sindicato, a Constituição etc, procurando convertê-las ou substituí-las por alternativas islâmicas – sociedade islâmica, economia islâmica etc. As alternativas se dão no plano político ou ideológico, e não no plano cultural: cria-se um ministério da economia islâmico, um ministério das relações exteriores islâmico, uma presidência,

em suma, uma república (como no único Estado Islâmico propriamente dito, a República Islâmica do Irã), e não simplesmente fiscais de mercado, tesoureiros, primeiros-ministros e califas (Cherem, 2015, p. 40).

O terrorismo e a violência promovidos pelos grupos analisados nesta pesquisa podem ser interpretados como formas extremas de oposição ao poder do Estado, configurando um tipo de extremismo estatal (Seixas, 2008). O modelo de secularização europeu foi exportado para outras regiões do mundo, mas sua aplicação prática revelou que o pluralismo teve um impacto mais significativo, contribuindo para crises de sentido devido às diferentes vivências e realidades culturais. Essas crises, por sua vez, geraram desafios ainda mais profundos, como apontado por Berger (2004).

Ao longo da história islâmica, desde sua origem, o pluralismo desempenhou um papel central. Isso foi evidente na formação da primeira comunidade muçulmana, onde a religião serviu como base para a construção de sentido, e também nos desafios enfrentados durante o período de reformas e a colonização, como discutido nos capítulos anteriores. Talal Asad (2010) argumenta que intervenções americanas e europeias em terras muçulmanas, realizadas ao longo de séculos, desestabilizaram profundamente as dinâmicas políticas, econômicas e sociais locais. Essas intervenções desmembraram estruturas políticas nativas, impondo regimes alinhados a ideais ocidentais, o que gerou tensões duradouras e conflitos profundos.

Durante o colonialismo europeu, a imposição de conceitos considerados "modernos" pelos colonizadores contribuiu para a desarticulação da ideia de comunidade islâmica, tanto em termos políticos, devido à hegemonia europeia, quanto em termos religiosos. Essa crise de sentido resultante do colonialismo foi um dos fatores que alimentaram os discursos do Jihad Global em contextos posteriores. Said (2012) destaca que o empreendimento cultural europeu em países islâmicos frequentemente retratava o Oriente como um espaço de liberdade, mas, na prática, a realidade era muito diferente. Essa dinâmica colonial, como veremos, se repetiu em outros contextos históricos.

Os ataques de 11 de setembro representaram um marco nas relações de poder entre o Oriente e o Ocidente, aprofundando as crises de sentido existentes. Esses ataques dividiram o mundo em um discurso binário de Ocidente versus Oriente, ou, em termos mais simbólicos, de Bem versus Mal. De acordo com Seixas (2008) e seguindo a linha de pensamento de Said (2012), o impacto desses eventos ecoa o empreendimento colonialista, agora conduzido não apenas pela Europa, mas também pelos Estados Unidos.

O discurso do Jihad Global apresenta uma narrativa política que denuncia as políticas e a visão de mundo ocidentais, apontando para desigualdades e explorações históricas em

terras islâmicas decorrentes da hegemonia ocidental (Leuprecht, Hataley, Moskalenko, McCauley, 2015). Como analisado anteriormente, algumas narrativas religiosas têm defendido a violência como resposta às Cruzadas, buscando proteger o Islã e suas terras. O Jihad Global resgata e adapta essas narrativas, conectando-as ao contexto contemporâneo, em discursos que entrelaçam dimensões políticas, sociais e psicológicas.

Além disso, a dimensão religiosa, enquanto elemento distintivo, também se transforma em motivação para a guerra quando associada a questões políticas (Leuprecht et al., 2015). O envolvimento da política em escala global intensificou o impacto destrutivo desses movimentos, disponibilizando armamentos modernos que amplificaram a violência e a destruição associadas a esses conflitos.

Hobsbawm (2020) observa que, desde a Primeira Guerra Mundial, o mundo experimentou um processo crescente de "barbarização", que alterou profundamente o funcionamento do Estado e de suas instituições políticas. No século XX, a violência foi frequentemente acompanhada por convicções ideológicas que justificaram tanto conflitos internos quanto externos. Essas convicções, presentes em insurgentes e no próprio Estado, funcionam como uma base moral para atos bárbaros, permitindo que tanto movimentos terroristas quanto governos encontrem racionalizações para suas ações violentas.

Conflitos com motivações religiosas ou ideológicas não são fenômenos novos. A Europa dos séculos XVI e XVII foi marcada por guerras religiosas que contribuíram para o fortalecimento de discursos nacionalistas e, muitas vezes, extremistas. Ao analisar o contexto atual, percebe-se que tais dinâmicas não desapareceram, mas se repetem sob novas roupagens, adaptadas a diferentes contextos históricos e culturais (Leuprecht et al., 2015). A violência baseada em crenças, sejam religiosas, ideológicas ou políticas, reflete a capacidade dessas ideias de moldar comportamentos individuais e coletivos.

Ao tratar do termo "crença," é necessário entender que ele vai além do âmbito religioso, abrangendo sistemas de pensamento e valores que estruturam a visão de mundo dos indivíduos. Tais crenças interagem com normas sociais e culturais, moldando as ações humanas. Essa influência pode resultar tanto em comportamentos positivos quanto negativos, incluindo ações violentas. Leuprecht et al. (2015) destacam que as crenças, embora não sejam o único fator, desempenham um papel central na construção do significado e, consequentemente, na justificação de atos extremos.

A partir do século XX, com a intensificação da violência associada a convicções ideológicas, o clima de insegurança social foi exacerbado. Como destaca Hobsbawm (2020), movimentos que recorrem à violência criam um ambiente de tensão e medo, muitas vezes

amplificado pela imprensa, que colabora inadvertidamente para disseminar o nervosismo no senso comum. Esse "nervosismo" facilita a disseminação dos objetivos desses grupos, que frequentemente dependem do medo como ferramenta para alcançar seus fins políticos ou ideológicos. Hobsbawm (2020) também emite um alerta sobre o impacto desses grupos terroristas no Ocidente, especialmente em relação às políticas norte-americanas:

A política atual dos Estados Unidos tenta reviver os terrores apocalípticos da Guerra Fria, quando já não lhe é plausível inventar “inimigos” para legitimar a expansão e o emprego do seu poder global. Repito aqui que os perigos da “guerra ao terror” não provêm dos homens bombas muçulmanos (Hobsbawm, 2020 p. 136, grifos do autor).

Desta forma ele aponta que a reação ocidental, frequentemente baseada em intervenções militares ou políticas de segurança rígidas, muitas vezes reforça a narrativa desses grupos, perpetuando ciclos de violência e instabilidade. A imprensa, ao enfatizar o impacto dos ataques terroristas, pode inadvertidamente amplificar seus efeitos, criando um clima global de incerteza e temor que beneficia os objetivos estratégicos dos grupos extremistas. Esse cenário reforça a complexidade da relação entre ideologia, crença e violência no mundo contemporâneo. A história revela que os conflitos motivados por ideais, sejam eles religiosos ou seculares, são cíclicos e adaptativos, ressoando através das eras, mas sempre refletindo as tensões sociopolíticas e culturais de seus tempos.

A crise global reflete os desequilíbrios sociais que evidenciam a autoridade e a hegemonia do Ocidente (Hobsbawm, 2020). No contexto do terrorismo, que abrange desde ataques suicidas até atos de violência em larga escala, observa-se uma lacuna significativa entre as crenças professadas e o comportamento efetivo dos indivíduos envolvidos. No âmbito do Jihad Global, o discurso que sustenta a violência em defesa do Islã é frequentemente utilizado como justificativa para ações extremas. Como aponta Hobsbawm (2020), a desordem pública gerada pelo terrorismo, independentemente de sua escala, não requer necessariamente tecnologias avançadas ou grandes recursos financeiros, como evidenciado nos atentados de 11 de setembro. Mesmo ataques menores e localizados têm o potencial de gerar um temor generalizado em toda a população.

É essencial analisar as interações entre violência e *jihad*, uma vez que essas dinâmicas são frequentemente mediadas por interpretações textuais e contextuais. De acordo com Mostfa (2021), certas interpretações literais distorcem aspectos históricos do *jihad*, reduzindo-o a um instrumento retórico para justificar a guerra como solução para problemas políticos. Historicamente, o *jihad*, na época do Profeta Muhammad, possuía um caráter

predominantemente espiritual. Após sua morte e a ausência de seu carisma profético, os califas reinterpretaram o conceito, associando-o às guerras de conquista e expansão, reforçando assim as noções de poder e hegemonia (Mostfa, 2021).

A associação do Islã à violência começou a ganhar força na década de 1980, especialmente durante a guerra no Afeganistão, e foi intensificada pelos atentados de 11 de setembro, no início do século XXI. Esses eventos consolidaram a percepção do Islã como intrinsicamente vinculado à violência, particularmente ao terrorismo (Mostfa, 2021). Contudo, a violência, embora não seja exclusividade do campo religioso, encontra espaço nesse âmbito, frequentemente permeada por mitos que reforçam a construção do “outro religioso.” Segundo Mostfa (2021), esses mitos contrapõem o “outro religioso” à figura do ocidental, frequentemente retratado como racional e pacífico. Entretanto, é pertinente questionar até que ponto as religiões e ideologias ocidentais de fato dissociam religião e razão, além de indagar se suas crenças e práticas são genuinamente pacíficas. Esses questionamentos abrem espaço para reflexões mais amplas sobre as interseções entre religião, violência e representações culturais.

A violência armada no Oriente Médio também influencia diretamente a opinião pública global, particularmente devido à desestruturação política resultante da intervenção das potências ocidentais, como Inglaterra e França (Visacro, 2019). Essa imposição de políticas ocidentais provocou reações violentas no Oriente, especificamente no mundo islâmico. Contudo, é necessário investigar se essa violência está diretamente relacionada às crenças religiosas ou se outros fatores, como questões geopolíticas, econômicas e sociais, desempenham papéis igualmente relevantes.

O pesquisador Abu Zayd (2012), ao discorrer sobre as relações entre Oriente e Ocidente, apresenta um ponto de considerável relevância para reflexão, contudo, é um aspecto pouco explorado em ambas as esferas:

A situação atual, especialmente a campanha da "guerra contra o terrorismo" liderada pelos Estados Unidos, que fortalece a ideologia do terror de "nós contra eles", parece desanimadora. Na verdade, é desalentadora. No entanto, render-se a essas simplificações é uma decisão suicida que devemos evitar. Precisamos aprofundar em nossa história comum para descobrir as raízes culturais de nossa humanidade. O Ocidente moderno, avançado e poderoso, seja qual for o significado de Ocidente, deve descobrir que seu progresso científico e tecnológico só foi possível porque se ergueu sobre o que civilizações anteriores alcançaram, incluindo a islâmica. Por outro lado, os muçulmanos devem reconhecer o fato histórico de que os árabes, os primeiros portadores da mensagem islâmica no mundo, não teriam alcançado a construção de sua grande civilização por si mesmos. Isso foi possível

graças à composição multicultural, multiétnica e multirreligiosa dos impérios omíada e abássida, sem mencionar a dinastia fatímida no Oriente e al-Andalus no Ocidente, na Espanha. A diversidade estimulou o desenvolvimento da abertura filosófica, teológica, mística, legal e cultural que caracteriza a civilização islâmica. O mais importante para ambos, tanto para o Ocidente quanto para o mundo muçulmano, é reconhecer o fato de que a diferença entre eles é totalmente artificial (Abu Zayd, 2012, p. 11 tradução nossa, grifos do autor).²⁸

A interação histórica entre o Ocidente e o Oriente contribuiu para obscurecer as diferenças genuínas entre os dois, frequentemente ignorando suas diversidades e pluralidades. Paralelamente, o conceito de *jihad*, devido à sua natureza multifacetada, tem sido interpretado de formas que justificam, para alguns grupos terroristas, suas ações contra o Ocidente. Contudo, é crucial enfatizar que o *Jihad*, conforme manifestado por esses grupos, e apresentado ao longo da pesquisa, pode ter motivações variadas: enquanto algumas são gerais e transversais, outras são específicas, condicionadas por contextos históricos e econômicos locais.

Dessa forma, surge uma questão fundamental: como categorizar adequadamente os ataques terroristas promovidos por grupos que se autoproclamam islâmicos? O Jihad Global incorpora motivações religiosas, mas também está intrinsecamente ligado a implicações políticas que emergem de questões sociais e econômicas. Nesse sentido, torna-se indispensável investigar as conexões entre religião e violência, a fim de compreender os fatores que impulsionam tais atos. Estas reflexões serão exploradas no próximo ponto desta pesquisa.

²⁸Em livre tradução do original: “La situación actual, especialmente la campaña de la «guerra contra el terrorismo» liderada por los Estados Unidos que potencia la ideología del terror. Del nosotros contra ellos, parece desalentadora. De hecho, lo es. Sin embargo, rendirse a estas simplificaciones es una decisión suicida que debemos evitar. Tenemos que ahondar en nuestra historia común para poder descubrirlas raíces culturales de nuestra humanidad. El moderno, avanzado y poderoso Occidente, sea cual sea el significado de Occidente, debe descubrir que su progreso científico y tecnológico sólo fue posible porque se erigió sobre lo que lograron civilizaciones anteriores, incluida la islámica. Los musulmanes, por otro lado, deben reconocer el hecho histórico de que los árabes, los primeros portadores del mensaje islámico en el mundo, no habrían logrado la construcción de su gran civilización por sí solos. Ésta fue posible gracias a la composición multicultural, multiétnica y multirreligiosa de los imperios omeya y abbasí, pero no mencionar la dinastia fatimí en el Este y al-Andalus en el Oeste, en España. La diversidad estimuló el desarrollo de la apertura filosófica, teológica, mística, legal y cultural que caracteriza a la civilización islámica. Lo más importante para ambos, tanto para Occidente como para el mundo musulmán, es reconocer el hecho de que la diferencia entre ellos es totalmente artificial” (Abu Zayd, 2012, p. 11).

5.2 O Terrorismo Religioso: Religião ou Política

Na conjuntura atual, a religião exerce um grande impacto nos conflitos contemporâneos, especialmente no caso das religiões monoteístas como o Judaísmo, o Cristianismo e o Islã (Küng, 2005). Muitos conflitos ao redor do mundo têm uma dimensão religiosa, frequentemente entrelaçada com conflitos étnicos. Exemplos disso podem ser encontrados na Irlanda do Norte, no Sri Lanka, na Índia, na Nigéria e em diversos países do Oriente Médio (Küng, 2005). Hans Küng (2005) observa que a violência associada à religião precede o surgimento do monoteísmo, tendo sido praticada também por politeístas, que, por sua vez, infligiam violência aos monoteístas. Assim, a violência tem sido uma constante na história, frequentemente alinhada a questões religiosas, sem necessariamente estar limitada a uma região específica ou a uma religião particular. Küng (2005) sustenta que, na atualidade, muitos conflitos étnicos são intensificados pela religião, desafiando a ideia de que a religião deveria ser um fator de pacificação. Quando a religião se entrelaça com fatores sociais, étnicos e econômicos, ela pode servir como um alicerce para a sustentação de discursos violentos.

No contexto desta pesquisa, é fundamental compreender como a violência passou a ser associada ao Islã. Esposito (2015) argumenta que a violência e o terrorismo vinculados ao Islã são frutos de processos históricos e de fatores políticos. Muitos muçulmanos condenam atos violentos, uma vez que os extremistas utilizam o Alcorão para justificar suas ações, desconsiderando o contexto histórico e político em que o Profeta viveu. Elementos como ocupação, repressão e autoritarismo são, segundo Esposito (2015), fatores cruciais para a perpetuação da violência e do terrorismo. No entanto, a narrativa do Jihad Global é complexa, pois, embora haja apoio a essa proposta, ele não é homogêneo. Existem, dentro desse apoio, divergências significativas, com alguns defendendo o movimento pela sua oposição ao Ocidente, enquanto outros acreditam que os jihadistas estão, de fato, defendendo o Islã (Leuprecht et al., 2015).

O antropólogo Talal Asad (2010) analisa a reação da mídia aos atentados de 11 de setembro, observando que a cobertura se concentrou em identificar os responsáveis e entender suas motivações. Contudo, esses atentados foram rapidamente associados aos conflitos na Palestina, às noções de martírio e ao conceito de *jihad* como guerra santa. Asad (2010) argumenta que as narrativas construídas após os ataques não buscavam esclarecer os eventos, mas, sim, estigmatizar um inimigo e justificar ações contra ele. Após os atentados de 11 de setembro, o terrorismo se tornou o principal inimigo dos Estados Unidos, mas o terrorismo

praticado pela *Al Qaeda* não se encaixava nas definições tradicionais de terrorismo. Esse "novo terrorismo" estava profundamente relacionado ao extremismo religioso (Nasser, 2014). Seixas (2008) e Correia (2019) concordam com Nasser (2014), destacando que, com os efeitos da globalização, o terrorismo assumiu novas formas, ampliando seu alcance e desvinculando-se de identidades específicas. A partir dos anos 1990, o terrorismo associado ao extremismo religioso, caracterizado pelo fanatismo e radicalismo, se intensificou (Correia, 2019).

Pensar no terrorismo como motivado exclusivamente pela religião é uma abordagem simplista, uma vez que o conceito de terrorismo é intrinsecamente complexo e envolve múltiplos fatores. Embora a religião não seja um fator determinante, ela pode exercer um papel relevante na propagação de ideias violentas vinculadas ao *jihad*. Assim, é imprescindível entender o que constitui o terrorismo e como os grupos do Jihad Global se inserem nesse fenômeno. O terrorismo é um fenômeno multifacetado e complexo, manifestando-se de formas distintas de acordo com os contextos socioculturais, políticos e religiosos em que surge. Em alguns casos, o terrorismo pode ser associado à guerra ou à guerrilha, sendo todas essas manifestações formas de violência (Seixas, 2008).

De acordo com Visacro (2019), o terrorismo não é um fenômeno recente, embora tenha raízes históricas profundas e tenha adquirido maior intensidade no cenário atual. Frequentemente, é considerado uma forma de guerra irregular que se expandiu após a Segunda Guerra Mundial. Hoffman (1997) propõe que, por volta dos anos 1970, o terrorismo se caracterizava pela atuação de indivíduos pertencentes a grupos ou organizações, que recebiam treinamento específico para realizar atos e táticas terroristas. Esses indivíduos, em sua maioria, operavam clandestinamente, frequentemente a mando de um governo estrangeiro (Hoffman, 1997).

Correia (2019) oferece uma tipologia que facilita a compreensão das diferentes formas de terrorismo. A primeira categoria é o terrorismo revolucionário, que surgiu no século XX com grupos que buscavam uma transformação radical na ordem social. A segunda categoria é o terrorismo nacionalista, praticado por aqueles que desejam estabelecer um Estado-nação independente dentro de um Estado existente, geralmente com objetivos separatistas territoriais. A terceira é o terrorismo de Estado, praticado por regimes nacionais e totalitários, como exemplificado pelo nazismo e pelo fascismo. Por fim, Correia (2019) menciona o terrorismo de organizações criminosas, que utilizam a violência para atingir objetivos políticos e econômicos, incluindo máfias, como a italiana, e grupos como a *Al Qaeda* e o Estado Islâmico.

Um ponto importante destacado por Pape (2005) é que os grupos terroristas são categorizados como moderados ou extremos com base no grau de violência que empregam. Nesse contexto, a violência não apenas emerge como um problema resultante dessas organizações, mas também como um critério de categorização. A intensidade da violência utilizada diferencia esses grupos, classificando-os entre os mais letais e perigosos.

Na década de 1970, o terrorismo se caracterizava principalmente pelo sequestro de reféns. Posteriormente, com o advento do "novo terrorismo" no início da década de 1990, conforme descrito por Hoffman (1997), outras táticas foram adotadas, como ataques com bombas e ataques suicidas (Visacro, 2019). Grupos como o Estado Islâmico e a *Al Qaeda* se destacam nesse cenário devido a questões históricas e políticas, perseguindo minorias e planejando ataques em várias partes do mundo. Os ataques às Torres Gêmeas e ao Pentágono e a subsequente propagação da ideia de uma "guerra ao terror" destacaram a relevância desse campo desde o início do século XXI (Visacro, 2019).

A guerra, conforme teorizada pelo clássico autor Clausewitz (2010), é caracterizada como um ato de força sem limites lógicos, onde cada lado obriga o outro a reagir de maneira igualmente extrema. Ele afirma: "A guerra é um ato de força, e não existe qualquer limite lógico para o emprego desta força. Cada lado obriga, portanto, o seu oponente a fazer o mesmo que ele. Tem início uma ação recíproca que deverá, em tese, levar a extremos" (Clausewitz, 2010, p. 77). A partir dessa abordagem, justifica-se o uso dos termos "extremo" ou "extremismo" em vez de "fundamentalismo", pois Clausewitz (2010) vê a guerra como um processo extremo, e os extremismos analisados nesta pesquisa levaram a conflitos concretos. A guerra, para o autor, é um embate entre "duas (ou mais) forças vivas", sendo válida para ambos os lados, com uma interação mútua: "Ele se impõe a mim do mesmo modo que eu me imponho a ele" (Clausewitz, 2010, p. 78). Clausewitz (2010) também argumenta que a guerra não ocorre de forma totalmente inesperada nem se espalha repentinamente. Nesse sentido, antes dos ataques de 11 de setembro, já existiam indícios que apontavam para a possibilidade de um conflito entre a *Al Qaeda* e os Estados Unidos. A reflexão proposta por Clausewitz (2010) nos leva a questionar: seria o embate entre o Oriente e o Ocidente, de certa forma, previsível desde a época da colonização? Como discutido no segundo capítulo desta pesquisa, países europeus colonizaram terras islâmicas, impondo suas formas de vida, incluindo questões sociais, políticas, econômicas e culturais.

Nos escritos de Clausewitz (2010), por razões de temporalidade, não aparece o termo "terrorismo". No entanto o clássico autor da guerra reconhece a existência de práticas semelhantes ao terrorismo em períodos anteriores à definição moderna do conceito. Em sua

obra, ele utiliza o termo "terror" para descrever ações e estratégias que têm como objetivo principal a criação de medo e a infligência de grandes perdas, principalmente em batalhas de grande escala ou eventos militares com altos índices de fatalidades. Para Clausewitz (2010), o uso do terror, ou seja, a manipulação do medo como uma estratégia, é um recurso comum nas guerras, ainda que a palavra "terrorismo" como conhecemos atualmente não tenha sido formada em sua época. Em suas análises, ele destaca que o terror, como uma estratégia deliberada de violência com fins políticos, é uma continuação das formas mais antigas de violência guerreira, mas que se configura de maneira distinta no cenário moderno.

Outro conceito relevante para esta pesquisa é o de guerra irregular, que envolve tanto grupos terroristas quanto grupos de resistência. A guerra irregular, conforme proposto por Visacro (2019), refere-se a conflitos não convencionais ou de pequena escala. As guerras de resistência, geralmente resultantes de ocupações estrangeiras, constituem uma forma de guerra irregular, onde os grupos lutam para garantir a sobrevivência de seu território e por questões políticas (Visacro, 2019). Exemplos disso incluem a Palestina e seus grupos de resistência, como a Organização para a Libertação da Palestina (OLP) e o *Hamas*, assim como a guerra do Afeganistão e o surgimento do *Taliban*, que posteriormente originou a *Al Qaeda*, um grupo terrorista inserido no contexto de guerra irregular.

Após os atentados de 11 de setembro de 2001, o discurso da "guerra ao terror" tornou-se central, sendo utilizado para expandir a presença diplomática, militar e cultural dos Estados Unidos em várias regiões do mundo, especialmente no Oriente Médio, rico em recursos petrolíferos (Noor, 2012). A raiva e indignação geradas pelos ataques alimentaram esse discurso, culminando na declaração de uma "cruzada mundial" contra o "terrorismo islâmico". No entanto, o principal resultado dessa cruzada foi a exclusão de comunidades islâmicas inteiras, uma vez que o discurso jihadista continuou a se propagar, conforme observado por Noor (2012). Talal Asad (2010) questiona se a "guerra ao terror" não seria, na verdade, uma forma de impor o modelo de governo americano aos países islâmicos, mantendo o poder na região por meio da ocupação militar e interesses econômicos, como petróleo e minerais. Correia (2019) observa que, após os ataques de 11 de setembro, surgiu um terrorismo global mais complexo e violento, sem fronteiras definidas e sem um país específico de origem. Os atentados promovidos por grupos terroristas organizados surgem como uma resposta ao terror imposto pelo Estado. Esses grupos buscam persuadir a população, vingar vítimas de atos de violência perpetrados pelas autoridades e aumentar a mobilização dentro de seus próprios grupos (Seixas, 2008).

O terrorismo contemporâneo é influenciado não apenas por questões religiosas, mas também, de forma decisiva, por fatores geopolíticos globais. Assim, o extremismo religioso não constitui o único motor do terrorismo atual, conforme aponta Seixas (2008). Hoffman (1997) argumenta que o terrorismo internacional contemporâneo se tornou mais letal em comparação com as décadas anteriores, o que leva à necessidade de refletir sobre os fatores que contribuíram para a intensificação da violência desses grupos. Visacro (2019) ressalta que o terrorismo também se relaciona a práticas de banditismo e crime organizado, destacando a complexidade desse fenômeno, que abrange uma variedade de motivações e estruturas, ultrapassando o âmbito exclusivamente religioso.

Hoffman (1997) observa que, na década de 1980, surgiram grupos terroristas com vínculos religiosos, e que, durante a década de 1990, esses grupos começaram a ganhar maior relevância. Em 1992, cerca de um quarto das organizações terroristas possuíam viés religioso; já em 1995, esse número aumentou significativamente, com metade dos grupos terroristas ativos identificados como organizações religiosas. Hoffman (1997) demonstra que, a partir de 1995, essas organizações religiosas exibiram maior letalidade, estabelecendo um padrão para o terrorismo internacional no final daquela década. Consequentemente, o estudo desses grupos é essencial para compreender como utilizam a violência para alcançar objetivos específicos, tema que será aprofundado a seguir (Seixas, 2008).

O advento do Jihad Global e dos grupos associados a esse movimento resultou em um aumento expressivo da violência e dos conflitos, não apenas entre muçulmanos sunitas e xiitas, mas também em diversas regiões do Oriente Médio, como Afeganistão, Paquistão e Iraque (Esposito, 2015). Além disso, na África, grupos afiliados à Al Qaeda também intensificaram suas atividades. Os ataques direcionados aos Estados Unidos e à Europa alcançaram maior proporção e ampla cobertura midiática, configurando uma guerra clara e violenta entre Oriente e Ocidente. Após os atentados, os grupos vinculados ao Jihad Global passaram a ser classificados como organizações terroristas (Esposito, 2015).

Grupos como *Al Qaeda*, *Boko Haram* e Estado Islâmico possuem estruturas complexas que representam desafios significativos para a segurança global, dada a imprevisibilidade de suas ações (Correia, 2019). Atualmente, o terrorismo é considerado um dos maiores desafios políticos globais. Esses grupos buscam intimidar populações e impor seus sistemas, frequentemente vinculando suas ações a questões identitárias, com o objetivo de conformar leis, normas e modos de vida às suas crenças.

O conceito de terrorismo está intrinsicamente ligado a rótulos e julgamentos morais, pois determinar o que constitui ou não um ato terrorista é frequentemente uma questão de

perspectiva política, como exemplificado pelo caso da Palestina. Nesse sentido, o terrorismo pode ser entendido como um rótulo político que designa ações e atividades orientadas a atingir objetivos psicológicos que extrapolam o senso comum (Visacro, 2019). O discurso em torno da "guerra ao terror" trouxe o conceito de terrorismo para o centro das discussões políticas globais, tornando imperativo identificar os atores e agentes responsáveis por consolidar essa noção na contemporaneidade. Contudo, é fundamental reconhecer que tal discurso foi construído como uma ferramenta política para atender a interesses específicos, conforme argumenta Noor (2012). O terrorismo, como destaca Visacro (2019), é impulsionado por questões ideológicas e políticas, utilizando a violência de maneira estratégica para coagir Estados e populações.

O terrorismo, embora possa ocorrer em áreas rurais ou urbanas, ganha maior visibilidade nas áreas urbanas devido à ampla cobertura midiática. A mídia desempenha um papel crucial ao divulgar as ações terroristas, frequentemente utilizadas para atrair atenção para os grupos e suas agendas. Visacro (2019) observa que um atentado sem a devida publicidade, que expõe suas consequências e vítimas, pode ser considerado ineficaz pelos próprios grupos terroristas.

Os grupos analisados no capítulo anterior enquadram-se na categoria de terrorismo internacional, caracterizada pelo financiamento e pelas redes que transcendem fronteiras nacionais (Visacro, 2019). Esse cenário evidencia a natureza global e interconectada do terrorismo contemporâneo, que se intensificou nos últimos anos, em parte devido à globalização. A expansão desses grupos foi facilitada pelo uso de tecnologias e meios de comunicação, reduzindo sua dependência de territórios específicos.

É importante ressaltar que após os atentados de 11 de setembro, o conceito de terrorismo passou a ser frequentemente associado ao aspecto religioso e sobretudo ao Islã. Dessa forma, emerge o termo "terrorismo religioso", amplamente utilizado pela mídia, no debate público e na literatura acadêmica, especialmente nos campos de estudos sobre terrorismo e relações internacionais, conforme argumentam Gunning e Jackson (2011). Ainda que relativamente recente, esse termo desempenha um papel central na análise empreendida nesta pesquisa

De acordo com Gunning e Jackson (2011), o conceito de "terrorismo religioso" refere-se a uma forma específica de violência política perpetrada em nome da religião, cujos agentes possuem motivações essencialmente religiosas. O termo funciona como uma síntese para designar uma categoria de violência política em que os objetivos ultrapassam interesses puramente políticos, abrangendo metas utópicas e religiosas. Em contraste, o terrorismo

secular é mais pragmático, delimitando-se a objetivos políticos específicos. No entanto, o terrorismo religioso, ao centrar-se na destruição em massa de certas sociedades, frequentemente obscurece seus objetivos políticos, tornando-os menos evidentes.

Nesse contexto, as organizações que se enquadram nessa definição apresentam características que vão além de grupos terroristas de cunho estritamente político; elas também se configuram como movimentos sociais e religiosos voltados para o reavivamento da fé. A *Al Qaeda* e o Estado Islâmico são exemplos paradigmáticos dessa categoria, pois ambos visam um renascimento religioso enquanto articulam objetivos políticos específicos (Gunning; Jackson, 2011).

Hoffman (1997) já havia identificado transformações significativas no terrorismo, destacando que, a partir da década de 1990, emerge um modelo em que a religião assume um papel central. Esse tipo de terrorismo introduz novos inimigos e motivações, desafiando as concepções previamente estabelecidas sobre o fenômeno. Apesar da proliferação de estudos sobre terrorismo, Hoffman (1997) observa que muitos deles são marcados por superficialidade e alarmismo, e que a abordagem do terrorismo vinculado à religião frequentemente intensifica essas falhas.

O conceito de terrorismo religioso, aplicável aos grupos analisados nesta pesquisa - *Al Qaeda*, Estado Islâmico e *Boko Haram* -, destaca características únicas e marcantes em comparação com outras formas de terrorismo. Conforme Hoffman (1997), a violência perpetrada por esses grupos é compreendida como um ato sacramental, essencialmente um imperativo teológico. Os integrantes dessas organizações não se restringem a questões políticas ou morais, tampouco estabelecem limites claros para suas ações violentas. Esse posicionamento os coloca em conflito tanto com outras formas de terrorismo quanto com os princípios que orientam grupos de motivações diferentes.

Conforme Nasser (2021), o "terrorismo associado ao religioso" apresenta características peculiares. Um dos aspectos marcantes é o perfil dos recrutados, predominantemente jovens entre 18 e 28 anos desde o início da década de 1990. Esses jovens cresceram sob a influência do nacionalismo árabe e islâmico, aliado à ascensão do Islã político, que fomentou o desenvolvimento de ideologias de massa. No contexto do Afeganistão, muitos desses indivíduos vivenciaram crises políticas e tribais, acompanhando o surgimento do radicalismo islâmico internacional, o que intensificou o recrutamento na região.

Robert Pape (2005), em *Dying to Win*, corroborado por Nasser (2021), aponta que os jovens envolvidos nesse tipo de terrorismo, incluindo aqueles que aderem ao martírio, podem

ser profundamente religiosos. Contudo, também há indivíduos menos ligados à religiosidade, mas que se unem a esses grupos motivados pelo medo da ocupação estrangeira e pela percepção de que suas tradições religiosas estão sob ameaça. Hoffman (2006) complementa ao afirmar que a violência perpetrada por esses jovens e seus grupos é frequentemente impulsionada por uma demanda teológica, na qual atentados e atos de martírio são percebidos como deveres divinos e atos sagrados. Assim, essas ações transcendem os objetivos políticos e adquirem uma dimensão religiosa profunda.

Visacro (2019) destaca que lutas religiosas associadas à violência e brutalidade contribuíram para o desencadeamento de guerras revolucionárias. Nesse cenário, o antiamericanismo emerge como um fator determinante, conforme observado por Nasser (2021). A hegemonia dos Estados Unidos após a Guerra Fria gerou um sentimento de rejeição amplificado por ideologias religiosas radicais. Essas ideologias foram reforçadas por reformas e escritos jihadistas, como os de Qutb, Azzam, Zawahiri e bin Laden, discutidos em capítulos anteriores.

Segundo Pape (2005), bin Laden transcendeu as questões religiosas e a ocupação de terras islâmicas, promovendo um islamismo político de viés religioso e violento. As motivações desses grupos, conforme Nasser (2014), são frequentemente alimentadas por concepções messiânicas e milenaristas. Nesse contexto, os inimigos desses grupos - sejam lugares, nações ou adeptos de outras religiões - são classificados como "infiéis", o que torna o diálogo inviável devido à carga política subjacente.

Gunning e Jackson (2011) observam que tais grupos empregam discursos religiosos extremistas para engajar seus membros, eliminando dúvidas e questionamentos internos. Para esses indivíduos, a vida é vista como uma oposição binária entre bem e mal, fiéis e infiéis, sagrado e profano, conforme reforçado por Nasser (2014, p. 69). No entanto, Pape (2005) argumenta que, apesar de frequentemente associados à religiosidade, os ataques realizados por esses grupos possuem objetivos seculares e estratégicos, como a retirada de forças militares estrangeiras de territórios que consideram sua pátria, ou seja, as terras islâmicas.

Os grupos terroristas contemporâneos empregam estratégias que vão além do discurso religioso para o recrutamento. Pape (2005) destaca três aspectos principais dessas estratégias: primeiro, os grupos não operam com cronogramas aleatórios; ao contrário, realizam campanhas e atentados organizados. Em segundo lugar, o martírio torna-se um elemento crucial quando o alvo são as democracias. Por fim, os atentados são executados como uma forma de manter controle e visar a expulsão de tropas estrangeiras. Hoffman (1997) argumenta que, para esses grupos, a religião serve como uma força legitimadora. Isso é

realizado por meio de escritos religiosos e dos líderes religiosos das organizações. A presença de líderes religiosos é fundamental para legitimar e “abençoar” as ações do grupo; sem essa bênção, as operações não têm a aprovação formal necessária para serem consideradas válidas.

Embora a religião desempenhe um papel significativo, ela raramente é a causa principal dos ataques perpetrados por grupos terroristas. Em vez disso, a religião é frequentemente utilizada como uma ferramenta no recrutamento, inserida dentro de uma estratégia mais ampla. Gunning e Jackson (2011) indicam que alguns estudos sobre terrorismo religioso podem colocar a religião como o fator principal por trás do terrorismo atual. No entanto, com base nos objetivos da *Al Qaeda* e do Estado Islâmico discutidos no capítulo anterior, permeados pelo ideal de um Jihad Global, consideramos o extremismo religioso como um dos vários fatores que contribuem para a formação desses grupos e para os atos de violência cometidos por extremistas.

A relação entre ocupação estrangeira e terrorismo não exclui o papel da religião; pelo contrário, esta frequentemente se sobrepõe a outras causas. Contudo, essas motivações nem sempre direcionam os terroristas aos mesmos alvos. Os grupos analisados nesta pesquisa articulam estratégias que, em momentos específicos, respondem a objetivos religiosos, enquanto em outros atendem a questões políticas e nacionalistas. A alienação promovida por esses grupos, com base em fundamentos religiosos, leva seus membros a adotarem operações terroristas mais destrutivas e letais, ampliando o espectro de inimigos em relação a outras formas de terrorismo. Esses grupos também demonstram uma predisposição ao uso de armas de destruição em massa, conforme aponta Hoffman (1997).

Vale destacar que o termo "terrorismo religioso" pode ser problemático, pois tende a atribuir um papel central à religião, desconsiderando a complexidade inerente ao fenômeno terrorista. Como discutido, o terrorismo é influenciado por múltiplos fatores, e a noção de "terrorismo religioso" pode simplificar e distorcer essa realidade, reduzindo-a a uma dimensão exclusivamente religiosa. Isso é evidenciado pela visão preconceituosa que frequentemente associa o terrorismo ao extremismo religioso, o que limita a compreensão do fenômeno e obscurece o surgimento de outras formas de terrorismo. Nem todo extremista religioso comete atos de terrorismo, independentemente de sua filiação religiosa. Gunning e Jackson (2011) ressaltam a distinção entre terrorismo religioso e secular, mas destacam que essa diferenciação nem sempre se sustenta empiricamente, podendo ser inconsistente. Na prática, as formas de terrorismo tendem a se entrelaçar, como exemplificado pelo caso da *Al Qaeda*, o que dificulta uma categorização clara e definitiva desses fenômenos.

Pape (2005) argumenta que fatores como diferenças religiosas entre o ocupante e o território ocupado, bem como discrepâncias sociais e econômicas, são cruciais para o surgimento de movimentos terroristas, especialmente quando há imposições por parte do ocupante. Em determinadas circunstâncias, a religião pode atuar como um fator relevante nas ocupações estrangeiras, especialmente quando potências ocupantes buscam impor regimes apresentados como democráticos, como no caso do surgimento da *Al Qaeda*. Embora diferenças culturais, religiosas e outras nem sempre resultem na formação de grupos terroristas, há situações em que a religião, aliada a fatores políticos, econômicos e sociais, desempenha um papel significativo. Quando um território é ocupado por potências estrangeiras que não compartilham da fé predominante local e tentam impor ideologias divergentes, pode-se criar um ambiente favorável à formação e expansão de grupos terroristas.

Pape (2005) sugere que, embora as razões para ocupações sejam múltiplas e variadas, o fator religioso pode ter peso considerável, ilustrando a complexidade das motivações por trás do terrorismo. Nesse contexto, as condições locais exercem influência determinante no surgimento desses grupos, reforçando a interação entre religião e outros fatores no cenário das ocupações.

No caso da Jihad Global, os discursos dos líderes jihadistas, que enfatizam as diferenças religiosas, frequentemente atraem mais adeptos para o grupo, evidenciando a importância do fator religião e sua relevância no recrutamento. Líderes como bin Laden utilizam a religião como uma ferramenta para obter apoio popular e mobilizar seguidores. No entanto, é importante notar que alguns recrutados podem inicialmente aderir ao grupo por motivos diferentes e apenas mais tarde se identificarem com a religião do grupo, unindo-se contra um inimigo comum (Pape, 2005). A percepção de uma ameaça compartilhada pode superar divergências religiosas ou ideológicas, permitindo que comunidades sob ocupação se unam contra um adversário comum, apesar das diferenças internas significativas.

A utilização da religião para recrutar novos membros também abre espaço para os “terroristas amadores” que, influenciados pelos discursos religiosos, podem se unir sem o treinamento extensivo anteriormente associado ao terrorismo. Isso contrasta com a década de 1970, quando, conforme apontado por Hoffman (1997), os terroristas recebiam considerável treinamento e financiamento de estados. Para Pape (2005), a religião desempenha papel significativo especialmente em casos em que as elites de uma sociedade percebem a necessidade de unir religião e política para combater invasões externas. Nesse cenário, a demonização do inimigo é usada para criar uma identidade grupal, e a partir dos discursos

religiosos, desenvolve-se uma motivação capaz de atrair e recrutar outros fiéis. No contexto do terrorismo contemporâneo, a religião não apenas contribui para a formação dessa ideologia, mas também torna o terrorismo mais acessível. Qualquer indivíduo que compartilhe questões políticas, religiosas ou um propósito alinhado com a ideologia do grupo pode se envolver e participar das ações terroristas, conforme destacado por Hoffman (1997).

Gunning e Jackson (2011), em concordância com Pape (2005), destacam que a relação entre religião e violência é complexa e que o conceito de "terrorismo religioso" emergiu em parte devido ao fato de que os grupos terroristas religiosos tendem a praticar uma violência mais intensa em comparação com outras formas de terrorismo observadas nas últimas décadas, especialmente na segunda metade do século XX. É importante notar que a violência não é exclusiva dos grupos terroristas. O ocupante, mesmo quando afirma não usar a violência, frequentemente impõe um novo sistema político, econômico e social baseado em suas próprias crenças. Essa imposição, por si só, pode ser vista como um ato de violência, pois inevitavelmente enfrenta resistência de segmentos da população local. A intensificação da violência por ambos os lados pode levar a retaliações e, assim, fomentar conflitos mais amplos e violentos, como o terrorismo. A emergência e o crescimento do terrorismo associado a religião têm atuado como uma força motriz para a crescente letalidade do terrorismo internacional. A ascensão desses grupos desafiou muitas suposições convencionais sobre o que é terrorismo e quem é um terrorista, evidenciando que as concepções tradicionais sobre o terrorismo não abrangem completamente esses novos fenômenos (Hoffman, 1997).

Visacro (2019) propõe que o terrorismo político-religioso pode ser considerado um subproduto da Revolução Iraniana de 1979. No entanto, é preciso considerar que os fundamentos para o terrorismo já existiam antes da revolução. O contexto de colonização e as reformas desempenharam um papel importante na formação das bases para o terrorismo atual. Além disso, a Revolução Iraniana, sendo xiita, pode não ter sido um incentivo significativo para extremistas islâmicos sunitas. Isso levou os extremistas do sunismo a buscarem também outros referenciais.

O *jihad*, embora permeado por polissemia, como evidenciado nesta pesquisa, está intrinsecamente ligado às circunstâncias políticas e à história em seu conteúdo doutrinal. O contexto histórico apresentado até aqui oferece uma gama de interpretações passíveis de manipulação pelas escolas de jurisprudência, além de revelar suas implicações políticas. Mostfa (2021) destaca que o desaparecimento de ideólogos importantes do *jihad*, como Sayyid Qutb, Abdullah Azzam e Muhammad al-Maqdisi, faz com que o *jihad* se transforme em uma espécie de "concha vazia", um termo empregado pelo autor (Mostfa, 2021, p. 5). Essa

"concha vazia" torna o conceito de *jihad* suscetível a manipulações perigosas e extremas, como demonstrado por grupos terroristas contemporâneos. Embora os escritos de autores jihadistas ainda exerçam grande influência, é crucial reconhecer que o novo terrorismo não pode ser compreendido exclusivamente através de uma ótica religiosa ou política. Essas dimensões não são excludentes, mas sim complementares, potencializando-se mutuamente e contribuindo para a complexidade e a força do Jihad Global. Nasser (2014), em seus estudos sobre o novo terrorismo, acrescenta que:

Em essência, os elaboradores do conceito do “novo terrorismo” partem do pressuposto de que houve uma transformação qualitativa, ou mesmo uma transformação revolucionária, na *natureza* do terrorismo. Tratar-se-ia de diferentes atores, motivações, objetivos, táticas e ações em relação ao “velho terrorismo” do século XX. Os partidários do conceito argumentam que os grupos terroristas estão operando de uma forma sem precedentes na história e representam um tipo inteiramente novo de ameaça, no qual as regras do jogo mudaram substantivamente. Desse modo, segundo tal corrente de pensamento, para se compreender os acontecimentos contemporâneos, notadamente no pós-11 de Setembro, dever-se-ia partir de algo inédito, completamente diferente do terror do século passado (Nasser, 2014, p. 66, grifos do autor).

A *Al Qaeda* e o Estado Islâmico são exemplos de grupos terroristas que utilizam a religião como base institucional. Esse fato ressalta a complexidade das raízes do terrorismo atual, evidenciando como múltiplos fatores históricos e ideológicos contribuem para sua origem e evolução. Embora esses grupos tenham a religião como fundamento, seus atos são impulsionados por questões políticas, econômicas e sociais, como a invasão ocidental a territórios do Oriente Médio, a criação do Estado de Israel e a questão Palestina.

Segundo Pape (2005), o conceito de terrorismo associado ao martírio também ganhou proeminência especialmente após os atentados de 11 de setembro. Esse evento consolidou a associação direta entre terrorismo, martírio e o islamismo, levando à percepção de que a religião islâmica seria a causa principal desses atos. No entanto, o fenômeno do martírio e do terrorismo já se manifestava desde a década de 1990, com um aumento significativo após os ataques de 11 de setembro. Esses atentados marcaram um ponto de inflexão, fazendo com que os grupos terroristas passassem a depender ainda mais do martírio como estratégia para alcançar seus objetivos (Pape, 2005).

Pape (2005) argumenta que a associação direta entre o terrorismo e o Islã é enganosa, prejudicando não apenas a compreensão geral sobre o islamismo, mas também dificultando o combate efetivo à violência. Ele destaca que vincular o terrorismo ao Islã fomenta a islamofobia e reforça os discursos jihadistas violentos, perpetuando um ciclo vicioso. Embora

a motivação religiosa desempenhe um papel significativo em alguns casos, Pape (2005) adverte que a atenção midiática desproporcional aos grupos terroristas islâmicos pode desviar o foco de outras formas de terrorismo moderno, incluindo aquelas que não têm vínculo com o islamismo, como o terrorismo baseado em martírio ou suicídio.

Nasser (2014) aponta que o "novo terrorismo" é cada vez mais impulsionado pelo extremismo religioso, com uma crescente motivação religiosa associada à determinação de promover atos catastróficos e causar um número elevado de vítimas. Esse tipo de terrorismo se caracteriza pela indiscriminação, visando causar o maior número possível de vítimas civis, independentemente de gênero ou idade, conforme observado por Visacro (2019).

Vale ressaltar que grupos como *Al Qaeda* e Estado Islâmico frequentemente recebem apoio de segmentos dentro de suas comunidades nacionais, o que influencia diretamente seus objetivos políticos. Um aspecto crucial é que os integrantes desses grupos estabelecem um vínculo forte com seus líderes, formalizando um compromisso com a comunidade, frequentemente por meio de um processo de iniciação. Esse terrorismo, altamente letal, é descrito por Pape (2005, p. 9) como sendo motivado não apenas pela morte, mas pela intenção de utilizar a própria morte para causar o maior número possível de vítimas na comunidade oposta. Pape (2005) destaca que esses terroristas estão integrados em redes sociais e mantêm laços profundos com suas comunidades, considerando suas ações como sacrifícios em prol de uma causa maior, a defesa de sua nação.

Desde o seu início, a *Al Qaeda* e o Estado Islâmico têm utilizado métodos de violência tanto demonstrativos quanto destrutivos. Com o tempo, esses grupos adaptaram suas estratégias, incorporando novas táticas com o objetivo de realizar ataques mais eficazes. Quando algo não funciona, suas falhas são analisadas e transformadas em lições táticas, que são repassadas a novos membros e outras ramificações, com o intuito de aprimorar a eficácia de ataques futuros.

O “novo terrorismo” surge, então, com a ideia de transformar o sistema internacional. Esses grupos buscam uma revolução global completa, acreditando que uma nova ordem religiosa atenderá suas expectativas, desejos e interesses. Esses grupos não são entidades desprovidas de objetivos, possuindo, ao contrário, uma estrutura bem definida voltada para a conquista do poder, independentemente das motivações individuais de seus membros (Nasser, 2014). São capazes de formular justificativas convincentes que, associadas a oportunidades, ampliam o acesso a recursos essenciais, como informações, recrutamento e armas de destruição em massa. Hoffman (1997) já indicava que a combinação de justificativas religiosas com fatores políticos e sociais poderia perpetuar e intensificar a violência,

aumentando significativamente sua letalidade e destruição. No entanto, é evidente que o fator religioso deve ser integrado a outros elementos políticos e sociais para alcançar esse nível de impacto.

É nesse sentido que o uso do termo "terrorismo religioso" apresenta problemas significativos. Essa abordagem reduz e simplifica o papel da religião nesses grupos, ignorando a complexidade de seus objetivos e ações. Além disso, separar religião e política nestes contextos pode marginalizar atores políticos que agem com base em crenças religiosas, tratando sua participação ativa em questões políticas como algo anômalo, o que não reflete a realidade. Por outro lado, quando nos concentramos exclusivamente na religião, ocultamos as diferenças fundamentais entre os diversos atores e contextos dentro dessa categoria.

Noor (2012), ao discorrer sobre os conflitos entre grupos terroristas e o Ocidente, faz algumas observações pertinentes:

A fronteira entre o Ocidente e o mundo muçulmano é violenta. Após construir um antagonismo tão virulento entre o Ocidente e o islamismo, a fronteira que os separa só pode ser uma zona de conflito em todos os sentidos, no discurso, no ideológico, no religioso, no cultural e no político. A integridade, coesão e identidade do próprio Ocidente em contraste com as "forças do terror" devem ser defendidas a todo momento pela força e pela ameaça de violência, pois não pode haver convivência pacífica e diálogo com o outro, enquanto ele for apresentado como uma força maligna que constantemente tenta colocar em perigo a integridade e a segurança do Ocidente. A violência, ou a ameaça de violência, é, portanto, o princípio operacional que sustenta a fronteira (Noor, 2012, p. 81, tradução nossa, grifos do autor).²⁹

De acordo com Robert Pape (2005), para erradicar o terrorismo contemporâneo, é necessário implementar grandes mudanças estratégicas, reconsiderando as abordagens que demonstraram ineficácia. A utilização de força militar pesada e ofensiva para derrotar os grupos terroristas, na realidade, tem servido como um estímulo para o surgimento de novos terroristas e grupos. É fundamental compreender a lógica e as motivações por trás do terrorismo, seja ele religioso ou não, a fim de combater a violência de maneira mais eficaz. É

²⁹Em livre tradução do original: "La frontera entre Occidente y el mundo musulmán es violenta. Después de Haber construido un antagonismo tan virulento entre Occidente y El islam, La frontera que los separa sólo puede ser zona de conflicto en todos los sentidos, en el discursivo, el ideológico, el religioso, el cultural y el político. La integridad, cohesión e identidad misma de Occidente en contraposición a las «fuerzas Del terror» han de ser en todo momento defendidas por La fuerza y La amenaza de violencia, porque no puede haber convivencia pacífica y diálogo con El otro, mientras se le presente como una fuerza maligna que en todo momento trata de poner en peligro La integridad y la seguridad de occidente. La violencia, o La amenaza de violencia, es por tanto El principio operativo que sustenta La frontera" (Noor, 2012, p. 81).

preciso abandonar a ideia de ocupação de países e adotar novas políticas externas que visem reduzir o surgimento e a disseminação da violência promovida por esses grupos.

Conforme abordado, tanto o terrorismo quanto o terrorismo religioso utilizam a violência de maneira indiscriminada. As razões que levaram à criação desses grupos incluem a ocupação de territórios e imposições políticas, econômicas, sociais e religiosas. Membros desses grupos muitas vezes enfrentaram violência em suas vidas devido a questões históricas e políticas em seus países. Embora isso não justifique suas ações, é válido refletir sobre o ciclo de violência imposto a estes contextos.

No terror e na Guerra ao Terror militares, civis, mulheres, crianças, muçulmanos e não-muçulmanos perderam suas vidas e foram alvo da articulação entre religião e violência. Regiões que já enfrentavam violências sociais, políticas e econômicas passaram a sofrer também com a violência militar, justificada como necessária para o combate ao terrorismo. Ademais, após os atentados de 11 de setembro, muitos muçulmanos foram estigmatizados e chamados de terroristas em diversas regiões do mundo, o que demonstra o impacto duradouro e negativo que o terrorismo pode ter em comunidades islâmicas e em sociedades inteiras. Como buscamos retratar, discursos que acionam a ideia de terrorismo religioso, guerra contra o terror, e outros similares, operam por meio de um conjunto de clichês e estereótipos que frequentemente estão desconectados da realidade, nos priva de conhecer de fato o que faz um grupo ser terrorista e religioso, ou o como um indivíduo se torna terrorista e religioso. Tais questões serão discutidas a seguir.

5.3 O *jihad* segue em disputa: implicações do Jihad Global para o Islã e para o mundo

As narrativas islâmicas, bem como o conjunto de valores associados a elas, são sensíveis às variações contextuais, como observa Mostfa (2021). No entanto, no cenário atual, essas variações são frequentemente ignoradas em favor de interpretações literais, resultando em uma compreensão simplificada e distorcida dos textos sagrados. Embora o Alcorão, a *sunnah* do Profeta e seus relatos desempenhem um papel importante na explicação dos acontecimentos, a ausência de uma análise que considere o contexto histórico e cultural pode levar a interpretações reducionistas. No caso do *jihad*, por exemplo, ele é um conceito muito mais amplo do que simplesmente guerra (*harb* / *qital*), sendo a guerra apenas um de seus componentes, frequentemente deturpado ao longo do tempo (Mostfa, 2021).

Como já abordado a partir de Said (2012) as representações do Islã e de tudo o que a ele está associado são frequentemente retratadas como primitivas, arcaicas e distantes da

"civilização". Nesse contexto, o poder simbólico da geografia contemporânea tende a posicionar o muçulmano como subalterno, inferior e até “demoníaco” (Gomes, 2014, p. 74). Essa construção de imagens sobre o muçulmano facilita a criação de estereótipos, tanto sobre a religião quanto sobre seus seguidores. O conceito de *jihad* está profundamente inserido nesse processo de estereotipação, o que torna mais difícil uma compreensão objetiva e contextualizada do termo. Karipek (2020) observa que, nos Estados Unidos, o conceito de *jihad* é amplamente conhecido, mas sua interpretação no imaginário popular é extremamente simplificada, associada diretamente à "guerra santa", violência, terrorismo, *Al Qaeda* e Estado Islâmico. Essas concepções são reforçadas pela mídia e pelos estereótipos disseminados por ela, alimentando a ideia de que *jihad* é exclusivamente um ato de violência.

Gomes (2014) também enfatiza que, embora essas representações preconceituosas muitas vezes derivem de uma ficção, como a encontrada em romances e filmes, elas refletem uma visão popular e distorcida do Oriente e do mundo muçulmano. A mídia, ao retratar constantemente o Islã como extremista, leva à associação, pelo senso comum e o imaginário popular de todos os muçulmanos e toda a religião islâmica ao extremismo, sem fazer qualquer distinção entre as diversas correntes dentro do Islã. Isso contribui para a consolidação da ideia de que o Islã é intrinsecamente fundamentalista e violento.

Ademais, as perspectivas americana e europeia sobre o Oriente, particularmente o mundo islâmico, são frequentemente influenciadas por uma abordagem de segurança que tende a simplificar, desvalorizar e generalizar essa religião (Reis, 2020). Nesse sentido, os meios de comunicação desempenham um papel fundamental na contaminação do conceito de *jihad*. Porém, não são os únicos responsáveis. Decerto esses atores contribuem para essa distorção ao fazer uso de suas plataformas para deturpar o conceito de *jihad* e a imagem do Islã de maneira geral, reforçando a ideia de que a religião está indissociavelmente ligada ao extremismo e à violência. Diego Reis (2020) acrescenta ainda que:

A multipolarização do mundo pós- Guerra Fria deslocou interesses geopolíticos e resultou em novas alianças e divergências. A perspectiva ocidental da teologia política do Islã, aproximada ao jihadismo e ao fundamentalismo religioso, transmutou a imagem do árabe-muçulmano em radical-religioso, apologeta de um niilismo apocalítico que assume os traços arcaicos do terror (Reis, 2020, p. 174).

De acordo com a pesquisadora Ingrid Gomes (2014), os aspectos religiosos e políticos se tornaram comuns nos meios de comunicação, e assuntos internacionais têm feito e continuam a fazer história, gerando reflexões sobre as relações e estruturas de poder.

Said(2006, apud Barsamian, 2006), destaca que, em relação ao Oriente Médio, os Estados Unidos sempre se esforçaram para exercer domínio e demonstraram intolerância em relação às vontades dos habitantes da região, utilizando o caso da Palestina como exemplo clássico para ilustrar esse ponto. Noor (2012) complementa que todo discurso político tem uma tendência a ser totalizador, criando dialéticas de oposição que servem de base para a construção de identidades e para o suposto conhecimento sobre outros.

Muitas pessoas, especialmente nos Estados Unidos, conforme observa Karipek (2020), acreditam que o *jihad* se resume a uma tentativa de forçar os não muçulmanos a adotarem o Islã, implicando em uma conversão forçada. No entanto, tais generalizações dificultam uma categorização precisa do que constitui, de fato, um grupo terrorista. Em vez de uma análise diferenciada, observa-se uma tendência de equiparar, de forma simplista, grupos de guerrilha e resistência a grupos terroristas internacionais, sem considerar as motivações e contextos específicos que os definem. Essa abordagem imprecisa prejudica a compreensão da natureza e dos objetivos desses grupos, desconsiderando as complexidades que os envolvem.

Além disso, todas as generalizações que distorcem a imagem do Islã podem ser vistas, como discutido por Reis (2020), como uma forma socialmente aceitável de difamar culturas estrangeiras no Ocidente. Tal prática, muitas vezes exacerbada pela mídia, perpetua estereótipos prejudiciais, alimentando o preconceito e a intolerância contra muçulmanos e sua religião. Essas distorções não apenas enfraquecem a compreensão do Islã, mas também criam barreiras para o diálogo intercultural e a construção de uma convivência mais harmoniosa e respeitosa.

Quiring-Zoché (1997), por exemplo, destaca que o conceito de *jihad* é utilizado tanto para proclamar a criação de um Estado islâmico quanto como um meio de defesa. Com base nessa interpretação, surgem grupos que se apropriam do *jihad* para justificar sua existência e ações. Assim como figuras históricas como Taymiyyah e Wahhab, e, mais recentemente, diversos grupos mencionados nesta pesquisa, utilizaram e utilizam ainda esse conceito, interpretando-o de acordo com suas vivências, contextos sociopolíticos e perspectivas religiosas. Essas interpretações, muitas vezes diversas e conflitantes, moldam a dinâmica e a violência associadas a esses movimentos, mostrando que o *jihad* não é um conceito monolítico, mas sim permeado por diferentes leituras e adaptações ao longo da história.

Existem muitos esforços empreendidos pelo direito internacional para distinguir entre a ilegalidade do terrorismo e a legitimidade da resistência. Existem diferenças essenciais entre resistência e terrorismo, especialmente no que diz respeito às atividades empregadas, suas motivações psicológicas e morais, e, por fim, à natureza da violência utilizada (Al Shdaifat;

Al Sunaidi, 2020). No entanto, essa distinção é uma fonte persistente de confusão, e é desafiador diferenciar entre o que constitui uma resistência legítima e outros atos considerados como terrorismo (Al Shdaifat; Al Sunaidi, 2020). Isso destaca a importância de abordar o que representa o terrorismo, conforme discutido anteriormente.

Os impactos proporcionados pelo terrorismo atingiram todas as regiões do mundo. O terrorismo tem um efeito inegável nos direitos humanos, podendo desestabilizar governos, minar a sociedade e colocar em perigo toda a população, ameaçando a segurança, a paz e o desenvolvimento econômico (Al Shdaifat; Al Sunaidi, 2020).

A resistência surge frequentemente em contextos de interferência estrangeira, especialmente em locais onde essa interferência gera conflitos. Nos países islâmicos, essa resistência é muitas vezes alimentada pela percepção de que potências estrangeiras estão tentando se envolver nos assuntos internos, sejam eles políticos ou econômicos, como a exploração do petróleo no Oriente Médio (Oliveira, 2009). Além disso, há uma imposição de valores e culturas estrangeiras, o que é visto como uma desconsideração das formas de vida que existem há séculos, e que são fundamentais para a estabilidade social e política local. A resistência a esse tipo de interferência, portanto, é uma resposta à ameaça à autonomia cultural, social e política.

Segundo as leis internacionais de guerra, os conflitos devem ser resolvidos diplomaticamente, sem envolver civis, mas, na prática, essa lógica é muitas vezes ignorada, principalmente em contextos de ocupação estrangeira (Oliveira, 2009). A resistência contra a ocupação sempre esteve presente no imaginário islâmico, desde a Hégira, como já apresentado, e continuou a se manifestar ao longo do tempo, como evidenciado pela atuação da Irmandade Muçulmana e pelos conflitos envolvendo o território na Palestina.

Por outro lado, a presença de grupos terroristas, como os aqui mencionados, é muitas vezes justificada pela intervenção estrangeira. Como vimos no capítulo anterior, Osama bin Laden criticava vigorosamente a presença das forças americanas e europeias nas terras islâmicas. De acordo com Said (2006, apud Barsamian, 2006), bin Laden se posicionou como um porta-voz do Islã, apesar de não ser formalmente reconhecido como tal. Ele assumiu essa posição devido à sua nacionalidade saudita e à percepção de que era sua responsabilidade expulsar as forças dos Estados Unidos das terras sagradas do Islã, um ponto de vista compartilhado por Abdullah Azzam. No entanto, à medida que a situação se intensificou, a ideologia de bin Laden passou a se voltar contra aqueles que, na visão dele, haviam permitido a presença estrangeira, levando à radicalização e à crescente desconsideração pela vida dos inocentes nos territórios ocupados (Said 2006, apud Barsamian, 2006).

Como já visto, o 11 de setembro determina uma fronteira histórica a partir de vários aspectos. Não é diferente no direito internacional, pois a partir deste acontecimento várias nações passaram a reexaminar os critérios utilizados para categorizar o que constitui uma organização terrorista. Este processo foi essencial para uma compreensão mais aprofundada dos grupos extremistas que estavam globalmente ativos. No entanto, é fundamental observar que as abordagens adotadas para tipificar o terrorismo refletem, muitas vezes, mais as necessidades políticas e estratégicas de cada Estado do que um consenso acadêmico ou objetivo sobre o fenômeno (Barcellos, 2007). Em razão das diferentes perspectivas adotadas pelos países, surgiram inúmeras dúvidas e questionamentos sobre os critérios de classificação, o que trouxe complexidade ao debate.

Barcellos (2007) destaca que um grupo de resistência ou guerrilha organiza sua luta armada com o objetivo de alcançar metas específicas e que essa luta depende diretamente do planejamento estratégico de um comandante-geral. Tais grupos possuem uma estrutura hierárquica militar bem definida, que é essencial para a organização e para a execução de suas ações. No entanto, a linha tênue entre resistência e terrorismo muitas vezes gera dificuldades na categorização precisa desses grupos, já que suas motivações e objetivos podem variar significativamente. Barcellos (2007) vai além, ao comparar grupos de guerrilha e resistência com grupos terroristas, apontando distinções:

Os movimentos insurgentes apresentam quatro linhas operacionais claras, sendo a ação guerrilheira a essencial, ao passo que as organizações terroristas possuem apenas uma: a disseminação indiscriminada do pânico. Com essa tática, as organizações terroristas procuram criar, na população, a sensação de que o Estado é frágil frente à ameaça e de que não é capaz de garantir a paz social. Nesse sentido, as organizações terroristas procuram utilizar esse sentimento de impotência do país para dobrar os governos a seu favor. Essa distinção de *modus operandi* acaba refletindo também nos alvos principais de cada uma dessas organizações. Enquanto as guerrilhas alvejam preferencialmente instalações militares, exércitos regulares, autoridades públicas e infra-estruturas físicas, os terroristas optam pela população civil, normalmente de forma indiscriminada. O ataque à população civil é fundamental para que a tática de disseminação do medo tenha sucesso (Barcellos, 2007, p. 31 e 32).

Apesar das divergências, o ponto que irá unir grupos de resistência, guerrilha e terrorismo, conforme apontado por Barcellos (2007), é formado pelas motivações ideológicas. Dentro da perspectiva abordada nesta pesquisa, está claro que a religião endossa as motivações ideológicas dos grupos aqui apontados. No entanto, é importante salientar que as fronteiras de atuação, de acordo com Barcellos (2007), são divergentes. Ele destaca que “os

movimentos guerrilheiros normalmente restringem sua ação aos limites territoriais do país que pretendem reformar. Já as organizações terroristas não costumam se limitar às fronteiras internacionais existentes” (Barcellos, 2007, p. 34). Arelada a outras questões, a religião emerge como um ponto de convergência entre os guerrilheiros, os membros da resistência e os terroristas. No entanto, também é importante ressaltar que a religião é o locus do crente, do cidadão comum, aquele que não possui qualquer ligação com esses grupos mencionados. Contudo, é pertinente observar que os muçulmanos que não estão afiliados a nenhum desses grupos são erroneamente associados ao terrorismo.

O aumento do temor e da hostilidade em relação ao Islã constitui uma tendência crescente em países ocidentais. Apesar das leis que garantem a liberdade religiosa em diversas nações europeias e americanas, tem havido um aumento significativo de casos de discriminação, ataques físicos e agressões virtuais direcionadas às comunidades muçulmanas (Souza, 2018). Entre os fatores que alimentam a islamofobia, destaca-se a associação frequentemente feita entre o conceito de *jihad* e os estereótipos negativos sobre o Islã, que reforçam preconceitos e contribuem para a disseminação de informações distorcidas (Karipek, 2020).

De acordo com Souza (2018), o termo "islamofobia", derivado do francês "islamophobie", faz referência ao medo, ódio ou hostilidade direcionados aos muçulmanos e à fé islâmica. Embora frequentemente interpretada como um fenômeno contemporâneo, a islamofobia tem raízes profundas em processos históricos, como a colonização de territórios muçulmanos no século XVI (Karipek, 2020). Esses eventos não apenas consolidaram a percepção do Islã como o "outro" a ser combatido, mas também moldaram discursos contemporâneos que associam islamofobia às dinâmicas políticas entre países islâmicos e não islâmicos.

Esse imaginário que associa muçulmanos à incompatibilidade com os valores ocidentais é sustentado por estereótipos que os retratam como violentos, primitivos e misóginos, com base em um olhar orientalista, como já apontava Edward Said (2017). Nesse cenário, o conceito de *jihad* é frequentemente distorcido, sendo limitado à ideia de "guerra santa", como vimos. Tal interpretação não apenas reforça estigmas, mas também perpetua a falsa narrativa de que todos os muçulmanos compartilham uma tendência coletiva à agressividade ou ao terrorismo (Karipek, 2020). Contudo, como demonstrado ao longo deste estudo, o *jihad* é um conceito amplo que abrange esforços espirituais, sociais e políticos, muitas vezes desvinculados de qualquer ação violenta.

É importante ressaltar e lembrar o papel central da mídia ocidental na perpetuação dessas deturpações. Karipek (2020) argumenta que as representações midiáticas tendem a reforçar estereótipos negativos, contribuindo para o aumento da desinformação e do preconceito. Essas narrativas criam uma associação quase automática entre muçulmanos e terrorismo, ignorando a multiplicidade de experiências e identidades dentro das comunidades islâmicas. Neste sentido, Todorov (2010) ressalta que reduzir um indivíduo a uma única faceta de sua identidade é uma forma de desumanização que gera conflitos e inviabiliza o diálogo intercultural.

Outro aspecto relevante da islamofobia é o tratamento dado às mulheres muçulmanas, frequentemente retratadas como submissas ou oprimidas. Essa representação é utilizada para justificar discursos de superioridade civilizacional e a necessidade de intervenções externas para sua "libertação" (Souza, 2021). No entanto, essa narrativa frequentemente silencia as vozes dessas mulheres, reforçando estereótipos e legitimando formas de violência simbólica e física. Tal construção também alimenta um imaginário que posiciona o homem muçulmano como violento e agressivo, perpetuando a ideia de que ele é incapaz de respeitar os valores ocidentais ou a igualdade de gênero (Todorov, 2010).

No contexto político, Salman Sayyid (2012) aponta que a islamofobia frequentemente nega a agência política dos muçulmanos, reduzindo-os exclusivamente ao âmbito religioso. Essa visão ignora a complexidade de suas experiências políticas e culturais, reforçando o desconforto ocidental diante de modelos alternativos que não se alinham à hegemonia liberal ocidental. Muñoz e Grosfoguel (2012) destacam que discursos islamofóbicos muitas vezes utilizam valores como liberdade de expressão e igualdade de gênero para justificar a exclusão e a marginalização de comunidades muçulmanas. Essa retórica, que encontra eco tanto na política quanto na mídia, perpetua estruturas de dominação cultural herdadas do colonialismo. Os principais casos de islamofobia, conforme apontado por Muñoz e Grosfoguel (2012), são encontrados na Europa, especialmente em países como Espanha e França. Abu Zayd (2012) a respeito da islamofobia e a forma de pensar européia pontua:

O Islã tornou-se parte do Ocidente, da mesma forma que o Ocidente está presente em todos os cantos do mundo islâmico. A Europa, em particular, precisa se reorientar diante da composição multicolorida de seus cidadãos; o branco já não é a cor totalmente dominante na pele dos europeus. A Europa deve redefinir sua identidade para incorporar o Islã, não necessariamente como religião, mas como um componente essencial de sua identidade cultural, que, nos dias de hoje, está sendo reconstruída. É um fato histórico: o século XX testemunhou um grande movimento de migração por diferentes

razões, e os muçulmanos passaram a fazer parte da população européia (Abu Zayd, 2012, p. 11-12, tradução nossa).³⁰

No Brasil, a islamofobia também se faz presente. Estudos recentes, como o relatório do grupo GRACIAS divulgado pela Universidade de São Paulo (USP), mostram que muçulmanos brasileiros, sejam eles nascidos na fé ou convertidos, enfrentam discriminação e preconceito. Também no contexto brasileiro foi após os atentados de 11 de setembro que se consolidou a narrativa que associa os muçulmanos ao terrorismo, dificultando sua aceitação e integração em diversas sociedades (Souza, 2021).

Dissociar o Islã do terrorismo é um passo essencial para superar os desafios impostos pela islamofobia. Todorov (2010) enfatiza que as identidades humanas são múltiplas e que as reduzir a uma única faceta é uma forma de violência simbólica que perpetua conflitos. Enquanto o Ocidente continuar respondendo à violência com mais violência, seja na forma de "guerra ao terror" ou em discursos preconceituosos, as tensões entre as comunidades muçulmanas e as sociedades ocidentais permanecerão.

Caminhando para a conclusão deste trabalho, que buscou apresentar a trajetória do conceito de *jihad*, compreende-se que mergulhar na ideia de *jihad* e em sua complexidade e polissemia, pode ser uma ferramenta eficaz para combater as deturpações e simplificações do termo, sendo também uma maneira importante para enfrentar a islamofobia. Reconhecer a pluralidade das experiências muçulmanas e desafiar os discursos de exclusão que sustentam a desumanização das comunidades islâmicas são passos essenciais para a promoção de uma convivência pacífica em um mundo cada vez mais multicultural.

³⁰Em livre tradução do original: "El islam se ha convertido en parte de Occidente, al igual que Occidente está presente en todos los rincones del mundo islámico. Europa, en particular, tiene que reorientarse dada la composición multicolor de sus ciudadanos; el blanco no es el color totalmente dominante en la piel de los europeos. Europa tiene que redefinir su identidad para acoger al islam, no necesariamente como religión, sino como un componente esencial de su identidad cultural que, hoy por hoy, está reconstruyéndose. Es un hecho histórico: el siglo xx fue testigo de un gran movimiento de emigración por diferentes razones y los musulmanes vinieron a formar parte de la población europea" (Abu Zayd 2012, p. 11- 12).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao chegarmos ao final desta pesquisa, podemos constatar que o conceito de *jihad* vai muito além da leitura que acabou se consolidando no ocidente, a partir da sua tradução como "guerra santa". O *jihad*, conforme apresentado no segundo capítulo deste estudo, remonta aos primórdios do Islã, estando presente na própria língua árabe como uma palavra que denota esforço, empenho e até mesmo como um nome próprio.

O principal objetivo desta pesquisa era compreender por que a palavra *jihad* evoluiu para se tornar o movimento conhecido como Jihad Global. Para responder a essa questão, percorremos um caminho histórico que abordou questões de poder, colonialismo e conflitos de ideias. No segundo capítulo, exploramos como o conceito de *jihad* englobava não apenas o bom comportamento na comunidade, mas também a defesa da fé quando necessário. No terceiro capítulo, exploramos a consolidação do conceito de *jihad*, que foi abordado de maneiras diversas pelas diferentes escolas de jurisprudência islâmica. Essa formação foi crucial para o desenvolvimento do pensamento islâmico e também para as divisões e ramificações dentro da religião. Durante esse período de estruturação das escolas e o surgimento de pensadores proeminentes, como os fundadores das Escolas de Jurisprudência e seus seguidores, seguimos a linha de pensamento de figuras como Ibn Hanbal e Ibn Taymiyyah, que desempenharam papéis significativos na fundamentação dos temas discutidos nos capítulos subsequentes desta tese.

Ao final do terceiro capítulo e ao adentrarmos no quarto, tornou-se evidente que as ideias de Hanbal e Taymiyyah ainda ecoavam ao longo do tempo. O chamado por um "retorno à tradição" ressurgiu não apenas como um reforço identitário, mas também como uma luta contra o colonialismo. No quarto capítulo desta pesquisa, nos aproximamos dos tempos contemporâneos, os quais frequentemente fazem referência aos dois capítulos anteriores, dada a persistência da ideia de "retorno à tradição" e dos reforços identitários. Com a ascensão de figuras como Osama bin Laden, é possível perceber novamente a influência das ideias e menções de Ibn Taymiyyah, além da ressonância das ideias de Sayyid Qutb e da luta anticolonial proposta pelo teórico Abdullah Azzam. O conceito de *jihad* conforme apresentado por figuras como bin Laden, Zawahiri, Abdullah Azzam e Muhammad al Maqdisi, foi moldado por suas vivências pessoais, influenciadas por contextos históricos específicos. A liderança de Osama bin Laden e a influência desses teóricos foram fundamentais para atrair e mobilizar muitos muçulmanos para o chamado da *Al Qaeda*.

Dentro da minha perspectiva como pesquisadora, observei que muitas das preocupações expressas por Qutb ressurgiram nos ideais de Azzam e bin Laden, especialmente em relação ao Ocidente. Essas preocupações, combinadas com um profundo sentimento de indignação, alimentaram e continuam alimentando o discurso jihadista por um longo período. No entanto, ao sustentar o discurso desses indivíduos, o conceito de *jihad* dentro da categoria *jihad* maior perdeu sua complexidade, sendo reduzido à ideia de luta como única solução, diante do esgotamento de todas as alternativas de diálogo ou negociação. O surgimento da *Al Qaeda* também evidenciou um limite na relação entre muçulmanos, europeus e americanos, trazendo à tona questões e ressentimentos históricos profundamente enraizados. A violência tem sido uma característica constante na relação entre o Ocidente e o Oriente, evidenciada nos discursos, no colonialismo e, nos tempos atuais, na guerra contra o terror e nos atentados terroristas. Essa dinâmica violenta, marcada pela violação de direitos, foi construída ao longo da história.

Para concluir esta pesquisa, o último capítulo foi essencial ao abordar a interseção entre religião, política e violência, com foco no termo "terrorismo religioso" e suas consequências, incluindo as generalizações e, especialmente, a islamofobia. Observou-se que a presença da religião não garante a paz absoluta; pelo contrário, interpretações religiosas podem promover discursos violentos. Nesse sentido, o uso do termo "terrorismo religioso" é problemático, pois pode perpetuar estereótipos e associar erroneamente o terrorismo a uma religião específica, desconsiderando os múltiplos fatores que definem o conceito de religião.

A pesquisa revelou que os discursos *jihadistas* violentos frequentemente são alimentados por ações violentas dos ocupantes em terras islâmicas, o que contribui para a necessidade de repensar as políticas internacionais. A compreensão do terrorismo exige a análise dos fatores facilitadores para implementar ações mais eficazes. A violência em larga escala é o fator que conecta religião e terrorismo, com a violência gerando mais violência. O discurso terrorista frequentemente se sustenta nas violências históricas sofridas pelos muçulmanos, e esses grupos utilizam a violência para alcançar seus objetivos. Como resultado, ocorre a estigmatização em massa dos muçulmanos, que em sua maioria não fazem parte desses grupos nem compartilham de suas ideias. Isso leva à violência direcionada a muçulmanos inocentes, manifestando-se em agressões e outros crimes, como a islamofobia.

A islamofobia, em certa medida, é um desdobramento do *jihad*, quando este transcende de um conceito para se tornar um movimento, o chamado Jihad Global. Mas por que um movimento? Interpretamos que se tornou um movimento devido a uma base ideológica estabelecida por pensadores e teóricos *jihadistas*, como Azzam. Posteriormente, essa ideologia

foi posta em prática, marcada pelos atentados de 11 de setembro, que serviram como catalisadores para o surgimento do chamado "novo terrorismo", dando origem a conflitos constantes relacionados à guerra contra o terror e a uma série de outros atentados.

De fato, esta pesquisa pretende contribuir para o campo da ciência da religião ao explorar como questões políticas estão entrelaçadas com o contexto religioso. O conceito de *jihad*, que transita entre esferas religiosa, política e mística, revela a complexidade das interpretações que os muçulmanos fazem com base em suas experiências individuais. Ao iniciar este estudo, busquei estabelecer conexões entre esses movimentos e percebi que há uma série de interconexões tanto entre esses grupos quanto entre os personagens que surgiram ao longo da pesquisa. Tanto os grupos quanto os indivíduos abordaram e utilizaram o conceito de *jihad*, inicialmente absorvido pela religião, mas posteriormente desenvolvido com base em suas próprias experiências. Os teóricos mencionados nesta pesquisa, como Abdullah Azzam e Muhammad al Maqdisi, estão conectados pelo fato de ambos serem palestinos. Portanto, a questão Palestina exerce uma influência direta nas abordagens do *jihad*. A Irmandade Muçulmana, por sua vez, serve como ponto de conexão entre esses grupos e Osama bin Laden e Zawahiri. A ideia de Qutb sobre o *jihad* como um ato de liberdade, desvinculado do colonialismo, continua presente quando Azzam, bin Laden e Zawahiri reconhecem a relevância dessas ideias e a necessidade de dar continuidade a elas. A percepção dessa continuidade que fazia sentido para os personagens foi fundamental para esta pesquisa, pois trouxe à tona um ponto determinante na construção do *jihad* nos dias atuais.

Pudemos observar que o *jihad* contemporâneo é resultado de uma construção histórica extensa, porém pouco explorada. Houve uma rotulação do conceito que impediu uma compreensão mais profunda de sua história, suas evoluções e suas diferentes categorias. A construção de uma ideia anticolonialista e seus impactos na identidade exigiram a inclusão de autores como Stuart Hall, Franz Fanon e Edward Said para dialogar com os eventos históricos e suas implicações. Devido a esses processos históricos, podemos compreender em certa medida as razões pelas quais o conceito de *jihad* se transformou no movimento conhecido como Jihad Global. As relações entre o Oriente e o Ocidente, incluindo Europa, Estados Unidos e países muçulmanos em geral, como Egito, Afeganistão e Iraque - mencionados nesta pesquisa -, têm sido marcadas por conflitos ao longo de décadas. Esses conflitos políticos servem como sustentáculo e motivam o *Jihad*.

No desfecho desta pesquisa, especialmente no último capítulo, ficou evidente que os atos de ódio e violência tendem a se perpetuar e se alimentar mutuamente. Os crimes de islamofobia e as guerras desiguais, associadas às desigualdades sociais promovidas pela

chamada "guerra ao terror", atuam como combustível para a manutenção e reformulação das interpretações do conceito de *jihad*. É essencial colocar limites ao uso do termo "terrorismo religioso", pois não podemos reduzir a religião à violência. Embora certos grupos tenham manipulado a religião para justificar ações violentas e interpretado o *jihad* de maneira extremista, é fundamental reconhecer que esse discurso violento não reflete a visão da maioria dos muçulmanos. O Islã é uma religião altamente plural, com uma ampla gama de interpretações e práticas que variam conforme a região, escola de jurisprudência e contextos políticos e sociais. Essa pluralidade influencia diretamente o conceito de *jihad*, e as diversas vivências e interpretações apresentadas ao longo deste estudo demonstram que o *jihad* é compreendido de maneiras variadas dentro da comunidade muçulmana.

Conclui-se que a polissemia do *jihad* e sua capacidade de se adaptar às circunstâncias, de acordo com a interpretação dos teóricos, são notáveis. O *jihad* pode ser percebido como uma luta política associada à guerra para alguns, como uma defesa política para outros, e como uma busca por contribuir para o bem-estar da comunidade para ainda outros. Em todos esses aspectos, o *jihad* se faz presente. No entanto, o grande equívoco reside em desconsiderar sua polissemia e reduzi-lo unicamente à "guerra santa" ou ao "*jihad al nafs*" (luta interna). É impossível resumir a palavra *jihad* a apenas um termo. O *jihad* transcende categorias; envolve ação, sentimentos e experiências vividas.

Como evidenciado nesta pesquisa, a forma de interpretar e viver o *jihad* é diretamente influenciada pelas vivências individuais, sejam elas de natureza religiosa, política ou social. Minha experiência com o *jihad* impulsionou-me a concluir esta pesquisa, abordando as questões que me intrigavam desde os meus quatorze anos de idade, quando testemunhei os atentados de 11 de setembro pela televisão. As perguntas que me assombravam eram: *Por que aquilo ocorreu? O que levou aos atentados? Quem os cometeu e quais foram as razões que os motivaram?* Meu empenho nessa pesquisa teve início durante a graduação, quando comecei a estudar assuntos relacionados ao Oriente Médio. Propus-me a romper com a "*jahilliyya*", como mencionado por Sayyid Qutb, e buscar conhecimento tanto dentro da religião islâmica quanto no âmbito acadêmico. Após concluir o mestrado sobre o conceito de *jihad*, agora estou concretizando meu *jihad* final com meu trabalho de doutorado, propondo trazer à tona os conhecimentos sobre o *jihad* desde os primórdios do Islã. Almejo que esta pesquisa sirva como um incentivo para aqueles que buscam e lutam pelo conhecimento.

REFERÊNCIAS

ABDALATI, Hammudah. **O Islam em foco**. São Paulo: Fambras, 2008.

ABDEL-KHALEK, Ahmed. Neither Altruistic Suicide, nor Terrorism but Martyrdom: A Muslim Perspective. **Arch Suicide Res.** 2004; 8(1). Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/16006397/> Acesso em: 13 jan. 2025.

ABOUL-ENEIN, Youssef. The Late Sheikh Abdullah Azzam's Books: Part III: Radical Theories on Defending Muslim Land through jihad. **The Combating Terrorism Center United States Military Academy**. West Point, New York, 2008.

ABU AMR, Ziad. **Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza Muslim Brotherhood and Islamic Jihad**. Indianapolis: Indiana University Press, 1994.

ABU SWAY, Mustafa. Hamas conceptualization of the other: its Stanley tomarás Judaísmo, Jews, Zionism, Zionists and Israel. In: **Islamic resistance movement**: Hamas. Thought & experience. Lebanon, Mohsen Mohammed Sakeh, 2011.

ABU ZAYD, Nasr Hamid. Religiones: de la fobia al entendimiento. In: MUÑOZ, Gema M, GROSGUÉL, Ramón. **La islamofobia a debate La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos**. Primeira Edição, Casa Árabe, 2012.

AFSAH, Ebrahim.; GUHR, Alexandra. Afghanistan: Building a State to Keep the Peace. Max Planck Year book of United Nations Law, v. 9, 2005. Netherlands: Koninklijke Brill, 2005. Disponível em: https://www.mpil.de/files/pdf2/mpunyb_afsahguhr_9_373_456.pdf Acesso em: 13 jan. 2025.

AFZAL-KHAN, Fawzia. What lies beneath: Dispatch from the front lines of the Burqa Brigade. **Social Identities**, 14(1), 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/13504630701848408> Acesso em: 13 jan. 2025.

AGUIAR, Héros T. Negociações entre palestinos e israelenses desde os acordos de Oslo na década de 1990: Avanços ou retrocessos?. **Revista de Iniciação Científica da FFC**, Marília, v. 16, 2016. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/343437073_NEGOCIACOES_ENTRE_PALESTINOS_E_ISRAELENSES_DESDE_OS_ACORDOS_DE_OSLO_NA_DECADA_DE_1990_A_VANCOS_OU_RETROCESSOS Acesso em: 13 jan. 2025.

AHMED. Shoayb. **The development of Islamic jurisprudence (FIQH) and reasons for juristic agreements among schools of law**. University of South Africa, 2005.

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

AL ASSAR, Ragda Ahmad. **A Irmandade Muçulmana: nação sob o cosmo islâmico**. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2013.

AL FARUQI, Ismail. **Islam and the problem of Israel**. Kuala Lumpur: The Other press, 2003.

ALI, Abdisaid. **The Al-Shabaab Al-Mujahidiin**: A Profile of the First Somali Terrorist Organisation. Institut für Strategie-Politik-Sicherheits-und Wirtschafsberatung. Berlin, 2008. Disponível em: <https://www.files.ethz.ch/isn/55851/AlShabaab.pdf> Acesso em: 13 jan. 2025.

ALI, Mohammed. Understanding Salafis, Salafism and Modern Salafism. *ISLÓMIYYÓT* 41(1) 2019: 125 – 136/ <https://doi.org/10.17576/islamiyyat-2019-4001-15>

AL MAQDISI, Abu Muhammad. Democracy: A Religion. Al Furqan, 2015

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

AL ODMAH, Allamah Ayyatullah. AL TABATABAI, Assayed Mohammed. O xiismo no islam. São Paulo: Arresala, 2008.

AL OLAQI, Fahd.; SHERIF, Naushad. The Sword in the Islamic World View. **International Journal of Philosophy and Theology**. June 2016, v. 4, n. 1. Disponível em: https://www.academia.edu/30232078/The_Sword_in_the_Islamic_World_View. Acesso em: 14 jan. 2025.

AL SHDAIFAT, Shadi.; AL SUNAIDI, Ahmed. International Terrorism and the legitimacy of Resistance. **Risalat al-huquq Journal**. 2020, v. 12, i. 1. Disponível em: <https://www.iasj.net/iasj/search?query=au:%22Shadi%20Adnan%20Al-Shdaifat%22> Acesso em: 14 jan. 2025.

ALSHAMMARI, Masour Salim. **Takfīr and Terrorism**: Historical Roots, Contemporary Challenges and Dynamic Solutions. With special reference to al-Qaida and the Kingdom of Saudi Arabia. The University of Leeds Department of Arabic & Middle Eastern Studies, 2013.

ALSUMAIH, Abdulrahman Muhammad. **The sunni concept of jihad in classical FIQH and modern Islamic touht**. University of New Castle, 1998.

ALTOÉ, Adilson. **O islã e os muçulmanos**. Petrópolis: Vozes, 2003.

AL ZAYYAT, Montasser. **Os caminhos da Al Qaeda**: A história do braço direito de Bin Laden. São Paulo: Outras Palavras, 2005.

AL ZAWAHIRI, Ayman. **Exoneration**. Zlib.org. 2006.

AL ZAWAHIRI, Ayman. **Knights under the prophet's banner**. Zlib.org. 2008.

AL WAHHAB, Muhammad Ibn Abd. **Kitaabat-Tawhid**. Saudi Arabia: Dar-us-Salam Publications, 1996.

AMIN, Samir. Geopolítica do imperialismo contemporâneo. In: Boron, Atílio (org.). **Nova hegemonia mundial**: alternativas de mudança e movimentos sociais. São Paulo: Clacso, 2005.

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

ARMSTRONG, Karen. **O Islã**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus**. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

ASAD, Talal. **Thinking about terrorism and just war**. Cambridge Review of International Affairs, 23:1, 2009. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09557570902956580> Acesso em: 13 jan. 2025.

ATWAN, Abdel Bari. **A história secreta da Al Qaeda**. São Paulo: Larousse, 2008.

AZZAM, Abdullah. **Defence of the muslim lands**: The First Obligation After Iman. England: Maktabah Booksellers and Publishers, 1985.

AZZAM, Abdullah. **Defence of the muslim lands**: The First Obligation After Iman. England: Maktabah Booksellers and Publishers, 1987.

AZZAM, Abdullah. **Sign so far**: Rahman in the Jihad of Afghan. England: Maktabah Booksellers and Publishers, 2008.

AZZAM, Abdullah. O que a *jhad* me ensinou. In: **O guia árabe contemporâneo sobre o Islã político**. São Paulo: Madras, 2011.

AZANI, Eitan. **Global Jihad**: The Shift from Hierarchical Terrorist Organizations to Decentralized Systems. International Institute for Counter Terrorism, 2018.

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

AYSHA, Emad El Din. Islamist Suicide Terrorism and Erich Fromm's Social Psychology of Modern Times. **Journal of Social and Political Psychology**, 2017, Vol. 5(1).

BADAWI, Nesrine. **Introduction to Islamic Law**. Program of Humanitarian Policy and Conflict Research Harvard University, 2009.

BARBOSA, Francirosso. O sheikh é o livro... aquele que ouve e aquele que fala. **Teoria Sociedade**. nº 17.1. janeiro-junho 2009.

BARBOSA, Francirosso. **Performances islâmicas em São Paulo**: Entre arabescos, luas e tâmaras. São Paulo: Terceira Via, 2017.

BARSAMIAN, David. **Cultura e resistência**: Edward Said. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

BARTAL, Shaul. **Reading the Qur'ân**: How Hamas and the Islamic Jihad Explain Sura al Isra (17). Florida USA: Routledge, 2016.

BARTAL, Shaul. Reading the Qur'ān: How Hamas and the Islamic Jihad Explain Sura al-Isra Politics, Religion & Ideology. **Israel Affairs** 27:6, 2016. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/21567689.2016.1265514?scroll=top&needAccess=true> Acesso em: 13 jan. 2025.

BELLO, Abdulmajeed Hassan. Concept of jihad and its nature in Islam. **IOSR Journal Of Humanities And Social Science**. V. 8, issue 1. Jan. - Feb. 2013.

BERKENBROCK, Volney. **O mundo religioso**. Petrópolis, Vozes, 2019.

BILGIN, Eliflzbek. Cyberjihad: Islamic consumer activism on the web. University of Michigan Dearborn. **Advances in Consumer Research**, At: Duluth, MN, v. 40, 2013. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/260592080_Cyber-Jihad_Islamic_consumer_activism_on_the_Web Acesso em: 13 jan. 2025.

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

BIN SAID, Mohamed J Hizwan. **Ikhwanul Muslimin**. 2018. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/324056074_Ikhwanul_Muslimin Acesso em: 13 jan. 2025.

BARCELLOS, Carolina Souza. Ensaio sobre as distinções entre organizações guerrilheiras e terroristas. Revista Brasileira de Inteligência. **Brasília**: Abin, v. 3, n. 4, set. 2007.

BLANCHARD, Christopher. The Islamic Traditions of Wahhabism and Salafiyya. **Congressional Research Service**: The Library of Congress. 2017. Disponível em: <https://sgp.fas.org/crs/misc/RS21695.pdf> Acesso em: 13 jan. 2025.

BONNER, Michael. **Hihad in islamichistory**: doctrines and practice. Princeton: Princeton University Press, 2008.

BULLET, Richard. **What Life was like in the lands of The Prophet**. Spain: Islam World, 2008.

BURKE, Jason. Al Qaeda. **Foreign Policy**. n. 142 (May - Jun., 2004). Published by: Washington post. Newsweek Interactive, LLC Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4147572> Acesso em: 13 jan. 2025.

CALFAT, Natalia. O estado islâmico do Iraque e do levante: fundamentos políticos à violências política. **Rev. Conj. Aust.**, Porto Alegre, v.6, n. 31, | ago./set. 2015. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/ConjunturaAustral/article/view/53819/35028> Acesso em: 13 jan. 2025.

CARRASCO, Diego. El Islam de frente a las cruzadas: la visión oriental, desde la escisión interna hasta la reunificación de Saladino. **Intus-Legere Historia**, 2007, v. 1, n.1/2. Disponível em: <https://intushistoria.uai.cl/index.php/intushistoria/article/view/54> Acesso em: 12 jan. 2025.

CARTA CAPITAL. O que move o Estado Islâmico? **Carta Capital**, São Paulo, 16 nov. 2015. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/educacao/o-que-move-o-%E2%80%A8estado-islamico/>. Acesso em: 12 jan. 2025.

CHEREM, Youssef. **Jihad**: duas interpretações contemporâneas de um conceito polissêmico. Campos, v. 10, n. 2, 2009.

CHEREM, Youssef. **Jihad**: interpretações de um conceito polissêmico. História e Sociedade – Ciências da Religião, v. 11, n. 2, 2013.

CHEREM, Youssef. **A crença, a lei, a guerra**: uma análise do pensamento de 'Is.âmMuh.ammad T. âhir al-Barqâwî. Campinas, 2010.

CLAUSEWITZ, Carl Von. **Da guerra**. São Paulo: Ed Martins Fontes, 2010.

COOK, David. **Understanding jihad**. Berkeley: University of California Press, 2005.

COOK, David. Women Fighting in jihad? **Studies in conflict & terrorism**. 28(5), 2006. <https://doi.org/10.1080/10576100500180212> Acesso em: 13 jan. 2025.

COOK, David. Islamism and jihadism: The Transformation of Classical Notions of *jihad* into a Ideology of Terrorism. **Totalitarian Movements and Political Religions**. 10(2), 2009. <https://doi.org/10.1080/14690760903119100> Acesso em: 13 jan. 2025.

CORREIA, André Luiz. **As organizações terroristas do novo terrorismo global e os novos desafios para as forças de operações especiais**. (Monografia) Escola de Comando e Estado-Maior do Exército, 2019.

CRONE, Patrícia. **God's Rule: Government and Islam**: Six Centuries of Medieval Islamic Political thought. New York: Columbia University Press, 2005.

CRONE, Patrícia. The American Historical Review, v. 88, n. 2 (Apr., 1983). **Oxford University Press on be halfoft he American Historical Association**. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1865509> Acesso em: 13 jan. 2025.

DASHTI, Zabihullah. **A Brief Political History Of Afghanistan**. 2021. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/357429150> Acesso em: 13 jan. 2025.

DAVIS, Benjamin. Ending the cyberjihad: combating terrorist exploitation the internet with the rule of law and improved tools for cybergovernance. **Commlaw Conspectus**, v. 15, 2006. Disponível em: <https://scholarship.law.edu/commlaw/vol15/iss1/7/> Acesso em: 13 jan. 2025.

DAVIS, Jessica. Evolution of the Global Jihad: Female Suicide Bombers in Iraq. **Studies in Conflict & Terrorism**, 36(4), 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/1057610X.2013.763598> Acesso em: 13 jan. 2025.

DEEB, Sam. Muhammad: **Islamic Science and Research Academy**. Australia, 2014.

DONADEL, Gabriela. **As palavras dentro da palavra**: segmentações não convencionais na escrita de estudantes do ensino médio e sua relação com o estatuto da palavra. Porto Alegre: UFRGS, 2013.

DUNNING, Tristan. **Hamas, Jihad and Popular Legitimacy**: Reinterpreting Palestine resistance. Routledge: University of California, 2017.

EDWARDS, David. **Before Taliban: genealogies of the Afghan Jihad**. Londo: University ofCalifornia Press, 2003.

EL HAYYEK, Samir. **O Alcorão Sagrado**. São Paulo: Fambras, 2017.

ESPOSITO, John. **Jihad: Holy or Unholy War?** 2003. Disponível em: <https://www.unaoc.org/repository/8412Jihad,%20Holy%20or%20Unholy%20War,%20J.%20Esposito.pdf>Acessoem: 13 jan. 2025.

ESPOSITO, John. **Islam and Political Violence Religions**. 2015. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2077-1444/6/3/1067>Acessoem: 13 jan. 2025.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Lisboa (Portugal): ULISSEIA limitada, 1968.

FAYAD, Omar. **Dicionário árabe**. São Paulo: Bazar Editorial, 2012.

FBI. **Al Qaeda International**. Washington, D.C.: Federal Bureau ofInvestigation, 2009. Disponível em: <https://archives.fbi.gov/archives/news/testimony/al-qaeda-international>. Acesso em: 14 jan. 2025.

FIGHEL, Jonathan. **Hamas, Al-Qaeda and theIslamisationofthePalestinian Cause**. Real Instituto Elcano, 2006. Disponível em: <https://www.realinstitutoelcano.org/en/analyses/hamas-al-qaeda-and-the-islamisation-of-the-palestinian-cause-ari/>. Acesso em: 14 jan. 2025.

GERGES, Fawaz. **The Far Enemy: Why Jihad Went Global**. London: Cambridge University Press, 2009.

GOHEL, Sajjan. Deciphering Ayman Al-Zawahiri and AlQaeda's strategic and ideological imperatives. **Perspectives on Terrorism**, 11 (1). Disponível em: <https://pt.icct.nl/article/deciphering-ayman-al-zawahiri-and-al-qaedas-strategic-and-ideological-imperatives>Acessoem: 13 jan. 2025.

GOMES, Ingrid. A cobertura jornalística do Islamismo: narrativas marginalizadas e moralizantes. **Intercom – RBCC**. São Paulo, v. 37, n.1, jan./jun. 2014.

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

GUNARATNA, Rohan. **Inside Al Qaeda: Global network of terror**.New York: Columbia University Press, 2002.

GUNARATNA, Rohan. **Bruce Hoffman: Inside Terrorism**. 2008. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17419160801891095>Acessoem: 13 jan. 2025.

GUNNING, Jeroen.; JACKSON Richard. What's so 'religious' about 'religious terrorism'?.**Critical Studies on Terrorism**, 4:3, 2011. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/17539153.2011.623405>Acessoem: 13 jan. 2025.

HAKIM, Nurul. The concept of jihad in Islam. **IOSR Journal Of Humanities And Social Science**. v. 21, issue 9, Ver. 7, 2016.

- HALL, Stuart. **O ocidente e o resto**. São Paulo: Projeto História, 2016.
- HAN, Byung- Hul. **Topologia da violência**. Petrópolis: Vozes, 2018.
- HANANIA, Aida. **A caligrafia árabe**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- HATHOUT, Hassan. **Viagem pela mente do muçulmano**. American trustpublication, 1997.
- HEGGHAMMER, Thomas. The Rise of Muslim Foreign Fighters Islam and the Globalization of *Jihad*. **International Security**, v. 35, n. 3, 2010.
- HEGGHAMMER, Thomas. The Caravan: Abdallah Azzam and the Rise of Global *Jihad* Norwegian Defence. **Research Establishment (FFI), Cambridge, 2020**.
- HOBSBAWM, Eric. **The age of extremes: 1914-1991**. Abacus Book, 1994.
- HOBSBAWM, Eric. **Globalização, democracia e terrorismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- HOFFMAN, Bruce. **Insideterrorism**. New York: Columbia University Press, 2006.
- HOFFMAN, Bruce. Viewpoint: terrorism and wnd: some preliminarhypotheses. **The Non proliferation Review**. Spring-Summer, 1997.
- HOLTZMAN, Livnat. **Ahmad ibn Hanbal**. 2011. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/299276832> Acesso em: 13 jan. 2025.
- HOURLANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- HUZEN, Kent. **Jihadist Wheel: An Islamic Perspective of jihad**. 2006. https://www.researchgate.net/publication/335787937_Jihadist_Wheel_An_Islamic_Perspectiv_e_of_Jihad Acesso em: 13 jan. 2025.
- HUZEN, Kent. **Islamic Jihad: Originand Historical Approach**, 2019.
- JACQUIER, James D. Anoperationalcodeofterrorism: thepoliticalpsychologyof Ayman al-Zawahiri. **BehavioralSciencesofTerrorism and PoliticalAggression**, 6(1), 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/19434472.2012.754781> Acesso em: 13 jan. 2025.
- JALAL, Ayesha. **Combatentes de Alá: A jihad no sul da Ásia**. México: Larousse, 2009.
- JARDIM, Denise. Palestinos: as redefinições de fronteiras e cidadania. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 9, n. 19, 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/6wLfXdFctWBFdjQw7YxhgHC/?lang=pt> Acesso em: 13 jan. 2025.

JÚNIOR DAMIN, Cláudio. 2017. Surgimento E trajetória Do Estado Islâmico. **Meridiano 47 - Journal of Global Studies** 16 (148), 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/MED/article/view/5020> Acesso em: 13 jan. 2025.

KAKAR, Hassan. **A Political and Diplomatic history of Afghanistan: 1863- 1901**. London: Brill Leiden, 2006.

KARIPEK, Asena. Portray als of Jihad: A Cause of Islamophobia. **Islamophobia Studies Journal**, v. 5, n. 2, 2020.

KIRDAR, M. J. Al Qaeda in Iraq. Center for strategic& International Studies. **Aqam Futures Project Case Study Series**. Case Study Number 1, 2011. Disponível em: https://csis-website-prod.s3.amazonaws.com/s3fs-public/legacy_files/files/publication/110614_Kirdar_AlQaedaIraq_Web.pdf Acesso em: 13 jan. 2025.

KOPANSKI, Ataullah.; SALEH, Mohsen. O papel do lobby israelense. In: **O guia árabe contemporâneo sobre o Islã Político**. Org: Ibrahim M. Abu Rabi , São Paulo: Madras, 2011.

KREBS, Valdis. **Mapping Networks of Terrorist Cells**. Connections. 24(3), 2021. Disponível em: https://www.aclu.org/sites/default/files/field_document/ACLURM002810.pdf Acesso em: 13 jan. 2025.

KÜNG, Hans. **Religion, violence, and “holy wars”**. Oxford, v. 87, n. 858, junho, 2005.

KUS, Atilla. **A constituição de Medina: reflexões para o diálogo interreligioso a partir do Islam**. Sao Paulo: Pluralidade, 2022.

LANGER, Johnn. **Dicionário de história das religiões na antiguidade e medievo**. Petrópolis: Vozes, 2020.

LAWRENCE, Bruce. **Mensagens ao mundo: de Osama bin Laden**. São Paulo: Temas & Debates, 2005.

LEEDE, Seran. Women in jihad: A Historical Perspective International Centre for Counter Terrorism. **ICCT Policy Brief**, 2018. Disponível em: <http://www.jstor.com/stable/resrep19608> Acesso em: 13 jan. 2025.

LEAL, Juliana.; FRANÇA, Juliana. A intifada como luta pela emancipação do subjugado israelense e a inserção no sistema internacional. **Revista de Estudos Internacionais**, v. 5, 2014. Disponível em: <https://revista.uepb.edu.br/REI/article/view/2937> Acesso em: 13 jan. 2025.

LEUPRECHT, Christian.; HATALEY, Todd.; MOSKALENKO, Sophie *et al*. Containing the Narrative: Strategy and Tactics in Countering the Storyline of Global Jihad. In: **Journal of Policing, Intelligence and Counter Terrorism**. v. 5, n. 1, 2010. Disponível em: <https://researchnow.flinders.edu.au/en/publications/containing-the-narrative-strategy-and-tactics-in-countering-the-s> Acesso em: 13 jan. 2025.

LEWIS, Bernard. **Palestine**: On the History and Geography of a Name. Princeton University Published online, 2010. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/07075332.1980.9640202> Acesso em: 13 jan. 2025.

LIA, Brynjar. **Al Qaeda Without Bin Laden**. Foreign Affairs, 2011. Disponível em: <https://www.foreignaffairs.com/middle-east/al-qaeda-without-bin-laden>. Acesso em: 14 jan. 2025.

LIMA, Carolina Antunes Condé de. Da Faixa de Gaza à Sheikh Jarrah: colonialismo de assentamento e apartheid na Palestina. **Dossiê de conflitos contemporâneos**. v. 2, n. 2, fev./maio, 2021. Disponível em: <https://gedes-unesp.org/wp-content/uploads/2021/07/Dossie-Obs.-Conf.-vol2-v2-2021-FINAL.pdf>. Acesso em: 13 jan. 2025.

LUZ, Flávia. **A Apropriação do conceito de martírio e *jihad* pelo Hezbollah, e a questão da violência como forma de resistência**. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2018.

MAHAIRI, Ahmad. **Fale e escreva em árabe gramaticalmente sem mestre**. Londrina: PR, 2007.

MAKANDA, Joseph. **The Jihad Feminist Dynamics of Terrorism and Subordination of Women in the ISIS**. University of KwaZulu-Natal, South Africa, 2019.

MAKDISI, George. **Aḥmad ibn Ḥanbal**. Britannica Online Encyclopedia, 2023.

MALASHENKO, Alexei.; BOWERS, Stephen. CIOBANU, Valeria. Encyclopedia of Jihad. **Faculty Publications and Presentations**, 2001. Disponível em: <https://digitalcommons.liberty.edu/gov_fac_pubs/24>. Acesso em: 13 jan. 2025.

MANSUR, Alberto. **Árabes**: da origem à expansão. Curitiba: Nova Didática, 2002.

MAQDISI, Muhammad. CHARTER OF THE ISLAMIC RESISTANCE MOVEMENT (HAMAS) OF PALESTINE. *Journal of Palestine Studies*, Vol. 22, No. 4 (Summer, 1993), pp. 122-134. Published by: University of California Press on behalf of the Institute for Palestine Studies Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2538093>

MARRANCI, Gabriele. *Jihad beyond Islam*. New York: Oxford, 2006.

MELLOR, Noha. **Voice of the Muslim Brotherhood: Dawa'a, Discourse and Political Communication**. Nova York: Routledge, 2018.

MOGHADAM, A. Suicide Terrorism, Occupation, and the Globalization of Martyrdom: A Critique of Dying to Win. **Studies in Conflict & Terrorism**, 29 (8), 2006. <https://doi.org/10.1080/10576100600561907> Acesso em: 13 jan. 2025.

MONTEIRO, Ana. **Dinâmicas da Al Shabab. Nação e Defesa**. n. 131 – 5.^a Série, 2012. Disponível em: https://comum.rcaap.pt/bitstream/10400.26/7666/1/NeD131_AnaMonteiro.pdf Acesso em: 13 jan. 2025.

MOREMAN, Cristopher. Rehabilitating the Spirituality of Pre-Islamic Arabia: On the Importance of the Kahin, the Jinn, and the Tribal Ancestral Cult. **Journal of Religious History**. v. 41, issue 2, 2016. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1467-9809.12383> Acesso em: 13 jan. 2025.

MORENO, Juan C, A. “Salafism: From a Religious Movement to a Political Force”, Revista de Estudios en Seguridad Internacional, Vol. 3, No.1, (2017), pp. 11-41. DOI: <http://dx.doi.org/10.18847/1.5.2>. Acesso: Fevereiro 2025

MOTEN, Abdul. Ummah: the Islamic social order. In: **Political Science: An Islamic Perspective**, PalgraveMacmillan, London, 1996. https://doi.org/10.1057/9780230377578_5 Acesso em: 13 jan. 2025.

MOSTFA, Ali. Violence and *Jihad* in Islam: from the war of words to the clashes of definitions. **Religions**, 12: 966, 2021. <https://doi.org/10.3390/rel1211096> Acesso em: 13 jan. 2025.

MUÑOZ, Gema M.; GROSGOUEL, Ramón. **La islamofobia a debate La genealogia del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos**. Primeira Edição, Casa Árabe, 2012.

NASR, Helmi. **O nobre Alcorão**. Nediba, Arábia Saudita. Fundação Fahd Abdul Aziz (s/d).

NASR, Seyyed Hossein. **The study Quran**. HarperOne, 2015.

NASSER, Reginaldo Matar. **A luta contra o terrorismo**: Os Estados Unidos e os amigos Talibãs. São Paulo: Contracorrente, 2021.

NOOR, Farish. El terror y la política de contención: análisis del discurso de la guerra contra el terror y los mecanismos del poder. In: MUÑOZ, Gema M; GROSGOUEL, Ramón. **La islamofobia a debate La genealogia del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos**. Primeira Edição, Casa Árabe, 2012.

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

PALADINI, Rafaela. A Nigéria e o Boko Haram. Série Conflitos Internacionais. v. 1 n. 5, 2014. Disponível em <https://www.marilia.unesp.br/Home/Extensao/observatoriodeconflitosinternacionais/a-nigeria-e-o-boko-haram.pdf> Acesso em: 13 jan. 2025.

PAPE, Robert. **Dying to win**: The Strategic Logic of Suicide Terrorism. New York: Random House, 2005.

PAPPÉ, Ilan. **The ethnic cleansing of Palestine**. Oxford: One World Publications, 2006.

PHAM, Peter. A Ameaça Crescente do Boko Haram. **Centro de Estudos Estratégicos da África**. n. 20, abril, 2012. Disponível em: <https://africacenter.org/wp->

[content/uploads/2016/06/ASB20PT-A-Amea%C3%A7a-Crescente-do-Boko-Haram.pdf](#) Acesso em: 13 jan. 2025.

PINA, Aaron. **Palestinian factions**. CRS Report for congress. 2005. Disponível em: <https://www.everycrsreport.com/reports/RS21235.html> Acesso em: 13 jan. 2025.

PINTO, Paulo. Linguagem e Religião: um jogo, de racionalidade, de identidade, de fundamentos. **Revista de Estudos da Religião**, n. 4, 2002.

PINTO, Paulo. **Islã Religião e Civilização**: uma abordagem antropológica. Aparecida: Santuário, 2010.

PIRSOUL, Nicolas. Reason, Deliberation, and Democracy in Divided Societies: Perspectives from the Jafari School of Thought. **Journal of Public Deliberation**: v. 13: iss. 1, Article 6, 2017. <https://www.publicdeliberation.net/jpd/vol13/iss1/art6> Acesso em: 13 jan. 2025.

PORTER, J. **Osama bin Laden, jihad, and the sources of international terrorism**. 2003. Disponível em: <https://mckinneylaw.iu.edu/practice/law-reviews/iiclr/pdf/vol13p871.pdf> Acesso em: 13 jan. 2025.

POST, Jerrold M. **Military Studies in the Jihad Against the Tyrants**: The Al-Qaeda Training Manual. US Air Force Counter proliferation Center Maxwell Air Force Base, Alabama, 2004

PRADO, Patrícia. O mundo nos nomeia: Fundamentalismo religioso no islã e a categorização de uma identidade performativa. **HORIZONTE**: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, 2013, v. 11, issue 32, 2013.

PROCOPIO, Argemiro. Terrorismo e relações internacionais. **Rev. Bras. Polít. Int.** 44, 2001.

QEDAN, Mussa. **O reconhecimento da autoridade nacional palestina como estado soberano**. 2019. Disponível em: https://www.pucrs.br/direito/wp-content/uploads/sites/11/2019/09/mussa_qedan.pdf Acesso em: 13 jan. 2025.

QUIRING-ZOCHE, R. Luta religiosa ou luta política? O levante dos malês da Bahia segundo uma fonte islâmica. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 19-20, 1997. DOI: 10.9771/aa.v0i19-20.20955. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20955> Acesso em: 14 jan. 2025.

QUTB, Sayyid. **Milestones**. England: Maktabah Book Sellers and Publishers, 2006.

RABELO, Ricardo Luiz. **A evolução do terrorismo segundo a teoria das quatro ondas do terrorismo moderno**. Escola de Comando e Estado-Maior do Exército Escola Marechal Castello Branco. Rio de Janeiro, 2017.

RABIL, Robert. Contextualizing Jihad and Takfir in the Sunni Conceptual Framework. **The Washington Institute for Near East Policy**, 31 ago. 2018. Disponível em: <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/contextualizing-jihad-and-takfir-sunni-conceptual-framework>. Acesso em: 13 jan. 2025.

RAHMAN, Tariq. **Interpretations of Jihad in South Asia**. Cambridge University Library, 2007.

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

RASHID, Ahmed. **Taliban: Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia**. New Haven: Yale University Press, 2010.

RENARD, John. Al-Jihād-al-Akbar: Notes on a Theme in Islamic Spirituality Article. **The Muslim World**, April, 2007. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/229847766_al-Jihad_al-Akbar_Notes_on_a_Theme_in_Islamic_Spirituality Acesso em: 13 jan. 2025.

REIS, Diego dos Santos. Comentário: Islãs, ocidentes e obsessões. **Marília**, v. 43, n. 4, Out./Dez., 2020.

RIES, Julien. **O sagrado na história religiosa da humanidade**. Petrópolis: Vozes, 2017.

ROBINSON, Glenn. **Global Jihad**. California: Stanford University Press, 2021.

RØSNÆS, Knut. **Jihadi-Salafism: A framework for understanding why Muslims accept the Jihadi-Salafists' call for Jihad**. University of Oslo, 2006. Disponível em: <https://www.duo.uio.no/handle/10852/14109> Acesso em: 13 jan. 2025.

ROCHE, Alexandre. A primavera do mundo árabe sunita: o islã árabe sunita entre o wahhabismo conservador e o espírito crítico, entre a política do petróleo e a independência econômica. *Revista Conjuntura Austral*, v. 2, n. 7, 2011. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/ConjunturaAustral/article/view/22774/13192> Acesso em: 13 jan. 2025.

RUBIN, Barnett. **The fragmentation of Afghanistan: state for nation and collapse in the international system**. Londres: University Press, 2002.

SAID, Edward. **A questão Palestina**. São Paulo: Unesp, 2012.

SAID, Edward. **Cultura e resistência: entrevistas do intelectual palestino a David Barsamian**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

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

SAID, Edward. **Orientalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

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

SAYYID, Salman. La *uma* como diáspora. In: MUÑOZ, Gema M; GROSGOUEL, Ramón. **La islamofobia a debate La genealogia del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos**. Primeira Edição, Casa Árabe, 2012.

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

SEHEER, k Mohammed. SECRET SOCIETIES IN THE MUSLIM WORLD: THE CASE OF HASHASHIN. Darul Huda University, Kerala India 2022.

SEIXAS, Eunice. Terrorismos: uma exploração conceitual. **Rev. Sociol. Polít.**, Curitiba, v. 16, número suplementar, ago. 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-44782008000300002> Acesso em: 13 jan. 2025.

SHIRAZI, Muhammad. **Xiismo e xiitas**. London: Fontain Books, 2009.

SOURDEL, Dominique. **História do povo árabe**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

SOUZA, André.; NASSER, Reginaldo.; MORAES, Rodrigo. Do 11 de setembro de 2001 à guerra ao terror: reflexões sobre o terrorismo no século XXI. **Brasília**: Ipea, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/3007> Acesso em: 13 jan. 2025.

SOUZA, Bruno. A morte de Osama Bin Laden e suas implicações para o futuro da Al-Qaeda. **Univ. Rel. Int.**, Brasília, v. 9, n. 2, p. 139-160, jul./dez. 2011.

SOUZA, Célia Daniele., OLIVEIRA, Cristiane. A reminiscência do politeísmo árabe no Islã. **Diversidade Religiosa**. João Pessoa, v. 9, n. 1, 2019.

SPENCER, Robert. **The History of jihad**: From Muhammad to ISIS. New York, USA: Post Hill Press, 2019.

SULEIMAN, Yasir. **The Arabic Language and National Identity**: a Study in Ideology. Edinburgh: University Press Ltd, 2003.

TALIB ABU, Ali Ibn. **Cartas do Imam Ali a Malek al Ashtar e mil aforismos preciosos do imam**. São Paulo: Arresala, 2011.

TAYMIYYAH, Ahmad. **The Religious and Moral Doctrine of Jihad**. England, UK: Maktabah Al Ansaar, 2001. Disponível em: <https://www.kalamullah.com/Books/moral%20doctrine%20of%20Jihad.pdf> Acesso em: 13 jan. 2025.

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

TODOROV, Tzvetan. **O medo dos bárbaros**: para além do choque das civilizações. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

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

VISACRO, Alessandro. **Guerra Irregular**: Terrorismo, guerrilha e movimentos de resistência ao longo da história. São Paulo: Contexto, 2019.

VISACRO, Alessandro. **A Guerra na era da informação**. São Paulo: Contexto, 2019.

VON KNOPP, Katharina. The Female Jihad: Al Qaeda's Women. **Program on Terrorism and Security Studies**, George C. Marshall European Center for Security Studies, Garmisch, Germany, 2007.

WAGEMAKERS, Joas. A purist jihad salafi: the ideology of Abu Muhammad al Maqdisi. **British journal of Middle Eastern studies**, v. 36, n. 2, 2009. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40593257> Acesso em: 13 jan. 2025.

WAHBA, Sheikh. **Wahhabism in Arabia: Past and present**. **Journal of The Royal Central Asian Society**, 16:4, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/03068372908725075> Acesso em: 13 jan. 2025.

WEISS, Michael.; HASSAN, Hassan. **Estado Islâmico: desvendando o exército do terror**. São Paulo: Seoman, 2015.

WINTER, Lucas. The Abdullah Azzam Brigades. **Studies in Conflict & Terrorism**. São Francisco: Routledge, 2014.
Sites consultados:

https://www.worldhistory.org/Abu_Bakr/ (Acessado em agosto de 2023)

(<https://historyofislam.com/contents/the-modern-age/what-is-Jihad-a-scholars-perspectiv/>)
Acesso em: 13 jan. 2025.

https://icarabe.org/sites/default/files/pdfs/reflexoes_2_-_aula4_03.pdf Acesso em: 13 jan. 2025.

<https://hamas.ps/em/Page/5/About-Hamas> Acesso em: 13 jan. 2025.

<https://en.alqassam.ps/page/1> Acesso em: 13 jan. 2025.

<https://jornal.usp.br/campus-ribeirao-preto/pesquisadores-da-usp-lancam-o-primeiro-relatorio-sobre-islamofobia-no-brasil/> Acesso em: 13 jan. 2025.

Glossário

Lista de palavras em árabe:

Al Amin: Aquele que passa confiança

Al Câmár : A lua (surata Al câmár)

Al Fath : O triunfo (Surata o triunfo)

Al Furcan: O Discernimento (surata o discernimento)

Allah: Deus em árabe

Ahl al bayt: Família da casa, ou família do Profeta

Ahl al sunna: Sunitas

Al Harb Muqadassah: Guerra Santa; Guerra Sagrada

AnNissá: As mulheres (surata as mulheres)

Aqidah: Crença correta

At Tauba: O arrependimento (surata O arrependimento)

Ayat: versículo, quando é a respeito do Alcorão. Sua interpretação pode ser entendida também como “sinal divino”.

BanuHashim: Clã da tribo Coraixita

Dar al Harb: Território da Guerra

Dar al Islam: Território do Islã

Dar al Sul'kh: Território de acrodo entre muçulmanos e não muçulmanos

Dawa'a: Divulgação da fé, religião.

Din: Religião, fé

Dhikr: Repetição, está relacionado à “recitar”

Eid: Festa, celebração.

Emir: Príncipe

Fardayn: Obrigação individual para cada muçulmano

Fard kifaya: Obrigação coletiva dos muçulmanos

Faqih: Jurista

Fatwa: Trata-se de uma opinião (conforme a tradução do árabe), ou decisão jurídica

Fitnah: Desordem, discórdia.

Fitnah al kubra: A grande Discórdia

Fiqh: Jurisprudência

Furu al Fiqh: Ramificações do direito

Hadith: Ditos e ações do Profeta

Hijra: Hégira

Ijma: Consenso

Ijtihad: Esforço de reflexão, a respeito do fiqh, usado para tomada de decisões (Refletir de acordo com a lei para...)

Ikhwan al Muslimeen: Irmandade Muçulmana

Imam: Sacerdote

Jahada: Grande esforço; Esforço máximo

Jaijalat: Trovão, estrondo

Jahiliyya: Ignorância

Jihad: Esforço, empenho.

Jihad fisabil Allah: Jihad da Espada, ou jihad do caminho de Deus

Khilafah: Califado

Madhab/Madhabibi: Escolas de Jurisprudência sunitas

Manhaj: Metodologia

Mufti: Jurisconsulto

Mujahada: Trabalhar com o coração

Mujahid: Combatente, ou aquele que se empenha no jihad

Mujahid al Akbar: Aquele que pratica o Jihad Maior. Atualmente o termo também pode se referir à algum líder de um grupo, um exempl o Estado Islâmico.

Mujahideen: Combatente, ou aquele que se empenha no jihad, traduzido por “guerreiro santo”. Plural de mujahid

Mullah: Vem da palavra “mawla” Se traduz como “vigário, mestre ou guardião. Homem religioso que tem conhecimento da teologia mas também das leis islâmicas

Mursalah: Interesse Público, bem estar

Mu'tazilah: Hermenêutica racionalista, doutrina paralela em relação ao Alcorão

Nafs: Ego

Nasheed: Cânticos ou recitações. Geralmente composto por poemas, ou trechos do Alcorão, súplicas.

Qital, ou Qetal: Luta

Qiyas: Analogia

Quraish: Coraixita

Rashidun: Referencia aos califas, se traduz como “os bem guiados”

Salaam: Paz

Salaf: Primeiros seguidores, ou companheiros (do Islã)

Salaffya: Movimento islâmico que pede retorno à tradição. Se referem aos *salaf*, que forma os primeiros seguidores do Islã

Salat: Oração

Sayf: Espada

Shahada: Testemunho de fé (Você faz quando se torna muçulmano, ou afirma a fé todos os dias)

Shari'a: Lei islâmica

Shaheed: Mártir

Shiat Ali: Partidários Ali (Referencia aos muçulmanos xiitas)

Shiia: Xiita

Sunnah: Sunnah do Profeta, ou hábitos do Profeta

Sunni: Povo da tradição, faz referência aos muçulmanos sunitas

Suras ou Suratas: Capítulo

Tafseer: Exegese

Takfir: Excomunhão, ou colocar o outro muçulmano como não crente

Tawhid: Um dos conceitos centrais do Islã, está relacionado a crença, e fé em um Deus único

Ulemá: Teólogo, sábio, erudito

Ummah: Termo islâmico que faz referência à comunidade de muçulmanos

Usul al Fiqh: Fontes da lei

Zakat: “Aquilo que purifica”. Trata-se de uma doação anual, obrigação dos muçulmanos para caridade.

ÍNDICE ONOMÁSTICO:

Nomes, personagens citados nessa pesquisa

Abu Bakr - primeiro califa no islã

Abdullah Azzam - Teórico jihadista, ideólogo do Jihad Global

Ali ibn Abu Talib- Quarto califa no islã

Aisha- Esposa do Profeta Muhammad

Ayman al Zawahiri- Membro da Al Qaeda, líder após a morte de bin Laden

Hassan al Bana- Primeiro líder da Irmandade Muçulmana

Ibn Hanbal- ou Ahmad ibn Hanbal, aquele que criou a Escola de Jurisprudência Hanbalita

Ibn Taymiyyah- Seguidor de Ibn Hanbal

Issan Tahir al Barqawi- Ou Muhammad al Maqdisi, teórico jihadista contemporâneo influente

Khadija- Primeira esposa do Profeta Muhammad

Muhammad- Profeta

Omar ibn al Khattab- Segundo califa no islã

Omar (Mullah)- Líder do Taliban

Osama bin Laden- Líder da Al Qaeda, emir do jihad

Salahudin (Saladino): Líderou a libertação de Jerusalém durante as Cruzadas

Sayyid Qutb- Teórico

Zarkawi- ou Ahmed Fadhil, líder da Al Qaeda do Iraque

LINHA DO TEMPO

Acontecimentos durante anos e séculos relatados nessa pesquisa:

- IV: Formação do povo árabe e do idioma árabe
- VI: Final do século VI, nasce o profeta Muhammad
- VII: Início do século VII, surge o islã
- VII- XV: Expansão do conceito de jihad
- XIII: Os árabes conquistam vários territórios
- XVIII: Reforma wahhabita
- XIX: Primeiras Reformas salafistas

Anos:

(Os anos citados se referem a era comum)

- 610- O Profeta Muhammad recebe a primeira revelação
- 622 - Ano da hégira, início do calendário islâmico
- 632- Ano da morte do Profeta Muhammad
- 637- O segundo Califa Omar conquista a Palestina
- 656- Início do califado de Ali, o quarto califa dos Rashidun
- 661- Início da dinastia Omiada e Abássida
- 780- Nascimento do pensador Ibn Hanbal, referência da Escola Hanbalita
- 1095- Início das Cruzadas
- 1187- Fim das Cruzadas
- 1187- Libertação de Jerusalém por Saladino
- 1250- Fundação do Império mameluco
- 1258- Fim da dinastia omiada e abássida
- 1263- Nascimento de Ibn Taymiyyah
- 1328- Morte de Ibn Taymiyyah e fim do califado.
- 1516- 1517- Palestina é incorporada ao Império Otomano.
- 1703- Nascimento de Mohammed ibn Abd al Wahhab
- 1792- Falecimento de Mohammed ibn Abd al Wahhab
- 1842- Primeira invasão britânica ao Afeganistão
- 1878- Estabelecimento da primeira colônia judaica na Palestina
- 1879- Segunda invasão britânica no Afeganistão
- 1896- Revoltas coloniais do Afeganistão

- 1917- Declaração de Balfour
- 1919- Terceira invasão britânica no Afeganistão e também emancipação afegã dos britânicos
- 1918- Grã Bretanha ocupa as terras Palestinas- é estabelecido o mandato britânico
- 1928- Fundação da Irmandade Muçulmana
- 1932- Fundação da Arabia Saudita
- 1941- Nascimento de Abdullah Azzam
- 1944- Criação do comitê de comunicação islâmico
- 1948- Fim do mandato britânico na Palestina e criação do Estado de Israel
- 1948-1949- Ocorre o al Nakba
- 1949- Morte, assassinato de Hassan al Bana
- 1950- Criação da OLP
- 1951- Nascimento de Ayman al Zawahiri
- 1957- Nascimento de Osama bin Laden
- 1964- Publicação da obra *Milestones* de Sayiid Qutb
- 1964- Criação do Al Fatah
- 1966- Nascimento de al Zarqawi
- 1967- Criação da OLP e a Guerra dos seis dias na Palestina
- 1969- Yasser Arafat assume a presidência da OLP
- 1970- Abdullah Azzam começa a desenvolver as ideias que se tornariam o Jihad Global
- 1974- Yasser Arafat discursa na ONU
- 1978- Ayman al Zawahiri entra para a irmandade Muçulmana
- 1979- Início da invasão soviética no Afeganistão, e ida de Abdullah Azzam para o Afeganistão
- 1980- Abdullah Azzam agrupa os mujahideen para combater os soviéticos/Início do Jihad Global/ Bin Laden vai ao Afeganistão pela primeira vez.
- 1986- Bin Laden funda seu primeiro centro de treinamento.
- 1987- Fundação do grupo, partido Hamas
- 1988- É criado o nome “al Qaeda”
- 1989- Morte de Abdullah Azzam/ Zarqawi vai para o Afeganistão pela primeira vez
- 1992- Retirada das tropas russas do território afegão, e os mujahideen tomam a cidade de Cabul/ Primeiro atentado promovido pela Al Qaeda antes do grupo ser estruturado de fato
- 1993 Primeiro acordo de Oslo
- 1994- Criação do Taliban
- 1995- Segundo acordo de Oslo

- 1996- Osama bin Laden é expulso do Sudão e muda para o Afeganistão/ Surge o grupo al Shabaab
- 1996-1998- Consolidação da Al Qaeda como grupo
- 1998- Taliban declara guerra aos Estados Unidos
- 2000- Surge a brigada dos mártires de al Aqsa
- 2001- Atentados de 11 de setembro/ Invasão americana no Afeganistão
- 2002- Carta de bin Laden justificando seu jihad.
- 2003- Invasão americana no Iraque/ Surge o grupo Boko Haram
- 2004- Formação do grupo Al Qaeda do Iraque
- 2006- Morte de Zarqawi
- 2010- Boko Haram estreita laços com a Al Qaeda
- 2011- Morte de Osama bin Laden
- 2014- Abu Bakr al Baghdadi se auto proclama califa
- 2016- Colapso do Daesh
- 2019- Morte de al Baghdadi