



UNIVERSIDADE DO ESTADO DE SANTA CATARINA – UDESC
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA EDUCAÇÃO – FAED
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**“ATÉ QUEIMAR OS EXÉRCITOS
CRUZADOS”: PROJETOS POLÍTICOS
DO ESTADO ISLÂMICO NA REVISTA
DABIQ (2014-2016)**

GILVAN FIGUEIREDO GOMES

FLORIANÓPOLIS, 2019

GILVAN FIGUEIREDO GOMES

**“ATÉ QUEIMAR OS EXÉRCITOS CRUZADOS”:
PROJETOS POLÍTICOS DO ESTADO ISLÂMICO NA
REVISTA DABIQ (2014-2016)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós
Graduação em História da Universidade do
Estado de Santa Catarina como requisito parcial
para a obtenção do grau de Mestre em História.

Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC Centro de Ciências Humanas e da
Educação – FAED Programa de Pós-Graduação em História

Orientador: Prof. Dr. Rogério Rosa Rodrigues

Florianópolis, SC 2019

**Ficha catalográfica elaborada pelo programa de geração automática da
Biblioteca Setorial do FAED/UDESC,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

Gomes, Gilvan Figueiredo
"Até queimar os exércitos cruzados" : projetos políticos do
Estado Islâmico na revista Dabiq (2014-2016) / Gilvan Figueiredo
Gomes. -- 2019.
172 p.

Orientador: Rogério Rosa Rodrigues
Dissertação (mestrado) -- Universidade do Estado de Santa
Catarina, Centro de Ciências Humanas e da Educação, Programa de
Pós-Graduação , Florianópolis, 2019.

1. Estado Islâmico. 2. Dabiq. 3. História do Tempo Presente. 4.
Jihad. 5. Califado Virtual. I. Rodrigues, Rogério Rosa . II.
Universidade do Estado de Santa Catarina, Centro de Ciências
Humanas e da Educação, Programa de Pós-Graduação . III. Título.

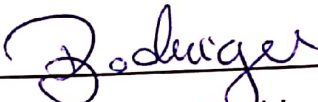
Gilvan Figueiredo Gomes

"Até queimar os exércitos cruzados": projetos políticos do Estado Islâmico na revista Dabiq (2014 – 2016)"

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre, no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina.

Banca julgadora:


Orientador:


Doutor Rogério Rosa Rodrigues
Universidade do Estado de Santa Catarina

Membro:


Doutor Salem Hikmat Nasser
Fundação Getúlio Vargas

Membro:


Doutora Janice Gonçalves
Universidade do Estado de Santa Catarina

Florianópolis, 08 de julho de 2019.

A Regina...

Agradecimentos

Sempre achei agradecimentos similares a discursos de formatura. Como eu vi mais formaturas do que um ser humano deveria, espero conseguir fazer diferente.

Agradeço aos professores que participaram das bancas. Professores Felipe Falcão e Otávio Luiz pelas importantes considerações na qualificação. À Prof. Janice Gonçalves e Salem Hikmat Nasser que dedicaram sua leitura criteriosa a esse texto, e se preocuparam acima de tudo com a qualidade desse trabalho.

Agradeço ao professor Rogério Rosa Rodrigues – sem uma gota de burocracia – por ter acreditado em mim e me ajudado em tudo que precisei. O senhor me acolheu, me ensinou, mas, principalmente, sou grato pelo tratamento humano. Carrego comigo todas as orientações para a pesquisa e para a vida. O senhor me inspira como profissional, mas principalmente, como ser humano.

Depois de mais de cem páginas e dois parágrafos de muita seriedade, voltemos a programação normal. Agradeço aos meus professores da UNICENTRO, Bia pelos incentivos e Helvio pelas provocações. Ao professor Fábio por ter me dito em 2013 “*acho que a gente devia pesquisar o 11 de setembro*”. Às pessoas que me abriram portas: Neide e Aloísio que me emprestaram sua casa na seleção; Neide e Júlio pelo apoio.

Aos meus colegas *dalits* do mestrado Lucas, Andrea, Stella, Anne, Márcia, Igor, e o Jorge. Estar longe de casa foi definitivamente mais fácil com vocês. Saudades dos cafés, dos venenos destilados e até das preocupações compartilhadas.

Agradeço a minha família. Jefe, Joaquim. O que aprendi com vocês essas páginas não comportariam, mas um sábado de desaforos sim. À minha Mãe/filha adolescente, a vida é tua, aproveite com moderação e se esbalde. O tempo das satisfações já terminou há muito tempo. Se emancipe, se liberte, seja o que quiser. Agradeço ao Gui, somos muito diferentes, mas também muito iguais, você pode contar comigo para sempre. A Douglas, imagino que na História assim como na música, em alguns anos eu já não consiga te acompanhar.

Um desagrado aos meus times. Um deles por celebrar o que há de pior na população brasileira. À seleção holandesa por destruir minhas esperanças de vê-la vencer um campeonato. Só um.....

A Victor agradeço agora: - Obrigado Victor. Farelo de... pos borço. Obrigado Thaithai por fazer do meu mundo um lugar mais rosa pink. Agradeço ao meu grande amigo Artur. “*Nasceu, o aleluia..... to aqui querendo comer o meu bolinho e você vem me falar de dissertação?*”. Sinceramente essas páginas não existiriam sem você meu caro. Você foi um verdadeiro pai. Saudades das longas resenhas do apartamento 201, mas sei que ainda nos encontraremos e dividiremos muita coisa. Sempre serei grato.

Gilvana, por onde começar? “*Era uma linda noite na Grécia.....*”. Mentira. Eu ser alfabetizado é literalmente culpa sua. Ser um burocrata, ser um projeto de historiador e ser um adulto também. Sua profecia se concretizou e agora é minha vez e tomara que o Mário tenha se preparado. À Helena, você deveria crescer mais devagar, mas sempre vamos tomar fanta, cantar Katy Perry e jogar WWE no vídeo game como se você ainda tivesse 4 anos. Eu não seria eu sem vocês.

À Alessandra Pontarolo – e à Holopti e Kubaça. Das alegrias do mestrado sem dúvida você é a maior. Agradeço pela companhia, por me fazer ver o mundo de outra forma, por todo dia me fazer um ser humano melhor, mas principalmente por dividir a sua vida. O futuro só parece fazer sentido se você estiver lá comigo. Somos o orgulho da Tia Roseli, os reis da Costela – vide as opiniões do seu Vitô – e os musos das mudanças e pinturas. Eu te amo.

Por fim, e voltando a seriedade, agradeço as instituições públicas de ensino e aos profissionais ligados a elas. Eu sou um produto do ensino público e essas páginas são o reflexo do poder da educação.

The spark has been lit here in Iraq, and its heat will continue to intensify – by Allah’s permission – until it burns the crusader armies in Dabiq.

(Abu Musab al-Zarqawi)

Resumo

A presente Dissertação de Mestrado tem por objetivo a análise dos projetos políticos da organização Estado Islâmico, por meio da revista Dabiq, elaborada, editada e propalada pelo próprio grupo. O Estado Islâmico tornou-se a organização jihadista de maior expressão da segunda década do século XXI por sua violência. Seus métodos de expansão e agressão chocaram o mundo tanto por sua complexidade e originalidade, tanto por seu sucesso. Entre 2014 e 2016, momento em que o grupo foi mais bem sucedido, a revista Dabiq circulou, tornando-se o principal produto de mídia fora do eixo da língua árabe. Produzida em diversas línguas, incluindo o inglês e o francês, o periódico trata de temas diversos, da vida cotidiana a questões teológicas complexas. Nossa análise se deu em três movimentos. Primeiro observando, a partir da sua leitura, os alinhamentos do Estado Islâmico ao movimento jihadista, bem como a diacronia do próprio pensamento jihadista sunita salafista nos últimos cinquenta anos, atendendo para o fato do projeto *Estado Islâmico* estar presente em contextos outros. Em seguida, investigamos como o grupo se coloca na miríade de outras organizações jihadistas, opondo-se de modo mais direto ao Taliban e a *al Qa'idah*. O Estado Islâmico ofereceu um projeto de futuro similar a outros e precisou se diferenciar na prática e na teoria. Por fim, analisamos como Dabiq apresenta o seu projeto de futuro, o Califado. Evidenciando as políticas públicas, os projetos de expansão e a complexa organização interna do grupo, a fim de propor que a expressão *Califado Virtual*, presente em textos acadêmicos, pode significar mais do que uma organização com muita força no mundo digital, dimensionando assim os efeitos narrativos de Dabiq.

Palavras-chave: Estado Islâmico; Dabiq; História do Tempo Presente; Jihad; Califado Virtual.

Abstract

This Master's Dissertation aims to analyze the political projects of the Islamic State organization, through the magazine Dabiq, prepared, edited and propagated by the group itself. The Islamic State became the most prominent jihadi organization of the second decade of the 21st century for its violence. His methods of expansion and aggression shocked the world both for its complexity and originality, for both its success. Between 2014 and 2016, when the group was most successful, Dabiq magazine circulated, becoming the main media product off the axis of the Arabic language. Produced in a variety of languages, including English and French, the journal addresses diverse topics, from everyday life to complex theological issues. Our analysis took place in three movements. First observing, from his reading, the alignments of the Islamic State to the jihadi movement, as well as the diachrony of Salafist Sunni jihadi thinking itself over the last fifty years, taking into account the fact that the Islamic State project is present in other contexts. Then we investigate how the group puts itself in the myriad of other jihadi organizations, most directly opposing the Taliban and *al Qa'idah*. The Islamic State offered a similar future project to others and needed to differentiate itself in practice and theory. Finally, we look at how Dabiq presents his future project, the Caliphate. Highlighting public policies, expansion projects and the complex internal organization of the group, in order to propose that the expression *Virtual Caliphate*, present in academic texts, can mean more than a very strong organization in the digital world, thus scaling the effects Dabiq narratives.

Keywords: Islamic State; Dabiq; History of Present Time; Jihad; Virtual Caliphate.

Lista de Ilustrações

| | |
|--|-----|
| Figura 1 - Captura de tela do google maps – mapa da Península Arábica com ilustrações realizadas pelo autor a fim de assinalar a divisão proposta no Acordo de Sykes-Picot..... | 20 |
| Figura 2 - Captura de Tela de imagem produzida pelo Centro de Estudos IntelCenter..... | 112 |
| Figura 3 - Captura de tela, Dabiq, n.2, p. 35, 2014..... | 117 |
| Figura 4 - Captura de tela, Dabiq, n.4, p. 29, 2014..... | 117 |
| Figura 5 - Captura de tela, Dabiq, n. 8, p. 28, 2015..... | 129 |
| Figura 6 - Captura de tela, Dabiq, n 8, p. 29. 2015..... | 129 |

Sumário

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO | 3 |
| 1. ENTRE CALIFADOS: NARRATIVAS UNIFICADORAS NO SUDOESTE ASIÁTICO (1916-2014)..... | 16 |
| 1.1. Sykes-Picot e as narrativas anti-imperialistas no Sudoeste Asiático | 18 |
| 1.2. <i>Jihad</i> como imperativo: dos combates locais ao inimigo distante..... | 29 |
| 1.3. <i>Jihad</i> global, terrorismos e o renascimento do Califado..... | 40 |
| 2. COMBATES POR ESTRANGEIROS: O ESTADO ISLÂMICO COMO O CALIFADO CORRETAMENTE GUIADO..... | 51 |
| 2.1. Um chamado para <i>Hijrah</i> | 52 |
| 2.2. Seduções discursivas, antinomias da razão tolerante: como o Estado Islâmico argumenta..... | 61 |
| 2.3. Estado Islâmico contra o Ocidente, o xiismo, Irmandade Muçulmana, Taliban e <i>al Qa'idah</i> | 73 |
| 3. CONSTRUINDO O CALIFADO VIRTUAL | 98 |
| 3.1. Construindo um Califado | 104 |
| 3.1.1. Cartografia do Califado em Dabiq | 106 |
| 3.1.2. Reforçar o bem e proibir o mal..... | 116 |
| 3.1.3. Da <i>hijrah</i> ao Califado | 125 |
| 3.2. Até queimar os exércitos cruzados em Dabiq | 134 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 137 |
| Bibliografia | 147 |
| Fontes | 152 |
| Apêndices | 154 |

INTRODUÇÃO

Pode-se achar que uma época que em cinquenta anos desterra, escraviza ou mata setenta milhões de seres humanos deve apenas, e antes de tudo, ser julgada. Mas, também é necessário que sua culpabilidade seja entendida. CAMUS, 2011, p 14.

O excerto do literato argelino Albert Camus, em *O homem revoltado*, publicado originalmente em 1951, é categórico para o trabalho do qual essa dissertação é resultado. Ao investigar o processo de rebeldia humana, indica que a repulsa causada por determinados atos não se pode tornar impedimento para o esforço intelectual e acadêmico de compreender as nuances que os circundam. Partindo da premissa que compreender um evento ou fenômeno não implica em um juízo de valor, acusações ou defesas dos elementos e sujeitos envolvidos, mesmo admitindo se tratar de um empreendimento embebido de subjetividades, fazem-nos sensibilizar ou repudiar certas condutas e, ao mesmo tempo, são responsáveis pelo nosso interesse por temas específicos. Posto isto, podemos associar a escolha do tema de pesquisa às sensações ambíguas que os ataques terroristas do século XXI causam nos espectadores. Os indivíduos que, em nome de uma ideia, filosofia ou interpretação de mundo, decidem tirar vidas, incluindo as suas próprias, possuem outras histórias além das narrativas pós-ataques. Buscar a análise de seus projetos pode ser mal visto, desde uma relativização até uma pretensa defesa, mas as violências que deles decorrem só podem ser enfrentadas e evitadas mediante uma leitura não panfletária. Entendendo que a dificuldade dessa tarefa é compatível com a sua necessidade, buscamos, nesta dissertação, investigar o projeto político do grupo Estado Islâmico, partindo do periódico *Dabiq*, elaborado, editado e propalado pela própria organização.

A revista *Dabiq* foi publicada, periodicamente, entre 2014 e 2016, contando, nesse período, quinze números de material em diversas línguas, incluindo inglês, francês, russo e urdu¹. Neste estudo, assim como em diversos outros, o blog *jihadology.net* foi escolhido como repositório de origem dos arquivos da revista. A escolha se justifica pelo coordenador da plataforma, o pesquisador associado, no campo das Relações

¹ O inglês presente na publicação é menos articulado, sendo chamado de “liso” e “superficial” por alguns pesquisadores, como Marius Steindal em *ISIS totalitarian ideology and discourse: an analysis of Dabiq magazine discourse*. 2015. A discrepância com os textos escritos no próprio periódico por ocidentais é gritante. Por essa razão, optou-se por traduzir todas as citações de fonte, fazendo intervenções pontuais a fim de melhorar a gramática, sem comprometer o texto original, que constará na nota de rodapé.

Internacionais, ao *Washington for Near East Policy*, Aaron Y. Zelin, uma das principais referências nos estudos jihadistas. Além disso, o portal oferece outros materiais de origem jihadista, como vídeos, áudios e panfletos.

Dabiq é propalada pela *Al Hayat Media Center*, agência que tem, segundo a própria revista, a missão de espalhar a mensagem do Estado Islâmico em diversas línguas sob uma mesma bandeira (DABIQ, n. 02, 2014, p. 43). Em *Virtual “Caliphate”: understanding the Islamic State’s media strategy* (2015), o pesquisador e especialista em comunicação, Charlie Winter, analisa a estrutura midiática do Estado Islâmico e aponta que *Al Hayat* está entre os sete grandes blocos de produção midiática do grupo². A área de atuação da agência, segundo o trabalho de Winter, corresponde mormente às províncias da Síria, Iraque e Líbia. Isso porque cada província do Califado³ tem uma estrutura midiática autônoma com publicações específicas que, num segundo momento, são republicadas pelas agências maiores e disponibilizadas em formato de revistas, vídeos e programação radialista (WINTER, 2015, p. 16).

Dabiq não é a primeira publicação textual do Estado Islâmico em língua inglesa. Destacam-se, antes, os “três números de *Islamic State News* (maio a junho de 2014) e as quatro edições de *Islamic State Report* (junho de 2014)” (INGRAM, 2016, p. 9). Foi das demandas nos comentários dessas duas publicações que *Dabiq* surgiu, como aponta o editorial do primeiro número:

Depois de uma revisão de alguns dos comentários recebidos sobre as primeiras edições de *Islamic State News* e do *Islamic State Report*, *Al Hayat Media Center* decidiu continuar o esforço – in sha’llah – em uma revista periódica com foco em questões de *tawhid* [monoteísmo], *manhaj* [metodologia], *hijrah* [migração], *jihad* e *jama’ah* [organização]⁴ (DABIQ, n. 01, 2014, p. 3).

² Os outros grandes blocos são: *Al Himma Foundation*, *Al Furqan Foundation*, *Al I’tsan Foundation*, *Ajnad Foundation*, *Al Bayan Radio* e *A’maq News Agency*. Cf. (WINTER, 2015).

³ Ao longo do trabalho as expressões Estado Islâmico e Califado terão dois usos. Tanto como substantivo, para nos referirmos a organização liderada por Abu Bakr al-Baghdadi, quando como projeto. No segundo uso, Estado Islâmico é o nome dado a um projeto político de longa duração, no qual os estados do Sudoeste Asiático seriam governados estritamente sob as leis do islã, já Califado faz referência ao regime no qual o líder da *Ummah* é considerado o sucessor de Muhammad. Como veremos no capítulo 3 esse título, assim como outros temas do islã, é objeto de disputas e conflitos.

⁴ Texto original: After a review of some of the comments received on the first issues of *Islamic State News* and *Islamic State Report*, *Al Hayat Media Center* decided to carry on the effort – in sha’llah – into a periodical magazine focusing on issues of *tawhid*, *manhaj*, *hijrah*, *jihad*, and *jama’ah*.

No primeiro editorial encontra-se, também, a explicação do nome. *Dabiq* é uma região ao norte de Aleppo, na Síria, onde, segundo o conjunto de *ahadith*⁵ *Sahih Muslim* – um dos mais mencionados na publicação –, acontecerá a última batalha entre os muçulmanos e os infiéis. Durante essa batalha, profetiza-se, os muçulmanos se dividirão entre três grupos: os que fugirão, e serão odiados por isso; os que morrerão, que serão amados por seu martírio; e os sobreviventes, que, juntos com Isa Ibn Maryan⁶, destruirão os inimigos e conquistarão Constantinopla⁷. Como lembrete do nome, todo número do periódico tem a mesma epígrafe, uma frase atribuída ao jihadista jordaniano Abu Musab al-Zarqawi: “A centelha foi acesa aqui no Iraque, e seu calor irá se intensificar – com a permissão de Alá – até queimar os exércitos cruzados em *Dabiq*”⁸ (DABIQ, 2014; 2015; 2016).

A estrutura comum da revista possui, além da epígrafe, um editorial, um artigo mais extenso que trata do assunto da capa, artigos menores sobre temáticas correlatas, reportagens sobre as ações militares recentes e seções como *Hikmah* – excertos que reforçam a mensagem geral do número – e *In the words of enemy* – que traz transcrições de opiniões ocidentais sobre o próprio grupo. Colunas e entrevistas também figuram na revista, porém, não estão presentes em todas publicações. A diagramação é esmerada e compatível com os padrões ocidentais. Pode-se observar em *Dabiq* a utilização de identidades estéticas para os principais textos, acompanhada de imagens informativas, mapas e gráficos que auxiliam a leitura. O trabalho de diagramação é dividido em colunas, utilizando a disposição dos elementos de forma variável, a fim de manter o interesse do leitor com uma diagramação limpa. *Dabiq* realça excertos curtos e possui títulos diretos, afetando principalmente as capas, que constam apenas o nome do periódico, o tema da edição, o mês e ano de produção e uma imagem ou arte gráfica coerente com a temática.

⁵ Conjunto de textos e narrativas sobre a vida do Mensageiro. A autoria dessas narrativas é atribuída aos seus primeiros seguidores.

⁶ Ao longo da dissertação os leitores e leitoras observarão mudanças de grafia em termos conhecidos, como o uso de Muhammad ao invés de Maomé e *Hijrah* no lugar de hégira. Essa é uma postura metodológica adotada para nos alinharmos aos principais estudos sobre *jihad*. Além disso, procuramos preservar a grafia presente na fonte. Nesse sentido, o leitor ou leitora que pretenda buscar referências sobre algum termo encontrará um leque mais amplo de bibliografias. Assim utilizamos Isa Ibn Maryan para nos refirmos a Jesus Cristo, por essa ser a forma utilizada pelos muçulmanos.

⁷ O caráter apocalíptico dos textos, imagens e referências presentes no periódico será abordado adiante, pois nos limitamos, nesse momento, a fazer um apanhado geral da revista a fim de situar o leitor sobre do que a fonte se trata. Cf. Foreword. *Dabiq: Return of the Khilafah*, n° 1, Ramadan, 1435. Jul, 2014. p. 3.

⁸ Texto original: The spark has been lit here in Iraq, and its heat will continue to intensify – by Allah’s permission – until it burns the crusader armies in Dābiq.

Ao total, *Dabiq* conta com 284 publicações, que foram divididas no nosso trabalho em quatorze temas. As categorias foram construídas em diálogo com o trabalho de Aaron Y. Zelin, em *Picture or didnt happend: a snapshot of the Islamic State media output*, com algumas diferenças considerando o caráter de cada pesquisa. O pesquisador americano analisou todas as produções durante uma semana; aqui, discutimos apenas um período mais longo. Aaron Y. Zelin divide seu trabalho em 11 temas (Militar, Governança, *Da'wah*, *Hisbah*, Promoção do Califado, Ataque aos inimigos, Notícias, Martírio, Execução, Negação de reportagens inimigas e Outros). Contudo, durante a construção de seu texto, ele unifica as categorias de Governança e *Hisbah* (Fortalecer o bem e proibir o mal). Em nossa análise, propomos agrupar os conteúdos de *Dabiq* Ataques aos Inimigos, a promoção do Califado e Negação de reportagens inimigas dentro de uma perspectiva de *Da'wah* (pregação da fé) por seu caráter religioso; Martírio e Notícias não dão conta total dos temas envolvidos em *Dabiq*, e Execução entra num campo mais amplo que envolve o Terrorismo. Dessarte, as categorias utilizadas são: Ações Militares (Combate e tipo aberto contra os inimigos, as batalhas em si), *Bay'ah* (Anúncio de alianças), Biografia (Envolvendo experiências singulares e mártírios), *Da'wah* (Pregação da fé e desenvolvimento do projeto religioso do grupo), Governança (Atividades pragmáticas de manutenção do território), *Hijrah* (migração para o Califado), História (a utilização da história no projeto político), Mensagem (Especificidade de alguns textos, principalmente os assinados por prisioneiros), Política (Posicionamentos sem caráter religioso, ou de origem não muçulmana), Profecia (extratos de textos proféticos), Publicidade (páginas avulsas de propaganda), Resgate (oportunidades de negociação por prisioneiros), Terrorismo (o *modus operandi* do terrorismo e as execuções) e Testemunho (relatos específicos apartados da história de vida). Destacam-se, entre os temas, *da'wah* com 63 textos, política com 44 textos, publicidade com 41 publicações, ações militares com 28, e profecia com 21 incidências. Observa-se que a publicidade, por exemplo, ocupa, em termos de quantidade de páginas, um espaço menor do que *ba'yah*, 9 textos, governança 16, *hijrah* 12, e terrorismo com 15, conforme o apêndice III.

A variação denota algumas fases da revista, às quais voltaremos durante os capítulos. Por exemplo, a partir do número 6, toda revista possui ao menos um relato biográfico, *ba'yah* e *hijrah* tem maior incidência nos primeiros números, governança aparecerá em 9 números, entre o terceiro e o décimo segundo número. Observa-se em

Dabiq ao menos três momentos: o primeiro comporta as primeiras cinco edições, de julho a novembro de 2014. Nelas encontramos textos anunciando o Califado, convidando os muçulmanos a migrarem, apresentando as novas alianças e a expansão do projeto do grupo. Entre o sexto e o décimo primeiro número, de dezembro de 2014 a setembro de 2015, o eixo comum está nos desafios e no combate a outras leituras de jihad, além dos embates contra o Ocidente. Por fim, entre a décima segunda, em novembro de 2015, e a última revista, de julho de 2016, estão os textos referentes a ataques contra o Ocidente, e a perspectiva de um grupo agora reconhecido internacionalmente pela sua agressividade.

O periódico não possui expediente, então, a fim de descobrir quem cumpre as tarefas técnicas, seria necessário um trabalho maior e com mais fontes. Contudo, vale realçar alguns dados sobre os autores. Conforme o apêndice II apenas 27 % dos textos são assinados, totalizando 78 textos, divididos entre 31 autores, com especial destaque para John Catlie, prisioneiro do grupo desde 2012, responsável por 8 colunas, sendo seguido por Umm Sumayyah al-Muhajirah, autora por cinco vezes da coluna voltada para mulheres. Sobre Umm Sumayyah, sabe-se apenas as informações que se podem apreender em seus textos, como sua origem árabe, voltaremos nisso nos capítulos II e III, sendo necessário um estudo mais aprofundado para dar conta de seu trabalho dentro do Estado Islâmico.

Para melhor entender como o argumento do Estado Islâmico se constrói, e dessa forma analisarmos seu sucesso, é necessário nos atermos a alguns conceitos e eventos centrais, amplamente mobilizados na narrativa do periódico. Quando nos referimos a grupos como o Estado Islâmico, não é incomum imputarmos o adjetivo “terrorista” quase automaticamente. Evidentemente, o Estado Islâmico e seus congêneres atraem nossa atenção por seu caráter violento e, na maioria das vezes, por se apresentarem como uma ameaça real. Mas, ainda que correta, a adjetivação nos parece uma metonímia. Se considerarmos que o terrorismo representa a totalidade das ações do Estado Islâmico e de organizações similares, então, estaríamos assumindo que o Terrorismo, agora como substantivo, é em si um movimento, o que traz questões relevantes. Se o Terrorismo for interpretado dessa forma, as reivindicações fora do campo da violência tornam-se temas periféricos, conflitando com fontes e estudos que apontam a prática relacionada a grupos e instituições políticas diversas. Ademais, precisaríamos caminhar em direção a reflexões que abordem elaborações teóricas sobre terrorismo que, diferente dos manuais de guerrilha, por exemplo, pensem o terror como produto final de todas ações. Num último

esforço epistemológico, deveríamos estabelecer as relações entre um suposto movimento terrorista e os textos teóricos que fundamentam as ações de grupos como o Estado Islâmico. Há, de outra perspectiva, a utilização institucionalizada do termo, que deslegitima, com o termo “terroristas”, grupos de oposição. Assim, consideramos mais relevante concluirmos: grupos que utilizam a prática de terrorismo o fazem historicamente, por razões sociais, políticas, religiosas e culturais, não sendo possível associá-los somente ao terror.

É possível advogar que, diante da crueldade dos atos do Estado Islâmico, o mais prudente seria esperarmos a poeira assentar, e fazermos uma história a frio com a expectativa de não corrompermos nossas interpretações pelas paixões e sectarismos do momento. Contudo, a História do Tempo Presente evoca e constrói reflexões que contribuem para uma escrita consciente sobre tempos próximos. Henry Rousso (2016) defende que a História do Tempo Presente é permeada por uma tensão: o engajamento com uma escrita comprometida com os métodos da História e a ânsia de se falar sobre temas recentes, especialmente os traumáticos. O historiador francês atribui a institucionalização da História do Tempo Presente aos eventos violentos, principalmente na França e na Alemanha. Nesses países, de modo abrangente, a Segunda Guerra Mundial foi um evento extremamente traumático, sendo que as imagens dos campos de concentração e a destruição em suas principais cidades não puderam ser desprezadas. Cada país estabeleceu uma estratégia para tratar suas feridas de forma particular, ora lembrando, ora esquecendo. Na França, um dos principais centros de produção historiográfica nesse campo, a História do Tempo Presente se desenvolveu como uma área de estudo preocupada com passados recentes, disposta a encarar os problemas e desafios de temas, em sua maioria, ásperos às testemunhas e atores, bem como aos próprios historiadores. Tratar de eventos que fazem parte da biografia do pesquisador, direta ou indiretamente – como testemunha ou expectador, respectivamente – é uma das principais características dessa historiografia sobre temas recentes. E é na condição de espectadores que nos propomos a pensar o projeto do Estado Islâmico por meio da revista *Dabiq*, investigando, de modo diacrônico, a fim de atribuir espessura de tempo aos eventos que fizeram com que os olhares do mundo se virassem em direção ao Sudoeste Asiático.

Porém, é preciso considerarmos que estamos falando de um tempo muito próximo, de um passado que ainda está muito presente, e isso pode apresentar diversas

complexidades. Consideremos, como Certeau (2010), que a História, ainda que uma ciência produzida no presente do pesquisador, parte de uma separação entre um passado, supostamente encerrado, e o tempo no qual é analisado. O que nos propomos é investigar um periódico produzido por uma organização que, enquanto estas páginas são redigidas, já teve seu fim anunciado mais de uma vez, mas continua a ser um ator importante na Síria, cujo conteúdo remete a uma matriz de pensamento do século VII e que não parece estar próxima de se encerrar. Assim, nesse trabalho tratamos do presente, mas como definir presente para além do tempo físico? Rousso (2016) sugere que acontecimentos traumáticos realizam cortes temporais que inauguram uma nova contemporaneidade. Mesmo que alguns eventos, como a Revolução Francesa, sejam interpretados como rupturas globais, há um forte componente nacional e regional. Seguindo essa proposta, poderíamos interpretar que haveriam presentes diferentes para cada experiência: a Segunda Guerra, na França, a Guerra Fria nas antigas nações soviéticas e a Ditadura Civil-Militar, no Brasil, que não configuram um presente homogêneo a todas as pessoas.

Rousso afirma que o 11 de setembro de 2001, até o momento em que escrevia seu livro, não configura uma catástrofe global. Para o autor, ainda era cedo demais para chegar a essa afirmação, ao passo em que não interpretava nesse evento algo de inaugural. Porém, poderíamos nos opor considerando algumas alterações decorrentes dos eventos em Nova York e Washington. É necessário ter em vista que as definições de terrorismo foram reinterpretadas, colocadas por vezes como um produto da religião islâmica. Os árabes, etnia mais diretamente ligada à religião, tiveram sua conexão com o islã reafirmada. As políticas de segurança em aeroportos foram enrijecidas, além de casos de prisão e perseguição de muçulmanos, ou de pessoas consideradas suspeitas. A Guerra ao Terror, liderada pelos EUA, fortaleceu as relações com a Arábia Saudita e tencionou ainda mais a política com o Irã. No limite, adubou o solo da *jihad*⁹ no Iraque, como abordaremos nos capítulos I e II. Ainda, poder-se-ia questionar o diálogo entre um novo olhar para os territórios muçulmanos e os movimentos conhecidos como Primavera Árabe. Enfim,

⁹ Dos conceitos muçulmanos abordados nesse trabalho *Jihad* é mais complexo. O termo cuja tradução direta é “esforço” ou “empenho”, é comumente associado a expressão “Guerra Santa”. Ao nos referirmos a *jihad* estamos falando especificamente de *jihad fi sabilillah*, esforço pela causa divina. Principalmente no Capítulo 1, é nosso objetivo evidenciar que até mesmo a *jihad fi sabilillah* foi interpretada e elaborada de formas diferentes por cada teórico, fazendo do conceito não um bloco monolítico, mas uma ferramenta. Nesse sentido, não elaboramos uma definição de *jihad*, mas procuramos compreendê-la em seus diversos usos, principalmente no âmbito do sunismo salafista.

acreditamos que o 11 de setembro de 2001 deve ser compreendido como o evento que inaugura um novo presente.

Isto posto, mas seguindo a lógica das catástrofes, estabelecemos para esse estudo um presente estendido em diversos estratos do tempo. Estratos de tempo é como Reinhart Koselleck (2014), em livro homônimo ao conceito, procura esquematizar a análise das várias temporalidades sobrepostas num determinado evento, buscando superar a dicotomia entre tempo cíclico e tempo teleológico. Assim, o autor amplia as noções de duração consagradas e desenvolvidas por Fernand Braudel. Para Koselleck, a metáfora de estratos geológicos é essencial para a compreensão do tempo. Existem, segundo o historiador, várias continuidades e rupturas em cada evento, sendo somente possível compreendê-lo a partir do entendimento dessas temporalidades em sua erupção. Koselleck discute temas já abordados em *Futuro Passado* (2006), sustentando que a escrita da História não é mero produto de um olhar dividido entre estruturas e acontecimentos. As categorias acontecimento e estrutura, que se encontram nas pontas do que é considerado, respectivamente, efêmero e duradouro, possuiriam em si mesmas características de seus contrários, ou seja, uma estrutura que tem a mudança como continuidade e o acontecimento permanente. Assim, as noções de Koselleck e Rousso, mesmo não sendo opostas, diferenciam-se pela sua leitura de tempo. Nos alinhamos mais a Koselleck, interpretando o presente como o período de circulação de *Dabiq*, e buscando compreender os tempos sobrepostos que incidem sobre a produção. Para o que nos propomos, é preciso ter em mente: o tempo de uma *jihad* renascida com a Guerra do Afeganistão, em 1989; o de um novo terrorismo, inaugurado pelo 11 de setembro; o do desenvolvimento das nações do Sudoeste Asiático; o das transformações sociais causadas pelas mudanças na comunicação, além do próprio tempo do Estado Islâmico. Cada um desses tempos possui especificidades e apresentam passados e futuros possíveis a partir dos eventos que congregam, mas convergem e contribuem para a compreensão do projeto defendido pelo Estado Islâmico.

Esses eventos podem virar acontecimentos a partir da leitura do historiador e das pessoas em geral, ou, no raciocínio de François Dosse em *O renascimento do acontecimento* (2013), pelo que se tornam. Por exemplo, as compreensões sobre o Estado Islâmico partem do discurso do líder, Abu Bakr al-Baghdadhi, na mesquita de Mosul, em julho de 2014. Esse evento, que no momento em que ocorreu pôde passar despercebido, principalmente para a grande mídia, foi posteriormente revisitado e compreendido por

especialistas e pela organização como o ponto-chave do desenvolvimento do Califado. Não sem razão, a imagem de Baghdadhi proclamando o Estado Islâmico é uma das poucas disponíveis do califa. Além disso, foi e é bastante utilizada pelo próprio grupo como o marco zero de um novo tempo para a *Ummah*¹⁰. Partindo da metáfora de Dosse, esse evento pode ser considerado como uma Fênix e uma Esfinge. Fênix por, no momento em que ocorreu, estar carregado de elementos do passado e Esfinge por nos impor a necessidade de compreendê-lo.

Mas interpretá-los, e acima de tudo analisá-los a partir da leitura de *Dabiq*, levanta o questionamento sobre o caráter provisório das linhas que seguem. Marieta Moraes Ferreira (2018), em seu texto sobre os principais temas da História do Tempo Presente, publicado na revista *Tempo e Argumento*, assim como Rousso, aborda esse problema. A historiadora parte de François Bédarida que argumenta: a História do Tempo Presente é feita de moradas provisórias. Segundo Ferreira, o posicionamento de Bédarida está ligado à dificuldade de se estabelecer o presente como algo estático, assim como o desenvolvimento de uma narrativa sobre o presente tampouco é uma, fixa e atemporal. Havendo discussões sobre o caráter local das catástrofes ou formas diversas de demarcar o próprio presente, impõe-se a noção de que não podemos saber se, entre o tempo em que escrevemos e o de leitura deste trabalho, o grupo irá continuar, se fortalecer, enfraquecer ou até mesmo acabar. Ou seja, não podemos saber o que o Estado Islâmico irá se tornar. Porém, compreendemos e aceitamos que não estamos oferecendo a última palavra sobre o tema, pois, aliás, essa não pode ser a pretensão de nenhum trabalho de História, dado que a produção de conhecimento é processual.

Oferecemos, no entanto, uma interpretação dialógica, partindo dos trabalhos já produzidos sobre o tema, o periódico e o próprio Estado Islâmico. A maioria desses trabalhos ainda não possui tradução para o português e suas contribuições adentram lentamente a pesquisa no Brasil. Elencamos alguns trabalhos que influenciaram o desenvolvimento dessa pesquisa. Abordando o periódico *Dabiq*, Agathe Christien (2016) dedicou-se a investigar o uso da infância como tema de propaganda a partir da análise de imagens de infantes, pressupondo a representação de um Estado Islâmico que sempre se renova. Hororo Igram (2015; 2016) e Aaron Zelin (2014; 2015; 2016; 2017) lideraram trabalhos sobre as produções midiáticas do grupo, usando uma abordagem

¹⁰ Comunidade muçulmana transnacional.

majoritariamente quantitativa, apontando, em linhas gerais, a qualidade das produções e seus variados conteúdos, bem como seu aprimoramento processual. Laura Huey (2015) dedicou-se à discussão sobre o papel da mulher em *Dabiq* e em outros periódicos jihadistas, sustentando, com base nas imagens e textos assinados por mulheres, a “maior inclusão” de mulheres por parte do Estado Islâmico. Marius Steindal (2015), fundamentado em teorias clássicas sobre o totalitarismo, analisou a possibilidade de compreendermos o Estado Islâmico como um movimento similar aos europeus do início do século XX. Matthew Henry Musselwhite (2016), valendo-se da bibliografia islâmica tradicional sobre o fim do mundo, e Larens Van Damme (2018), evidenciando a escatologia em *Dabiq*, abordaram o papel das teorias apocalípticas na narrativa do periódico. Além de diversos trabalhos que buscaram compreender o fenômeno Estado Islâmico de modo mais geral, entre eles estão Weiss e Hassan (2015), Napoleoni (2016) e Wood (2017). Outros, como David Cook (2005), Gerges Fawaz (2005), Thomas Hegghammer (2006; 2013) David Aaron (2008), Jytte Klausen (2014), Bashir Abdul-Raheem (2015), Charles Winter (2015) e Cole Bunzel (2017) dedicaram-se ao estudo da jihad, seja de uma perspectiva conceitual ou de suas variações nos séculos XX e XXI. Walter Laqueur (1997), Noam Chomsky (2002; 2005), Robert Pape (2005), Arnaud Blin e Gerard Chailand (2007) e Talal Assad (2008) refletiram sobre o conceito de terrorismo e suas diferentes práticas, incluindo os atentados suicidas. Mansour Salim Alshammari (2018), Madawi al-Rashid e Marat Shterin (2009), investigaram a influência da fé e a mobilização de conceitos muçulmanos para validação do terror. José Jorge Letria (2001), Silvio Lopes Évora (2005) e Eric Hobsbawm (2007) depositaram suas atenções nos modos como a mídia e o público em geral reagiram aos atentados do início do século XXI.

Não menos importante está a contribuição brasileira para o debate em diversas áreas de conhecimento. A Dissertação de Mestrado em jornalismo, de Letícia Qatel da Silva, defendida em 2017, na Faculdade Cásper Líbero, é o primeiro trabalho de pós-graduação *strict sensu* a investigar o periódico *Dabiq*. A abordagem própria da comunicação é voltada para a análise das imagens da revista, constatando, a partir disso a preocupação por parte do grupo em aproximar-se de mais espectadores, com o uso extensivo de imagens e vídeos. Na área de História, João Leopoldo e Silva defendeu sua Dissertação de Mestrado, em 2018, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), tendo na historiografia o mesmo título de texto seminal que Letícia Qatel da

Silva, abordando Estado Islâmico e o periódico *Dabiq*. Silva analisa tanto a revista quanto o documentário produzido, em 2014, pela *Vice News* intitulado simplesmente como *The Islamic State*. Focando na construção midiática dos dois produtos de mídia, Silva percebe o caráter contra-narrativo de *Dabiq*, um produto que intenta apresentar a visão do próprio grupo sobre temas como fé e militarismo. Além disso, evidencia a busca por uma instituição consolidada de mídia de explicar os acontecimentos na Síria no ano de 2014. Parece-nos que esses trabalhos, de importância essencial para o nosso, carecem de um olhar ainda mais estendido. Partimos, assim, da observação de Cole Bunzel de que a jihad, nos últimos cinquenta anos, configura um movimento em que organizações aparecem e somem, mas cujo objetivo principal se mantém, para então nos debruçarmos sobre o Estado Islâmico. Procuramos entender a organização como partícipe de um movimento maior e, portanto, apresenta tensões com narrativas de parceiros, ex-parceiros, inimigos e exemplos históricos. Em outras palavras, procuramos entender o Estado Islâmico a partir da estratificação das suas pautas políticas apresentadas em *Dabiq*¹¹.

Desse modo, adentramos a última questão de relevância para o trabalho que nos propomos: a influência dos estudos pós-coloniais e decoloniais. Esses estudos, encabeçados por intelectuais como Walter Dignolo, Anibal Quijano e Homi Bhaba, apontam para a homogeneização das economias na virada do terceiro milênio, porém, trazem à baila a discussão do local de produção de conhecimento. Há, por parte dessa corrente, um movimento de questionamento interno sobre como a produção do saber está imbricado ao modelo de dominação colonial (MIGNOLO, 2017). Nesse sentido, até mesmo o nosso esforço pode ser interpretado como, no mínimo, insuficiente e, no máximo, colonizador da experiência proposta pelo Estado Islâmico.

Há dois caminhos possíveis para investigação, respeitando os desafios propostos por esse campo de estudos. O primeiro considera o público alvo da revista *Dabiq* a partir da percepção de que, diferentemente da maioria das mídias produzidas pelo Estado Islâmico, o periódico é propalado em diversas línguas, ele atende um número maior de leitores e tem como uma de suas principais funções, declaradas desde o primeiro editorial, arregimentar novos integrantes para o Estado Islâmico. O segundo, também utilizado, é o uso de literaturas de origens não acadêmicas ou de produções conduzidas por

¹¹ Em alguns momentos o leitor poderá imaginar que a revista foi abandonada e apenas o Estado Islâmico, como grupo, é analisado. Porém, todas as vezes em que a fonte não seja o periódico deixaremos demarcado de forma explícita. Citações e leituras atribuídas de modo geral ao Estado Islâmico, na verdade, são acessadas por meio da narrativa do periódico.

pesquisadores que têm formação islâmica. Acreditamos, assim, conduzir uma pesquisa minimamente sóbria acerca de uma cultura tão distante das nossas experiências como pesquisador e orientador.

Com essas considerações como bússola, construímos cada um dos capítulos que compõe esse trabalho. O primeiro capítulo, chamado *Entre califados: narrativas unificadoras no Sudoeste Asiático (1916-2014)*, parte da linguagem presente em *Dabiq* pensando a que movimentos fazem referência. Observamos que a queda do Império Turco-Otomano e as redefinições territoriais na região do Sudoeste Asiático deixaram um vácuo, cuja ocupação foi pretendida por diversas leituras. Atentamo-nos, especialmente, ao arabismo e no islamitismo. O primeiro configurando uma leitura secularizada de nação, mas que fez uso extensivo da religião como fator unificador, por sua vez, o segundo estabeleceu a decadência, do Império e do arabismo, como consequência da ausência de deus. Nos estendemos com mais afinco nos trabalhos de Sayyid Qutb (1906-1966), Muhamad Abdus Salam Faraj (1954-1982) e Abdullah ‘Azzam (1941-1989), responsáveis por apresentar, além das críticas, o caráter central da *jihad* para o desenvolvimento de qualquer sociedade muçulmana.

O segundo, *Combates por estrangeiros: o Estado Islâmico como o califado corretamente guiado*, estabelece de partida o debate conceitual sobre o que é um combatente estrangeiro e como os estudos acadêmicos têm explicado a sua existência. Em seguida, partimos para o caráter sedutor de *Dabiq*, apresentando como sua linguagem funciona e como os recursos materiais e sensíveis são utilizados em sua narrativa. Por fim, buscamos em *Dabiq* as relações estabelecidas entre Estado Islâmico e seus opositores: as críticas à decadência ocidental, o partidatismo da Irmandade Muçulmana, o nacionalismo tribal do Taliban e as traições dos novos líderes da *Al Qa'idah*.

O terceiro e último capítulo, *Construindo o Califado Virtual*, questiona a expressão presente no próprio título. Buscamos, num primeiro momento, estabelecer definições operacionais, tanto para Califado quanto para Virtual. Em seguida, nos debruçamos sobre as questões práticas e cotidianas apresentadas no periódico. O que o Estado Islâmico alega fazer por seus governados, suas instituições e o poder que o grupo alega ter. Examinamos, assim, o desenvolvimento de uma expectativa em torno da consolidação do Estado Islâmico e, como fator derivativo, do fim do mundo. Entendendo o período de circulação de *Dabiq* como o presente a ser analisado, o primeiro capítulo investiga o passado recente que tornou o Estado Islâmico possível, o segundo aborda as

tensões contemporâneas na busca por novos combatentes. Por fim, o terceiro capítulo se conecta aos anteriores por apresentar o futuro imaginado a partir do presente que *Dabiq* significa. A razão de ser da organização e seu projeto político efetivo.

1. ENTRE CALIFADOS: NARRATIVAS UNIFICADORAS NO SUDOESTE ASIÁTICO (1916-2014).

No dicionário Aurélio, existem três definições para terrorismo: Conjunto de atos de violência cometidos por agrupamentos revolucionários; Sistema, regime do Terror, na França (1793-1794); Sistema de governo por meio de terror ou de medidas violentas. O dicionário online do Google define como: Modo de impor a vontade pelo uso sistemático do terror; Emprego sistemático da violência para fins políticos, a prática de atentados e destruições por grupos cujo objetivo é a desorganização da sociedade existente e a tomada do poder; Ameaça do uso da violência a fim de intimidar uma população ou governo, motivada por razões ideológicas ou políticas. Contudo, desde os atentados de 11 de setembro, terrorismo tem sido associado ao islã. Trabalhos de intelectuais renomados, como Noam Chomsky (2002), buscaram evidenciar que os atentados, apesar dos calorosos discursos religiosos, tinham em sua gênese as relações complexas entre países historicamente muçulmanos, as potências coloniais e o imperialismo americano. Ainda, esses trabalhos demonstraram os usos políticos do termo, sustentando que Estados reconhecidos internacionalmente – incluindo os EUA – praticavam formas diferentes de terrorismos. A coletânea de textos, organizada por Arnaud Blin e Gérard Chailand, intitulada *The history of terrorism: from antiquity to al Qaeda* (2007), pretendeu, a partir de uma definição de terrorismo como prática, questionar seus diversos usos no tempo. O trabalho de praticamente quinhentas páginas perpassa pelas formas de resistência na antiguidade, o anarquismo do século XIX, o terrorismo russo pré-revolução, táticas de guerra psicológica, terrorismo de Estado e guerrilha urbana, incluindo a menção a Carlos Marighella. Contudo, mais da metade do trabalho é dedicado ao terrorismo muçulmano, suas fundamentações, *al Qaeda* e a guerra entre islamistas e os EUA.

O filólogo judeu Victor Klemperer (1881-1960), um dos muitos intelectuais perseguidos pelo regime nazista, publicou, em 1947, uma de suas obras de maior destaque chamada *Linguagem do Terceiro Reich*, na qual analisa a transformação linguística dos anos em que o Nazismo ascendeu e caiu. Segundo Klemperer, para compreender o regime é de suma importância entender como as palavras foram se transformando. Do mesmo modo, quando buscamos refletir sobre grupos como o Estado Islâmico, considerados terroristas, é necessário compreendermos qual vocabulário é mobilizado pela própria organização e ficar atento aos deslocamentos semânticos das categorias acionadas para

se referir a ele. A organização que chocou o mundo por diversas vezes, seja por sua expansão, conquistando grandes cidades na Síria e no Iraque, ou pela brutalidade de suas ações e mídias, tendeu a ser interpretada como um movimento singular de ideias fundamentalistas. Contudo, nos parece que a compreensão do grupo pode ser mais refinada a partir da reflexão diacrônica da linguagem adotada em sua mídia oficial, neste caso, a revista *Dabiq* (2014-2016), periódico dirigido ao público muçulmano do mundo ocidental e traduzido em diversas línguas, entre elas, o inglês. Sua singularidade também pode ser questionada, considerando que, desde 11 de setembro de 2001, estabelecemos uma nova relação com o terrorismo islamicamente orientado que remete, por sua vez, a meados do século XX.

Neste capítulo, nos debruçamos, a partir de temas transversais localizados no periódico *Dabiq*, sobre uma temporalidade mais longa a fim de compreendermos alguns conceitos chave, a saber: jihad, comunidade muçulmana e *jahiliyah*. A escolha de *Dabiq* como fonte está relacionada ao período de crescimento do Estado Islâmico e ao anúncio do Califado, marcado pela primeira edição, passando por 2015, ano em que o grupo mais atuou em território ocidental, e a morte de um de seus principais líderes em julho de 2016, Muhammad al-Adnani.

A imprensa, em geral, é uma fonte já consolidada na historiografia. Tânia Regina de Lucca (2000) defende que esse processo se deu por meio de transformações na disciplina, entre elas, um novo olhar sobre o político e o interesse maior por temas recentes, possibilitando uma escrita de História “dos”, “nos” e “por meio” da imprensa. Aproximamo-nos também da contribuição teórica de Sônia Maria de Menezes Silva, cuja tese, defendida em 2011, desenvolve a categoria de *operação midiográfica*. Segundo a autora, ao tratar de um evento, a mídia descreve, ou seja, relata os acontecimentos, e, ao mesmo tempo, inscreve os episódios em uma sequência narrativa, apontando suas gêneses e possíveis contornos. Silva defende que a imprensa se popularizou cada vez mais no decorrer dos séculos XIX e XX, suprimindo uma demanda social e tornando-se presente no cotidiano. Com as novas formas de comunicação, aumentaram os números de mídias alternativas com a possibilidade de alcançar um público cada vez maior.

Para dar conta de tal discussão, exploramos uma bibliografia de diversos campos de conhecimento, estabelecendo um diálogo com a produção do Estado Islâmico, bem como na produção de três teóricos jihadistas: Sayyid Qutb (1906-1966), Muhammad ‘Abdus Salam Faraj (1954-1982) e Abdullah Yusuf ‘Azzam (1941-1989), que ajudaram

a fundamentar interpretações mais sectárias do islã nos séculos XX e XXI. O historiador David Cook (2005) inclui esses trabalhos no que chama de Teoria Contemporânea de Jihad, que compreende as produções do século XX e XXI. Seu trabalho analisa diversos usos de jihad, remetendo às primeiras incursões islâmicas logo após a revelação ao profeta Muhammad, perpassando por ressignificações do conceito de jihad. Cook situa como Teoria de *Jihad* Contemporânea os trabalhos produzidos pós-século XIX, ancorando-se na separação clássica de História (antiga, medieval, moderna e contemporânea). Por se tratar de um trabalho de História do Tempo Presente, partimos da premissa de que o contemporâneo, tal qual o presente, é um tempo móvel, de balizas variáveis, subordinado ao local. Ou seja, tratar de Teoria Contemporânea de *Jihad* pode criar alguns problemas de leitura, fazendo crer que o tempo de jihadistas que combatiam os governos militares dos anos 1970 é o mesmo que o dos jihadistas no mundo digital. Por isso, não iremos utilizar a expressão, buscando relacionar com suas condições temporais e espaciais. Desse modo, é nossa intenção analisar o fenômeno jihadista, por vezes conhecido como terrorismo muçulmano, e, em especial, a contribuição do Estado Islâmico, em perspectiva histórica, percebendo continuidades (a fundamentação da teoria jihadista e o anti-imperialismo) e rupturas (o nascimento do Estado Islâmico e as divergências entre grupos que compõem o movimento).

1.1. Sykes-Picot e as narrativas anti-imperialistas no Sudoeste Asiático

O Estado Islâmico como uma nova forma de organização terrorista é entendido a partir do anúncio do retorno do Califado, por ser de seu líder, Abu Bakr al-Baghdadi, na mesquita de Mosul, em julho de 2014, o que levou esse momento a se tornar o marco zero da expansão do Califado¹². Contudo, existe um outro ato político do grupo que pode ser colocado como uma ruptura na atmosfera política do Sudoeste Asiático: a destruição da fronteira entre a Síria e o Iraque, um mês antes do discurso de Baghdadi¹³. Tal ato representou, segundo Hassan Hassan e Michael Weiss “o fim do pacto colonial britânico-

¹² A própria revista Dabiq entende o renascimento do Califado a partir dessa data, pesquisadores também confluem com essa perspectiva. Ver: (HASSAN & WEISS, 2015; NAPOLEONI, 2016).

¹³ Uma das poucas imagens de Abu Bakr al-Baghdadi refere-se ao anúncio do retorno do Califado, feito em Mosul, Iraque, em 2014. Vestido com as roupas de um Iman, líder religioso, al-Baghdadi subiu ao púlpito para orientar as orações e, em seu sermão, clamou pela migração para o Estado Islâmico que, a partir daquele momento, já não era mais o nome de uma organização, mas a consolidação do projeto político islamita. Os áudios e transcrições do discurso de Baghdadi foram amplamente disseminados, e sua imagem capturada em vídeo é a referência mais próxima como Califa.

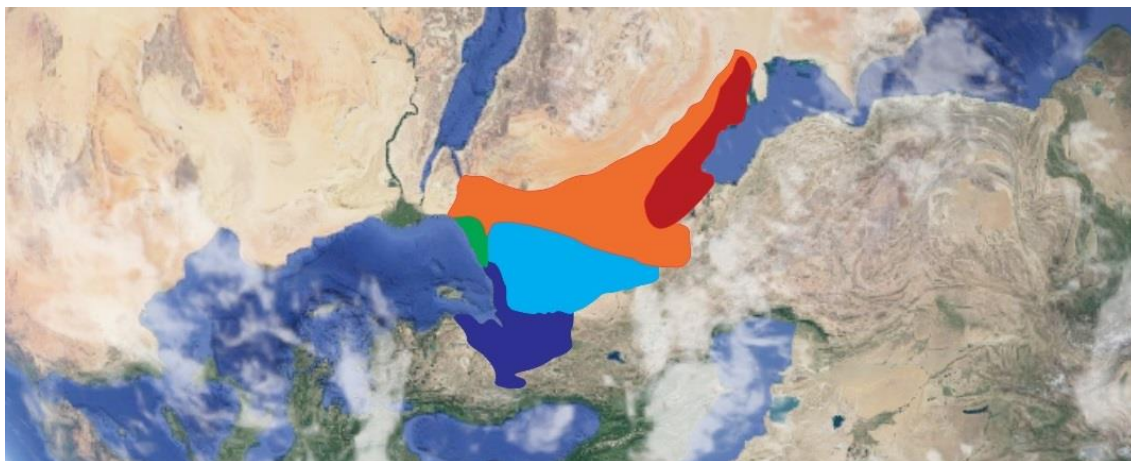
francês que havia ajudado a traçar o mapa da região contemporânea mesmo antes do término oficial da Primeira Guerra Mundial. Não haveria impressão digital ocidental nenhuma naquele mapa [...]” (HASSAN & WEISS, 2015, p. 12). Apesar da opção complicada do termo “*ajudado*”¹⁴, os autores apontam para um tema, ainda que não dissecado pelo periódico, transversal em vários textos: o tratado de Sykes-Picot (1917). O que buscamos evidenciar no contexto entre 2014 e 2016, é a hipótese já abordada por Cook (2005), Migaux (2007) sobre a *al Qa'idah*, e esboçada por Hasan & Weiss (2015), Ingram (2016), Napoleoni (2016) e Zelin (2015). Essa hipótese pressupõe que a criação do Estado Islâmico é uma resposta a interferências ocidentais que tem no final da Primeira Guerra Mundial como um ponto-chave. Nesse sentido, o ano de 2014 é apenas a ponta do iceberg de uma temporalidade mais complexa, visto que envolve não apenas a intervenção ocidental no Sudoeste Asiático, como também a tradição política, religiosa e cultural que serviu de pano de fundo para séculos de história.

O Império Turco-Otomano se estendeu oficialmente de 1453 a 1923, contudo, no fim da Primeira Guerra Mundial, em 1918, seu vasto território já havia sido fatiado. O novo desenho, que possibilitou a formação dos territórios da Síria, Iraque, Transjordânia, Palestina e Líbano, foi acordado secretamente por Mark Sykes, funcionário do Império Britânico no Departamento Árabe do Cairo, e François George Picot, representante dos interesses coloniais franceses, entre 1916 e 1917. O tratado estabeleceu, além dos recortes coloniais, no Norte à França e no Sul à Grã-Bretanha, as zonas de influência indireta de ambas potências sendo: a) a zona sob tutela francesa o território de Damasco a Mosul, no Norte dos atuais estados da Síria e do Iraque; e, b) a zona inglesa, que comportava o sul

¹⁴ Tal qual em África, os desenhos territoriais atuais no Sudoeste Asiático não foram pautados nos interesses e territórios dos habitantes, mas a partir dos anseios das potências colonizadoras. Assim, o território do Levante, que inclui Síria, Líbano e Turquia, foi dividido em três partes sob domínio de França e Inglaterra.

da região fazendo fronteira com o Egito, o território do Hijaz até Kirkuk, no atual Iraque (FELDBERG, 2012) conforme o mapa abaixo¹⁵.

Figura 1 - Captura de tela do google maps – mapa da Península Arábica com ilustrações realizadas pelo autor a fim de assinalar a divisão proposta no Acordo de Sykes-Picot.



O sistema de zonas foi escolhido para ajudar a manter o poder colonial que, posteriormente, deu suporte às insurgências nacionalistas internas durante a Primeira Guerra com a intenção de enfraquecer o Império Otomano. É importante ressaltar que o Estado Islâmico não se liga ao passado otomano de forma positiva. O império é denunciado por ter adotado práticas consideradas não islâmicas, como atos de fé em sepulturas de líderes religiosos e militares. Além disso, após a Revolução de 1908¹⁶, os turcos ocuparam os principais postos do vasto império, valendo-se do sistema de ensino para homogeneizar a língua, promovendo um império etnicamente turco, além de um sistema de leis apartado da religião. Contudo, é perceptível que as lutas que o destruíram também não possuíam projetos satisfatórios aos interesses do Estado Islâmico. Isso fica mais claro quando *Dabiq* dá o exemplo do Rei do Hijaz, parte da atual Arábia Saudita, al-Husayn Ibn Ali.

Al-Husyan Ibn Alī revoltou-se contra seus antigos mestres otomanos e declarou-se, com a permissão dos britânicos, “Sultão das Terras Árabes” e “califa” de um “califado” nacionalista erguido pelos cruzados! Ele não fez *jihād* pela causa de Allah para livrar as terras dos muçulmanos de leis

¹⁵ O mapa foi elaborado pelo autor a partir da leitura e dos mapas nas obras de Feldberg (2012) e Owen (2005). Com o Sul na parte superior e o Norte na inferior, podemos observar os controles efetivos da Inglaterra (vermelho) e França (azul escuro). As zonas de Influência inglesa (laranja) e francesa (azul clara) com a Palestina (verde), zona internacional e mandato britânico depois da primeira guerra.

¹⁶ A Revolução dos Jovens Turcos, ocorrida em 1908, foi liderada por estudantes formados fora do Império Turco-Otomano. A revolução reverteu a suspensão do Parlamento, instaurada em 1878, pelo Sultão Abdulamide II. Com isso, políticas pan-turquistas e secularizadas foram implantadas, alterando significativamente o governo do Império.

feitas pelo homem e cúpulas pagãs e, assim, estabelecer um Califado baseado na Shar'iah. Em vez disso, ele lutou para unificar apenas as terras "árabes" sob um "califado" nacionalista que ele governaria, mas sob a direção de seus novos senhores cruzados¹⁷ (DABIQ, n. 09, 2015, p. 21).

O que o periódico está sugerindo é uma suposta relação espúria entre as potências ocidentais e as forças insurgentes regionais. O trabalho do historiador americano Roger Owen (2005) ressalta, de modo mais sóbrio, as ambições de Husayn e do poder colonial. Os ingleses, de modo geral, aproximaram-se de representantes de projetos nacionalistas árabes que, desde 1908, resistiam ao nacionalismo turco dentro do Império. Sharif Husayn, líder dos Hachemitas – descendentes da tribo de Muhammad responsáveis por proteger as cidades sagradas de Meca e Medina –, criou com apoio inglês o Reino do Hijaz, em 1916, e o governou até 1924. Husayn ambicionava a criação de um estado árabe que dominasse toda a Península, para isso, rebelou-se e declarou a independência de seu território no oeste peninsular. O seu projeto de renascimento do Califado, porém, confrontava diretamente o tratado (FELDBERG, 2012). Derrotar os otomanos e enfraquecer a aliança adversária na Primeira Guerra não era o único interesse de França e Inglaterra, com foco nos então recém-descobertos campos de petróleo. Além disso, criar uma nação eminentemente árabe não foi o propósito do tratado de Sykes-Picot (OWEN, 2005). Assim, enquanto as forças regionais desestabilizavam o poder do Império, acreditando que com a vitória teriam o direito de governar e dividir os territórios, França e Inglaterra poderiam se ocupar de seus outros conflitos e fazer valer posteriormente os desenhos do tratado.

Com o fim da guerra e a derrota otomana, em 1918, surgiu um novo contexto. Diante de uma nova dinâmica política, já com o Reino de Hijaz concretizado e reconhecido, França e Inglaterra desenvolveram um novo sistema de controle político: o mandato. Essa forma de governo reconhecia os governantes regionais, desde que houvesse garantia de apoio e subordinação ao poder britânico e ao francês. Como em uma espécie de protetorado, as potências europeias mantinham o controle na região, mas sem o ônus de manter funcionários ou de lidar diretamente com possíveis insurgências.

¹⁷“Al-Husyan Ibn ‘Alī revolted against his former Ottoman masters and declared himself, with the permission of the British, “Sultan of the Arab Lands” and “Caliph” over a nationalist “caliphate” erected by the crusaders! He did not wage jihād for Allah’s cause to rid the Muslims’ lands of manmade laws and pagan domes and thereby establish a shar’ī khilāfah. Rather he fought merely to unify the “Arab” lands alone under a nationalist “caliphate” that he would rule over, but under the direction of his new crusader masters.”

Isso garantiu a líderes como Sharif Husayn um período de estabilidade relativa com poder reduzido. Entretanto, mesmo sem o *status* de colônia, os habitantes dos protetorados se insurgiram em 1920, no Iraque e na Palestina, territórios de influência britânica, e continuaram a fazê-lo nas décadas seguintes (OWEN, 2005). O controle europeu, mas principalmente britânico, reprimiu e continuou oficialmente até os anos de 1970, configurando um “momento britânico no Oriente Médio” (MOROE, 1981). Para os ingleses, a região oferecia muito, pois a energia dos campos de petróleo vinha acompanhada de uma rota comercial mais rápida em direção a sua colônia na Índia. Durante o longo período de controle os europeus, com gradual participação dos Estados Unidos, dominaram o Sudoeste Asiático de várias formas.

Tal foi a força da Grã-Bretanha e França que mesmo os governantes de países nominalmente independentes como Turquia, Egito e Pérsia (renomeado de Irã em 1925) foram forçados a reconhecer as novas fronteiras e a nova ordem, enquanto aqueles como Abd al-Aziz Ibn Saud, que aspiravam criar um novo estado na Arábia depois da derrota contra os Hachemitas, sabiam que só poderiam alcançar esse objetivo com a assistência e o apoio britânico (OWEN, 2005, p. 7).

Diante do peso colonial e da presença sionista e judaica, produto da influência britânica e sinalizada desde de 1917 com a Declaração de Balfour¹⁸, que havia aumentado exponencialmente nas décadas seguintes à Grande Guerra, algumas formas de pensar na região foram remodeladas. As ideias que ajudaram a implodir o Império Otomano tomaram novos rumos, colocando-se novamente contra as forças externas, questionando, assim, o poder europeu sob a proposição de novas sociedades essencialmente árabes, do pan-arabismo, e muçulmanas, de orientação jihadista.

As fronteiras entre essas duas correntes de pensamento são bastante borradas. O exemplo de Husayn, o Shariff, é emblemático, mesmo que sua intenção fosse construir um domínio sobre todos os povos árabes, unindo-os num único reinado. O fio condutor de seu projeto era amplamente pautado na sua linhagem tribal, os Hachemitas, e com uso extensivo de conceitos ligados ao islamismo como Califado e *Ummah* (VICENZI, 2006). Contudo, os distanciamentos ficaram cada vez mais evidentes no decorrer do século XX, já a partir do sucessor de Husayn, Faysal Ibn Ali. De um lado, o pan-arabismo, ou

¹⁸ A declaração consiste de uma carta encaminhada em novembro de 1917, pelo então assistente do premier britânico, Artur James Balfour, ao líder da comunidade judaica britânica, o Barão de Rothschild, sugerindo a criação de um Lar Nacional do Povo Judeu na Palestina. Ver: SCHNEER, Jonathan. *The Balfour declaration: the origins of the arab-israeli conflict*, 2010.

nacionalismo árabe, desenvolveu-se de modo secular; do outro, como narrativa paralela e, muitas vezes, de oposição ao salafismo¹⁹ fundamentou interpretações do islã, entre elas, as mais sectárias que culminaram no jihadismo de fins do século XX e início do XXI (COOK, 2005).

O nacionalismo árabe, que já vicejava dentro do Império Otomano e se efetivou politicamente com o Reino do Hijaz, ganhou progressivamente mais elementos e novos contornos. Faysal manteve-se leal ao poder europeu ainda que seu pai não tenha conseguido dominar todos os territórios árabes e, por isso, foi designado como comandante dos territórios sob domínio efetivo britânico, de Hijaz a Damasco, em 1918. Como Husayn, Faysal pretendia usar a identidade árabe como fator unificador da população (DAWN, 2000). Entretanto o adágio colonial: “dividir para dominar”, no Sudoeste Asiático apresentava várias facilidades que comprometiam o projeto unificador do Emir. Segundo Vicenzi (2006), o sucesso do arabismo dependia da articulação com outros marcadores de identidade e lealdade: reconhecer-se como membro de uma família, de um clã, tribo, ser cristão, judeu ou muçulmano, ser sunita, xiita ou druzo eram elementos importantes do ser árabe.

A fim de superar as divisões internas, o governo de Faysal investiu num sistema de ensino de teor nacionalista. O ministro da educação indicado foi o intelectual levantino Abu Khaldun Sati' al-Husri (1880-1968), um dos mais importantes teóricos do arabismo²⁰; entretanto, ambos só instalaram um sistema concreto de ensino condizente as suas intenções quando, por aumento do controle francês no Levante, deixaram o território

¹⁹ É possível definir o salafismo como uma doutrina ultraconservadora do islamismo sunita, cujo desenvolvimento ocorreu a partir dos escritos do teórico Ibn Taymiyyah (1263-1328) como forma de resistência a ocupação mongol no Califado Abássida durante o século XIII. Ibn Taymiyyah questionava a legitimidade do regime por meio da denúncia de práticas consideradas heréticas e em dissonância com o islã. Sua interpretação como movimento, em linhas gerais, parte da perspectiva de que após o Profeta e os quatro primeiros Califas terem desaparecido e, em consequência, deixado de oferecer um caminho adequado às sociedades, a humanidade teria entrado em declínio, criando pares para Alá, abandonando as obrigações da fé e rompendo com condições humanas inatas. A via de recuperação exigiria a emulação de práticas e políticas defendidas, em princípio, por aqueles indivíduos e retomadas constantemente por cada fiel. Assim, é possível conceber que, para tal doutrina, a relação com o passado ultrapassa o campo pedagógico ou uma ideia de inspiração; o passado é tomado como uma presença e uma expectativa, da qual decorre à possibilidade de continuar. Cf. LEITE, Ana Pinto. *O histórico e o eterno: do salafismo a Kierkegaard*, 2013; ALSHAMMARI, Mansour Salim. *Takfir and Terrorism: historical roots, contemporary challenges and dynamic solutions*. With especial reference to al-Qa'ida and Kingdon of Saudi Arabia. 2013.

²⁰ Edmond Rabbath (1902-1991), 'Abd al-Rahman al-Bazzaz (1913-1973), Constantine Zurayq (1909-2000), Michel 'Aflaq (1910-1989) também fazem parte de um panteão de intelectuais que pensaram as possibilidades e argumentaram em prol da elaboração de uma nação árabe. Ver: VICENZI, Roberta Aragoni Nogueira. *Nacionalismo árabe: apogeu e declínio*, 2006.

sírio e assumiram o governo, sob chancela inglesa, do atual Iraque, em 1921, onde Faysal foi rei até 1933 e sua dinastia governou até 1958 (VICENZI, 2006).

Al-Husri desenvolveu, enquanto ocupava cargos na burocracia educacional iraquiana entre 1921 e 1941, uma leitura do nacionalismo árabe que serviu de base para a proposição do pan-arabismo. Na perspectiva de al-Husri – que não é necessariamente original – o fator que une os povos em torno de uma nação é a língua e a história comum, não sendo possível transitar por outras categorias de identificação. Al-Husri, pensando a nação a partir da língua, é capaz de unir e engessar os territórios do Hijaz, Síria e Iraque – incluindo o Egito e o norte de África a partir dos anos 1930 – sob um mesmo passado de língua árabe, passado esse que remete a um tempo anterior ao islã (HAIM, 1976). Nesse sentido, Al-Husri, mesmo lendo o cristianismo e o islã como produtores de solidariedade, pretendeu secularizar o nacionalismo árabe e as propostas de união transnacionais, uma vez que a extensão do universo islâmico iria de encontro a uma perspectiva mais regional. Às políticas de ensino praticadas no Iraque acabaram por se alinhar as revoltas que percebiam nas lideranças regionais, como a de Faysal, uma outra face do controle europeu na região. Para esses estratos das sociedades do Sudoeste Asiático o arabismo parecia contraditório, uma vez que o aparato estatal estava subjugado por um novo Império (VICENZI, 2006).

O sentimento de unidade árabe foi favorecido após 1936, com a Revolta da Palestina, contra a presença britânica e o aumento massivo da população judia, e a posterior explosão da Segunda Guerra Mundial, em 1939. Se o combate entre as potências forçou, por exemplo, a retirada da França do Levante e do Crescente Fértil, os combates entre muçulmanos e judeus na Palestina pressionaram os governantes, ainda sob mandato, do Iraque, Síria e Egito, vizinhos da Palestina, além de outros governos árabes, a formularem a possibilidade de diálogo a fim de combater um inimigo comum. O resultado efetivo dos diálogos e propostas de solidariedade foi a estruturação de sistemas de ensino secular, arabista e de currículo comum. Além disso, em 1945, ocorreu a criação do Protocolo da Liga dos Estados Árabe em Alexandria, que coroou o desenvolvimento do pan-arabismo como opositor à política de presença judaica na Palestina (DAWISHA, 2003).

No fim dos anos de 1940, o arabismo, com o enfraquecimento de França e Inglaterra, tinha conseguido grandes vitórias, incluindo a independência da Síria, em 1946. No ano seguinte, 1947, e tendo em vista a perseguição contra judeus no conflito

mundial, assim como os conflitos por independência, os ingleses se retiraram oficialmente da Palestina, possibilitando a criação do Lar Judeu anunciado por Balfour, trinta anos antes. Para os Estados árabes esse foi o estopim, e deu-se início ao conflito bélico vencido por Israel. O golpe sentido fez transparecer que o ideal pan-arábico, que havia caminhado a passos largos durante uma década, tropeçou nos nacionalismos regionais, preocupados mais com suas respectivas independências do que com a criação de uma nação unificada. Contudo, ainda que ferido, o nacionalismo árabe se manteve vivo e, nos anos 1950, ganhou fôlego com o Partido Bath' e a ascensão do presidente egípcio Jamal Abdl al-Nasir (1918-1970). Nessa nova geração arabista, ressentida pela derrota e incomodada com as elites governantes, à língua e à história foram adicionados outros elementos de unificação: um inimigo, Israel e as forças coloniais, e um líder, al Nasir depois do golpe de 1952²¹ (VICENZI, 2006).

O Partido Bath', fundado na Síria, em 1947, por Michel 'Aflaq (1910-1989) e Salah al-Din Bitar (1912-1980), ambos com formação europeia, respondeu aos anseios da juventude formada nos anos de 1930, que não via abertura para criação de partidos de esquerda em estados recém-independentes e com forte ligação com as metrópoles. Os Bath' não se desligaram das teorias de Sati al-Husri' e, mesmo com uma orientação socialista, não estavam alinhados com a União Soviética, definindo a identidade árabe a partir da língua, a história moderna – leia-se combate ao imperialismo e Israel – e o islã (CHOUEIRI, 2000). Outra reminiscência da produção de Sati' al-Husri é o papel do Egito como vanguarda da nação árabe; por isso, em 1956, quando al-Nasir foi oficialmente eleito presidente, o fez com apoio intelectual de al-Husri e do Partido Bath' que se opunha ao governo sírio (HOURANI, 1995).

O governo de Al-Nasir, observando as dimensões árabe, islâmica e africana do Egito, deu início a um projeto midiático de expansão de ideias arabistas e ao fortalecimento militar, garantindo, assim, que o nacionalismo árabe não se restringisse a estratos mais altos e instruídos da sociedade. Além disso, ao recusar apoio norte-americano e inglês na construção de represas do Nilo e entrar em litígio pela posse do Canal de Suez, conquistada em 1957, al-Nasir foi inscrito como líder disposto a enfrentar as potências que haviam dividido os árabes na história recente. Também em 1957, a Síria

²¹ O golpe no Egito é apenas um numa lista extensa depois do fracasso da Guerra contra Israel, como base comum há o fortalecimento de lideranças militares que participaram do conflito, aliados a instabilidade política causada pelo fraco controle nacional (VICENZI, 2006).

sinalizou um acordo com a URSS, com respaldo apenas egípcio, o que levou o Partido Bath' a sugerir a união com o Egito, como um primeiro passo para a construção da nação árabe, nação esta sistematizada federativamente na República Árabe Unida (RAU) de 1958 (VICENZI, 2006).

O Partido, contudo, não estava uníssono com al-Nasir e a RAU foi desfeita em 1961. No início dos anos de 1960, as tensões entre Síria e Egito cresciam enquanto o mundo árabe passava por problemas internos no Iêmen e no Iraque. Porém, em fins de 1963, a política do inimigo comum mudou os olhares. Israel anunciou um desvio nas águas do Rio Jordão e al-Nasir reuniu líderes árabes no Cairo, em 1964, para debater a questão (DAWISHA, 2003). Da reunião surgiu uma proposta frágil de solidariedade árabe, permeada por conflitos internos entre Egito, Iraque, Arábia Saudita, Síria, Líbano e Iêmen. A Frente Árabe, produto do projeto de solidariedade, culminou na Guerra dos Seis Dias de 1967, com a vitória de Israel. Os árabes, além da derrota, acompanharam o aumento do território de Israel, incluindo o domínio de Gaza e a Cisjordânia ou West Bank, a dissociação da Questão Palestina do projeto fracassado de nacionalismo árabe, e o fim, já sem brilho, de al-Nasir em 1970 (VICENZI, 2006).

Por sua vez, o jihadismo de origem salafista não é um movimento tão facilmente delimitável quanto o arabismo. Isso porque a ideia de unificação de todos os muçulmanos está nas premissas da própria religião, sendo que o território e raça não são categorias de separação. Não obstante, a religiosidade deixou de ser utilizada como solda entre povos, etnias e territórios, como observado nas ideias de Sati' al-Husri. Vale lembrar que a religião islâmica é fracionada desde a morte do Profeta entre sunitas e xiitas, e com várias outras subdivisões. Pontuado isso, ressaltamos que o jihadismo não é o *modus operandi* de todo o islamismo, mas o resultado de reflexões formuladas por alguns acadêmicos, como Ibn Taymiyyah (1263-1328) e Muhammad Ibn abd al-Wahhab (1703-1792), sendo os teóricos de orientação sunita os precursores e referências do Estado Islâmico. Eles são citados em *Dabiq* como exemplos de conduta e que são mobilizados, dentro de movimentos conservadores, como o salafismo, desde o século XX, na elaboração de uma leitura contemporânea e mais “pura” de islã.

Para o historiador norte-americano David Cook, que se dedicou a analisar o *status* da *jihad* em momentos diversos da história islâmica, o termo *jihad*, como qualquer outro, somente faz sentido quando posto em seu determinado contexto. Contudo, dentro da cultura muçulmana há a *Fiqh*, jurisprudência de origem acadêmica, que pressupõe uma

postura definitiva sobre os temas da vida no islã. Cook vê as origens do salafismo, leitura que visa a purificação do islã, em Ibn Taymiyyah (COOK, 2005). Para o jornalista especializado em jihad, Philip Migaux (2007), Ibn Taymiyyah denunciava inovações no islã como heresia e se posicionou contra o controle mongol, acusando os governantes de, por razões humanas, afastarem-se da verdadeira religião.

Porém, o salafismo, paradoxalmente, ganharia seus contornos sectários séculos mais tarde. No século XVIII, com o Império Otomano já consolidado, o teórico Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1791), inspirado pelos textos de Ibn Taymiyyah, clamou pela purificação do islã a partir da proposta do *Takfir*²². Entretanto, segundo Cook, “tentativa Wahhabista de ‘purificar’ o Islã seria apenas uma nota de rodapé na história, não fosse pelo fato de que o Estado da Arábia Saudita²³ tenha revivido-o no início do século XX após quase cem anos de existência sombria” (COOK, 2005, p. 75). O Wahabismo tem profunda influência no Estado Islâmico, inclusive com citações diretas ao fundado em *Dabiq* e um tratamento respitoso. Essa influência é muito perceptível na noção extremamente sectária de monoteísmo e, por consequência, no *takfirismo* do grupo, como observaremos ao longo de toda a dissertação.

Outros teóricos muçulmanos, como Jamal al-Din al-Afghani (1837-1897) e Muhammad ‘Abdu (1849-1905), tenderam a associar o islã a um pensamento moderno. Al-Afghani argumentava contra o colonialismo, mas não contra as inovações e conhecimento europeu, assumindo que o mundo moderno poderia ser compatível com a religião, fazendo com que o fiel, mesmo não abandonando sua identidade, pudesse usufruir da modernidade (MIGAUX, 2007). Seu pensamento sobre o papel da *jihad* constituía-se na defesa em caso de ataques externos. O reformismo de Afghani e ‘Abdu, porém, foi implodido nos trabalhos finais do egípcio Rashid Rida (1865-1935), aluno de ‘Abdu, que questionou, baseado na expansão islâmica dos primeiros anos, o caráter passivo da proposta pan-islâmica (COOK, 2005). A aproximação de Rida com o salafismo e o wahabismo foi acompanhado por um recrudescimento religioso no Egito,

²² Declaração de que um muçulmano na verdade é um infiel, assemelha-se a excomunhão, exceto pelo seu caráter jurídico.

²³ A família Saud viu, na ascensão de Husayn como Rei do Hijaz, um grande obstáculo. Além do apoio britânico, a herança Hachemita colocava os Saud numa condição inferior em qualquer discussão sobre o controle da península. É com as aproximações com Wahhab, e com investimento inglês, que os Saud conseguiram unir as tribos árabes e deram o golpe que depôs Husayn, em 1925, e criou o reino da Arábia Saudita, em 1933. Cinco anos mais tarde, a descoberta dos poços de petróleo transformou o país (AL-RASHEED, 2015).

que fez emergir, segundo o historiador John Calvert, a primeira organização islamista do mundo: a Irmandade Muçulmana.

A Irmandade Muçulmana foi fundada ainda no período monárquico egípcio, em 1928, por Hasan al-Banna (1906-1949), um professor sem a erudição dos acadêmicos já mencionados, mas que consolidou uma das principais forças políticas do Egito e do Sudoeste Asiático. Al-Banna, que contava 22 anos de idade quando fundou a Irmandade, acreditava que as reflexões elaboradas, principalmente por Rida, deveriam chegar às classes menos letradas da sociedade egípcia. Sua ação política começou com discursos em linguagem mais simples em mercados e cafés do Cairo. Suas pregações propunham a criação de sociedade islamicamente ordeira. A recepção de suas ideias foi positiva e a Irmandade Muçulmana estabeleceu-se nos anos de 1930 e 1940, justamente pela simplicidade com que dispunha seus argumentos (LARSSON, 2017).

De modo geral, al-Banna e a Irmandade Muçulmana interpretam o islã como um sistema universal capaz de dar conta de todas as instâncias da vida. Essa interpretação nem tanto original, contudo, propunha o seguinte: uma vez que o Egito adotasse a religião como orientadora das ações políticas, os problemas sociais e individuais seriam facilmente resolvidos, podendo servir de exemplo aos estados que surgiram com o fim do Império Otomano e, em última instância, unificar todos os estados muçulmanos. Para construir essa sociedade seria necessário fazer a *jihad* em nome de deus. Essa *jihad* aconteceria de duas formas já debatidas dentro do próprio islã: primeiro, no interior de cada fiel, a grande jihad, combatendo seus próprios vícios e temores, devotando somente a deus; e, em seguida, caso necessário, a pequena jihad, pegando em armas para defender a comunidade (COOK, 2005).

Al-Banna observava a influência britânica no Egito de forma bastante negativa, considerando que a monarquia vigente era vassala dos ingleses. A Irmandade lutou contra a desintegração da fé causada pela presença ocidental, porém, num primeiro momento, a total repulsa de saberes e produtos ocidentais, como ciência e democracia, não fez parte de suas diretrizes. Pode-se pressupor que isso tenha ocorrido pelo caráter pragmático do próprio al-Banna, que se preocupava e criticava a falta de ações efetivas por parte dos *Ulamás*. O que se tem de mais bem definido é que, com o seu assassinato, em 1949, a Irmandade tomou novos caminhos, adaptando-se ao novo regime que entrou em vigor, em 1952, com al-Nasir. A Irmandade Muçulmana, sem al-Banna e com crescente

números de adeptos, possibilitou o surgimento de novas vozes com respaldo na própria organização.

Em suma, os territórios dominados pelo Império Turco-Otomano, ainda que com conflitos e contingências internas, mantinham uma ideia de unificação. Esses territórios, historicamente muçulmanos, quando fatiados, transformaram-se em países independentes. Contudo, a separação gerou movimentos de reação, que buscavam e pregavam a reunificação em torno de um projeto comum. O Estado Islâmico, pode-se observar, ao destruir as fronteiras e abandonar referências simbólicas como “da Síria e do Iraque”, é tão somente uma das múltiplas manifestações de uma parte das propostas unificadoras.

Todo o século XX, chamado de breve pelo historiador Eric Hobsbawm, possui acontecimentos e processos históricos muito particulares no Sudoeste Asiático, uma vez que as referências temporais europeias, associadas à centúria, não são, ao todo, compartilhadas pelas experiências da região. Do mesmo modo, a compreensão do presente, que o Estado Islâmico impõe, nos obriga a pensarmos temporalidades ligadas a processos. A secularização e o domínio militar dos governos estão ligados ao projeto arabista, e o desenvolvimento de organizações islamistas, por sua vez, se conecta como uma dupla reação: a primeira, contra a colonização e, a segunda, contra governos regionais. Isso nos leva a dar saltos dos presentes analisados pelo periódico *Dabiq* aos passados, do arabismo, do movimento islamista, salafista e jihadista e da própria religião islâmica adotando outros marcos temporais. Ou seja, nos alinhando a Koselleck, ao estratificarmos a narrativa da revista identificamos temas e debates com continuidades de duração muito extensa. Assim, a dissolução do Império Turco-Otomano, o tratado de Sykes-Picot, em 1918, a criação do Estado de Israel, em 1947, a Guerra dos Seis dias, em 1967, a Revolução Islâmica do Irã e a Guerra do Afeganistão, em 1979, articulam-se como balizas temporais relevantes para o desenvolvimento de organizações como o Estado Islâmico. Não se trata, em absoluto, de uma relação de causa e efeito, mas da delimitação das condições para a emergência de grupos mais sectários.

1.2. *Jihad* como imperativo: dos combates locais ao inimigo distante.

Como pontuamos, o Sudoeste Asiático teve suas fronteiras redesenhadas após a queda do Império Turco-Otomano. Dessa transformação drástica nasceram propostas seculares, tribais e religiosas a fim de unir os povos divididos pelos otomanos e europeus. Além disso, observamos que o Egito, que não fazia parte do Império, assumiu a vanguarda de vários desses movimentos, incluindo o arabismo, sendo o berço também da Irmandade Muçulmana. Assinalar esse papel egípcio significa, entre outras coisas, assumir que internamente o país passou por fortes debates sobre política e religiosidade. É de dentro da Irmandade e desse debate que surgem três pensadores que ajudaram a desenvolver o que é comumente associado a jihad: Sayyid Qutb, Abdullah ‘Azzam e Muhammad ‘Abdus Salam Faraj.

Dabiq faz referência a Sayyid Qutb (1906-1966) apenas uma vez, num texto de crítica à Irmandade Muçulmana, em *Dabiq* número 14, de maio de 2016, chamada provocativamente de A Irmandade Apóstata (*The Murtadd Brotherhood*), com uma nota explicativa sobre sua vida; Abdullah ‘Azzam (1941-1989) é citado duas vezes nas edições 3 e 11, mas diferente de Qutb, com um caráter positivado; Muhammad ‘Abdus Salam Faraj (1954-1982) não é citado nenhuma vez. Qual seria, então, o propósito de nos debruçarmos sobre seus trabalhos? O historiador norte-americano John Calvert argumenta que, após os ataques de 11 de setembro de 2001, a mídia trabalhou para encontrar os fundamentos da *al Qa’idah*. Nesse processo regressivo, intelectuais mencionados pela organização foram elevados ao *status* de precursores da jihad²⁴ (CALVERT, 2013). O mesmo movimento, pode-se argumentar, aconteceu com o Estado Islâmico. Trabalhos como os de Hassan Hassan e Michael Weiss (2015) e Hororo Ingram (2016) tenderam a colocar, a partir da vinculação a *al Qa’idah* e de temas da propaganda oficial, como *Dabiq*, o Estado Islâmico como partícipe e herdeiro das reflexões desses teóricos muçulmanos. Mesmo com aproximações gritantes, como a defesa da jihad, a ramificação do islã que orienta as ações e a busca por um Estado em que a fé tenha papel preponderante, cabe mergulhar um pouco na produção desses sujeitos, buscando tanto entender o desenvolvimento da *jihad* no século XX, quanto compreender de modo objetivo alguns conceitos recorrentes no periódico. Nesse sentido, esses três teóricos, mesmo sem longas citações diretas, operam como referências não declaradas. Suas

²⁴ Outro nome recorrente é o de Abu al-‘Ala al-Mawdudi (1903-1979) de origem indo-paquistanesa. Sua produção remete a temas correlatos, porém, por ter produzido principalmente em Urdu, seus escritos não tiveram a receptividade dos trabalhos de Qutb, por exemplo. (COOK, 2005).

palavras podem nem sempre constar em *Dabiq*, mas suas contribuições teóricas estão na base da formulação narrativa.

Sayyid Qutb nasceu no Egito, em 1906, mesmo ano de Hassan al-Banna, contudo, ambos seguiram carreiras amplamente diferentes ainda que atravessadas pelo engajamento islamista e pela Irmandade Muçulmana (LARSSON, 2017). Qutb, diferentemente de al-Banna, teve uma educação muito mais secularizada, atuando na vida adulta como professor de árabe e literatura, em Cairo, até 1940. John Calvert, divide sua vida em três momentos de produção intelectual. A primeira abrange os seus anos como professor e poeta, até a década de 1940. A segunda, compreende alguns pontos mais interessantes de sua vida. Nesse período, ele aproximou-se de movimentos mais conservadores, do ponto de vista religioso. Viajou para o Estados Unidos, em 1949, experienciando, como homem negro, o racismo americano, de onde voltou mais sectário, em 1951, juntando-se no mesmo ano à Irmandade. Logo após publicar seu comentário sobre o Corão, *In the shades of Qu'ran* [*Sob a sombra do Corão*], em 1954, Qutb e outros irmãos foram presos e acusados de conspirar contra o presidente al-Nasir. Desse ano até sua morte, em 1966, estende-se o terceiro e mais radical momento de sua vida. Na cadeia, Qutb dedicou-se à escrita. Em 1965, devido a saúde frágil, foi libertado por um período curto, isso porque, no mesmo ano, *Milestone* [*Marco*], sua obra mais radical e de maior expressão, foi publicada, levando o autor novamente à prisão e, em 1966, à forca (COOK, 2005; CALVERT, 2013; LARSSON, 2017).

Qutb defende, principalmente em *Milestone*, a construção, além de uma ordem muçulmana, de um Estado Islâmico que dê conta de cumprir o papel libertador do islã. Em suas palavras:

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

Ao definir o islã como a única maneira de governo em que o homem não seja escravo de outro, Qutb pretende combater todas as outras formas de governo que não a do islã e de suas leis divinas, a *Shar'ia*. Ao colocarmos o seu texto no plano político dos anos de 1960, observamos o seu combate aos caminhos que o regime de Nasir havia adotado. Após o golpe de 1952, com apoio inclusive da Irmandade, o grupo de Nasir não construiu uma constituição pautada somente no Corão, o que colocou os irmãos contra o

seu governo. Além disso, sua propaganda, desde os anos 1950, estava muito mais voltada para os árabes do que para os muçulmanos (CALVERT, 2013). Essas formas de governo, que não são orientadas pela religião, são chamadas por Qutb de *jahiliyah*.

Jahiliyah não é objetivamente definida por Qutb, contudo a leitura de seu trabalho denota o que o intelectual está combatendo sob essa alcunha. Para Qutb, o mundo islâmico em seu tempo sofria com um contexto similar aos que o Profeta e seus seguidores enfrentaram, no qual Alá dividia as atenções com outros ídolos, e suas leis não eram aplicadas no mundo em que criou (LARSSON, 2017). O tempo de ignorância, *jahiliyah*, havia sido superado a partir do método corânico, fator indispensável para a formulação de uma comunidade muçulmana. Esse método consiste em assumir que apenas Alá é digno de adoração, o que orientaria cada decisão da vida cotidiana. Qutb exemplifica que o fato da profissão de fé – “não há deus se não Alá” – ter sido a primeira revelação ao profeta, delimita toda a estrutura de pensamento dos muçulmanos. Nesse sentido, deus poderia ter usado o Mensageiro para unificar as terras árabes sob domínio romano e persa, poderia ter criado um sistema de justiça e enriquecimento, ou poderia usar de seu poder para forçar o islã nos humanos, mas não o fez por não ser o seu cerne. Ao contrário, fez seu Mensageiro anunciar que não havia outro digno de adoração. Cabe ressaltar, como Philip Migaux (2007), que essa ideia de monoteísmo (*tawhid*) mais radical já estava presente nos escritos de Wahab e em outros intelectuais muçulmanos conservadores anteriores a Qutb.

Sua visão sobre formas de governo não islâmicas no mundo aliava as lideranças à ideia de tirania (*taghut*), uma vez que a justiça é um atributo divino. Essa é, segundo Qutb, a razão pela qual os representantes da *jahiliyah*, no Egito e em países vizinhos, sob fomento ocidental, não aceitavam a predominância do islã nas ações públicas. O caráter libertador da religião vai de encontro às ambições governamentais nunca comprometidas com as premissas religiosas. Segundo David Cook (2005), Qutb compreendia os problemas sociais de forma ampla, associando os problemas à ausência de deus nas tomadas de decisão. Para ele, uma vez que os muçulmanos haviam se tornado minoria em seus países, retornar a sociedade ao islã era o principal objetivo dos fiéis.

Ele entendia, acima de tudo, que diferentemente dos tempos de Muhammad, a sua geração não contava com tantos indivíduos memoráveis. “*The unique qu’ranic*

generation”²⁵, os *Salafs*, deveriam assim ser uma inspiração para o seu público, uma vanguarda muçulmana, aqueles que trariam o renascimento do islã. O objetivo deveria ser o retorno à condição natural do homem e o estabelecimento do *Dar-al-islam*, tal como se observa em suas palavras:

Há apenas um lugar na terra que pode ser chamado de lar do Islã (*Dar-al-Islam*), e é aquele lugar onde o estado islâmico é estabelecido e a Sharia é a autoridade e os limites de Alá são observados, e onde todos os muçulmanos administram os assuntos do estado com consulta mútua (QUTB, 2006, p. 131).

Para a construção do *Dar-al-islam* o autor mobiliza o conceito de jihad. Porém, sua noção é menos sectária do que se possa deduzir. Qutb pensa a *jihad* como uma ferramenta, um esforço interno e externo que os muçulmanos fazem para garantir o seu direito à prática de fé e à pregação da verdade. Além disso, como ressalta David Cook, a jihad, em Qutb, precisa ser entendida processualmente, seguindo etapas condizentes com a realidade que faz a *jihad* necessária.

Primeiro, todo o sistema religioso e social do Islã é realista e faz exigências realistas a seus seguidores. Portanto, o sistema de jihad também é realista. Segundo, a jihad é um programa progressivo, conduzindo de uma fase a outra de maneira racional. Com isso, Qutb explica que na progressão dos ensinamentos sobre a jihad, derivados do Corão (rearranjado pelos exegetas muçulmanos), há uma progressão lógica da proclamação pacífica, para a guerra em escala limitada, para a vingança pelos erros cometidos contra o povo muçulmano, para o estágio final da guerra ilimitada (COOK, 2005, p. 104).

O que Cook chama de realismo é a possibilidade de um muçulmano não cumprir uma obrigação religiosa, por exemplo, a peregrinação a Meca não é obrigatória se o fiel não possui condições de realizá-la. A *jihad* assim, deve ser conduzida a partir das necessidades e das possibilidades dos muçulmanos. Da mesma forma, quando um governo não cumpre os ensinamentos do islã, não é correto declarar uma guerra armada contra o poder, dado que inocentes poderiam morrer durante o conflito. *Milestone* não é um prelúdio para o conflito armado: é uma reafirmação do islã e de seus ensinamentos. Somente quando as vidas muçulmanas estão em perigo a violência se torna mais que autorizada, mas também uma obrigação.

Qutb elabora *jihad* desse modo por entender que há no mundo uma diferença dicotômica entre muçulmanos e infiéis. E, mesmo quando o *Dar-al-islam* for

²⁵ Nome do primeiro capítulo de *Milestone* (1965).

estabelecido, ainda haverão territórios de descrença e pecado hostis aos muçulmanos. Esses locais de instabilidade são chamados de *Dar-al-harb*²⁶, sendo que a relação estabelecida entre os dois “lares” é dividida entre trégua e guerra. Por suas críticas ao governo secular e por insuflar a população muçulmana, Qutb foi enforcado em 29 de agosto de 1966, porém, tornou-se referência para muitos outros líderes jihadistas²⁷.

A morte de Qutb é contemporânea do fracasso arabista contra Israel. No Sudoeste Asiático, a derrota na Guerra dos Seis Dias fomentou importantes alterações políticas: Hafz al-Assad (1930-2000) assumiu o controle da Síria, em 1971. No Iraque, em crise desde a fundação da República, em 1958, Ahmed Hassan al-Bakr (1914-1982) deu um golpe de estado, em 1968, sendo sucedido por Saddam Hussain (1937-2006). Em África, Muammar Gaddafi (1942-2011) assumiu o controle Líbio, em 1969, e Anwar Sadat (1918-1981) sucedeu Nasir, no Egito, após a morte do presidente, em 1970. Em comum, esses novos regimes traziam líderes militares – parte da propaganda arabista assumia o papel preponderante do exército na construção de novos estados – e, especificamente, na Síria e no Iraque, o controle do Partido Bath’ (VICENZI, 2006). A década de 1970 viu uma mudança no foco das políticas externas e em 1978 Israel e Egito assinaram o tratado de paz Camp David. No ano seguinte, o início da invasão soviética no Afeganistão criou o ambiente para a ação concreta dos *mujahidins* e a Revolução Islâmica, no Irã, pela sua orientação xiita, fomentou nos sunitas o sonho do estabelecimento de um Estado Islâmico na região.

Nos deteremos adiante nas influências da Guerra do Afeganistão; por hora, cabe ressaltar que a sinalização de paz entre Israel e Egito custou a vida de Sadat. Seu assassinato em uma parada militar, em 1981, em Cairo, é, na perspectiva de Noam Chomsky, o primeiro atentado terrorista, do tipo muçulmano, a ser filmado e midiaticado (CHOMSKY, 2002). Entre os objetos dos encarcerados após o assassinato, encontrava-se um manuscrito, chamado *The Absent Obligation (O Imperativo Oculto)*, escrito pelo engenheiro eletricitista de 27 anos, Muhammad ‘Abdus Salam Faraj, preso no mesmo ano e executado, em abril de 1982. Sem a mesma formação de Sayyid Qutb, Faraj não goza do mesmo *status* de pensador da *jihad* que seu antecessor. Porém, é sempre lembrado em textos acadêmicos, como nos de Cook, Migaux e Abdul-Raheem, pela potência de seus

²⁶ Lar da hostilidade segundo a edição de *Milestone* analisada.

²⁷ A edição de *Milestone* analisada tem comentários atribuídos a Ayman al Zhawahiri, atual líder da al-Qaeda.

argumentos. A rigor, o argumento de Faraj é simples: não existem apenas cinco pilares do islã, mas seis. Da sua perspectiva, além de monoteísmo, oração, caridade, jejum e peregrinação a Meca, o muçulmano deve realizar a jihad²⁸. A simplicidade, contudo, não pode ser ignorada em contraposição a Qutb. Se, para o poeta, a *jihad* era uma ferramenta para a construção de uma sociedade em que o homem não fosse servo do próprio homem, para o ativista tem papel central, sendo um objetivo, uma obrigação que por anos fora esquecida pelos líderes da religião (HIENZEL, 2005; ABDUL-RAHEEM, 2015).

A leitura de *The absent obligation* é bastante similar à de *Dabiq*. Os textos são construídos no formato de comentário sobre determinado verso corânico ou sobre *ahadiths*, mas além disso os argumentos têm muitas proximidades. A intenção de Faraj é refutar os argumentos que apartavam a *jihad* da construção de um Estado Islâmico. Em sua perspectiva, estava posto que o objetivo para todo fiel era reconquistar a cidade sagrada de *Quds* (Jerusalém). Contudo, o crente “tem consciência do que é benéfico e prejudicial e prioriza as soluções definitivas e radicais” (FARAJ, 1986, p. 50). Assim, o autor dá a tônica de sua crítica e denuncia as razões dos insucessos que o precederam – leia-se, as guerras árabes-israelenses comandadas por líderes seculares:

Esses governantes estão aproveitando as idéias nacionalistas entre alguns muçulmanos para alcançar seus objetivos não-islâmicos, mesmo que esses (objetivos) pareçam islâmicos. Assim, a luta deve estar sob uma bandeira e liderança islâmicas, e não há discordância sobre isso (FARAJ, 1986, p. 50-51).

E uma luta sob uma bandeira muçulmana é necessariamente a jihad. Sua definição de comunidade muçulmana é influenciada por Qutb, partindo da premissa que o Corão e a *Sunnah* devem orientar as ações sociais. Assim como no tempo de Ibn Taymiyyah, que denunciou o islamismo superficial dos mongóis, afirma Faraj, o mundo muçulmano estava sendo governado por sujeitos que estavam convertidos à religião somente por aspirações políticas. Dessa forma, a fé estava sendo usada como argumento para combater os verdadeiros fiéis (COOK, 2005). Para o jihadista, existem vários argumentos utilizados para obliterar a obrigação da jihad, elas podem ser resumidas em: (i) adoração a deus, nesse caso o fiel acredita que sua busca pela boa conduta, a grande jihad, é capaz de substituir sua obrigação de combater os inimigos do islã; (ii) busca por conhecimento e

²⁸ É importante observarmos que esses pilares configuram mais do que orientações ou práticas. Os cinco pilares são a pedra fundamental da experiência religiosa e da vida em uma comunidade muçulmana, e absolvição pela negligência de uma dessas obrigações só ocorre em casos muito específicos. Portanto, considerar a *jihad* um pilar do islamismo é um argumento extremamente poderoso para o desenvolvimento de uma teoria jihadista.

aperfeiçoamento profissional, ou seja, contribuir para comunidade como médico ou engenheiro islâmico; (iii) *jihad* como *da'wah*, o esforço em apresentar a palavra de deus e os ensinamentos de Muhamad a infiéis; (iv) *jihad* defensiva, que é viável somente quando os muçulmanos estão sendo atacados. Em oposição a tais posicionamentos, Faraj lembra: “sabe-se também que aquele que conhece as obrigações de *Salah* deve orar, e quem conhece a obrigação do *sawm* (jejum no mês de Ramadã) deve jejuar. Da mesma forma, quem conhece a obrigação de *Jihad* deve lutar na causa de Alá” (FARAJ, 1986, p. 47).

Após defender a necessidade da *jihad*, apontando a sua condição de obrigação individual, que é melhor articulada por Abdullah ‘Azzam, o autor pontua algumas questões práticas a respeito de como a *jihad* deve acontecer. De partida, Faraj defende que a *jihad* é dividida em categorias e não em estágios. A *jihad* contra o diabo e contra os infiéis devem seguir concomitantemente em uma linha, mesmo que em alguns casos o fiel possa se deter mais em alguma das categorias. Em segundo lugar, o fato de não haver uma liderança clara não é um impedimento à realização, uma vez que há a possibilidade de constituir conselhos que possam deliberar sobre as movimentações. Ademais, os líderes se desenvolvem durante o processo de combate aos infiéis. Para Faraj, os medos de combater sem um líder, o que poderia levar ao fracasso, não podem substituir o temor a deus e a busca pelo caminho de Alá.

Faraj aborda uma das questões mais delicadas da teoria da *jihad*: a luta com outros muçulmanos, mulheres e crianças. De um lado, resolve a questão estabelecendo que os muçulmanos forçados a obedecer os infiéis, caso mortos, seriam mártires e, por conseguinte, suas mortes trariam mais bem do que mal; por outro lado, as mulheres e crianças têm o mesmo *status* de seus maridos e pais, assim, mesmo que não seja o mais apropriado, em determinados contextos, combatê-los não seria pecado. É por respeitar o local e o tempo de cada ação que a busca por abrigo entre os infiéis, a mentira, e métodos de luta não adotados pelo profeta se tornariam, inclusive, aceitáveis. Isso porque, no entendimento do autor, “à medida que o tempo avança e a humanidade se desenvolve [...] os métodos modernos de luta são um pouco diferentes dos métodos usados no tempo do Profeta” (FARAJ, 2000, p. 75). A grande colaboração de Faraj encontra-se na sua transcrição prática da *jihad* para o mundo em que vivia, e apontar o caráter fundamental da *jihad* dentro do islã. Contudo, seu texto foi eclipsado pela produção de um intelectual

mais articulado e em um contexto mais consistente, Abdullah ‘Azzam, durante a Guerra do Afeganistão (AARON, 2008).

A Guerra do Afeganistão, que se iniciou em 1979 com a invasão soviética no país, acabou se tornando um ponto de ruptura. Abdullah Yusuf ‘Azzam (1941-1989), que havia sido professor em diversas universidades islâmicas do Sudoeste Asiático, foi um dos muitos muçulmanos que migraram para combater os invasores (GERGES, 2005). Jordaniano, ‘Azzam havia passado pelo Egito em 1967 onde estudou e filiou-se à Irmandade Muçulmana, e pela Arábia Saudita onde conheceu o, a época jovem estudante, Usama Ibn Ladin. Sua participação no conflito foi de suporte ideológico, produzindo diversos trabalhos que defendiam o combate, e logístico, administrando uma casa no Paquistão onde, junto com Ibn Ladin, fornecia suprimentos, rotas e treinamento para jihadistas. A casa foi a inspiração para, em 1988, junto ao seu colega, fundar a *al Qa’idah*. No ano seguinte, ‘Azzam foi assassinado em um atentado controverso em Pashwar, no Paquistão (AARON, 2008).

‘Azzam tem sido muito estudado por ser um dos precursores do que vem sendo chamada de “*jihad* global”. Enquanto o foco de Qutb e Faraj era o combate dos falsos líderes do mundo islâmico, a invasão soviética no Afeganistão, em 1979, alterou a noção de urgência entre os jihadistas e os muçulmanos, em geral. Receosa com a Revolução Islâmica do Irã, que poderia se expandir para o vizinho do sul, e num contexto de Guerra Fria, a URSS invadiu o Afeganistão, em fins de 1979, começando um conflito que se estendeu por uma década. A revolução iraniana, por seu caráter xiita, influenciou os sunitas a buscarem o seu estabelecimento regional como um contra ponto, para além do território saudita. Contudo, no caso do Afeganistão, a invasão de uma nação ateia nos territórios muçulmanos criou um sentido de urgência, mobilizando sujeitos que não vinham de organizações islamitas, ao mesmo tempo os EUA ajudaram a financiar o conflito, considerando que os *mujahidins* poderiam ajudar a enfraquecer a URSS. Textos como os de ‘Azzam foram essenciais para a compreensão do dever religioso que atravessava o conflito, e suas dimensões se alargaram com o fim da guerra, em 1988 (GERGES, 2005).

Defense of the muslim lands (1979) e *Join the caravan* (1987) foram escritos e lançados em momentos significativos da *jihad* no Afeganistão. ‘Azzam é, em termos textuais, uma união de Qutb e Faraj, dispondo dos recursos intelectuais do primeiro, aliados ao pragmatismo do segundo. Em *Defense of the muslim lands*, ‘Azzam defende a

necessidade de proteção das terras muçulmanas a partir da análise da *jihad* como *Fard Ayn* e não como *Fard Kifaya*, ou seja, em tradução literal, obrigação individual e coletiva respectivamente.

‘Azzam parte das quatro principais escolas de jurisprudência islâmica de orientação sunita – Hanafi, Maliki, Shafi’i e Hambali – para fundamentar seu posicionamento. Em sua perspectiva, nos anos que o precederam a posição dos *Ulamás* defendia a *jihad* como uma obrigação de toda a comunidade, *Fard Kifaya*, ou seja:

É o Fard que se realizado por alguns, não há obrigação sobre os demais. O significado de *Fard Kifaya*, é que se não houver pessoas suficientes que respondam à demanda, então todas as pessoas estão em pecado. Se uma quantidade suficiente de pessoas responder, a obrigação deixa de existir. O requerimento para isso, no início, é o chamado para estabelecer um *Fard Ayn*, mas difere, já que um *Fard Kifaya* é absolvido pelo desempenho de algumas pessoas (‘AZZAM, 2008, p. 27).

No caso específico do Afeganistão, a *jihad* não poderia ser interpretada dessa forma, acreditando que um grupo de pessoas seria suficiente para derrotar os invasores. No conflito, a condição teria se transformado em uma obrigação individual, *Fard Ayn*. Para ‘Azzam, assim como para grande parte dos jihadistas, “a primeira obrigação depois de Iman [crença em deus] é a repulsa do agressor inimigo que ataca a religião e os assuntos mundanos” (TAYMIYYAH, *apud* ‘AZZAM, 2008, p. 12).

Em diálogo com Faraj, ‘Azzam acredita que, por seu caráter essencial, a *jihad* deve ter o mesmo tratamento que as outras obrigações individuais do islã, os cinco pilares já mencionados. Nesse sentido, assim como na oração, os filhos, esposas, os devedores não precisam de autorização de seus pais, maridos e credores para realizarem a defesa da religião e dos fiéis. Além disso, ao propor esse *status* a *jihad*, o autor dá um passo além, apontando que não há argumentos para não participar ativamente e diariamente da libertação da opressão dos infiéis, nem mesmo por aqueles que fomentam a luta. Uma vez que “a proteção da religião tem precedência sobre a proteção dos indivíduos, a proteção dos indivíduos tem precedência sobre a proteção da riqueza. Portanto, a riqueza dos ricos não é mais valiosa do que o sangue dos *mujahidins*” (AZZAM, 2008, p. 33). ‘Azzam, dessa forma, opõe-se de modo ameno a Qutb, abandonando a possibilidade de uma *jihad* processual e reforçando a ideia de obrigação individual, complementando e oferecendo um novo contorno a compreensão de *jihad* defendida por Faraj.

‘Azzam, em sua defesa da *jihad* fora da Península Árabe, encara um problema pontual: por quê os muçulmanos deveriam seguir para o Afeganistão e não para a Palestina, à época já ocupada e consolidada como Estado de Israel? Para o jihadista, é preciso reconhecer que as batalhas estavam no início, o islamismo era preponderante e o controle era *mujahidin*, ao contrário do que acontecia na Palestina: as tribos locais poderiam ser um escudo contra as investidas comunistas e os afegãos estavam com a fé renovada. ‘Azzam acreditava que, uma vez estabelecido o controle no país, os mujahidin poderiam continuar e avançar, reconquistando inclusive Jerusalém. Isso porque o autor pensa a *jihad* em duas formas, uma defensiva e outra ofensiva, como duas partes de um mesmo movimento. A segurança dos muçulmanos e de suas terras estaria vinculada diretamente com a impossibilidade de um ataque infiel nos territórios. Esbelecendo uma linha tênue entre *dar-al-islam*, *dar-al-harb* e *dar-al-kuffar*. É pouco possível saber da circulação do primeiro grande trabalho de ‘Azzam, mas se pode conjecturar que os seus escritos tem uma ampla relação com a interpretação de que os soviéticos haviam corrompido os territórios islâmicos (GERGES, 2005).

Quase dez anos mais tarde, *Join the caravan* deu continuidade ao trabalho intelectual de ‘Azzam de arregimentar novos militantes. O manifesto de 35 páginas é dividido em duas partes que tratam das razões para a *jihad* e um breve comentário sobre o estado da *Ummah*, em fins dos anos de 1980. As razões são quinze, brevemente comentadas pelo autor, sendo:

Para que os descrentes não dominem; Devido à escassez de homens; Medo do fogo do inferno; Cumprir o dever da Jihad e responder ao chamado do Senhor; Seguir os passos dos Predecessores Piedosos; Estabelecer uma base sólida para o Islã; Proteger aqueles que são oprimidos na terra; Esperar pelo martírio; Um escudo para a Ummah e um meio para tirar a vossa desgraça; Proteger a dignidade da Ummah, e repelir a conspiração dos inimigos; Preservação da terra e proteção contra a corrupção; Segurança dos locais de culto islâmicos; Proteção da Ummah contra punição, desfiguração e deslocamento; Prosperidade da Ummah e excedente de seus recursos; Jihad é o tópico mais importante do Islã (AZZAM, 2008b, p. 5).

A ideia geral é seguir os bons exemplos dos apoiadores do Profeta, combatendo o pecado, protegendo os territórios muçulmanos, cumprindo o papel de fiel e construindo uma sociedade muçulmana. Ideias que de modo amplo permeiam as produções de Qutb, Faraj, Zawahiri, Ibn Ladin e do Estado Islâmico. Porém, a principal característica do texto é gestar algumas das ideias que causam conflito entre os próprios islamistas (AARON,

2008). A falta de combatentes após oito anos de Guerra faz com que ‘Azzam argumente sobre a necessidade de mais muçulmanos seguirem para o Afeganistão, além disso, há uma preocupação do autor em formar os *mujahidins*. Contrariamente ao que Faraj defendia, para ‘Azzam a *jihad* precisa ser bem ensinada aos islâmicos para que não haja má conduta entre os combatentes, mesmo que considere a luta contra os soviéticos mais importante do que os embates internos. O que se pode deduzir é que a necessidade de soldados moderou o tom a partir da compreensão da força do adversário.

Quando Abdullah ‘Azzam morreu, em 1989, as sementes de uma *jihad* que enfrentasse o Ocidente estavam lançadas. A partir da compreensão de ‘Azzam, Faraj, Qutb e outros intelectuais, os últimos trinta anos observaram a escalada de uma nova geração, que foi inspirada pelo renascimento da *jihad* no Afeganistão e se aliou a veteranos insatisfeitos com a situação em seus locais de origem. Essa nova geração, incluindo Usama Ibn Ladin, oscilou entre estar em todos os lugares e em lugar nenhum, concretizando parte das ideias elaboradas anos antes.

Em síntese, esses três teóricos da *jihad* construíram seus textos a partir dos problemas enfrentados cotidianamente pelos muçulmanos. Os três defendem uma sociedade islâmica na qual as decisões sejam religiosamente orientadas. No limite, Qutb, Faraj e ‘Azzam defendem a construção de um Estado Islâmico por meio da *jihad*, em sentido amplo. Qutb atribuía os problemas sociais à ignorância da fé; sem religião, as sociedades tornaram-se racistas, egoístas e materialistas. É necessário combater o pecado, e isso se faz com palavras, educação e, se necessário, com as armas. Faraj, por sua vez, reconhecia o peso da ignorância, mas denunciava a ausência de *jihad* nos discursos dos líderes religiosos. Se Qutb considerava a *jihad* como uma ferramenta possível, primeiro interna, e depois bélica, Faraj pensa comunidade muçulmana e *jihad* armada como indissociáveis. Finalmente, ‘Azzam não combateu um Estado Nacional, mas lutou pela expulsão de invasores infiéis. Escrevendo no calor do momento, seu senso de urgência declarava que os territórios muçulmanos deveriam ser governados pelos fiéis, o poder poderia ser garantido pela conversão, mas diante da invasão soviética não haveria outra alternativa se não pegar em armas e defender os fiéis.

1.3. *Jihad* global, terrorismo e o renascimento do Califado.

Paralelamente à Guerra do Afeganistão e à produção de ‘Azzam, a relação entre Irã e Iraque chegou a um ponto de inflexão. O partido Bath’, no controle do Iraque desde de 1968, elegeu, em 1979, o primeiro presidente, Saddam Hussain. O novo governante enfrentava três grandes problemas interconectados: a falta de apoio por parte de alguns grupos dentro do exército que ainda não confiavam em sua competência para o cargo; os conflitos sociais de um país majoritariamente xiita, governado por uma elite sunita e com uma minoria curda expressiva; e, por fim, a influência crescente da Revolução Islâmica do Irã, que poderia encontrar no vizinho Iraque o melhor ambiente para a sua expansão (DEFRONZO, 2010). O regime de Bagdá observou, num possível conflito, uma saída para os três problemas, promovendo uma união nacional em torno da possibilidade de melhorar as rotas de petróleo, fortalecendo a imagem de Hussein como líder e atacando um Irã fragilizado pelos conflitos e pela guerra civil, entre 1978 e 1979. Além disso, a articulação iraquiana acreditava que, pela política externa intempestiva de Rūḥollāh Mūsavī Khomeinī (1902-1989), o apoio externo se centraria somente no Iraque. O conflito, que se estendeu oficialmente de 1980 a 1988, colocou o exército reduzido do Irã, utilizando as armas americanas enviadas em apoio à Reza Pahlavi e equipamentos bélicos com origem no tráfico internacional, contra as forças iraquianas numericamente superiores, com apoio ocidental e de outros regimes do Golfo Pérsico. A discrepância entre as forças ficou cada vez mais evidente durante o período de conflito somado ao apoio ocidental que favoreceu o regime de Bagdá; com o cessar-fogo, o Iraque havia conseguido angariar muitos recursos, mas a o olhar da comunidade internacional sobre o país e seu presidente deteriorou-se bastante (EBRAICO, 2005).

Durante os anos de 1990, as atividades jihadistas continuaram atuando localmente contra os governos sectários, com especial recorrência na Argélia, com o Grupo Islâmico Armado (GIA), e, no Egito, com a *Tanzim al-Jihad*, liderada pelo médico Ayman Zawahiri. Especificamente, dentro da *jihad* sunita-salafista. Sem ‘Azzam e com o fim da Guerra do Afeganistão, os caminhos do movimento, àquela altura fortalecido pela vitória contra a URSS, estavam turvos. A saída soviética não significou o fim dos conflitos, mas inclinados a uma guerra civil nos anos de 1990, os veteranos ou permaneciam apoiando lideranças tribais ou migravam. A Irmandade Muçulmana aproximava-se cada vez mais de partidos políticos e uma nova figura, Usama Ibn Ladin, emergia com um novo posicionamento. Ibn Ladin trabalhava em prol da expansão da *jihad* para o mundo todo, criando algumas tensões com lideranças locais e veteranos que mantinham certa

harmonia, com as propostas de Qutb e Faraj, de que os governos apóstatas seriam incapazes de liderar a reconquista dos territórios sagrados da Palestina (MIGAUX, 2007).

A sorte de Ibn Ladin mudou em 1990. Quando Saddam Hussein, fortalecido pelo apoio bélico e monetário do conflito com o Irã, invadiu o Kuwait dando início à Guerra do Golfo, os Estados Unidos aliaram-se à Arábia Saudita para combatê-lo. No fim do conflito, o país que abriga as duas cidades sagradas do islã manteve bases militares americanas. Usama Ibn Ladin, cada vez mais próximo de Zawahiri e com o esqueleto organizacional da *al Qaeda*, formulado por ‘Azzam, começou a defender que os problemas no Sudoeste Asiático seriam sanados somente com a derrubada da cabeça da serpente, os EUA. O jihadista saudita conseguiu, assim, propor uma solução para a definição do inimigo da jihad, alegando que os governos locais eram apenas marionetes controladas pelo grande inimigo da religião: o Ocidente liderado pelos EUA (GERGES, 2005).

Ibn Ladin refugiou-se no Sudão até 1995. Contudo, após o ataque em Riad, na Arábia Saudita, a pressão internacional fez com que o governo sudanês o expulsasse do país. Porém, em tempo, o Taliban, grupo paramilitar formado majoritariamente por órfãos da *jihad* contra os soviéticos e liderado por Mulá Omar, já havia se estabilizado no Afeganistão, sendo que o retorno de Ibn Ladin ao país era a saída mais viável (MIGAUX, 2007). A relação, ainda que orgânica, não era somente amistosa, o Taliban era, e é uma das forças jihadistas de atuação local, trabalhando pela construção de um Emirado Islâmico do Afeganistão e Mulá Omar obteve o *status* de Príncipe dos fiéis, a principal liderança jihadista. Por outro lado, de acordo com Fawaz Gerges (2005), a *al Qaeda* tornou-se progressivamente sinônimo de Ibn Ladin, não possuindo um território, trabalho de base ou âncora institucional. Em comparação com outras organizações, a *al Qaeda* é muito mais um protótipo do que necessariamente uma organização; a diferença se torna ainda mais aguda em relação à estrutura do Taliban.

Até 2001, Ibn Ladin manteve-se nas montanhas afegãs planejando novas ações e produzindo *fatwas*, ainda que não tivesse o respaldo legal pra tal. Em 1996, publicou um texto em que delimitava seus interesses com um título direto: *Declaração de guerra aos invasores americanos nas terras dos dois locais sagrados*. Em 1998, *Tanzim al-Jihad* e *al Qaeda* se fundiram e Zawahiri assumiu oficialmente a liderança teórica da nova organização, ocupando um papel similar ao de ‘Azzam durante a Guerra do Afeganistão (AARON, 2008).

O curioso, aponta Fawaz Gerges (2005), é que o discurso de Zawahiri mudou substancialmente quando da fusão das organizações, de quem defendia que o “*caminho para Jerusalém passava pelo Cairo*”²⁹ em clara referência a *jiḥād* nacional no Egito, para a compreensão da derrota dos EUA como objetivo central. É importante ressaltar que Ibn Ladin e Zawahiri tinham uma relação próxima desde a Guerra do Afeganistão, ainda que ‘Azzam e Zawahiri mantivessem divergências sobre *jiḥād* e os caminhos adotados pelos *mujahidins*. Zawahiri possuía uma agenda local, acreditando no Afeganistão como incubadora para o combate aos governos regionais, de outro lado, ‘Azzam, por seu caráter errante, pensava primeiro na libertação dos muçulmanos e depois nas formas de governo (GERGES, 2005). Ou seja, Zawahiri não só ocupou a função de ‘Azzam, mas progressivamente transformou-se em Abdullah ‘Azzam. Essa transformação levanta a possibilidade de que a morte de ‘Azzam pode ter sido tramada por seu companheiro de *jiḥād* e pelo líder egípcio, rumor sempre lembrado nos textos que tratam da relação do trio.

A relação de Zawahiri e Ibn Ladin havia propiciado ataques durante os anos de 1990, incluindo a tentativa fracassada de explodir o *World Trade Center*, em 1996. Seguindo a argumentação de Chomsky, e com ela nos filiando, com os ataques às embaixadas norte americanas no Quênia e na Tanzânia, em agosto de 1998, o combate contra o inimigo distante ganhou novos contornos, aumentando a tensão entre os *jiḥadistas* e governo estadunidense. Da mesma forma, a resposta dos EUA, lançando mísseis no Afeganistão e na fábrica de *Al Shifa*, no Sudão, desenhou um ambiente ainda mais hostil (CHOMSKY, 2002).

Em 2001, a *al Qa’idah* deu o seu passo mais ambicioso e agressivo. Os ataques ao *World Trade Center* e ao Pentágono, envolvendo o sequestro de quatro aviões, deixaram o mundo em choque. O evento em si já foi amplamente investigado, cabendo ressaltar algumas noções. François Hartog, em *Regimes de Historicidade* (2013), aponta que as imagens dos atentados fizeram com que o evento fosse rememorado ao mesmo tempo em que acontecia. Didier Fassin e Richard Retchman em *The empire of trauma* (2010) questionam como as mesmas imagens propiciaram um trauma refratado nos telespectadores ao redor do mundo. François Dosse (2013) discute a categoria de acontecimento monstro, proposta por Pierre Nora, e identifica no 11 de setembro um dos

²⁹ Nome do texto publicado, em 1996, por Zawahiri.

principais exemplares. Noam Chomsky dedicou uma parte do seu trabalho intelectual em denunciar que as causas dos atentados deveriam ser olhadas para além do ressentimento, e que as providências adotadas pelo governo Bush poderiam se tornar catastróficas. Hipótese que se confirmou com o agravamento da instabilidade política no Iraque e no Afeganistão, a extensa lista de relatos de violência de todas as partes envolvidas e o aumento da sensação de insegurança (CHOMSKY, 2002; 2003; 2004; 2015).

Um dos principais saldos do 11 de setembro foi a associação entre islamismo, jihadismo e terrorismo. Essa relação, num primeiro momento óbvia, é muito questionável. O cientista político Robert Pape, especializado em segurança pública, em *Dying to win: the strategic logic of suicide terrorism* (2005), levantou entre 1980 e 2003, a ocorrência de 315 atentados terroristas islamicamente orientados e concluiu que a grande maioria dos ataques suicidas têm em comum uma meta secular. Ainda que a religião seja acionada para fundamentar as ações, o objetivo final gira em torno de desestabilização do poder, expulsão de forças estrangeiras e construção de novos estados. Dos 315 atentados estudados por Pape, 301 estão, segundo o autor, ligados a campanhas militares e políticas.

Nesse sentido, quando falamos dos ataques vinculados a organizações jihadistas, é sempre necessário pensar o terrorismo suicida como uma estratégia. Vale ressaltar, a partir do trabalho do antropólogo paquistanês Talal Asad (2008), que terrorismo é o adjetivo aplicado ao uso da violência por instituições não reconhecidas socialmente, ou seja, um ataque conduzido pelas forças militares, ainda que com a intenção de promover a insegurança, não será compreendida como terrorismo. Um bom exemplo da confusão conceitual é o nome da campanha ocidental contra os perpetradores dos crimes de 11 de setembro. Noam Chomsky (2015) nos lembra que a *Guerra ao terror* foi originalmente lançada pelo presidente Ronald Reagan, sendo a versão de 2001 uma releitura. O que chama a atenção é que o inimigo, na guerra, não existe para além da narrativa que fundamentalistas islâmicos são terroristas.

A Guerra ao Terror no século XXI foi, em grande medida, benéfica às organizações jihadistas. Uma passagem recorrente na revista *Dabiq* exemplifica um desses usos: “Usāmah Ibn Lādin (rahimahullāh) disse: ‘O mundo hoje é dividido em dois campos.’ Bush falou a verdade quando disse: ‘Ou você está conosco ou você está com os terroristas. Significando, ou você está com os cruzados ou está com Islã’” (DABIQ, n. 07, Jan. 2015, p. 54). Além disso, os bombardeios a um fragilizado Afeganistão, em 2001 e 2002, assim como a Guerra do Iraque, em 2003, apresentaram uma força

desproporcional entre os EUA e os países atacados. Nos anos seguintes ao início da guerra, começaram os questionamentos sobre a necessidade de se invadir o Iraque e sobre os múltiplos interesses do governo Bush, coligado com o então primeiro ministro britânico. Tony Blair. Os questionamentos se intensificaram em 2004 com o vazamento das imagens da prisão de Abu Ghraib, nas quais os soldados americanos foram fotografados agredindo e humilhando prisioneiros (BUTLER, 2015).

É na Guerra do Iraque que Abu Musab al-Zarqawi (1966-2006) ganha os holofotes. Nascido em Zarqa, na Jordânia, em 1966, Ahmad Fadeel al-Nazal al-Khalayleh teve infância e juventude conturbada, sendo preso diversas vezes por abuso de drogas e pequenos delitos. Por insistência familiar, no fim dos anos de 1980, al-Nazal se aproximou da religião ao ponto de seguir para combater os soviéticos, em 1989. Já com o *nom de guerre*, Abu Musab al-Zarqawi, em referência à cidade natal, combateu até 1992, no Afeganistão, quando retornou à Jordânia, assim como vários veteranos foi preso por vinculação a grupos insurgentes. Libertado, em 1999, pela anistia do rei Abdullah II, seguiu para o Afeganistão, onde conseguiu se aliar a *al Qaeda* e mobilizar recursos para articular a *jiha*d no Levante. Após 11 de setembro, Zarqawi teve que desmontar o seu campo de treinamento e fugir, mas, com o início da guerra em 2003, o Iraque tornou-se o seu destino, onde fundou a *Tawhid wal Jihad*. A organização dedicava-se a ataques contra infiéis, mas principalmente a combater grupos xiitas produzindo o clima para uma guerra civil (NAPOLEONI, 2005).

A *Tawhid wal Jihad* não tinha recursos suficientes ao passo em que a *al Qaeda* não tinha um número relevante de combatentes *in loco*, no Iraque. Assim, em 2004, Zarqawi declarou sua *Bay'ah*, jura de lealdade, para Ibn Ladin, fundando oficialmente a *al Qaeda* no Iraque, ou AQI. Contudo, Zarqawi não abandonou suas estratégias de combate, principalmente contra xiitas, ainda, deu sequência às decapitações em vídeo de prisioneiros que tinham se iniciado em maio de 2004. Zarqawi aumentou a tensão no Iraque, principalmente considerando a história recente. O governo iraquiano, sob Saddam Hussein, durante a guerra contra o Irã, perseguiu e expulsou iranianos no país, bem como grupos xiitas que, de alguma forma, se opunham à política externa do regime. A título de exemplo, segundo o *Humans Rights Watch* (2006), após uma tentativa fracassada de assassinato, em 1982, o governo iraquiano atacou o vilarejo de Dujail, próximo a Bagdá,

até 1985, destruindo plantações, aprisionando, torturando e assassinando homens, mulheres e crianças xiitas³⁰.

A postura incendiária de Zarqawi gerou preocupação nas lideranças da *al Qa'idah*. As tensões ficaram claras com os vazamentos de supostas cartas de líderes da *al Qa'idah*, em especial Zawahiri, solicitando mudanças estratégicas e sugerindo que a morte de outros muçulmanos eram perigosas para a jihad. Nas cartas, Zawahiri mostra mais uma vez a figura de 'Azzam, defendendo que o inimigo dos muçulmanos são os infiéis invasores e não outros muçulmanos. Pouco antes de sua morte, em julho de 2006, Zarqawi sinalizou mais um movimento de afastamento da *al Qa'idah*, criando um Conselho de *Mujahidins* do Iraque. Com isso, o jihadista afastava as críticas de que o grupo era composto por mercenários estrangeiros ao passo em que ensaiava a criação de um Estado Islâmico no Iraque (HASSAN & WEISS, 2015).

Para substituir Zarqawi, o Conselho de *Mujahidins* apontou o seu assessor Abu Ayyub al-Masri (1968-2010), também conhecido como Abu Hamza al-Muhajir, que conduziu junto com Abu Omar al-Baghdadi (1959-2010) a dissolução da AQI e a criação do Estado Islâmico do Iraque (NAPOLEONI, 2016). As implicações da mudança são significativas: com Baghdadi como líder e príncipe dos fiéis, o grupo se posicionou automaticamente contra o Taliban e Mulá Omar – que já estava cercado pelos rumores de sua morte – ao passo que se afastava ainda mais da *al Qa'idah*. O Estado Islâmico do Iraque não buscava somente a destruição do inimigo distante e próximo, mas a reconstrução do Califado muçulmano como um dos passos para o fim do mundo que se aproximava. Porém, em 2007, com apoio militar americano, o *Sahwah*, ou despertar, uma aliança das tribos iraquianas contra o grupo, enfraqueceu a organização. Os dois líderes foram assassinados, oficialmente³¹, em abril de 2010, sendo substituídos por Abu Bakr al-Baghdadi.

No fim de 2010, as regiões do Sudoeste Asiático e do Norte Africano passaram por transformações sociopolíticas importantes. Os regimes que dominavam a região desde os anos 1960 e 1980, após anos de resistência, receberam duros golpes, primeiro

³⁰ Aproximadamente 800 pessoas sofreram algum tipo de punição diretamente, e os 7500 habitantes de Dujail foram afetados indiretamente. Os crimes só começaram a ser julgados em 2005, e foram adicionados à lista de crimes de Saddam Hussein que culminaram no seu enforcamento em 2006. (HUMANS RIGHTS WATCH, 2006).

³¹ Oficialmente foi utilizado uma vez que a existência de Abu Omar al-Baghdadi é bastante questionada. O argumento central é de que se trate de um personagem criado pela AQI a fim de dar um rosto iraquiano para a organização.

na Tunísia, com a Revolução de Jasmim, e a derrubada de Ben Ali, no início de 2011, e se espalhando para os países vizinhos. A Líbia teve protestos a partir de fevereiro de 2011, desembocando numa guerra civil que culminou na morte de Gaddafi, em outubro. No Egito, Hosni Mubarak, no poder desde a morte de Sadat, não suportou as pressões populares e rapidamente entregou o poder a uma junta militar, e a posterior eleição do representante da Irmandade Muçulmana, Mohammad Morsi, em 2012. Ainda em 2011, protestos na Síria pediam a saída do filho de Hafz al-Asad, Bashar, no poder desde 2001, dando início à guerra civil mais extensa do movimento conhecido como Primavera Árabe (GOHN, 2013). À primeira vista, as manifestações exigiam, além da queda dos regimes autoritários, eleições e democracia, mas o histórico político, somado à não verticalização das pautas, abriu espaço para propostas muito diversas, como da Irmandade Muçulmana e do Estado Islâmico.

Abu Bakr al-Baghdadi, de biografia pouco conhecida, tem formação religiosa, com doutorado em *fiqh*, e viveu discretamente até 2003. Baghdadi alega ser descendente da família do profeta Muhammad e foi preso em 2004 por suspeita de jihadismo, detento na prisão conhecida como Campo Bucca, no Iraque, onde recrudescer seu fundamentalismo no contato com outros encarcerados. Em 2007, juntou-se ao conselho de *mujahidins* criado por Zarqawi, onde atuou até ser escolhido como nova liderança do Estado Islâmico (HASSAN & WEISS, 2015). O trunfo de Abu Bakr al-Baghdadi reside de sua observação do conflito sírio como possibilidade para capitalizar recursos e material humano. Isso porque, diferentemente da liderança da *al Qa'idah*, que atua nos bastidores sem ocupar um território, Baghdadi, assim como Zarqawi, defende que a *jihad* necessita de uma base territorial concreta (NAPOLEONI, 2016). Por isso, encaminhou jihadistas para a Síria, realizando o movimento declaradamente inspirado nos procedimentos de Zarqawi, em cinco passos: *Hijrah* (migração), *Jama'ah* (formação de grupos de apoio), desestabilização dos governos tirânicos, ou *taghut*, *Tamkin* (consolidação do poder) e Califado.

O sucesso na Síria, porém, está atrelado também a uma aliança frágil com um braço da *al Qa'idah* no país, o grupo Jabhat al-Nusra. Fundado por Abu Muhammad al-Jolani, o al-Nusra foi contruído lentamente durante os primeiros protestos anti Assad na Síria, o que garantiu uma face local ao grupo. Aproveitando a morte de Ibn Ladin e seguindo as orientações de Zawahiri, o al-Nusra se desenvolveu sem o ímpeto do Estado Islâmico, preconizando uma boa relação com os povos não islâmicos do Levante. De todo

modo, ambas as organizações se beneficiaram da proximidade que garantiu força suficiente para ocupar territórios e se expandir (HASSAN & WEISS, 2015).

O Estado Islâmico do Iraque e da Síria combateu entre fins de 2011 e meados de 2014 como uma organização paramilitar. Nesse período, ocuparam cidades importantes na Síria e estabeleceram, em Raqqa, o seu reduto de segurança. O próximo passo foi desenvolver uma campanha de retorno ao Iraque, que se concretizou no fim de junho de 2014, com a ocupação da cidade de Mosul. Com o retorno ao Iraque e a destruição das fronteiras, fortalecida pela ocupação dos campos de petróleo e gás sírios, e com um líder que poderia reclamar o título de Califa, o Estado Islâmico deixou de ser do Iraque ou da Síria. Pois, como afirma Loretta Napoleoni “assim como os judeus modernos construíram uma versão moderna da antiga Israel para os judeus do mundo, o Estado Islâmico está empenhado também na construção de um país islâmico funcional para todos os sunitas no século 21” (NAPOLEONI, 2016, p. 66). Ou seja, o Estado Islâmico cumpre com o programa esboçado por Qutb, Faraj e ‘Azzam de fazer a sociedade retornar para o islã, criando um Estado onde os muçulmanos possam viver de modo amplo sua religião. Esse mesmo estado, o Califado, se responsabilizaria por conclamar e defender todos os fiéis oprimidos no mundo. O Estado Islâmico, dessa forma, concretizou, ou ao menos alardeia, tê-lo feito, o projeto de quase cinquenta anos.

Ao fim da jornada deste primeiro capítulo, acreditamos ter apresentado, ainda que sinteticamente, um apanhado geral sobre temas transversais do periódico *Dabiq*. É necessário reafirmar que a revista, mesmo preocupada em explicar termos não traduzidos e em situar o leitor nos temas que aborda, faz uso de um sistema de referências não compartilhado com o mundo ocidental. Nesse capítulo, buscamos, a partir de conceitos-chave, como *jihad* e comunidade muçulmana, abordar a história do Sudoeste Asiático e do movimento do qual o Estado Islâmico faz parte. Percebemos assim que, durante o longo período em que o Império Turco-Otomano dominou a região, houve um governo unificado, o qual pressupunha a união pela fé, ainda que extremamente questionável. A dissolução do Império, implodido por dentro por grupos regionais fomentados pela França e Inglaterra, fragmentou a região. A influência colonial sofreu resistência alicerçada em diversos discursos, entre eles o arabismo e versões mais sectárias do islã.

O arabismo pretendeu, a partir da educação, unificar os povos pela língua e história comum. A primeira fase de seu projeto foi derrotada com a criação do Estado de Israel; a segunda, desenvolvida em torno de Nasir e em oposição ao estado judeu,

terminou logo após a Guerra dos Seis Dias. O fracasso da proposta fez com que países como Síria, Iraque e Egito se fechassem em suas fronteiras, abandonando a ideia de unificar toda a península. Do lado muçulmano, denunciou-se que a derrota, bem como os problemas sociais, eram produtos de uma sociedade sem deus. Sayyid Qutb defendeu a busca pelo islã do Profeta e o desenvolvimento de uma sociedade eminentemente islâmica. Muhammad Abdus Salam Faraj insistiu que tal comunidade não é viável sem a luta armada, o islã se construiu pela jihad, o que faz da própria *jihad* uma obrigação entre os muçulmanos. Abdulah ‘Azzam, diante da invasão soviética e dos problemas por ela causados, sintetizou o pensamento de ambos, propondo a defesa dos territórios invadidos e posterior expansão para outras terras. Os três defendem ideias recorrentes do Estado Islâmico e de outras organizações jihadistas.

Os anos seguintes à Guerra do Afeganistão, viram o surgimento de Ibn Ladin e Zawahiri como os grandes líderes da jihad. Pesando mais a influência de ‘Azzam, os dois lideraram a *al Qa’idah*, uma rede sem sede, preocupada muito mais com os inimigos distantes do que com seus aliados mais próximos, pretendendo, assim, nas palavras de Ibn Ladin, cortar a cabeça da serpente. O movimento mais agressivo da *al Qa’idah*, o 11 de setembro, deu início a uma nova invasão e à Guerra no Iraque, que, como veremos, tornou-se progressivamente o novo destino dos jihadistas. É durante essa guerra que os primeiros líderes históricos do Estado Islâmico emergem, fundando e remodelando até que, em 2014, Abu Bakr al-Baghdadi anunciou o retorno do Califado.

O Estado Islâmico, como veremos nos próximos capítulos, almeja, assim como Qutb, Faraj e ‘Azzam, construir uma sociedade muçulmana. Como Qutb, o Estado Islâmico parte da premissa que, além de deus, não existem outros indivíduos ou elementos dignos de adoração, fazendo dessa ideia o seu núcleo fundamental, em oposição a formas de governo locais e internacionais. Como Faraj, o grupo não acredita em um caráter pacífico da fé, pois aqueles que negam Alá não podem receber outro tratamento que não o da espada. E, por fim, reconhecem, em diálogo com ‘Azzam, que a defesa das terras muçulmanas é uma obrigação individual de todo fiel. Sugerimos, assim, que o Estado Islâmico é a manifestação mais conhecida entre 2014 e 2016 de um movimento que se opõe a forças estrangeiras no Sudoeste Asiático, e que encontra, na religião, a fundamentação necessária para oferecer soluções e o faz com um projeto. Esse projeto, portanto, é a construção de um Estado eminentemente Islâmico.

Compreender o Estado Islâmico, nesse sentido, é uma tarefa que exige a interpretação de múltiplas temporalidades que dialogam com questões estruturais e conjeturais. Essas temporalidades remetem a propostas políticas diversificadas, como o arabismo, pan-islamismo e o próprio jihadismo. As propostas de unificação de origens seculares e religiosas são produzidas e desenvolvidas por uma intelectualidade de matrizes igualmente diversificadas. A tensão entre a tradição religiosa e o ideais com diálogo com o mundo ocidental não produz apenas narrativas conflitantes. O Estado Islâmico possui um projeto religioso de retorno a um passado considerado digno e admirável, que encontra nas ações do Profeta Muhammad, e em seus primeiros seguidores, os exemplos de conduta, mas, ao mesmo tempo, esse projeto é estreitamente ligado a problemas materiais. Os vácuos de poder, os problemas sociais, como a fome e a segurança, mesmo tratados por meio de um núcleo moral, são demandas humanas. O mesmo Estado Islâmico, que propõe a purificação das almas, como veremos no capítulo II, tem preocupações com a vida cotidiana e com o desenvolvimento social pleno, tema de nosso capítulo III.

2. COMBATES POR ESTRANGEIROS: O ESTADO ISLÂMICO COMO O CALIFADO CORRETAMENTE GUIADO.

O homem, ao contrário de qualquer outro, tem um desejo pelo que é muito maior que a comida e o cônjuge. Ele é movido pela felicidade e tristeza, amor e ódio e um anseio por algo maior.

Abul-Harith ath-Thaghri, 2016

O excerto acima, retirado do texto *Contemple a criação*, no número 15 de *Dabiq*, que aborda as múltiplas provas da existência divina, a partir da observação dos complexos sistemas de organização biológicos, como o das abelhas, diz muito sobre o projeto do Estado Islâmico. O breve artigo de seis páginas aborda, como parte da vida humana, a busca por algo maior, por um sentido ainda não compreendido para sua existência. Abul-Harith ath-Thaghri, assim como diversos nomes que assinam *Dabiq*, tem biografia pouco conhecida, mas o jornalista Graeme Wood, no livro *A guerra do fim dos tempos: o Estado Islâmico e o mundo que ele quer* (2017), tem uma hipótese. O autor, partindo da comparação dos estilos textuais, acredita que Thaghri seja um pseudônimo do jihadista estado-unidense John Thomas Georgelas, que também usa a *Kunya* Yahya al-Bahrumi. Bahrumi, poeta e escritor jihadista, oriundo de uma família com recursos dos EUA, segundo Wood, teve a vida repleta de idas e vindas desde sua conversão ao islã, logo após os ataques de 11 de setembro de 2001. Bahrumi chegou ao norte da Síria, em 2013, onde se aproximou do porta-voz do Estado Islâmico, Abu Muhammad al-Adnani ash-Shami (1977-2016). Wood defende que Bahrumi refinou as produções midiáticas em inglês do Califado tornando-se, progressivamente, um colaborador da revista *Dabiq*. Seu texto sintetiza a raiz retórica do Estado Islâmico: se observarmos o mundo a nossa volta, compreenderemos que há algo além do mero acaso: buscar o divino é parte da nossa natureza enquanto seres humanos.

Acima de tudo, o que o autor da epígrafe está ressaltando é um aspecto importante da propaganda e do projeto político do Estado Islâmico. Existe algo maior, algo acima das suas necessidades humanas, sua vida tem um sentido, ainda que você não saiba propriamente qual. O texto, de onde retiramos o excerto, ressalta que um olhar aprofundado contemplaria a criação e seus diversos indícios, da justa medida entre venenos e antídotos naturais às harmonias entre humanos e outros habitantes da terra. Em comparação a outros textos de *Dabiq*, *Contemple a criação* está entre os mais ternos e

aprazíveis. Ainda que a narrativa tenha as notas de acidez que permeiam toda produção, cumpre a função de oferecer uma leitura apaziguante, em meio aos temores e medos que o mundo contemporâneo nos coloca todos os dias. É um local de conforto. O texto, que se inicia com a curiosa interação entre o jihadista no *front* e um gato, procura mostrar como até nos momentos de insegurança a presença divina é manifesta. O projeto do Estado Islâmico se constrói pela violência, mas seu objetivo final é fazer do mundo o que eles consideram um lugar melhor: um mundo onde o homem possa superar os seus desejos primários e viver em harmonia com uma força maior.

Nesse segundo capítulo, nos propomos a pensar para quem *Dabiq* diz, como a revista diz e, acima de tudo, por que somente sua voz deve ser ouvida. Num primeiro momento, (1) pontuamos algumas noções básicas que dialogam diretamente com a vida de sujeitos como Thaghri, ou seja, como a revista constrói um leitor/destinatário que, assim como o poeta, não nasceu em território islâmico, mas foi influenciado e educado em um sistema infiel e sente que o mundo ocidental não oferece condições para uma vida islamicamente plena. O que é um combatente estrangeiro e como as migrações para territórios de conflito têm sido investigadas. Em seguida, (2) nossa intenção é refletir sobre as formas de argumentação presentes no periódico. Se, teoricamente o Ocidente tende a sentir repulsa pelos atos de violência de organizações jihadistas, convencer, e até mesmo arregimentar novos combatentes, obriga o grupo a justificar as ações de uma perspectiva material, mas também espiritual. Por fim, (3) compreender as lacunas existenciais de sujeitos que se sentem excluídos no mundo ocidental e respondê-las com alternativas de preenchimento não é, em absoluto, uma atitude inovadora de *Dabiq*, visto que também se apresenta em outros veículos de comunicação, como a revista *Inspire*, produzida pela *al Qa'idah*. Por isso, seu conteúdo é permeado por combates a narrativas similares. Assim, o Estado Islâmico questiona a democracia, a educação, o nacionalismo e o humanismo, mas também aqueles que partilham, de formas diferentes, a busca por uma sociedade muçulmana por meio da jihad.

2.1. Um chamado para *Hijrah*

O Estado Islâmico atrai as atenções do mundo pela forma com que seus argumentos são aceitos por indivíduos ocidentais, assíduos e dispostos a se sacrificar pela causa do Califado. Uma rápida procura na internet mostrará diversos casos de sujeitos de

países como a França, Inglaterra, Alemanha, entre outros, abandonando os seus lares para se encaminharem para os territórios do Estado Islâmico. Em *Dabiq*, essa variedade de adeptos fica melhor pontuada quando observamos os nomes adotados pelos sujeitos que compõem o grupo. Desde a Guerra do Afeganistão, tornou-se recorrente a utilização de *Kunyas* por jihadistas, uma forma de designar um parente citando o filho, também chamada de teknonímia. Dessa forma, Abu Bakr al-Baghdadi quer dizer o pai de Bakr e Umm Basir al-Muhajirah, designa a mãe de Basir. No entanto, tais prefixos nem sempre correspondem exatamente ao que eles significam literalmente.

“Umm” é um nome honorífico, usado para se referir às mulheres como a mãe de certas pessoas – geralmente o filho mais velho. Entre os jihadistas, é uma *kunya* feminina, um pseudônimo. Estamos assumindo que o uso da *kunya* feminina geralmente descreve com precisão o gênero da pessoa, mas ocasionalmente parece haver relatos entre posts masculinos e femininos, o que significa que, pelo menos ocasionalmente, homens podem estar postando sob um pseudônimo feminino e talvez vice-versa (KLAUSEN, 2015, p. 16).

As *Kunyas* são funcionais para esconder a identidade do indivíduo, dado que a associação com conteúdo jihadista é crime em países como EUA, França e Inglaterra. Além disso, marca a entrada em uma nova vida e o abandono da influência não islâmica. Mesmo gerando problemas de identificação, as *kunyas* oferecem também a possibilidade analítica de descobrirmos a origem do jihadista ou, ao menos, o local que o sujeito gostaria de ser associado, ou seja, Umm Khalid al-Finlandiyyah (finlandesa), Abu Sa'd al-Trinidadadi (trinitino), Abu Muqatil at-Tunusi (tunisiano), Abu Jandal al-Bangali (bengali)³².

No esforço de compreendermos esse movimento de migração, do qual as *Kunyas* são indícios, pode-se destacar duas linhas interpretativas paralelas: a primeira é resultado de trabalhos interdisciplinares, especializados no destino da migração propriamente dito. Oriundos de instituições de defesa e segurança que avaliam o processo migratório como uma relação de destino definido, ou seja, os sujeitos saem do país x e vão para o país y. Nessa linha de interpretação, questiona-se por que Iraque, Síria e Afeganistão, partindo

³² Umm Khalid al-Finlandiyyah e Abu As'd al-trinidadadi aparecem na edição número quinze, de julho de 2016. A autora apresenta sua biografia e sua trajetória de conversão ao islã, por outro lado, o trinitino além de sua história, narra sua experiência no Califado e a importância de aceitar o islã. Abu Muqatil at-Tunisi figura na seção *Among the believer are man*, da edição número dez, de julho de 2013; sua trajetória na *jihad* e busca pelo martírio são exemplos a serem seguidos, segundo *Dabiq*. Na mesma seção, na edição número quatorze, de abril de 2016, Abu Jandal al-bangali tem sua trajetória apresentada, como um dos muitos exemplos do alcance do Estado Islâmico e do projeto do Califado.

sinteticamente dos problemas enfrentados no local de partida. A segunda parte de uma perspectiva macro, analisando o deslocamento como um dos sintomas da busca pelo sentido de comunhão num contexto de crise, do qual o sociólogo Zygmunt Bauman é um dos principais expoentes. Nessa segunda forma de análise, busca-se questionar os vazios enfrentados nas experiências humanas pós-Guerra Fria e interpretar como formas de pensar são capazes de preencher ausências. Ambos estabelecem diálogos entre si e oferecem noções conceituais importantes para o decorrer do trabalho.

Nas produções da primeira linha, observamos, assim como no capítulo anterior, que o Afeganistão foi o principal destino para a construção de uma *jiḥad* transnacional ou global, ainda que os combatentes fossem majoritariamente de territórios historicamente muçulmanos. Thomas Hegghammer, intelectual norueguês do campo das Relações Internacionais e referência recorrente em trabalhos sobre combatentes jihadistas internacionais, propõe, contudo, que, após o 11 de setembro de 2001, novos parâmetros explicativos devem ser adicionados para compreensão das migrações ocidentais para territórios em conflito. Destarte, é preciso considerar que, se a Guerra do Afeganistão apresentou a divisão entre jihads locais e globais, os atentados ao *World Trade Center* ensejaram o desenvolvimento do que é chamado pela mídia de células dormentes, sujeitos ligados a organizações terroristas que aguardam missões em segredo, atuando de forma inesperada. Falarmos em células dormentes é pressupor que, enquanto no Sudoeste Asiático há a presença de combatentes locais, jihadistas ou não, em todo mundo existem indivíduos vinculados a grupos extremistas de orientações diversas, dispostos a realizar operações *in loco* ou dirigir-se para locais de conflito. Hegghammer (2013) argumenta que os “combatentes domésticos” e “combatentes estrangeiros” não são nenhuma novidade em debates acadêmicos, ainda que não haja uma definição pontual dos termos, e que eles possam ser mobilizados em diferentes contextos. “A fusão de lutas domésticas e estrangeiras distorceu as medições da atividade terrorista no Ocidente. Vários estudos sobre “terrorismo doméstico” nos Estados Unidos incluem casos de viagens ao exterior em sua contagem de incidentes, superestimando, assim, a extensão da conspiração doméstica” (HEGGHAMMER, 2013, p. 2). Ou seja, a primeira linha de interpretação preocupa-se em diagnosticar terroristas e jihadistas, dividindo-os em dois grupos genéricos, (1) combatentes domésticos, que vivem em solo ocidental e mantém relações não declaradas com grupos extremistas, as células dormentes, e (2) combatentes estrangeiros, sujeitos que migram em direção a territórios de conflito.

O termo combatentes estrangeiro refere-se a sujeitos mais facilmente identificáveis, contudo, a definição está extremamente ligada a um território nacional. A fim de evitarmos problemas conceituais e não nos estendermos numa discussão ainda em construção, partiremos das contribuições de Scott Gates e Sukanya Podder, no artigo *Social Media, Recruitment, Allegiance and the Islamic State* (2015), que sintetizam o debate e definem combatente estrangeiro como:

Um agente que (1) aderiu, operou dentro dos limites do conflito, uma insurgência, (2) ausência cidadania do estado de conflito ou de parentesco ligado a suas facções em conflito, (3) não tem afiliação a uma organização militar oficial e (4) não é remunerado. Essa definição serve para excluir mercenários, tropas de exércitos intervenientes e “guerreiros de refugiados (isto é, indivíduos que estão ligados ao conflito civil, mas residem em outro país) (GATES & PODDER, 2015, p. 107).

Os autores sugerem, assim, que se parta de um território específico em conflito e se pense os combatentes estrangeiros como sujeitos que não tenham ligações diretas com esse território. Esses sujeitos migram para combater por adesão à causa e não compõem um exército legítimo, tampouco formavam uma organização assalariada como grupos mercenários. Desse modo, como os territórios na Síria e no Iraque, onde o Estado Islâmico alega ter criado o Califado, são a referência do nosso trabalho, entenderemos como combatentes estrangeiros os indivíduos que, ou saem de regiões sem conflito em direção ao Califado, como ath-Thaghri que seguiu dos EUA para a Síria, ou atuam em nome do grupo em seus respectivos países.

Posto isso, é necessário nos apropriarmos de algumas noções sobre o local de destino dos combatentes estrangeiros que migram do Ocidente em direção a territórios de conflito. O Afeganistão, ainda que um dos alvos iniciais da ofensiva ocidental pós 11 de setembro, foi substituído pelo Iraque a partir de 2003 como destino dos combatentes estrangeiros. Hegghammer observou, a partir das produções intelectuais de jihadistas, três argumentos principais que respaldam a alteração de foco. Primeiro, o Iraque havia se tornado o maior exemplo do sofrimento enfrentado pelos muçulmanos diante dos ataques dos Estados Unidos. Nos anos de guerra, houve uma erupção de relatos dos abusos das tropas ocidentais no país. Segundo, o Iraque está localizado no coração do mundo árabe e, da perspectiva de líderes jihadistas, a derrota muçulmana abriria espaço para o desenvolvimento de um estado judeu da Palestina até o rio Eufrates. E, por fim, os escritos apresentavam o Iraque como o território mais propício para uma vitória islâmica, considerando que as tropas estadunidenses estiveram em solo (HEGGHAMMER,

2006). Pode-se questionar se houve, de igual forma, uma alteração de foco para a Síria desde 2011 (e nos deteremos nos argumentos mais adiante). Por hora, cabe ressaltar que, a partir de 2003, aconteceu um novo movimento de migração, gerando novos combatentes estrangeiros.

A nova leva de jihadistas estrangeiros, a partir de 2003, também veio acompanhada de novas formas de conectar sujeitos. Isso porque

A necessidade de alcançar o público-alvo – governos, públicos próximos e distantes – coloca os terroristas em um relacionamento estranhamente dependente da mídia. Após a expulsão de 2001 do Afeganistão, a Al Qaeda teve que encontrar uma nova maneira de se conectar com as massas. O meio escolhido foi fitas enviadas por mensageiros para a Al-Jazeera. Dois meses depois dos ataques do metrô de Londres em 2005, a Al-Jazeera transmitiu uma mensagem na internet de Ayman al-Zawahiri, juntamente com o vídeo de suicídio de Mohammad Sidique Khan. Um ano depois, no aniversário dos ataques em Londres, a Al-Jazeera lançou um segundo vídeo apresentando um segundo bombardeiro (KLAUSEN, 2015, p. 3).

O problema aumentou, segundo Klausen, quando as emissoras, em especial a al-Jazeera, começaram a se recusar a transmitir a mensagem de conteúdo jihadista. É importante observar, em consonância com o historiador Eric Hobsbawm (2007), que o terrorismo está amplamente ligado à mídia; sem a repercussão dos meios de comunicação, os ataques têm um poder menor de causar medo e diminuem o efeito da tática. Do ponto de vista da circulação, enquanto os textos de Qutb, Faraj e ‘Azzam precisavam de uma rede de sociabilidades para troca dos materiais, os vídeos de Ibn Ladin e Zawahiri atendiam ao interesse do público ao passo que possibilitavam um maior alcance das ideias jihadistas. Ou seja, “a comunicação é, portanto, fundamental para a estratégia terrorista e para a organização. A Internet foi um presente para os terroristas em ambas as pontuações. A *Al Qa’idah* desde cedo entendeu o potencial da Internet para a construção de um movimento global” (KLAUSEN, 2015, p. 3).

Essa compreensão do papel da internet como meio para alcançar um público cada vez maior fez com que, em 2010, a *al Qa’idah* lançasse o primeiro número da sua revista, *Inspire*. O editorial do primeiro número é também significativo por mostrar uma preocupação com sua inteligibilidade, em *Inspire* lê-se:

Esta revista islâmica é voltada para tornar o muçulmano um mujahid no caminho de Alá. Nossa intenção é dar a apresentação mais precisa do Islã, seguida pelos *Salaf as-Salih*. Nossa preocupação com a Ummah é mundial e, assim, tentamos abordar

todas as questões importantes, dando atenção aos eventos que se desenrolam na Península Arábica, como testemunhamos em primeira mão. A Jihad tem sido desconstruída em nossa era e, portanto, seu renascimento em compreensão e empenho é de extrema importância para a manifestação do califado. Sob a fundação do centro midiático de *al-Malahem*, apresentamos a “primeira revista a ser publicada pela Organização al-Qa`idah no idioma inglês. No Ocidente; no Leste, Oeste e África do Sul; no Sul e Sudoeste Asiático e em outros lugares existem milhões de muçulmanos cuja “primeira ou segunda língua é o inglês. É nossa intenção que esta revista seja uma plataforma para apresentar as questões importantes que a Ummah enfrenta hoje para os leitores muçulmanos³³ (INSPIRE, 2010, p. 2).

Dessa forma, a *al Qa'idah* se propunha a romper com os atravessadores do *mainstream* midiático. Propõe apresentar um novo olhar, um olhar de testemunhas diretas a auxiliar os sujeitos que estão afastados pelo espaço e pela língua das questões mais sensíveis relacionadas aos muçulmanos no Sudoeste Asiático. *Inspire* marca uma nova forma de aproximação entre organizações jihadistas e seu público alvo, não sendo mais necessário reuniões ou discursos em mesquitas, práticas que vinham sendo acompanhadas como parte da política anti-terror. Em outras palavras, *Inspire* supõe que se ouçam os jihadistas e não opiniões sobre os jihadistas. A *al Qa'idah* foi seguida por diversas organizações, incluindo o Estado Islâmico, que elaboraram e publicaram materiais em diversas línguas.

Há uma grande atuação em redes sociais, em especial o *Twitter*. A rede, na qual os participantes têm um número reduzido de caracteres e converge mensagens a partir de um sistema de *tags*, é uma das mais conhecidas e utilizadas do mundo. Nos perfis vinculados ao Estado Islâmico analisados por Jytte Klausen³⁴, os temas mais recorrentes, aproximadamente oitenta por cento do total, são instruções religiosas e informações sobre batalhas. Contudo, há também um número expressivo, dezessete por cento, de publicações apartadas das atividades estritas do Califado, que dão conta de mostrar o dia

³³ Texto original: This Islamic Magazine is geared towards making the Muslim a mujahid in Allah's path. Our intent is to give the most accurate presentation of Islam as followed by the Salaf as-Salih. Our concern for the ummah is worldwide and thus we try to touch upon all major issues while giving attention to the events unfolding in the Arab Peninsula as we witness it on the ground. *Jihad* has been deconstructed in our age and thus its revival in comprehension and endeavor is of utmost importance for the Caliphate's manifestation. Under the media foundation of al-Malahem, we present the first magazine to be issued by the al-Qa'idah Organization in the English language. In the West; in East, West and South Africa; in South and Southeast Asia and elsewhere are millions of Muslims whose first or second language is English. It is our intent for this magazine to be a platform to present the important issues facing the ummah today to the wide and dispersed English speaking Muslim readership.

³⁴ A cientista política analisou 59 contas da rede social twitter entre janeiro e março de 2014, antes do anúncio do Califado. As considerações da autora foram publicadas no artigo *Tweeting jihad: social media networks of western foreign fighters in Syria and Iraq* de 2015.

a dia, a fim de apresentar um território não tão diferente das experiências sociais do Ocidente. Aaron Zelin, pesquisador e mantenedor do blog *jihadology.net*, fez um estudo mais amplo em *Picture or didn't happen: a snapshot of Islamic State media output* (2015), porém num período mais curto de tempo. Na semana de 18 a 24 de abril de 2015, o grupo publicou 123 itens de mídia diferentes, oriundos de vinte e cinco das trinta e três províncias que o Califado alegava ter à época, situadas em oito estados nacionais internacionalmente reconhecidos. Com categorias diferentes, ambos os estudos confluem numa maior preocupação com os aspectos militares e de governança nos territórios de atuação do Estado Islâmico. A distribuição massiva de materiais com alta qualidade de edição e, por vezes, de violência, ocupa a função, também, de influenciar as pautas da mídia estabelecida, como conclui Klausen:

A filmagem da execução de Foley, por exemplo, está disponível em sites de notícias e sites de extrema-direita, baixados e reenviados por online *shock jocks*³⁵. As mídias sociais controladas por terroristas agora impulsionam a cobertura de “mídia lenta”. Cativa dos fluxos de mídia social, a grande mídia se tornou mais vulnerável a campanhas de informação e táticas de fraude e desinformação. A mídia social amplia facilmente imagens falsas de força. A transformação das mídias sociais em uma estratégia ofensiva de guerra psicológica é a inovação particular da estratégia terrorista do ISIL³⁶ (KLAUSEN, 2015, p. 20).

Dado importante levantado por Zelin é a discrepância entre a quantidade de mídias publicadas em árabe e em outras línguas. Enquanto todos os itens analisados têm versões em árabe, o inglês, segundo idioma com maior incidência, foi utilizado somente em 8, seguido do russo com 5. O que esses números fazem questionar é o processo de escolha dos materiais traduzíveis ou não. Considerando que *Al-Hayat* publica materiais mais genéricos como *Dabiq*, *Rumiyyah* e vídeos de *rankings*, o nosso argumento é que o periódico é produzido com foco especial em potenciais combatentes estrangeiros, ou que já estão transversalmente ligados ao grupo. Em suma, para esses pesquisadores, parte essencial do processo de arregimentação de novos combatentes consiste na compreensão, por parte de jihadistas, das transformações nas formas de se comunicar, aliados a uma

³⁵ Termo referente a uma prática jornalística ou radialista que pressupõe exibição de materiais de alta sensibilidade acompanhada de comentários que podem causar desconforto e repulsa da audiência.

³⁶ Sigla em inglês para Estado Islâmico do Iraque e do Levante, não é incomum a manutenção de termos como ISIS e ISIL mesmo após a troca no nome da organização. Loretta Napoleoni (2016), por exemplo, defende o uso pelo conforto e a utilização massiva. De nossa parte, evitamos o termo por buscar compreender a alteração no projeto da organização que exclui linhas nacionais.

narrativa que busca sensibilizar os expectadores diante dos males enfrentados pelos muçulmanos.

Da segunda perspectiva, mais ampla, a existência dos combatentes estrangeiros é objeto de reflexão por parte de intelectuais já estabelecidos e reconhecidos. O filósofo Alain Badiou se adequa a esse perfil interpretativo. Ele analisou a relação entre ocidentais e o jihadismo nos acontecimentos de 2015, em Paris, chamados por ele de assassinatos e não de atentados. A sua tese é que os acontecimentos de novembro de 2015 estão mais ligados a problemas sociais ocidentais, como desemprego e insegurança, do que necessariamente a uma determinada religião. O filósofo defende que o argumento reacionário, sustentando a ligação entre os ataques e os imigrantes que chegavam, e chegam em grandes números de zonas de conflito, é superficial. Para o autor, o *mal vem de mais longe*, ou seja, vem da ausência de políticas públicas e do processo de formação das democracias, além da queda de projetos de futuro, capazes de se opor ao sistema capitalista, em especial o comunismo. Badiou conclui que

Não é a juventude fascista, o banditismo e a religião que criam a ausência de uma política de emancipação apta a construir sua própria visão e a definir suas próprias práticas. É a ausência dessa política que cria a possibilidade do fascismo, do banditismo e das alucinações religiosas (BADIOU, 2016, p. 35).

Assim, não é o islã que propicia a violência em suas leituras mais extremas, mas sim a falta de projeto que inclua as contingências sociais. Nesse caso, a violência não é exclusividade de um grupo cultural ou religioso, mas uma reação de sujeitos que se sentem excluídos das políticas públicas.

Badiou está, assim, afinado com parte das discussões que permeiam a historiografia pós fim da União Soviética, especificamente, aquelas que repensam o novo *status* de futuro na sociedade ocidental, como no caso François Hartog, em *Regimes de Historicidade* (2013). O que se acreditava ter sido o fim da história, revelou-se como uma nova forma de se relacionar com o futuro. As teorias modernas que prometiam um futuro positivado foram progressivamente desacreditadas ao ponto de, no Ocidente, o futuro ser sinônimo de temor. Nesse sentido, o que Badiou está chamando de uma visão própria de mundo é uma alternativa ao papel ocupado por essas narrativas emancipadoras da modernidade, principalmente, o socialismo e o comunismo.

Zygmunt Bauman também dedicou uma parte de seus trabalhos à reflexão sobre as transformações nas relações sociais em fins do século XX e início do século XXI, com

especial atenção para o uso do termo comunidade. O sociólogo polonês defende que o processo de globalização, que aumentou a circulação de informações e produtos, trouxe a necessidade de se relacionar com novos indivíduos, considerados estranhos por parte das populações. Bauman reconhece, acima de tudo, que o processo de migração não é uma novidade do capitalismo globalizado, mas que há a percepção de aumento de imigrantes.

Reihardt Koselleck (2014), ao investigar a ideia de aceleração temporal, oferece-nos uma reflexão útil para compreendermos essa sensação. O advento do trem, ou do cinema, causou a sensação de aceleração temporal pelo aumento da velocidade na comunicação e no uso das tecnologias. Para o historiador alemão, não é o tempo que acelera, mas o sujeito que, na comparação entre presente e passado, acredita estar num momento de maior aceleração temporal. Assim, a sensação de aceleração temporal torna-se, paradoxalmente, uma constante. Em suma, a imigração sempre houve, mas, com o futuro questionado, o passado passa a ser âncora e, tal qual o tempo, o fluxo humano parece cada vez mais acelerado.

Bauman (2000) defende que o efeito colateral é o rompimento com o que se acredita ser a base homogênea de formulação social. De encontro à *nova* condição da sociedade, pequenos grupos se reúnem em comunidades e locais protegidos de onde podem se refugiar do caos externo aos seus condomínios. Mas como as condições mobilizadas para a formulação de uma *mesmidade* são frágeis, como a nacionalidade e a “raça”, essas comunidades tendem a se auto vigiar e reagir com repulsa aos que consideram não pertencentes. O que essas comunidades buscam é estabelecer a segurança e a liberdade. Bauman lembra que segurança e liberdade são valores interligados em vetor contrário. Segurança sem liberdade é um tipo de escravidão, e o contrário é o abandono e a solidão. A tensão entre esses dois interesses, segundo o autor, tende a ser dramática, posto que ela “torna a vida em comum um conflito sem fim, pois a segurança sacrificada em nome da liberdade tende a ser a segurança dos *outros*; e a liberdade sacrificada em nome da segurança tende a ser a liberdade dos *outros*” (BAUMAN, 2000, p. 27).

O texto do início do século está em consonância com uma das últimas publicações antes da morte do intelectual. Em *Estranhos à nossa porta* (2017) o autor reflete diretamente sobre a crise migratória na Europa. Percebe que os imigrantes, já taxados como possíveis terroristas, são implicados numa narrativa de invasão e aumento da insegurança. Bauman aponta, contudo, que violência urbana e desemprego também são

problemas constantes nos países que recebem imigrantes, pois o que muda, de fato, diferentemente das oscilações econômicas, é que os imigrantes oferecem um alívio material para a insatisfação das comunidades e sociedades em geral. De modo amplo, Bauman defende que os problemas sociais, no Ocidente, têm sido sistematicamente mais dramáticos para pessoas em condição subalterna, como negros, mulheres, pobres e imigrantes de regiões de conflito ou com religiões fora do *mainstream*. Esses sujeitos são duplamente expropriados: primeiro, da sociedade e, em segundo, de horizontes de expectativa sociais e planos para o futuro.

O diálogo entre essas duas formas de interpretar o fenômeno da migração dos combatentes estrangeiros nos dá uma hipótese: grupos como Estado Islâmico se valem do infortúnio de sujeitos, imigrantes ou descendentes de imigrantes, muitos sem expectativa de futuro, para oferecê-los uma comunidade que os incluem e é capaz de combater os opressores dos locais de origem. Bauman (2017) chega a argumentar que as políticas anti-migração e o preconceito contra populações mais favorecidas do que inibem ações de terrorismo. De outro lado, as organizações terroristas têm sido capazes de utilizar uma linguagem compreensível para sujeitos ocidentais e ocidentalizados. Como esse processo se apresenta no periódico *Dabiq* é o tema do próximo tópico.

2.2. Seduções discursivas, antinomias da razão tolerante: como o Estado Islâmico argumenta.

O estilo de argumentação encontrado em *Dabiq* merece muita atenção, uma vez que seus textos são construídos com a intenção de manter uma coerência rígida. Como parte da crença básica do islã, de que Muhammad recebeu as últimas revelações divinas antes do fim dos tempos, o Estado Islâmico reivindica para si a representação de tal verdade. Os primeiros números de *Dabiq* trazem, em meio ao emaranhado de discussões propostas pelo grupo, a delimitação de algumas condições mínimas para a compreensão do projeto que defende. A principal característica que atravessa os textos é a separação do que é islamicamente aceitável ou não. Contudo, as variações dentro da própria religião contribuem para o problema: da perspectiva do grupo, em consonância com as teorias de *jihad* anteriores, é necessário desenvolver o renascimento do islã.

Um exemplo pontual é a discussão sobre qual é o caráter do islã. Principalmente pós 11 de setembro, a religião foi amplamente debatida. De um lado, construiu-se uma visão de que o islã é violento a partir de citações corânicas, em oposição, argumentou-se, que tais citações compõem um número ínfimo do total de versos do livro sagrado. Essa busca por uma autenticidade da religião nos parece contribuir pouco para uma análise aprofundada, sendo mais interessante observarmos como a religião se manifesta e é mobilizada pelos fiéis, inclusive os mais sectários. Para o Estado Islâmico, dizer que o islã é uma religião de paz é uma apostasia e aqueles que não admitem a beligerância da religião compõem uma “zona cinza” entre a fé e a total descrença. Após os atentados de janeiro de 2015, incluindo a revista Charlie Hebdo, *al-Hayat* publicou o sétimo número do periódico dedicada a exaltar os feitos dos jihadistas franceses e denunciar as heresias dos muçulmanos, principalmente no Ocidente.

Dabiq mobiliza diversas *ahadiths*, *sunnahs* e *surats* para defender sua tese de que o *Islã é a religião da espada e não do pacifismo*³⁷. A publicação argumenta que

o pacifismo foi propagado pela primeira vez no mundo muçulmano por *dajjālīn* (mentirosos que reivindicam a profecia) que pediram a anulação da jihād. O mais notório desses *dajjālīn* era Ghulām Ahmad Qādiyānī. Seus apelos foram apoiados pelos cruzados britânicos, pois os britânicos sabiam que a jihad era uma ameaça à estabilidade e expansão de seu império. Esses chamados foram posteriormente seguidos por “reinterpretações” modernistas de jihad. Os modernistas apelaram ao abandono da violência e do terrorismo. Eles censuraram a jihad contra os apóstatas³⁸ (DABIQ, n. 7, Jan. 2015, p. 20).

O argumento, pode-se observar, é de que o pacifismo não foi somente imposto pelo Ocidente, mas também importado por uma parcela de muçulmanos que o grupo considera desviante. Entre as heresias que, segundo *Dabiq*, os modernistas trouxeram para a religião, a associação entre o nome Islã e *salam* (paz) é uma das maiores e piores.

³⁷ Nome do artigo de quatro páginas, *Islam is the religion of sword, not pacifism*, no qual se apresenta os versos que respaldam tal posicionamento.

³⁸ Ghulām Ahmad Qādiyānī (1835-1908) foi um teórico islâmico de origem indiana no século XIX que buscava a reformulação do islã. Suas teses de que Jesus havia sobrevivido aos castigos romanos, e não ascendido aos céus, e reivindicação da liderança messiânica da Ummah foram amplamente criticadas por teóricos ortodoxos. *Dabiq* denuncia que a sua reforma estaria mais ligada à manutenção do poder colonial na Índia do que necessariamente a evidências corânicas.

Texto original: Pacifism was first propagated in the Muslim world by *dajjālīn* (liars claiming prophethood) who called to a nullification of jihād. The most notorious of these *dajjālīn* was Ghulām Ahmad Qādiyānī. Their calls were supported by the British crusaders, as the British knew that jihād was a threat to the stability and expansion of their empire. These calls were later followed by modernist “reinterpretations” of jihād. The modernists called to the abandonment of violence and terrorism. They censured jihād against the apostates.

O periódico, assim como Qutb, Faraj e ‘Azzam, vale-se da autoridade de Ibn Taymiyyah para argumentar que a palavra Islã tem sua raiz etimológica com o termo *aslama*, traduzida pelo periódico como submissão. Os muçulmanos são escravos obedientes de Alá, e deus não é pacífico com seus inimigos.

O movimento argumentativo de retornar à origem da palavra é um recurso constante. Isso porque o Estado Islâmico defende que as palavras de deus são *Kalimat*³⁹, comandos e revelações contra as quais não se pode discutir. O exemplo de *Kalimat* utilizado pela publicação em seu primeiro número é o de Abraão, que se submeteu à vontade divina, mesmo quando se tratava da morte de seu filho. Desse modo, a crença nas palavras divinas, ainda que levem por um caminho turbulento, tem a vitória como destino. No caso de Abraão, assim como com o Estado Islâmico, a liderança religiosa.

Fica pontuado que o Estado Islâmico está disposto a lembrar os leitores de que, na miríade de reinterpretações há somente uma verdade e, por conseguinte, uma versão correta do islã. O texto *The Flood*, o dilúvio, assinado por Abū ‘Amr Al-Kinani na edição número dois de *Dabiq*, é modelar para entendermos o argumento. Al-Kinani diz:

Dentre as ideologias poluídas que afligiram as pessoas em todo o mundo durante todo o curso da tirania levada a cabo pelas forças dos *kufr*, está a noção de que o povo pode escolher se quer seguir a verdade ou embarcar na falsidade. Essa ideologia ensina que ninguém tem o direito, independentemente de quem possa ser, de impor qualquer crença ou conjunto moral a qualquer outra pessoa, mesmo que esse credo ou moral seja a verdade revelada por Alá⁴⁰ (AL-KINANI, Abu ‘Amr. 2014, p. 5).

Essa perspectiva, até mesmo o respeito por outras leituras, vai de encontro aos princípios da fé. Uma vez que a palavra divina é *Kalimat*, então, o mundo se desenvolve entre aqueles que seguem estritamente os desígnios divinos e aqueles que, segundo o periódico, em pecado, viram as costas para a verdade que é Alá. A concepção de jahilliyyah, elaborada por Sayyid Qutb, torna-se pontual à medida em que a oposição entre a casa do islã – *dar-al-islam* – e a casa dos infiéis – *dar-al-kufr* – é construída.

Esse movimento funciona para o Estado Islâmico progressivamente ocupar o espaço de defesa da verdade muçulmana. O professor e jurista Gabriel Chalita, a partir

³⁹ Sentido de cada palavra.

⁴⁰ Texto original: From amongst the polluted ideologies that have afflicted people the entire world over throughout the course of the tyranny carried out by the forces of kufr, is the notion that the people can choose whether to follow the truth or to embark upon falsehood. This ideology teaches that no one has the right, regardless of whom he may be, to impose any creed or set of morals on anyone else even if that creed or set of morals is the truth revealed by Allah.

das reflexões do filósofo René Descartes, debate um movimento similar aplicado à disposição dos argumentos no tribunal. Num julgamento defesa e acusação operam para convencer os jurados de suas respectivas versões:

A ideia é que, se há consenso entre os debatedores sobre haver uma verdade que pode ser determinada por meio do diálogo, aquele que a enxergar claramente será capaz de apresentar um raciocínio perfeitamente construído, fundamentado sobre a lógica e a racionalidade, que comunicará ao outro a sua própria visão (CHALITA, 2007, p. 68).

Chalita argumenta que, para obter tal racionalidade, o orador precisa valer-se de três tipos de evidências, a saber: éticas (sobre o caráter moral daquele que argumenta), patéticas (que buscam a sensibilização daquele que houve) e reais (vestígios e provas materiais). É importante pontuarmos que não se trata da mesma operação analisada, mas de um princípio similar, e que essas categorias de evidências nos cabem mais como princípios de análise do que ferramentas *ipsis litteris*.

Começando pelo fim, as evidências materiais, observamos na revista a utilização de textos e tradições islâmicas. O Estado Islâmico partilha da vertente sunita salafista do islamismo, mais especificamente, reconhece naquilo que Qutb chamou de geração corânica, a melhor geração muçulmana. Ser sunita também implica em manter-se fiel à tradição dos Califas corretamente guiados. Assim, além do próprio Corão, as referências utilizadas pelo grupo incluem os *ahadith*, e atos dos quatro primeiros sucessores do Profeta, além de seus seguidores mais próximos. Ainda, mobiliza constantemente textos atribuídos a Muhammad Abdul Wahabi e Ibn Taymiyyah. Dentro do próprio movimento jihadista, além de ‘Azzam, o grupo tenta se conectar com as ações de Abu Musab al-Zarwaqi, marcada principalmente na epígrafe, e Usama Ibn Ladin, a quem é atribuído o título de Sheik. Contudo, cabe observar que algumas dessas referências não são exclusivas do Estado Islâmico, e no caso do Corão e dos *ahadith*, nem mesmo de organizações jihadistas.

No cerne das provas éticas, o Estado Islâmico se dispõe a defender o seu direito de liderança da *Ummah*, acompanhada da denúncia das negligências de seus opositores. Abordaremos o tema da negligência com mais profundidade adiante, no tópico final deste capítulo. Por hora, ressaltaremos um artifício utilizado pelo periódico para se apresentar como detentor confiante da verdade: o *mubahalalah*.

Segundo o escritor muçulmano, Sayed Hasanat Ahmad (2010), *Mubahalalah* é um conceito que consiste numa atitude drástica diante de uma discussão acerca de determinado tema. Uma vez posto um impasse, em que a discussão deixa de ser proveitosa e produtiva, é aconselhável que se reúnam as partes em oposição juntamente com seus familiares, e em seguida, ambas roguem que Alá puna o lado que oculta a verdade. Consistindo, em última análise, uma batalha de orações. Esse movimento, que consta no Corão a fim de sanar discussões entre os muçulmanos e os cristãos e judeus, é utilizado pelo Estado Islâmico para expor a suposta falsidade de seus opositores.

O número 2 de *Dabiq*, de julho de 2014, traz um artigo dividido em sete partes intitulado *The flood of mubahalalah*, em que analisa as fundamentações e o próprio pedido de *mubahalalah* de Abu Muhammad al-Adnani, em março de 2014, porta voz do grupo até 2016⁴¹. Na primeira parte do artigo, apresenta-se a situação: o *Front Jawlani*⁴² havia acusado o Estado Islâmico de ser demasiadamente agressivo; al-Adnani, por sua vez, defende que a agressividade se restringe aos inimigos de deus e clama pelo *mubahalalah*. As demais partes apontam as evidências do sucesso do pedido e de como o conclave funciona. O periódico aponta que nem todos os muçulmanos aceitam o *mubahalalah*, e coloca tais muçulmanos fora de um credo apropriado. Tal credo encontra-se principalmente nos mujahidins, que, de acordo com *Dabiq*, por se dedicarem à causa divina, levam o *mubahalalah* muito a sério. Diferentemente do Estado Islâmico, os convocados para o *mubahalalah* interpretaram o desafio como mais um recurso retórico e não um designo efetivo. O resultado, segundo *Dabiq*, é o abandono por parte da *Jawlani Front* dos mandamentos divinos e, por conseguinte, a debandada de seus aliados. O que salta aos olhos no argumento de *Dabiq* é como se articula a relação entre deus e o grupo. Partindo do exemplo do intelectual muçulmano Ibn Qayyim al-Jawziyyah, o Estado Islâmico expõe para o leitor um raciocínio objetivo que pode ser resumido, em linhas gerais: “se nós falamos em nome de deus, e deus não nos autoriza a isso, como ainda continuamos a dizê-lo?” Duvidar, assim, do *mubahalalah*, ou simplesmente ignorá-lo, seria

⁴¹ Pode-se argumentar que al-Adnani foi um dos principais líderes do Estado Islâmico. Seus discursos distribuídos em áudio, conclamando os muçulmanos a assassinar infiéis em qualquer lugar, foram amplamente midiaticizados e, em certo sentido, fundamentam a interpretação mais superficial do que o Estado islâmico é/faz. Para *Dabiq*, ele parece ter papel primordial, assim que foi morto em 2016, a revista parou de ser editada, abrindo espaço para a publicação *Rumiyah*. Não consta nos textos de *Rumiyah* a relação entre o fim de *Dabiq* e a morte de Adnani, mas é possível levantar a hipótese de uma alteração no campo midiático com a saída de um homem importante nas produções do Estado Islâmico.

⁴² Grupo liderado por Abu Muhammad al-Julani, ligado ao grupo al-Nusra. (NAPOLEONNI, 2016).

o mesmo que afirmar que deus não tem controle sobre as coisas que acontecem no mundo, o que de uma perspectiva religiosa seria pecado.

Nesse sentido, o *mubahalalah* é utilizado para atestar as intenções divinamente orientadas do Estado Islâmico. Gabriel Chalita (2007) argumenta que, dentro do contexto jurídico, se aquele que fala não pode ter sua ética comprovada, seus argumentos têm grande chance de serem desconsiderados. Se o *mubahalalah* é uma forma narrativa capaz de verificar o apoio divino aos posicionamentos do Estado Islâmico, a violência que circunda o grupo pode oferecer um valor moral para suas ações. Assim, *Dabiq* pode sensibilizar os seus leitores, ao mesmo passo que os faz questionar a repulsa que alguns de seus atos são capazes de criar.

E sensibilizar é parte essencial de *Dabiq*. As evidências patéticas, ou seja, sensíveis, tem um caráter especial no periódico e, de forma mais ampla, em todas as mídias produzidas pelo Estado Islâmico. Do ponto de vista jurídico, Gabriel Chalita (2007) defende que o discurso legal para convencer precisa, de certa forma, também seduzir. O processo de sedução, segundo o autor, é muito mais emocional do que racional. Para atingir o fascínio e a atração que condizem com a sedução, é necessário estabelecer um grau de simpatia e empatia daquele que se pretende seduzir. *Dabiq* faz uso das violências enfrentadas e perpetuadas pelos muçulmanos para produzir o sentido de defensores da justiça. Assim, o Estado Islâmico procura separar suas ações de impulsos subjetivos e aproximar-se de um cumprimento inquestionável da lei.

Tendo em vista as evidências de que *Dabiq* é produzida para possíveis combatentes estrangeiros, é plausível estabelecermos algumas noções sobre a construção da sensibilidade à violência no Ocidente. A fotógrafa Susan Sontag, em *Diante da dor dos outros* (2003), analisou o papel de imagens de violência no dia a dia ocidental, concluindo que o excesso fez com que o espectador não se choque com a mesma intensidade. Para Sontag, apenas imagens de violência extrema, ou com sujeitos com os quais estabelecemos identificação, mantiveram parte de sua força. Judith Butler (2015) discorda, em parte, de Sontag e afirma que, se as imagens perderam o poder de sensibilizar o público, as fotos de Abu Ghraib não teriam causado tanto estrago na administração da Guerra do Iraque. Ambas as autoras, contudo, concordam que as imagens de violência no século XXI já não têm mais um impacto que as fotos do *front* do século XX. Butler (1998) defende, inclusive, que essa relação com a violência é parte constitutiva das sociedades, ao ponto que as imagens das câmeras em mísseis são

transmitidas indiscriminadamente. A imagem final, da morte, não aparece, mas sabemos qual o fim do dispositivo com o qual viajamos.

Como vimos no primeiro capítulo, Abu Musab al-Zarqawi havia dado início a vídeos de execução de prisioneiros durante a Guerra do Iraque, porém, o Estado Islâmico aprimorou a técnica do jihadista jordaniano. Em julho e agosto de 2014, logo após o anúncio do Califado, o grupo publicou os vídeos de decapitação dos jornalistas James Foley e Steven Sotloff, respectivamente. Nos meses seguintes, vários outros vídeos foram publicados com tipos de violência cada vez mais criativos: de Muath Safi Yousef al-Kasasbeh, piloto jordaniano que foi queimado dentro de uma jaula, até supostos espões assassinados como gado em abatedouros. A cada novo material, os veículos de mídia, tradicional e digital, voltavam a falar do grupo.

Dabiq também divulga os novos materiais, seja em páginas de transição constando propaganda, seja dedicando algumas páginas a explicações pontuais. No número 4, de setembro de 2014, foi publicado o texto *Uma mensagem de Sotloff para sua mãe dias antes de sua execução*⁴³. Antes da transcrição da mensagem, há uma pequena introdução que questiona a ação dos jornalistas. *Dabiq* adianta as futuras críticas de que são civis inocentes, respondendo que o trabalho de fotojornalista de Sotloff fornece material contra o Califado, partindo da premissa que a “guerra contra o islã” também se dá no âmbito midiático. Após a mensagem, há uma terceira página do mesmo texto com imagens de crianças e mulheres assassinadas em um bombardeio. *Dabiq* defende que os bombardeios, em especial com *drones*, não fazem distinção entre civis e militares e, por essa razão, os argumentos sobre a inocência de Sotloff são inválidos. Ademais, percebe-se uma crítica ao próprio trabalho de Sotloff e dos jornalistas ocidentais que, da perspectiva do Estado Islâmico, não apresentam com a mesma intensidade a morte dos muçulmanos atacados. O que o periódico está tentando estabelecer é a comparação entre os ataques ao passo que denuncia uma sensibilidade seletiva por parte dos humanistas. Em tempo, faz uma provocação ao governo dos EUA, que defende algumas mortes “sob o pretexto de “danos colaterais”, enquanto denuncia outros por “terrorismo””⁴⁴ (DABIQ, v. 4, Set. 2014, p. 49). No número 7, de janeiro de 2015, quando apresenta as razões pela morte do piloto jordaniano, há também imagens de violência contra muçulmanos. Na segunda página de texto, há imagem de um jovem e de um bebê com os crânios incinerados e escurecidos

⁴³ Texto original: *A message from Sotloff to his mom days before his execution*.

⁴⁴ Texto original: under the pretense of “collateral damage” while denouncing others for “terrorism.”

pelo fogo, na legenda lê-se: “o piloto apóstata foi assassinado em retaliação aos ataques aéreos contra muçulmanos como nas imagens acima”⁴⁵ (DABIQ n. 7, Jan. 2015, p. 6). As imagens ajudam a fortalecer o argumento de que, na verdade, o Estado Islâmico estaria apenas se defendendo de ofensas e agressões por parte do mundo ocidental. Esse movimento acontece de forma mais consistente e recorrente nos textos que dão conta de execuções.

Após a morte de James Foley, o editorial de *Dabiq* número três, publicada em agosto de 2014, elenca oito razões para a execução. Segundo *Dabiq*: (1) os EUA fizeram intervenções no Iraque via política e apoiando as tribos contra Abu Omar al-Baghdadi; (2) como no Iraque⁴⁶, houve apoio a grupos no Levante e na Síria; (3) durante a invasão no Iraque, registraram-se diversos relatos de estupros, mortes e agressões por parte do exército dos EUA; (4) o Estado Islâmico se dispôs a dialogar, mas a administração Obama se negou a negociar; (5) os EUA tentaram, sem sucesso, invadir Raqqa e recuperar Foley e outros prisioneiros; (6) os EUA bombardearam o Iraque, mesmo sob aviso da condição delicada dos prisioneiros; (7) Obama censurou páginas, em especial, as ligadas ao grupo, que divulgaram o perigo eminente de execuções; (8) e manteve-se em silêncio sobre a situação de Steven Sotloff. Assim, o periódico parte dos ataques ocidentais para defender que existiam razões para se executar Foley, porém, o periódico insiste na tese de que pela ausência de diálogo ocidental *O sangue de Foley está nas mãos de Obama*⁴⁷. No número 4, de setembro de 2014, o prisioneiro John Cantlie, que figura em diversos vídeos, questiona por que os governos dos EUA e da Inglaterra não evitaram a execução de Foley e Sotloff⁴⁸. O número de fevereiro de 2015 volta ao tema: Haruna Yukawa e Kenji Goto Jogo teriam sido executados após o governo japonês ter se recusado a negociar. No número 11, de setembro de 2015, o cientista político norueguês, Gole Johan Grimsgaard-

⁴⁵ Texto original: the murtadd pilot was killed in retaliation for airstrikes against muslims such as those pictured above.

⁴⁶ O despertar, ou *Sahwah*, mencionado no primeiro capítulo.

⁴⁷ Tradução do título do texto *Floey's blood is in Obama's hands*, no qual *Dabiq* apresenta uma breve biografia de Foley e pincela as negociações. *Dabiq* argumenta que o governo dos EUA estava ciente da captura de Foley desde 2013, porém, seguindo a tradição de Bush, Obama estaria mais preocupado com a reação da mídia do que com a vida dos estadunidenses.

⁴⁸ O texto se chama *Hard talk: the reason behind my vídeos* e estreia a série de colunas assinadas por Cantlie. John Cantlie é um fotojornalista inglês aprisionado pelo Estado Islâmico do Iraque e da Síria em 2012. Desde o anúncio do Califado participa de diversos itens de mídia, incluindo a série de vídeos *From Aleppo* no qual apresenta a vida dentro dos domínios do Estado Islâmico. Obviamente que se pode questionar a intencionalidade de suas produções, considerando sua condição, mas é interessante observar como Cantlie é amplamente utilizado, sendo o autor com mais textos no periódico *Dabiq*. A discrepância na escrita leva a acreditar que, mesmo com intervenções de seus captores, Cantlie escreve os textos publicados em sua coluna.

Ofstad, e o consultor chinês, Fan Jinghui, estão à venda, segundo o periódico, por tempo limitado. No número seguinte, após os atentados de novembro de 2015, o aviso é que ambos foram “executados após serem abandonados pelas nações e organizações infiéis” (DABIQ, n. 12, Nov. 2015, p. 64).

Para além das negociações, é ainda mais relevante compreendermos as justificativas dos assassinados e, no limite, a possibilidade de se defender a morte dos adversários. De modo amplo, as ações, em sua diversidade de autores, no território ocupado pelo Estado Islâmico, geram o que Slavoj Žižek (2014) chama de antinomia da razão tolerante. O filósofo esloveno busca em Kant o termo antinomia – uma condição do desenvolvimento do argumento pautado na razão, no qual se é possível defender dois pontos contrários de forma igualmente racional – adaptando a tendência liberal e democrática de ser tolerante. A tolerância, um valor positivo, torna-se antinômica quando a alteridade desemboca em atos de violência. Formulado de outra forma, é possível chegar ao ponto de tolerar a intolerância – ou a violência. Para Žižek, é necessário mantermos alguns limites a fim de não legitimarmos posições agressivas em nome do respeito à alteridade. Žižek pode estar certo com relação ao problema, mas seu argumento também pode ser lido de outra forma, uma vez que os atos violentos, e até mesmo o terrorismo, são historicamente meios úteis para atingir fins almejados.

Albert Camus, literato argelino, buscou compreender esse movimento. Camus (2011) defende que violências extremas e duradouras, além de reprimidas e julgadas, devem ser compreendidas. O autor chama a atenção para o caráter individual e marginal dos assassinatos, mas percebe que, desde antes do século XX – e podemos dizer que se estende até o século XXI –, o crime pode ser racionalizado e, por fim, justificado. Camus atribui a possibilidade de justificar a morte à influência do niilismo no Ocidente e, por conseguinte, uma menor valorização da vida, mas em tempo, lembra que a valorização excessiva pode ser igualmente destrutiva. Não entraremos no mérito do niilismo por considerarmos que sua aplicação, no Sudoeste Asiático, pode ser ingênua e apressada, mas Camus oferece uma outra pista: a compreensão de que os crimes compõem os códigos legais de forma diferente, permitindo o assassinato em casos pontuais. No islã, especificamente no jihadismo, ‘Azzam, Faraj e Qutb consideraram o assassinato a justa resposta a agressões contra os muçulmanos. No sistema jurídico ocidental, a ideia de legítima defesa é, entre outras, uma das condições que justificariam a morte de outro ser humano. Mesmo tendo publicado muito tempo antes do filósofo esloveno, parece haver

harmonia entre as contribuições de Zizek e Camus. De modo mais direto, a antinomia da razão tolerante que circunda as ações do Estado Islâmico e das potências ocidentais é a possibilidade de suas filosofias e ferramentas de interpretação requererem o direito a se defender das injustiças do lado contrário.

O número 12 de *Dabiq*, de novembro de 2015, chamada de *Just terror*, defende as ações do dia 13 do mesmo mês. A culpa, segundo o periódico, é do governo francês, e dos franceses em geral, por apoiarem tal governo que, na esteira da Rússia, também atacou a Síria, em 2015.

Um ano antes, em 19 de setembro de 2014, a França começou a executar ataques aéreos contra o Califado. Como a Rússia, ficou cega pela arrogância, achando que sua distância geográfica das terras do Califado a protegeria da justiça dos mujāhidīn. Também não compreendeu que seu escárnio do mensageiro não seria deixado de lado. Assim, o Estado Islâmico despachou seus valentes cavaleiros para guerrear na terra natal dos perversos cruzados, deixando Paris e seus residentes “chocados e impressionados”. Os oito cavaleiros colocaram Paris de joelhos, após anos de presunção francesa em face do Islamismo⁴⁹ (DABIQ, n. 12., nov 2015, p. 2).

Se a narrativa de *Dabiq* busca propor a ideia de legítima defesa, no Ocidente, o ódio dos “terroristas” é explicado em oposição ao estilo de vida francês e aos países democráticos⁵⁰. O estudo comparativo entre BBC e *Dabiq*, realizado pelos pesquisadores de defesa nacional, Pablo Victor Fontes Santos e Jessica Cardoso de Medeiros, evidencia preocupação, por parte da BBC, com a defesa diante do terrorismo. Os pesquisadores sustentam, ainda, que a cobertura da BBC correlacionou os eventos de 2015 com outros ataques na Europa, mas defendeu que, diferentemente do Oriente Médio, tais atrocidades não são comuns em solo parisiense. A compreensão de que os ataques eram – e de fato foram – uma grande ofensa, fez com que o então presidente francês, François Holland, defendesse uma resposta implacável, e a França novamente bombardeou a Síria, no dia

⁴⁹ Texto original: A year earlier, on “19 September 2014,” France haughtily began executing airstrikes against the Khilāfah. Like Russia, it was blinded by hubris, thinking that its geographical distance from the lands of the Khilāfah would protect it from the justice of the mujāhidīn. It also did not grasp that its mockery of the Messenger g would not be left unavenged. Thus, the Islamic State dispatched its brave knights to wage war in the homelands of the wicked crusaders, leaving Paris and its residents “shocked and awed.” The eight knights brought Paris down on its knees, after years of French conceit in the face of Islam.

⁵⁰ Nos referimos, em especial, ao texto publicado por Alex Vicente no jornal eletrônico *El País* chamado *Atentados a Paris: por que o Estado Islâmico odeia a França*. O texto argumenta que o ódio é injustificado, uma vez que até mesmo os ataques franceses em território Sírio correspondem a menos de 4% do total e menciona o histórico colonial em uma linha, quase como anedota.

15 novembro de 2015, dois dias depois dos ataques. Fica pontuado que as partes envolvidas conseguem produzir argumentos para defesa de suas ações bélicas.

Mas assim como os bombardeios por parte de nações ocidentais geraram críticas de seus contrerrâneos, a volúpia de algumas ações do Estado Islâmico é questionada por grupos que compartilham alguns posicionamentos. O número número 6 de *Dabiq*, de dezembro de 2014, traz uma entrevista com Muath Safi Yousef al-Kasasbeh, intitulada *The capture of a crusader pilot*. Al-Kasasbeh se apresenta como Piloto de caças jordaniano, que participa dos ataques contra o Estado Islâmico, dando detalhes do armamento utilizado, explicando como seu avião caiu e como foi capturado pelos *mujahidins*. Ao fim, é questionado se sabe qual será o seu destino e al-Kasasbeh responde que será morto. O conteúdo aparece novamente no vídeo *Healing the believer's chests*, desta vez com a imagem do prisioneiro que é queimado no fim da produção. No número seguinte, de fevereiro de 2015, o texto se chama *The burning of the murtadd pilot* e apresenta, assim como no vídeo, que o piloto foi executado pelos crimes que cometeu ao participar dos bombardeios contra os sírios. Ainda, anuncia que o Estado Islâmico esteve disposto a negociar a liberação de dois jihadistas presos na Jordânia. Sem a mesma disposição do governo secular, os dois jihadistas foram executados após o lançamento e *Dabiq* roga que ambos sejam aceitos como mártires por Alá.

Contudo, diferente da propaganda do vídeo na página 67 do mesmo sétimo número, o texto busca advogar em favor do direito de se punir o piloto com fogo. *Dabiq* alega que parte dos islamitas, descritos pelo periódico como partidaristas⁵¹, como o líder dos salafistas jordanianos, Abu Sayyaf al-Shambali, estavam mais preocupados com a forma com que al-Kasasbeh havia sido executado do que com a vida dos dois jihadistas sob custódia do governo jordaniano. *Dabiq*, em sua crítica, argumenta que al-Shambali defende uma religião pacificada, na qual a *jihad* tem o papel de agregar novos fiéis. Além de defender o justo castigo, argumentando que os muçulmanos atingidos por bombardeios eram queimados vivos, e como Kasasbeh, cobertos por escombros, o periódico recorre a exemplos dos quatro primeiros Califas que puniram com fogo crimes de sodomia e violência contra muçulmanos. O periódico busca também, no Corão, fundamentação para o ato, na *Surat 16*, transcrita da seguinte forma por *Al-Hayat*: “E se você punir [um

⁵¹ O termo original é hizbiyyīn. O radical da palavra, *HZB*, refere-se a partido, como por exemplo Hizbu’illa, ou Hezbollah, Partido de Deus. É necessário pontuar que, em *Dabiq*, ser partidário denota participação de muçulmanos em sistemas seculares.

inimigo], puna com um equivalente daquele com o qual você foi punido” [An-Nahl: 126]⁵² (DABIQ, n. 07, fev. 2015, p. 7). O uso do livro sagrado dos muçulmanos é objeto de crítica de defensores ocidentais do islã, mas também de organizações jihadistas em territórios ocupados ou em disputa do Estado Islâmico.

Dentre os opositores, encontramos a Jahbat al-Nusra que, como mencionamos no primeiro capítulo, é um braço da *al Qa'idah* na Síria, e auxiliou a entrada do Estado Islâmico no país. Al-Nusra também produz seus materiais de mídia, dentre eles, a revista al-Risalah, publicada entre julho de 2015 e janeiro de 2017, mas com apenas 4 edições⁵³. O primeiro número traz uma crítica ao Califado e questiona a morte de al-Kasasbeh. Al-Risalah defende que seria muito mais proveitoso negociar a libertação dos prisioneiros na Jordânia do que favorecer o seu martírio, questionando qual bem foi alcançado pela Ummah com a ação do Califado. Também defende que o recurso a citações de Ibn Taymiyyah e das Sunnahs do profeta são superficiais, ignorando os textos que precedem e seguem as citações. A crítica de al-Risalah fica melhor pontuada quando recorremos à citação do Corão, transcrita de *Dabiq*. Na versão do Corão consultada, consta:

126 - Quando castigardes, fazei-o do mesmo modo como fostes castigados; porém, se fordes pacientes será preferível para os que forem pacientes.

127 - Sê paciente, que a tua paciência será levada em conta por Deus; não te condoas deles, nem te angusties por suas conspirações,

128 - Porque Deus está com os tementes, e com os benfeitores!⁵⁴ (NA-NAHL, p. 235).

Al-Risalah pontua, também, que o direito a punir com fogo é um direito guardado a deus, mas também não cita a origem de tal conclusão. Dessa forma, al-Nusra mantém-se alinhada aos posicionamentos históricos da *al Qa'idah* que nos faz remeter às correspondências entre Ayman Zhawahiri e Abu Musab al-Zarqawi, percebendo, assim, tensões dentro do próprio movimento jihadista que atua na Síria. Posto isso, nos

⁵² Texto original: “and if you punish [an enemy], punish with an equivalent of that with which you were harmed” [An-Nahl: 126].”

⁵³ As edições de al-Risalah foram retiradas do mesmo blog que Dabiq. A busca por outras edições se estendeu a mais repositórios de produções jihadistas, mas apenas os quatro números foram encontrados.

⁵⁴ Optamos por transcrever os versículos 127 e 128 uma vez que, segundo o próprio livro sagrados os três versos foram revelados em Medina, e os demais em Meca. Não se trata de apoiar a crítica do al-Nusra mas de evidenciar a consistência de seu argumento, igualmente, não advogamos pela defesa de um caráter ontologicamente pacífico da religião islâmica, mas da apresentação dos recursos dos próprios grupos para se legitimarem.

encaminhamos para as críticas diretas do Estado Islâmico contra o Ocidente e o que o grupo chama de *falsos jihadistas*⁵⁵.

2.3. Estado Islâmico contra o Ocidente, o xiismo, Irmandade Muçulmana, Taliban e *al Qa'idah*.

O Estado Islâmico se orgulha de combater em diversos *fronts*, a ponto da seção *Islamic State's Reports*, progressivamente, ser dividida em áreas de atuação por província, incluindo os ataques ao Ocidente, apresentando os principais acontecimentos em cada região onde o Estado Islâmico atua. A rigor, existem três grandes grupos de oposição ao Califado na narrativa de *Dabiq*, a saber: o mundo ocidental, os grupos e governos regionais e outros grupos jihadistas, cada um com pontos de crítica específicos.

Contra o mundo ocidental, a principal crítica do Estado Islâmico, além dos constantes ataques, é a falta de fé e a perversão social enfrentada pelos muçulmanos em territórios europeus, nos Estados Unidos e em seus aliados. O número 15 de *Dabiq*, publicada em julho de 2016, é, exclusivamente, dedicada a indivíduos ocidentais sem formação islâmica, em especial, àqueles que praticam a religião cristã. Contém um texto que denuncia a condição desviante do mundo ocidental. O texto *The fitrah of mankind and the near-extinction of the western woman* pontua as razões da decadência. De partida, vale observar que o próprio periódico traduz *Fitrah* como “natureza humana inata”, e procura apresentar a perda de tal natureza por parte do Ocidente. *Dabiq* defende que, a partir da Revolução Francesa, as sociedades ocidentais curvaram-se diante de ideias humanas produzidas por filósofos, como Marx, Nietzsche, Durkheim, Weber e Freud, este último chamado de “engenheiro da decadência ocidental”. Segundo *Dabiq*:

As crianças – e mesmo os adultos – aprenderam que a criação do homem foi o resultado do puro caos, que a história foi resultado de conflitos meramente ligados a recursos materiais, que religião foi fabricação de homens simplórios, que a unidade social familiar foi adotada meramente por conveniência e que a relação sexual é razão última por trás das decisões e ações do homem. Essas filosofias levaram à destruição de todas as facetas da *fitrah* nas terras do paganismo cristão. Eles destruíram a base da religiosidade – ainda que corrupta, formada pelo paganismo e

⁵⁵ O termo recorrente no periódico é *False jihad claimants*, traduzido, literalmente, como *requerentes da falsa jihad*. Recorreremos ao termo falsos jihadistas pela equivalência dos termos e por compreendermos, em consonância com os argumentos do primeiro capítulo, que a *jihad* pode ser desenvolvida de diversas formas.

pelas escrituras manchadas – e o que ela implicava em moralidade e sociedade⁵⁶ (DABIQ, n. 15, Jul. 2016, p. 20).

A natureza humana inata, defendida em *Dabiq*, é a presente no Corão e em outros livros sagrados, no qual o mundo e o homem foram criados por deus e, nesse sentido, é sua obrigação cumprir com os mandamentos e desígnios divinos. Faz parte da *fitrah*, principalmente, uma concepção de família composta pelo homem, suas esposas e sua prole, bem como as relações de hierarquia entre os indivíduos que a compõe. A História, desenvolvida à parte da influência divina, pressupõe que o mundo é produto da ação humana, que seus desejos e aflições são resultados de condições materiais, frutos de outras ações humanas. Essa concepção, supostamente, fomenta o individualismo e favorece formações sociais que não condizem com os ensinamentos religiosos, como o divórcio e famílias formadas de maneiras outras. O cristianismo, que constitui uma base religiosa, é colocado de lado na formação do sujeito. *Dabiq* está denunciando, acima de tudo, o ideal iluminista e o Estado Laico que, por meio da educação, separa progressivamente os assuntos do mundo dos assuntos divinos, procedimento incompatível com o islã e com a *fitrah*.

Nesse sentido, o que o Ocidente fez, segundo o periódico, foi, por meio de filosofias materialistas, retirar deus da equação social. Além disso, imputou à deus características humanas, inclusive imaginando um deus-homem capaz de ser morto em uma cruz⁵⁷. Aqui observamos uma aproximação importante entre Estado Islâmico e Sayyid Qutb, pois, em ambas as produções, há a denúncia de sociedades, nas quais deus ficou em segundo plano, reafirmando que o cristianismo, por se deixar poluir, não possui os requisitos mínimos para liderar a moralidade social. Mas vale observar que a citação acima não tem o cristianismo como foco de crítica, mas a racionalidade ocidental.

Se Qutb chamou as sociedades do mundo de *jahiliyyah* por acreditar que elas viviam em um tempo de ignorância, no sentido de desconhecimento, similar à Península Arábica antes do islã, o mesmo já não pode ser atribuído ao Estado Islâmico, ou seja, não

⁵⁶ Texto original: Children – and even adults – were taught that man’s creation was the result of pure chaos, that history was the result of conflicts merely over material resources, that religion was the fabrication of simpleminded men, that the family social unit was adopted merely out of convenience, and that sexual intercourse was the ultimate reason behind man’s decisions and actions. These philosophies led to the destruction of all facets of the *fitrah* in the lands of Christian paganism. They destroyed the basis of religiosity – albeit a corrupt one fashioned from paganism and tarnished scripture – and what it entailed of morality and society.

⁵⁷ Observe-se que a crença muçulmana acredita em Jesus, ou Issa, mas não em sua crucificação ou caráter divino.

ter conhecimento sobre determinado assunto não significa ausência de culpa. Durante a vida do Profeta, a adesão ao islã não foi automática e a relação com os que rejeitaram a fé foi diversificada, entre acordos e campanhas bélicas. Qutb entende que é preciso, antes de mais nada, apresentar o islã e a palavra de deus aos infiéis. O Estado Islâmico reconhece a ignorância, mas não pretende combatê-la por meios pacíficos. No número 8, de março de 2015, o texto que questiona a *Irja*⁵⁸ discute o posicionamento de sujeitos que, mesmo sendo apresentados a vida do Profeta, seus ensinamentos e a religião, não a seguem alegando falta de conhecimento. O desconhecimento, alega *Dabiq*, não pode ser usado como desculpa em um mundo em que a informação é de fácil acesso, principalmente, com a expansão dos fiéis em todo mundo. No caso dos muçulmanos, aqueles que atestam e declaram sua fé – não há deus se não Alá, e Muhammad é seu mensageiro – tem menos direito ainda de alegar ignorância, já que a busca por aperfeiçoamento e conhecimento compõe as práticas da religião. Segundo o periódico, essa forma de se relacionar com a religião, que afasta o fiel de suas obrigações, é produto de inovações religiosas e do cotidiano, como o descumprimento da oração ou do jejum por compromissos mundanos.

Em *Dabiq*, assim como em Qutb, o argumento se desenvolve de modo a propor que não existem comunidades e Estados muçulmanos efetivos, nos quais deus ocupa papel central e as leis que governam a sociedade são de origem divina. No texto *Escravidão moderna*, publicado em setembro de 2014, no número 3, o grupo elabora a impossibilidade de uma vida muçulmana no ocidente. *Dabiq* defende que “a escravidão moderna de emprego, horas de trabalho, salários etc., é aquela que deixa o muçulmano em um sentimento constante de subjugação a um mestre *kafir*. Ele não vive o poder e a honra que todo muçulmano deveria viver e experimentar”⁵⁹ (DABIQ, n. 03, Set. 2014, p. 29). O historiador E. P. Thompson (1998) já debateu essa transformação no *status* do tempo nas sociedades industriais, no qual o relógio e a valoração de cada minuto substituíram os núcleos agregadores que demarcam o tempo: o sol para agricultores, as orações para os religiosos. Além disso, a interação com infiéis é nociva à formação do

⁵⁸ Fé reduzida a crença, a língua portuguesa no Brasil tem uma expressão, “católico não praticante”, que é capaz de ajudar a compreender o termo. Contudo, no contexto de produção do texto de *Dabiq*, o termo é utilizado para definir sujeitos que não praticam todas as obrigações religiosas, inclusive o assassinato de infiéis e a jihad.

⁵⁹ Texto original: The modern day slavery of employment, work hours, wages, etc., is one that leaves the Muslim in a constant feeling of subjugation to a *kāfir* master. He does not live the might and honor that every Muslim should live and experience.

muçulmano. “Sua *kufr* [descrença] inicialmente deixa marcas e traços sobre o coração que ao longo do tempo se tornam gravuras e esculturas que são quase impossíveis de remover”⁶⁰ (DABIQ n. 3, Set. 2014, p. 32).

O que o Estado Islâmico define como marcas no coração dos fiéis são ideias não muçulmanas ensinadas desde a infância. O processo educacional abordado no número 12, de novembro de 2015, é identificado por *Dabiq* como parte fundamental da contaminação dos muçulmanos. No texto assinado por Abu Thabit al-Hijazi, de biografia desconhecida, mas que se apresenta no texto como alguém nascido no Ocidente, questiona-se a obrigação de uma educação secular pois, segundo o autor, faz com que as crianças “gastem” anos de suas vidas em busca de diplomas, os quais não lhes ensinam uma profissão, nem a religião. Al-Hijazi argumenta que, desde de muito cedo, a religião é substituída, primeiro pelo nacionalismo, por meio de rituais de jura a bandeiras, presidentes, reis e celebrações, por meio do hino. Em seguida, pelo conceito de tolerância, pelo qual as crianças são levadas a aceitar comportamentos e ideias que deus os comanda rejeitar para, em seguida, num terceiro momento, relacionarem-se com prática heréticas como *Haloween* e Natal. Ao fim, a criança e o jovem são cercados por supostos métodos de ensino que pretendariam nulificar o islã.

A crítica ao nacionalismo é de suma importância no projeto do Estado Islâmico, vide a alteração do nome, abandonando as marcas nacionais “da Síria e do Iraque”, e a destruição das fronteiras entre os países. Em uma frase recorrente em *Dabiq*, atribuída a Abu Bakr al-Baghdadi, o líder do grupo, em seu chamado para migração diz: “Apressem-se, porque a Síria não é para os sírios, e o Iraque não é para os iraquianos. A terra é de Alá”⁶¹ (DABIQ, n. 01, Jul. 2014, p. 11). No número 8, de março de 2015, chamada *Apenas a Shar'ia irá governar a África*, o editorial traz uma citação atribuída à Abu Musab al-Zarqawi: “... nossas leis são corânicas e nossos julgamentos estão na tradição profética. O muçulmano americano é nosso amado irmão. E o árabe infiel é o nosso inimigo desprezado, mesmo se tivéssemos compartilhado o mesmo ventre”⁶² (DABIQ, n. 08, Mar. 2015, p. 3). Por fim, vale lembrarmos da citação relativamente conhecida de al-

⁶⁰ Texto original: Their kufr initially leaves dashes and traces upon the heart that over time become engravings and carvings that are nearly impossible to remove.

⁶¹ Texto original: Rush, because Syria is not for the Syrians, and Iraq is not for the Iraqis. The earth is Allah's.

⁶² Texto original: ... our laws are Qur'ānic, and our judgments are upon the prophetic tradition. The American Muslim is our beloved brother. And the kāfir Arab is our despised enemy even if we and he were to have shared the same womb

Adnani, o porta-voz do grupo, defendendo, em 2014, que a guerra do Estado Islâmico é religiosa e não nacionalista, com sujeitos de diversas partes do mundo, incluindo os curdos, que combatiam ferozmente seus compatriotas infiéis⁶³. O discurso de três grandes personagens da história do Estado Islâmico nos faz levantar algumas questões. A princípio, romper com as divisões nacionais, de origem humana, é um movimento natural para um grupo que questiona poderes seculares, contudo, um olhar diacrônico possibilita outra interpretação. Se considerarmos, como no primeiro capítulo, que parte do problema enfrentado por Zarqawi, no Iraque, foi a resistência dos iraquianos diante da entrada de combatentes estrangeiros, a supressão do nacionalismo também oferece um argumento prático para entrada de novos jihadistas. Desse modo, mesmo de longas distâncias, os que chegam ao Califado são irmãos dignos e que lutam pelo bem dos muçulmanos.

No cerne da tolerância, engloba-se qualquer visão de mundo fora de um sunismo salafista seguido pelo grupo. Disso decorre a crítica ao mundo ocidental e aquilo que *Dabiq* chama de falsas teorias sobre a origem do homem e moralidade. Os temas da homoafetividade e das mulheres são tópicos importantes na narrativa do Estado Islâmico, e a repressão a esses grupos tem sido marca relevante de movimentos jihadistas que alcançam o poder em determinadas regiões: Estado Islâmico, na Síria e no Iraque, e o Talibã, no Afeganistão⁶⁴.

Os *gays* que vivem nos territórios do Estado Islâmico são acusados do crime de sodomia, o que, na interpretação do grupo, deve ser punido com a morte. Não faltam críticas ao Ocidente para narrar as punições. Segundo o periódico, em seu sétimo número, desde uma chamada “revolução sexual”, o Ocidente sofre em uma espiral de desvios e doenças, resultado de um aumento da luxúria, que faz com que homens e mulheres abandonem as normas divinas e façam uso de métodos satânicos para alcançar seus desejos. Ademais, crianças concebidas fora do casamento são a regra, ao passo em que a família nuclear tradicional se torna uma relíquia, tudo com a chancela e apoio de indústrias de entretenimento e processos educacionais que erradicam a moral em favor do combate da homofobia. Segundo a matéria ilustrada com fotos de execuções, isso

⁶³ O texto é transcrito na edição número 4, de outubro de 2014, num texto dedicado somente a excertos do discurso *Indeed your lord is ever watchful*. No período de publicação do texto, o Estado Islâmico enfrentava forte resistência curda, o que se manteve durante os anos seguintes. Adnani pretende reforçar a ideia de batalha religiosa a fim de agregar os muçulmanos curdos, inimigos históricos do nacionalismo iraquiano.

⁶⁴ Apedrejamentos por adultério e estupro sistemático compõem a principal tática de repressão a mulheres, tanto pelos grupos citados como por outros, além de outros castigos físicos por comportamentos não toleráveis. O Estado Islâmico, contudo, é conhecido por jogar homossexuais de prédios.

ocorre pelo progressivo abandono de noções de certo e errado. A partir disso, os ocidentais partem de uma noção individualista, na qual um não deveria julgar o outro, ainda que o primeiro esteja em pecado. O resultado desse processo em que o desejo supera a moralidade, segundo o periódico, é a mudança nos papéis sociais ou, como no texto já citado, *a quase extinção da mulher ocidental*.

No artigo citado, de julho de 2016, *Dabiq* diz que “a *fitrah* também é a atração do homem pela mulher e da mulher pelo homem, enquanto submete esta atração às leis de matrimônio, divórcio e escravidão ditadas por Deus”⁶⁵ (DABIQ, n. 15, Jul. 2016, p. 22). O termo escravidão é, particularmente, agressivo no caso do Estado Islâmico, e reflete a uma das principais críticas recebidas pelo grupo. Desde sua expansão para a Síria, o grupo fez um uso amplo de reféns para as mais diversas atividades. Os Yazidis, etnia religiosa da fronteira entre Iraque e Síria, estão entre as principais vítimas do Estado Islâmico, a partir de 2014. Além do assassinato de, aproximadamente, cinco mil pessoas, as mulheres foram utilizadas e vendidas como escravas sexuais, incluindo Nadia Murad, que escapou do grupo e recebeu o Prêmio Nobel da Paz, em 2018, por seu combate à violência sexual.

O Estado Islâmico alega, no número 4, de outubro de 2014, que o processo de escravização é causado por razões religiosas. Os Yazidis praticam uma religião monoteísta, que agrega características do Zoroastrismo, Cristianismo, Judaísmo e Islamismo (KIZILHAN, 2017). O Estado Islâmico pontua, no texto, que a religião Yazidi é objeto de questionamento de acadêmicos e intelectuais muçulmanos, sendo que os estudiosos, ligados ao Estado Islâmico, concluem que se trata de uma religião da *Jahiliyyah* islamizada pela proximidade territorial com a religião do Profeta. Nesse sentido, o Estado Islâmico alega que, diferentemente de judeus e cristãos, aos Yazidis não podem viver submissos aos muçulmano mediante pagamento da *jizyah*⁶⁶, ao passo que ao contrário de xiitas e outras vertentes do islã – entendidos pelo grupo como apóstatas – não merecem somente a conversão ou a morte. Com base nesse raciocínio, o grupo alega partir da *Shar'ia* – sem citar um verso corânico específico ou um *hadith* – para dividir entre seus guerreiros os espólios humanos, e legar a cada um o direito de posse sobre as mulheres e crianças.

⁶⁵ Texto original: The *fitrah* is also the attraction of man to woman and of woman to man, while submitting this attraction to the laws of marriage, divorce, and slavery dictated by Allah

⁶⁶ Imposto para religiões abraâmicas, pelo qual judeus e cristãos vivem em territórios muçulmanos numa condição inferior e com direitos limitados.

A existência das escravas foi amplamente denunciada, incluindo, obviamente, lideranças muçulmanas. O tema volta no número nove, de maio de 2015, na coluna assinada por Umm Sumayyah al-Muhajirah, intitulada *Escravas ou prostitutas?*⁶⁷ Al-Muhajirah, como em boa parte dos textos do periódico, começa elencando textos corânicos e *ahadith* que fundamentam o casamento com escravas. Sendo importante ressaltar que os textos se referem a pessoas sem condições de pagar dotes de casamento, e pressupõe, no caso do verso 221 da Surat Al-Bacará, que uma escrava convertida é melhor do que uma liberta de outra religião. O argumento central da autora é que, considerando a legalidade da escravização, a cópula com as escravas não é estupro, mas compõe um papel pedagógico. No texto, quem assina com o nome feminino defende que a escrava passa ao convívio das famílias muçulmanas, aprendendo sobre a religião e sobre seus pecados anteriores, podendo se converter e ser desposada pelo seu mestre. Em tempo, acrescenta que o tratamento legado aos escravizados pelo islã é pautado na *Shar'ia*, o que configuraria um bom tratamento. Mas, acima de tudo, a escravidão renascida é um indício do fim do mundo, algo positivado pelo grupo. *Dabiq* e a autora buscam no teólogo islâmico Ibn Rajab al-Hanbali (1335-1392) a explicação a um *hadith*, que fomenta a teoria de que um dos líderes dos muçulmanos, no juízo final, será filho de uma escrava. Assim, além de cumprir a lei, os *mujahidins*, acima de tudo, buscam favorecer o apocalipse e a vitória do islã.

Causa certa surpresa imaginarmos uma mulher escrevendo para *Dabiq*. Consideramos que o papel feminino na jihad, segundo a própria autora, em *Dabiq* 11 de setembro de 2015, é sem luta, apoiando seus maridos e familiares e fornecendo novas gerações de *mujahidin*. A surpresa se mantém também ao considerarmos que, de 15 edições, 7 tem textos dedicado a mulheres, além de uma entrevista, no número 7, e uma autobiografia, na *Dabiq* número 15. As edições 8, 11, 12 e 13 chamam-se genericamente “*Para nossas irmãs*”; nas edições 9 e dez, o termo muda para “*De nossas irmãs*” e, na última edição, utiliza o termo “*Para mulheres*”; dos sete, cinco são assinados por Umm Sumayyah al-Muhajirah, fazendo dela a segunda maior colaboradora do periódico. Como a maioria dos colaboradores, sua biografia é desconhecida, o que sempre leva a questionar também a sua existência, mas a partir do nome e de seu texto de estreia, no oitavo número,

⁶⁷ Texto original: Slave-girls or prostitutes?

em que se apresenta como a única árabe no grupo em que viajou, sabe-se que não é natural da Síria ou do Iraque.

Os textos assinados por Umm Sumayyah, a rigor, explicam questões pontuais. Como o possível medo de repressão familiar e os perigos e bênçãos na migração, o papel da mulher dentro do Estado Islâmico e em organizações jihadistas, além de críticas a mulheres que ainda não cumpriram os desígnios divinos. Mas, admitindo nossa limitação no campo dos estudos de gênero, pensamos seus textos num contexto em que, segundo a socióloga Laura Huey (2015), *Dabiq* abre mais espaço a mulheres do que, por exemplo, a revista *Inspire* da *al-Qa'idah*, seguindo uma maior participação de recrutadoras que se estende até à internet.

Dito isso, e nos mantendo na hipótese de que *Dabiq* é publicada majoritariamente para ocidentais, diante das críticas que o islã, de modo geral, recebe pelo papel feminino, compreendemos porque al-Muhajirah tende a inverter o olhar e criticar o Ocidente pelas mesmas razões. Como observamos no texto *Escravas ou Prostitutas?*,

São escravas que nós tomamos pelo comando de Alá, ou prostitutas – um mal que vocês não denunciam – que são agarradas por quase homens nas terras dos *kufr* onde vocês moram? Uma prostituta em suas terras vem e vai, abertamente cometendo pecado. Ela vive vendendo sua honra, sob os olhos e ouvidos dos estudiosos desviantes de quem não ouvimos nem um fraco som. Quanto à escrava que foi levada pelas espadas de homens seguindo o alegre guerreiro [...], então sua escravização está em oposição aos direitos humanos e a cópula com ela é estupro?! O que há de errado com você? Como você faz tal julgamento? Qual é sua religião? Qual é a sua lei? Em vez disso, me diga quem é seu senhor? Os soldados do *Khilafah* nunca reviveram uma *Sunnah* ou extinguiram uma *bid'ah* sem os seus gritos de lascívia e heresia!⁶⁸ (AL-MUHAJIRAH, Umm Sumayyah, in *DABIQ*, n. 09, Mai. 2015, p. 48-49).

Al-Muhajirah reforça a repulsa pelos direitos, baseada na compreensão de que há somente uma lei, a divina, e que as leis produzidas por homens devem ser desconsideradas

⁶⁸ O termo *bid'ah* refere-se à inovação na fé, atos religiosos que não constam no Corão, *sunnas* ou *hadiths*. Texto original: Are slave-girls whom we took by Allah's command better, or prostitutes – an evil you do not denounce – who are grabbed by quasi men in the lands of *kufr* where you live? A prostitute in your lands comes and goes, openly committing sin. She lives by selling her honor, within the sight and hearing of the deviant scholars from whom we don't hear even a faint sound. As for the slave-girl that was taken by the swords of men following the cheerful warrior (Muhammad – *sallallahu 'alayhi wa sallam*), then her enslavement is in opposition to human rights and copulation with her is rape?! What is wrong with you? How do you make such a judgment? What is your religion? What is your law? Rather, tell me who is your lord? Never did the *Khilafah's* soldiers revive a *Sunnah* or extinguish a *bid'ah* except that you shouted with lewdness and heresy!

por sua origem secular. Contudo, esse formato de escrita não se reduz aos textos de Umm Sumayyah al-Muhajirah. O número 15, como mencionamos, é dedicada principalmente, a cristãos. O último texto se chama *By the sword (pela espada)* e se dedica a expor a falta de comprometimento das religiões do livro, pois, segundo *Dabiq*,

A clara diferença entre os muçulmanos e os judeus e cristãos corruptos e desviantes é que os muçulmanos não se envergonham de cumprir as regras enviadas pelo seu Senhor em relação à guerra e ao cumprimento da lei divina. Portanto, se fossem os muçulmanos, em vez dos cruzados, que tivessem combatido os japoneses e os vietnamitas ou invadido as terras dos nativos americanos, não haveria arrependimento em matar e escravizar os nativos. E como mujahidin teriam feito isso de acordo com a Lei, eles teriam sido minuciosos e sem alguma necessidade “politicamente correta” de se desculpar anos depois. Os japoneses, por exemplo, teriam sido convertidos à força para o Islã a partir de seus costumes pagãos – e se eles teimosamente recusassem, talvez outro ataque nuclear os fizesse mudar de ideia. Aos vietnamitas também seriam oferecidos ou islamismo ou leitos de napalm. Quanto aos nativos americanos – após o massacre de seus homens, aqueles que favorecessem a varíola se renderiam ao Senhor –, os muçulmanos teriam levado as mulheres e crianças sobreviventes como escravas, criando os filhos como muçulmanos modelos e engravidando suas mulheres para produzir uma nova geração de mujahidin. Quanto aos judeus traiçoeiros da Europa e de outros lugares – aqueles que trairiam seu pacto –, então seus machos pós-pubescentes enfrentariam um massacre que faria o Holocausto parecer uma história para dormir, já que suas mulheres seriam feitas para servir aos assassinos de seus maridos e pais⁶⁹ (DABIQ, n. 15, Jul. 2016, p. 80).

As suas citações são impactantes pelo seu caráter extremamente agressivo. Mas poderíamos, ainda, apontar aproximações com argumento recorrentes na direita conservadora ocidental. Esse lado do espectro político se opõe a direitos humanos a partir de uma noção questionável de justiça, critica políticas de ação afirmativa por não acreditar

⁶⁹ Texto original: The clear difference between Muslims and the corrupt and deviant Jews and Christians is that Muslims are not ashamed of abiding by the rules sent down from their Lord regarding war and enforcement of divine law. So if it were the Muslims, instead of the Crusaders, who had fought the Japanese and Vietnamese or invaded the lands of the Native Americans, there would have been no regrets in killing and enslaving those therein. And since those mujahidin would have done so bound by the Law, they would have been thorough and without some “politically correct” need to apologize years later. The Japanese, for example, would have been forcefully converted to Islam from their pagan ways – and if they stubbornly declined, perhaps another nuke would change their mind. The Vietnamese would likewise be offered Islam or beds of napalm. As for the Native Americans – after the slaughter of their men, those who would favor smallpox to surrendering to the Lord – then the Muslims would have taken their surviving women and children as slaves, raising the children as model Muslims and impregnating their women to produce a new generation of mujahidin. As for the treacherous Jews of Europe and elsewhere – those who would betray their covenant – then their post-pubescent males would face a slaughter that would make the Holocaust sound like a bedtime story, as their women would be made to serve their husbands’ and fathers’ killers.

em dívidas históricas, além de defender, por meio da religião, um tipo de natureza humana. Esse argumento é largamente utilizado para se opor ao casamento entre pessoas do mesmo sexo, ao aborto e ao feminismo. Ariel Koch, doutorando em Estudos do Oriente Médio, aponta, em artigo publicado no início de 2017, a ampla utilização de símbolos e imagens referentes às cruzadas nas propagandas de extrema direita. Koch apresenta uma similaridade interessante entre jihadistas e integrantes da direita na internet, que se valem das guerras e de símbolos medievais em seus combates políticos contemporâneos⁷⁰.

É notório que não estão em jogo os atos em si, mas a forma com que são conduzidos e a operação que faz é uma expressão muçulmana, *Wala* e *Bara*, lealdade e repúdio, respectivamente. Isso significa, segundo o periódico, que o verdadeiro muçulmano ama o que deus ama e odeia aquilo que deus odeia, construindo e destruindo relações a partir dos interesses divinos. *Wala* e *Bara* são abordados apenas duas vezes no periódico, nas edições 10 e 11, não somando ao total mais do que cinco páginas. Contudo, parece ter papel central na operação realizada pelo Estado Islâmico. Não existem questões transversais no mundo ocidental, apenas uma rigorosa interpretação sobre a diferença entre aquilo que deus ama e aquilo que ele odeia.

A tese que circunda a escrita de *Dabiq* sobre o mundo ocidental é de um erro de interpretação. Combate-se o que é permitido e se faz manutenção do que é proibido. Assim, o Ocidente permite vícios e desvio sexuais, enquanto os indivíduos são separados por nações e raças. Somente num Estado Islâmico é possível viver dentro das condições humanas inatas e um Estado Islâmico, seguindo o raciocínio do ex-jihadista e intelectual muçulmano, Hassan al-Turabi (1983), é o reflexo de uma comunidade muçulmana.

As aproximações entre o Estado Islâmico e Sayyid Qutb se apresentam principalmente neste tópico. Em termos de trajetória, inclusive, pensando no estrato significativo de sujeitos que, diante dos problemas sociais enfrentados no Ocidente, recrudescem sua religiosidade. *Dabiq*, assim como *Milestone*, apresenta um mundo que anseia por uma liderança moral, se Qutb acreditava que grandes muçulmanos existiram

⁷⁰ O caso mais agressivo dessa utilização ocorreu na Noruega, porém não é citado por Koch. Anders Breivik, em 22 de julho de 2011, abriu fogo na ilha de Utøya, próxima a Oslo, contra jovens ligados ao Partido dos Trabalhadores norueguês. Horas antes de seu atentado, Breivik publicou um documento de 1500 páginas intitulado *Compendium 2083: uma declaração de independência da Europa*, no qual alega uma invasão muçulmana no continente, fomentada por políticas de multiculturalismo. Tais políticas partiriam, segundo Breivik, do marxismo cultural que, por meio do “Politicamente Correto”, poluía a Europa. O terrorista se apresentava como um líder dos cavaleiros templários e a capa do manifesto é a cruz vermelha utilizada durante as guerras religiosas da Idade Média.

em todos os tempos, mas não na quantidade necessária, *Dabiq* apresenta o Califado como o destino de uma nova geração corânica. Porém, no que tange ao papel da *jihad* no processo de construção de uma sociedade, e no limite de um Estado Islâmico, o Califado está mais próximo de Faraj e ‘Azzam.

Se, no Ocidente, as comunidades não são muçulmanas pela decadência criada pelo iluminismo, no Sudoeste Asiático, interesses regionais fazem frente ao projeto político do Estado Islâmico. As tradições tribais e as populações distantes das zonas urbanas são, segundo Hassan Hassan e Micheal Weiss (2015), historicamente, um problema para os governos e para as organizações jihadistas. Seus interesses de auto-regulamentação tendem a conflitar com um projeto nacional ao passo que, mesmo assimilando o islã, suas práticas religiosas são híbridas as tradições anteriores a revelação do Profeta. Em *Dabiq*, as relações com essas comunidades são abordadas superficialmente, sempre realçando, como no primeiro número, a realização de juras de lealdade das tribos para o Califado e eventuais combates.

Outra população relevante que não necessariamente compõe um estado são os curdos. Segundo Fernando Luz Brancoli (2017), são habitantes da região fronteiriça entre Iraque, Síria, Turquia e Pérsia que, desde o século XX, lutam sem muito sucesso pela fundação do Curdistão. O Partido dos Trabalhadores do Curdistão, PKK⁷¹, fundado em 1984 e a sua versão Síria, Partido da União Democrática, PYD⁷², estão entre as principais forças de resistência contra o avanço do Estado Islâmico. Umm Sumayyah al-Muhajirah, em texto publicado em março de 2015, na edição 8, se vale dos combates contra os curdos para atacar os muçulmanos que não praticam a *jihad*, alegando que até as mulheres curdas que combatem o Califado têm mais hombridade que esses supostos fiéis. O PKK e PYD também aparecem nos relatos de combate, com especial atenção nas edições dois, explicando a origem dos partidos, e cinco, como forças vencidas pelo avanço do Califado. No décimo número, de julho de 2015, o apoio aéreo oferecido pelos EUA é denunciado num texto curto e de nome provocativo, *American Kurdistan*. *Dabiq* denuncia que os Curdos do PKK e PYD servem apenas para evitar que os EUA precisem mandar suas tropas para o território, sendo que a criação de um Estado Nacional Curdo não estaria nos

⁷¹ Parti Karkerai Kurdistan.

⁷² Paryi Yekitiya Demokrat.

planos de Washington, muito em conta a aliança americana com a Turquia, opositora do Curdistão.

O PKK e o PYD, na narrativa do periódico, não estão tão distantes dos poderes nacionais locais. As duas maiores potências regionais, Irã e Arábia Saudita, são entendidas como inimigas. A Arábia Saudita é acusada de trair os ensinamentos de Wahabi com sua aliança desde a Guerra do Golfo com o Ocidente, em especial os EUA. Os presidentes nacionais da Síria, Assad, e Iraque, Fuad Massum, são entendidos como meras marionetes nas mãos de EUA e Rússia. O que *Dabiq* reedita é a narrativa elaborada por Ibn Ladin de que os sofrimentos dos muçulmanos só chegarão ao fim, nesse caso, com derrubada das cabeças da serpente. Entretanto, esse caráter global da *jihad* do Estado Islâmico não antagoniza com a criação de territórios muçulmanos. A *jihad* acontece onde o fiel está, principalmente num mundo em que o Califado, ainda que uma grande conquista, é uma ilha cercada pelo pecado, e combater o pecado, por meio da *jihad*, é única forma de construir um Estado Islâmico.

Por sua vez, o Irã é um inimigo natural. Como observamos no primeiro capítulo, a Revolução Islâmica, de 1979, liderada por Ruhollah Musavi Khomeini, transformou o Irã em um Estado Xiita, com fortes implicações na geopolítica do Sudoeste Asiático, incluindo a guerra contra o Iraque. No primeiro capítulo, também, apontamos que a abordagem intempestiva contra os xiitas do Iraque, liderada por Zarqawi, gerou tensões com as lideranças da *al Qa'idah*. O Estado Islâmico se alinha, novamente, a Zarqawi se opondo, de modo geral, a todas as práticas xiitas.

De modo geral, o periódico trata dos xiitas como o pior grupo de infiéis, principalmente, porque a esse grupo foi apresentada a verdade sobre a fé que, por sua vez, foi deliberadamente negada. Quando Muhammad faleceu e Abu Bakr foi indicado como seu sucessor, os partidários de Ali se opuseram dando início a cisão religiosa. Por esse ato de negar o direito a liderança de Abu Bakr, o Estado Islâmico se refere aos xiitas como *Rafidah*, traduzido literalmente como *rejeitores*, epíteto que possui uma conotação pejorativa. *Dabiq* 11, de setembro de 2015, sintetiza rapidamente os fundamentos para odiar o xiismo, segundo o periódico: “o apóstata *Rafidah* combina a *shirk* principal (adoração da família do Profeta), a negação do Corão e da *Sunnah* (já que os consideram

fabricação dos Companheiros), excomunhão dos Companheiros”⁷³ (DABIQ, n. 11, Set. 2015, p. 17). A citação ataca justamente os fundamentos da vertente xiita do islã, que considera a linhagem de sangue relevante para a legitimidade da liderança, visão crítica dos textos, questionando a influência dos compiladores e, por conseguinte, uma visão cética em relação aos primeiros seguidores do Profeta.

O texto do décimo primeiro número é intitulado *The Mahdi of rafidah: the Dajjal*⁷⁴ e faz um movimento interessante. O texto elenca narrativas xiitas sobre o fim do mundo, que tratam do aparecimento do *Mahdi* e de suas principais características. Pode-se dizer que os textos foram escolhidos com muito cuidado e já evidenciam elementos que contradizem os anseios dos fiéis e a própria religião islâmica. O periódico conclui: “Então o “*Mahdi*” *Rafidi* fala em hebraico, rege pela Torá, é seguido pelos judeus e mata os árabes, especialmente os coraixitas! Esta é uma descrição do *Mahdi* ou do *Dajjal*?”⁷⁵ (DABIQ, n. 11, Set. 2015, p. 17). O argumento aqui é evidente: os xiitas seguem uma falsa doutrina, com relações íntimas com os judeus, elaborada por uma figura maligna que será destruída no fim do mundo.

É na esteira desse argumento que se encontra a principal acusação contra o Irã. *Dabiq* transcreve, na última página do número 13, de janeiro de 2016, um excerto atribuído a Anas Ibn Malik (612-712), servo e companheiro do profeta desde os 10 anos. Segundo Anas, Muhammad havia profetizado que o *Dajjal* seria seguido por setenta mil judeus vindos de Asbahan. O que a citação aponta é, mais uma vez, a ligação entre o *Dajjal* e os judeus e, por conseguinte, soma-se aos argumentos da edição 11 mas, em tempo, alega que o inimigo saíra do atual território iraniano, já que Asbahan é o nome arcaico da atual cidade de Isfahan, no Irã. Considerando que a foto ilustrativa do texto na edição 11 traz o presidente iraniano, entre 2005 e 2013, Mahmoud Ahmadinejad, abraçando um rabino, pode-se pontuar a profunda aversão ao Irã que o Estado Islâmico nutre e quer ensejar em seus leitores. Aversão que gera tanto o embate religioso quanto geopolítico.

⁷³ Texto original: the apostate Rāfidah combined between major shirk (worship of the family of the Prophet), denial of the Qur’ān and the Sunnah (as they claim the Companions fabricated the religious texts), takfir of the Companions

⁷⁴ A tradução mais apropriada seria O Mahdi dos rejeitores o Dajjal. O Mahdi, dentro da religião islâmica ocupa o papel de liderança messiânica no fim do mundo, liderando os fiéis a vitória e trazendo o juízo o final. Sua chegada é precedida do surgimento de um falso Mahdi, o Dajjal, similar ao anticristo cristão, que enganaria e oprimiria os muçulmanos até a chegada do verdadeiro.

⁷⁵ Texto original: So the Rāfidī “Mahdī” speaks in Hebrew, rules by the Torah, is followed by the Jews, and kills the Arabs especially Quraysh! Is this a description of the Mahdī or the Dajjāl?

Como observamos no primeiro capítulo, o nome Estado Islâmico refere-se a muito mais do que apenas o grupo islamista que atua no Sudoeste Asiático. O Estado Islâmico, como forma de governo, assim como outras formas, é histórico, subordinado pelo espaço e o tempo em que ocorre, ou em que é pretendido. A Irmandade Muçulmana é um importante exemplo de como os caminhos para uma comunidade muçulmana podem divergir. A organização, berço de pensadores mais sectários como Qutb, Faraj, ‘Azzam e Zawahiri, foi uma das mais beneficiadas, de uma perspectiva democrática, com a chamada Primavera Árabe. Em meio às manifestações na praça Tahrir, no Egito, em 2011, os irmãos engrossavam o movimento ao passo que, progressivamente, tomavam o comando, incluindo a eleição de Mohammad Morsi, em 2012. No ano seguinte, em 2013, com a destituição de Morsi do poder por militares, a Irmandade saiu do controle constitucional do Egito, mas continua uma força política importante, tendo expandido por toda região, inclusive na Europa.

Aos olhos do Estado Islâmico, a Irmandade é um câncer, que alega ter valores muçulmanos, ao passo que atua de forma não-islâmica, como um partido dentro de uma democracia. No texto *The murtadd brotherhood*, construído sobre citações atribuídas a líderes da Irmandade, publicado em abril de 2016, *Dabiq* insiste: “A democracia é uma religião que dá autoridade suprema ao povo e não a Alá”⁷⁶ (DABIQ, n. 14, abr, 2016, p. 34). Nesse sentido, argumenta que, se a maioria das pessoas, de forma infiel, decide por permitir “sodomia” – termo do periódico para as relações homoafetivas – então, essa prática seria legalizada, mesmo indo de encontro com os mandamentos divinos. No pacote da democracia, incluem-se também o pacifismo, a tolerância, os direitos humanos e o partidarismo.

Dabiq tenta pontuar, em toda a sua crítica, que a longevidade da Irmandade está ligada ao seu caráter partidário. Nenhum grupo verdadeiramente muçulmano tentaria entrar para um parlamento e, se o fizesse, as forças infiéis se oporiam de forma tal que não haveria saída senão pela espada. Um Estado Islâmico é um estado em que as leis são divinas e o muçulmano vive a religião plenamente, não onde é necessário negociar com cristãos, judeus e falsos fiéis aquilo que Alá ordena. Assim, delimita-se a principal acusação contra a Irmandade Muçulmana, a ausência de *jihad* e de combatividade. A crítica do Estado Islâmico vai de encontro aos argumentos do primeiro capítulo, onde

⁷⁶ Texto original: “Democracy is a religion that gives supreme authority to people rather than Allah”.

apontamos que a Irmandade foi fator em comum de teóricos que fundamentaram e continuam a fundamentar as ações de grupos jihadistas. Continuamos a defender tal perspectiva, afinal, uma organização de pouco mais de noventa anos é contingente, formada por indivíduos diversos que enfrentam questões de formas diferentes, ainda que os sujeitos componente mantenham objetivos comuns.

Thomas Hegghammer (2006) nos lembra que o jihadismo tem história própria, configurando-se como um movimento dinâmico. Seus estudos apontam para cinco grandes categorias para definirmos jihadistas pós 11 de setembro de 2001: a primeira refere-se ao que o autor chama de “era dourada da *al Qa'idah*”, mais especificamente, Ayman Zawahiri e Usama Ibn Ladin, personagens míticos que participaram dos conflitos no Afeganistão e estão ligados historicamente a expansão global da jihad. A segunda categoria é de intelectuais com formação islâmica formal, responsáveis pela elaboração de textos capazes de fundamentar as atividades jihadistas. Segundo o autor, após os ataques ao WTC, o número desses indivíduos em liberdade foi reduzido. O terceiro grupo inclui autores de artigos e livros com finalidade mais prática. De identidade pouco conhecida, esses sujeitos ocupam o papel de estrategistas das ações jihadistas. Subgrupos de apoio ou de ação em diversas regiões compõe uma quarta categoria. Esses grupos podem produzir ou ajudar a distribuir materiais em prol da causa – os centros midiáticos em cada província ocupam esse plano dentro do Estado Islâmico. Por fim, a quinta categoria inclui o público, em geral, que interage, armazena e, em certo sentido, reproduz os materiais jihadistas. Essas categorias não são estáticas, sendo que um mesmo grupo pode incluir todas e um mesmo indivíduo realizar mais de uma atividade.

É importante pontuarmos essas categorias amplas para, progressivamente, abandonarmos a noção apressada de um movimento homogêneo. Para além da distinção abordada no primeiro capítulo entre *jihad* global e *jihad* local, cada grupo jihadista encara suas demandas e procura atingir seus objetivos. Hegghammer (2006) defende que no pós-guerra, no Iraque, as discussões sobre a importância da *jihad* – que permearam os trabalhos de Qutb, Faraj e ‘Azzam – deram lugar a discussões sobre como a *jihad* deve proceder, ou seja, passou de *jihad* por quê? Para *jihad* como? Em *Dabiq*, o Estado Islâmico apresenta uma lista extensa de opositores dentro do islã e do movimento jihadista. Já observamos sua crítica à Irmandade Muçulmana, passamos por alguns problemas com o al-Nusra e Jawlani Front, porém, as críticas mais ácidas são contra o Taliban e contra a *al Qa'idah*.

Nos últimos dias de 2014, o Estado Islâmico publicou o sexto número de *Dabiq*, intitulada *Al Qa'idah do Waziristão: um testemunho interno*⁷⁷. O número marca uma nova perspectiva no trato Estado Islâmico e *al Qa'idah* e Taliban. As tensões, iniciadas com a fundação do Estado Islâmico do Iraque e da Síria⁷⁸, envolveram, nesse momento em especial, a declaração de aliança ao Estado Islâmico de *mujahidins* do Iêmen, Argélia, Líbia e Sinai, reportada na edição 5 de *Dabiq*. A expansão causou atritos, principalmente, com a *al Qa'idah*, mas também evidenciou as diferenças com o Taliban. Se a acusação da Irmandade ter se tornado um partido democrático, contra o Taliban a crítica parte da insatisfação dos caminhos adotados por Mulá Omar e pelo alto escalão do grupo. Num sentido amplo, o Estado Islâmico acusa o Taliban de não aproveitar as vitórias no Afeganistão para construir a jihad, mas para se fechar territorialmente e, de modo desviante, construir um estado nacional islamicamente orientado. Segundo Ahmed Rashid (2008), o Taliban, que atua no Afeganistão, na fronteira e em algumas regiões do Paquistão desde o fim da guerra contra a URSS, manteve um regime, que durou oficialmente entre 1996 e 2001, fechado nas fronteiras criando o Emirado Islâmico do Afeganistão. Deposto pelos EUA pós 11 de setembro de 2001, o Taliban mantém-se ativo, combatendo os impulsos democráticos e tentando retomar ao poder, mesmo com força reduzida em relação aos anos 1990.

Orbitando ao redor de Mulá Omar, o Taliban ocupou, de uma perspectiva islamista, um papel essencial no Afeganistão pós-Guerra. O título de Amir al-Mu'minin, ou príncipe dos fiéis, requerido por Mulá Omar e aceito por grande parte das lideranças jihadistas, como Ibn Ladin e Zawahiri, garantiu a proteção de combatentes durante os anos 1990 (RASHID, 2008). A pretensão de Abu Bakr al-Baghdadi e seus companheiros de construir um Estado Islâmico os colocou, contudo, em rota de colisão com a organização Pashtun. Por isso, *Dabiq*, até a da morte de Mulá Omar ser confirmada em julho de 2015, questiona o líder e, posteriormente, exige que a lealdade uma vez jurada a Omar seja agora à Baghdadi.

Num texto de crítica aos líderes religiosos da *al Qa'idah*, redigido pelo integrante do conselho de *mujahidins*, Abu Maysarah ash-Shami, os integrantes da *al Qa'idah* são

⁷⁷ Waziristão é uma região montanhosa na fronteira entre Paquistão e Afeganistão, controlada, em sua maior parte, por tribos *pashtun*, praticamente independente dos governos centrais dos Estados nacionais.

⁷⁸ Segundo Hassan & Weiss (2015), al-Nusra se opôs a anexação, considerando que ambas as organizações atuavam em arenas diferentes para um mesmo fim. O então Estado Islâmico do Iraque e da Síria insistiu na luta sob a sua bandeira. Ayman Zawahiri interveio a fim de garantir a estabilidade de seus comandados, mas o estrago já havia sido semeado.

acusados de continuar em lealdade a Mulá Omar, mesmo que o líder do Taliban não tenha cumprido com as obrigações que seu cargo exige. Shami questiona:

...ele [Mula Omar] permitiu que eles [Taliban] operassem fora das fronteiras modernas do Afeganistão contra os “governantes muçulmanos”, os “países vizinhos”, os “países da região” e as “nações do mundo”? Ou nega repetidamente qualquer iniciativa para conduzir operações fora do Afeganistão, em um esforço para apaziguar a “comunidade internacional”?⁷⁹ (ASH-SHAMI, Abu Maysarah. In. DABIQ, n. 06, Dez. 2014, p. 24).

Algumas hipóteses podem ser levantadas para responder por que o Taliban não expandiu suas ações para fora da região. De partida, é necessário lembrar que, diferentemente dos líderes da *jihad* global, Mulá Omar não fez uma migração para a defender o Afeganistão. Segundo Ahmed Rashid (2008), Omar nasceu, aproximadamente, em 1959, em Kandahar, no Afeganistão, sendo um indivíduo sem muita relevância no contexto tribal pashtun. Após a invasão soviética de 1979, passou por um curto período no Paquistão antes de retornar para seu país de origem e juntar-se aos *mujahidins* para combater os invasores. Pouco se sabe sobre Omar, de sua vida antes de 1979, a forma com que perdeu o olho, aproximadamente, em 1989, e o processo de formação do Taliban antes de 1994. Contudo, algumas características do grupo oferecem pistas. O antropólogo Thomas Barfield pontua que “a ideologia religiosa dos talibans era uma mistura grosseira de islamismo salafista e *pashtunwali*, o código cultural dos pashtuns. Suas interpretações religiosas eram muitas vezes idiossincráticas e tendiam a vestir costumes locais sob o disfarce de religião” (BARFIELD, 2010, p. 385). Desse modo, uma segunda hipótese pode ser levantada: Mulá Omar e seus seguidores dividem sua lealdade entre a religião e a defesa dos valores tribais. Por fim, uma terceira hipótese parte do vácuo deixado com a morte de Ibn Ladin, em 2011. Enquanto o saudita ocupava o papel de “face da jihad” o Taliban poderia operar como uma retaguarda, mesmo sem o controle do território total do Afeganistão. Com Zawahiri à frente da *al Qaeda*, a tendência seria de Amir al-Um’minim assumir, por fim, a liderança da jihad, o que nunca ocorreu. Obviamente, são hipóteses e o questionamento por parte do Estado Islâmico principalmente, se buscarmos nas teorias de ‘Azzam e Faraj, que indicaram o direito do líder dos fiéis de estabelecer a *jihad* como *fard ‘ayn*.

⁷⁹ Texto original: ... has he permitted them to operate outside the modern-day borders of Afghanistan against the “Muslims rulers,” the “neighboring countries,” the “countries of the region,” and the “nations of the world?” Or does he repeatedly deny any initiative to conduct operations outside Afghanistan in an effort to appease the “international community?”

O *think tank* estadunidense *Institute for the study of war* publicou, em agosto de 2015, um texto intitulado *A morte de Mulá Omar e a emergência do Estado Islâmico no Afeganistão*, assinado por três pesquisadores associados: Hannah Bryne, John Krzyzaniak e Qasim Khan. O texto informativo sustenta que a lacuna regional, resultado do anúncio da morte de Omar, favoreceu o crescimento do Califado no país. Mas surge um problema: os próprios autores pontuam que a morte de Omar, em 2013, já era comentada informalmente na região, embora a confirmação tenha ocorrido somente em julho de 2015. A dúvida fez com que várias organizações menores buscassem novas lideranças, significando, também, maiores garantias de apoio em armas, jihadistas e suplementos. Assim, o número 7 de *Dabiq*, de janeiro de 2015, um mês após o relato sobre a jihad, no Waziristão, anunciou a *Bay'ah*, jura de lealdade, e a criação de uma nova província em Khurasan⁸⁰. Segundo o periódico, os *mujahidins* da região já haviam declarado sua lealdade a Abu Bakr al-Baghdadi num nível individual e, no período, o fizeram para alinhar as ações dos dois grupos, considerando que alguns grupos jihadistas da região estavam se aproximando do governo paquistanês.

Contudo, a nova província coloca um questionamento relevante: se Mulá Omar continua vivo – pelo menos à época acreditava-se – como é possível realizar a *Bay'ah* para outro Califa? A pergunta, respondida em julho de 2015 – o tom do texto faz crer que no momento em que foi redigido, a morte ainda não havia sido anunciada – no décimo número de *Dabiq*, é pautada nos relatos de um dos companheiros do Profeta. Como via de regra, a justificativa é fundamentada em ensinamentos do passado; neste caso, a experiência de um dos primeiros e mais jovens companheiros do Profeta, Abu Sa'id al-Khudri (612-693), é mobilizada. A questão sobre a lealdade a dois líderes é encaminhada por al-Khudri, um suposto integrante do Taliban. Ele estabelece que, no caso de uma segunda *Bay'ah*, somente a primeira é válida, e o outro líder deve ser assassinado. A resposta é um texto chamado *Um Fatwah para Khurasan*, que busca solucionar o problema com três argumentos. O primeiro é a diferença entre governos regionais e o Califa da Ummah. *Dabiq* defende que a própria estrutura do Califado permite a existência de líderes regionais, chamados *Walis*, responsáveis e com poderes somente sobre territórios específicos. Questiona-se: não seria esse o caráter do próprio Taliban, se fechando nas fronteiras do Afeganistão? O periódico argumenta que seria possível ir

⁸⁰ Região histórica que inclui a fronteira e partes do Irã, Afeganistão, Paquistão, Turcomenistão, Tadjiquistão e Uzbequistão.

adiante e denunciar a heresia de não expandir e combater os infiéis em outras regiões, sendo essa também uma função do Califa. Em segundo lugar, e em consonância com a primeira, o texto defende que Mulá Omar, por não cumprir as funções de um Califa, também não exigiu a *Bay'ah*, ou seja, não procurou unir os muçulmanos e seus exércitos em torno da fé. O terceiro argumento consiste na origem de Mulá Omar. O texto parte de *ahadith* para defender que o Califa deve ser da tribo Coraixita, a mesma do Profeta Muhammad. Assim, Mulá Omar, um *pashtun*, não poderia ser considerado para tal função. É relevante que, em diversas situações, o periódico se refere ao seu Califa com variações do nome Abū Bakr Ibrāhīm Ibn ‘Awwād al-Badrī as-Sāmarrā’ī al-Husayni *al-Qurashī* (Coraixita). Ou seja, diferentemente de Omar, Abu Bakr al-Baghdadi é o Califa e não apenas um Amir, um governante regional subordinado à liderança de al-Baghdadi. E finaliza: “portanto, quando o Califa é nomeado, todos os outros compromissos de lealdade e liderança fora dele tornam-se nulos”⁸¹ (DABIQ, n. 10, Jul. 2015, p. 19).

A partir da edição seguinte, número onze, de setembro de 2015, já com a morte confirmada de Omar, *Dabiq* volta-se contra o sucessor do ex-líder, Akhtar Mansur. O tom das críticas torna-se mais agressivo, chamando o Taliban de movimento nacionalista sem interesses islâmicos. No número treze, de janeiro de 2016, a entrevista com o Wali de Khurasan Hafidh Sa'id Khan apresenta a visão de um Taliban enfraquecido, subjugado pelo governo paquistanês e desviante, alicerçado sobre as plantações de ópio no Afeganistão. Mas o foco da oposição está em duas frentes complementares. De um lado, a mentira sobre a morte de Omar e, de outro, a jura de lealdade à Mansur, realizada por Zawahiri.

O editorial de *Dabiq* 11 inicia alegando que “o evento mais vergonhoso de 1436 – e só Alá sabe – será registrado na história como um sem precedência, exceto nos registros de fraudes e lendas”⁸² (DABIQ, n. 11, Set. 2015, p. 4). Tal evento é a informação de que, à época, Mulá Omar estava morto a mais de dois anos. O responsável e único beneficiário da fraude, segundo *Dabiq*, foi Akhtar Mansur que, em nome de Mulá Omar e do Taliban, firmou acordos e realizou pronunciamentos que enganaram a Ummah. No número 12, de novembro de 2015, Abu Muharib as-Sumali, apresentado como integrante

⁸¹ Texto original: Therefore, when the khalīfah is appointed, all other pledges of allegiance and leaderships outside of it become void.

⁸² 1436 no calendário muçulmano equivale a 2015 no calendário gregoriano. Texto original: The most shaming event of 1436 – and only Allah knows best – will be recorded in history as one without precedence, except in the records of hoaxes and legends.

do *al-Shabab*⁸³, que declarou lealdade ao Estado Islâmico, retorna ao tema, argumentando o grande constrangimento causado nas lideranças do grupo. Sa'id Khan, na entrevista do número 13, diz que, no caso de Khurasan, a morte de Omar já era especulada há quase oito anos devido às mudanças de direção do Taliban. Investigaram-se, diz Sa'id Khan, as razões por trás de uma suposta relação entre Taliban e Qatar, a permissão para talibs consumirem tabaco e álcool, a cobrança de taxas de mercado e a impossibilidade de encontros com Mulá Omar. O wali aponta que, após o fim da mentira, vários talibs se juntaram ao Estado Islâmico, e conclui que “tudo isso ocorreu porque o movimento do Taliban se desviou significativamente do que era em seu passado”⁸⁴ (DABIQ, n. 13, Jan. 2016, p. 52).

O problema da mentira sobre a morte de Omar, elencado em *Dabiq*, está na confusão sobre a liderança da Ummah, e o uso mal-intencionado dela. Lembremo-nos do questionamento pautado em al-Khudri sobre a existência de dois Amir al-Mu'minins. *Dabiq* possui, nesse caso, argumentos para defender no editorial da edição 11 que, se Mulá Omar morreu em 2013, então não há questão sobre quem deverá ser o líder dos muçulmanos. Ainda, no período em que Mansur falou em nome do líder do Taliban, a *al-Qa'idah* insistiu que sua *Bay'ah* era para Omar e, por isso, não poderia se aliar ao Estado Islâmico. A insatisfação do Califado aumentou – e transparece em *Dabiq* – com a declaração de lealdade de Zawahiri e, por conseguinte, da *al-Qa'idah*, a Akhtar Mansour. A *Bay'ah* de Zawahiri marca um capítulo importante da conflituosa história entre o teórico egípcio e os herdeiros de Zarqawi.

Como já mencionamos, a relação entre Zawahiri, Zarqawi e Abu Bakr al-Baghdadi não foi, e não é, amistosa. Em 2006, com a ascensão de Abu Omar al-Baghdadi e a fundação do Estado Islâmico do Iraque, a *Bay'ah* para a *al-Qa'idah* não foi renovada. Aaron Zelin (2014) chama a atenção para a relevância desse acontecimento. Segundo o autor, quando um líder jura lealdade a outra organização sinaliza ações em comum, além da subordinação às ordens de outro sujeito. Contudo, o faz somente em seu nome, assim, uma vez que a liderança muda, a *Bay'ah* deve ser renovada. No limite, a partir de 2006, o Estado Islâmico, em suas diversas encarnações, não estava mais subordinado a *al-Qa'idah*. Do mesmo modo, é evidente que Zawahiri, assim como Ibn Ladin, tornou-se a

⁸³ Organização jihadista que atua na Somália, especialmente no sul do país, fundado em 1991.

⁸⁴ Texto original: All this occurred because the Taliban movement deviated significantly from what it was upon in its past.

al Qa'idah, mas sem o mesmo carisma do saudita. Observar isso ajuda a compreender que as críticas a *al Qa'idah*, em muito, são direcionadas a Zawahiri e seu círculo mais próximo. É possível encontrar um paralelo com o Taliban. Quando o Wali de Khurasan lamenta que o grupo de Mulá Omar não é mais o mesmo, ele aponta Akhtar Mansur como responsável. *Dabiq* segue a mesma linha, criticando Mulá Omar até julho de 2015, mas dando-lhe um perdão póstumo, quando seu falecimento, em 2013, foi confirmado. Assim como Mansur, Zawahiri é acusado de abandonar a herança de Usama Ibn Ladin para a Ummah e para os muçulmanos.

O texto *Al Qa'idah do Waziristão: um testemunho interno*, incluído na edição homônima, foi redigido por Abu Jarir ash-Shamali. O autor se apresenta no texto como jordaniano, preso por oito anos no Irã e seguidor de Zarqawi, posto em liberdade no final de 2010, e se dirigiu para o Waziristão para participar da jihad, dessa experiência é que se trata seu testemunho. O autor alega que a principal organização, na região, era a *al Qa'idah*, o que fez imaginar um cenário dominado por *mujahidins*, no qual a *Shar'ia* fosse a lei vigente. Contudo, seu primeiro choque – como se refere – foi notar que o tribalismo exercia o poder, sendo que soldados do exército regular do Paquistão estavam sempre presentes. Num segundo momento, Shamali alega ter recebido outro golpe, percebendo que a organização não denunciava outros regimes, inclusive evitando se referir ao Irã como *Rafidah*.

Sua experiência pretende mostrar que, após a morte de Usama Ibn Ladin, em maio de 2011, a *al Qa'idah* tornou-se decadente e motivo de piada entre os verdadeiros *mujahidins*. Para defender essa tese, o autor relata um acontecimento:

o caso dos filhos de irmãos no *Tandhim*, filhos de *shuhada'* (nós os consideramos como tal), filhos de líderes. Esses filhos caíram em *fahishah* (sodomia), levando-os à espionagem. Sua traição levou a dezenas de ataques aéreos matando muitos irmãos. Nós nos movemos contra o silêncio da *Tandhim* e os pressionamos a montar um julgamento pelo *Tandhim* independente do Emirado do Afeganistão. Mas a *Tandhim* insistiu em sua posição de trazer um juiz do Emirado, alegando que o *Tandhim* pertencia ao Emirado e tinha *Bay'ah* para ele. O nosso pedido de um julgamento montado pelo *Tandhim* e independente do Emirado foi por causa das diferenças entre nós e o Emirado – devido ao seu preconceito – sobre a punição por espionagem e sodomia⁸⁵ (ASH-SHAMALI, Abu Jarir. *In: DABIQ*, n. 6, Dez. 2014, p. 49).

⁸⁵ Texto original: the case of the sons of brothers in the Tandhīm, sons of shuhadā' (we consider them as such), sons of leaders. These sons fell into fāhishah (sodomy), leading them into espionage (as happened before in Sudan with others). Their treachery led to tens of airstrikes killing many brothers. We moved

O caso é interessante por apresentar a *al Qa'idah* e o Taliban como negligentes. Diante de uma acusação grave que envolve um desvio moral ligado à traição e à espionagem, a ausência de punição é um sinal, da perspectiva ash-Shamali, das lealdades não muçulmanas de ambos os grupos. Os dois grupos estariam invertendo a lógica de *Wala e Bara*, permitindo aquilo que deus condena. O autor prossegue informando que a *al Qa'idah (Tandhim)* recebeu os jovens novamente, uma vez que o Taliban (Emirado) se recusou a arbitrar o assunto. O caso é utilizado, em última instância, para argumentar que nenhuma das organizações estava disposta a fazer valer as leis divinas. Em certo sentido, a crítica de que cristãos e judeus sentem vergonha de cumprir as ordens divinas, até as de sangue, também são apontadas para os dois grupos, estabelecendo o Estado Islâmico como único defensor da *Shar'ia*.

As acusações de que a *al Qa'idah*, mas em especial Zawahiri, não tem compromisso com as ordens divinas são extremamente recorrentes. No número 7, janeiro de 2015, é transcrita um texto de Zawahiri, no qual aconselha Morsi, presidente egípcio, como liderar os muçulmanos. No mesmo número, na reportagem que defende o combate aos cristãos coptas, Zawahiri aparece novamente, alegando que a Ummah tem problemas maiores. Em *Dabiq* 8, o líder da *al Qa'idah* é citado repreendendo ataques do Estado Islâmico no Iêmen, defendendo que as vítimas eram muçulmanas. No número dez, o entrevistado, Abu Samir al-Urduni, apresentado como próximo ao alto escalão do al-Nusra, relata cartas recebidas de Zawahiri aconselhando uma aproximação com grupos nacionalistas e democráticos na Síria.

Os problemas dos acordos de Zawahiri e da *al Qa'idah* são evidenciados na única série presente em *Dabiq*. Em *Os aliados da al Qa'idah no Levante*, publicada entre março e novembro de 2015, edições 8-12, procura-se deslegitimar as alianças construídas dentro da Síria. Vale lembrar que, segundo Aaron Zelin (2014), a causa final da separação entre *al Qa'idah* e Estado Islâmico foi a expansão do último para a Síria e a posterior fundação do Estado Islâmico do Iraque e da Síria, culminando no Califado. O primeiro texto, em março de 2015, aponta a união de vários grupos menores ligados à *al Qa'idah* dentro da Síria, se aliando com grupos nacionalistas, incluindo a PKK. A *Shamiyyah Front*, ou

against the silence of the Tandhīm and put pressure on them to set up a trial by the Tandhīm independent of the Emirate of Afghanistan. But the Tandhīm insisted upon its stance of bringing a judge from the Emirate, claiming the Tandhīm belonged to the Emirate and had *Bay'ah* to it. Our request of a trial set up by the Tandhīm and independent of the Emirate was because of the differences between us and the Emirate – due to its bias – on the punishment for espionage and sodomy

Fronte Levantino, em uma transcrição no texto, alega defender a Síria e reconhecer a multiplicidade de indivíduos que formam a nação em suas diferentes origens e religiões. *Dabiq* se posiciona e argumenta: para os aliados da *al Qa'idah* na Síria, é mais importante se unir por motivos nacionais e revolucionários do que pela causa de deus.

O segundo texto da série comenta a utilização, por parte desses grupos, de dinheiro oriundo da Arábia Saudita. Segundo *Dabiq*, esses grupos argumentam que estão combatendo os aliados do Irã, na Síria, mas aponta o problema do fomento. O texto denuncia: quando dois grupos de não-muçulmanos se atacam, não é permitido ao fiel tomar parte, lutar sob uma bandeira ou defender um dos lados. O argumento é que a *jihad* é pela causa de deus, não pela causa dos *taghut*, ou tiranos, da família real Saudita. Na edição dez, o terceiro texto apresenta, em primeiro lugar, excertos de uma entrevista de Zahran Alloush, um dos líderes da Frente Islâmica. Na entrevista, Alloush defende que a população da Síria ganhe mais espaço nas ações do governo, mesmo que para isso a bandeira muçulmana tenha que perder espaço. *Dabiq* aponta que a entrevista foi seguida de uma declaração reprovando o combate dos Drusos, uma variação islâmica minoritária levantina, por parte do Estado Islâmico. O periódico argumenta que os grupos ligados a *al Qa'idah* acusam o Califado de oprimir grupos menores, ao passo que viram suas costas para as ordens de deus, já que os Drusos não seguem o sunismo defendido pelo Estado Islâmico. Ainda, referindo-se ao texto publicado por Labib al Nahhas no *Washington Post*⁸⁶, defende que os aliados da *al Qa'idah* procuram acordos com os opressores dos muçulmanos, os EUA, para combater os verdadeiros fiéis. Da mesma forma, o quarto texto, no número onze, volta a denunciar o caráter democrático e nacionalista dos grupos aliados a *al Qa'idah*, chamados a essa altura de “*Sahwah* da Síria”, em alusão ao levante enfrentado pelo Estado Islâmico do Iraque, em 2006 e 2007. Os aliados da *al Qa'idah* também são apontados como próximos da Turquia, aliado das forças ocidentais desde a Guerra contra o Terror.

Dabiq 12 tem uma variação, incluindo um texto à parte, *Os aliados da al Qa'idah no Iêmen*. O texto breve acusa o braço da *al Qa'idah*, Ansar ash-Shar'ia, de, mudando o nome para Filhos de Hadramaute⁸⁷, afastar-se da *jihad*. O grupo é acusado,

⁸⁶ O texto apresenta Ahrar al Sham como defensores da democracia e da liberdade, defendendo que o combate ao Estado Islâmico só pode ser vitorioso com o apoio dos grupos sunitas da Síria comprometidos com a liberdade. Cf. https://www.washingtonpost.com/opinions/the-deadly-consequences-of-mislabeled-syrias-revolutionaries/2015/07/10/6dec139e-266e-11e5-aae2-6c4f59b050aa_story.html?noredirect=on&utm_term=.71ce9b703f19

⁸⁷ Região dentro do Iêmen, a maior em território.

principalmente, de se preocupar mais em defender o governo nacional do que os interesses dos muçulmanos. O quinto e último texto volta a criticar a tendência ao nacionalismo, denunciando que a aliança construída na Síria não tem nenhum interesse de implantar a *Shar'ia*, de aplicar as punições, ou *Hudud*, e *Hisbah*, reforçar o bem e proibir o mal. Por essas razões é que Adnani, porta-voz do Estado islâmico, realizou o *Takfir* – espécie de excomunhão – e *Dabiq* aconselha que os soldados ligados a esses grupos façam o mesmo.

É no *takfir* que se encontra o núcleo comum de todas as críticas de *Dabiq* à Zawahiri e *al Qa'idah*. Segundo o filósofo Mansour Salim Alshammari, o *takfir* significa, a rigor, fazer de alguém um infiel, um *kfir*. Essa forma de excomunhão, afirma o autor, foi utilizada em diversas circunstâncias na história do islã, e por consequência, não segue um padrão comum. Contudo, o seu ressurgimento coordenado por Muhammad Ibn abd al-Wahhab (1703-1792) influenciou profundamente teóricos como Sayyid Qutb, e desde seus escritos essa forma de excomunhão funciona de forma política: se declara alguém um infiel a fim de que sua morte possa ser justificada. O *takfir* também não é unanimidade entre grupos jihadistas. O Estado Islâmico tenta se conectar ao legado de Usama Ibn Ladin e Abu Musab al-Zarqawi, mas autores como Aaron Zelin (2014), Loretta Napoleoni (2016) e Hassan Hassan e Michael Weiss (2015) ressaltam uma relação pouco harmoniosa entre ambos. Zawahiri encaminhou cartas a Zarqawi solicitando a diminuição da violência contra xiitas no Iraque, em 2004, mas os autores defendem que o primeiro encontro entre o jordaniano e Ibn Ladin foi tensionado por divergências no tema *takfir*. Ao aliar-se a grupos nacionalistas, pró-democracia e à integrantes da Irmandade Muçulmana, como Morsi, a *al Qa'idah* é acusada de não cumprir o seu papel e não declarar infiéis aqueles que não cumprem os mandamentos do Profeta e não seguem a religião.

Observando o que o Estado Islâmico argumenta contra outras organizações de cunho jihadistas, encontramos como linha fundamental o *Tawhid*. Costumeiramente traduzida como monoteísmo, *tawhid* ganha novos significados com a produção de Wahabi, no século XIX, e se adapta no tempo e espaço, desde *Milestone*. Quando a Irmandade Muçulmana aceita participar de um jogo democrático, abandona o direito de governança da metodologia profética, um direito apontado por deus aos Amirs, Imans e, no caso do Estado Islâmico, ao Califa. Por sua vez, a lealdade do Taliban não está com os muçulmanos, mas sim com suas ligações tribais. O diagnóstico do Estado Islâmico é

pontual: esses grupos vivem na ignorância. Quanto a *al Qa'idah*, o grupo que, da perspectiva do Califado, foi responsável por “ações abençoadas em 11 de setembro”, está decaída, já não consegue liderar os muçulmanos, nem é seu direito. *Al Qa'idah*, ligada a grupos nacionalistas e democráticos, é símbolo de negligência, opositora da jihad.

Dessa relação complexa entre Estado Islâmico e outros grupos jihadistas pode-se apreender algumas informações e, no limite, oferecer mais uma característica à *Dabiq*. O Estado Islâmico presentifica o passado, em especial o dos primeiros anos do islã, voltando-se para as experiências do Profeta e de seus seguidores, a fim de estabelecer o que é um fiel. Formas de governo e organização social que não tenham a religião como núcleo são associadas à península arábica antes do islã, as sociedades da *jahiliyah*, seguindo a mesma argumentação de Qutb. O nome do grupo de Abu Musab al-Zarqawi, *Tawhid wal Jihad*, é reforçado e aplicado até as últimas consequências, qualquer variação é, categoricamente, definida como apostasia ou heresia. Há a compreensão pontual de que o mundo ocidental é hostil ao islã e aos muçulmanos, seja nos casos de violência ou num estilo de vida que afasta o ser humano de seu deus. Do mesmo modo, há a compreensão de que o Estado Islâmico não é o único grupo a oferecer uma alternativa a essa experiência e, por isso, outras narrativas de *jihad* são questionadas. Mas o mais interessante é observarmos que *Dabiq* é um empreendimento holístico, que além de informar, ensinar e criticar temas ligados ao islã e a jihad, também “takfirisa”, ou seja, faz o *takfir* dos opositores, fazendo do Estado Islâmico o destino dos verdadeiros muçulmanos. Assim, se um Estado Islâmico é resultado de uma comunidade muçulmana, *Dabiq* afirma que o *dar-al-islam* está no Estado Islâmico.

3. CONSTRUINDO O CALIFADO VIRTUAL

Em seu texto sobre as categorias de espaço de experiência e horizonte de expectativa Reinhardt Koselleck (2006) defende que diante dos vestígios do passado, o processo de análise historiográfica pode ser conduzido de duas formas. Na primeira, o pesquisador identifica a linguagem nas fontes e a partir dela e dos métodos heurísticos procura acessar o passado. De outro modo, é igualmente possível investigar a partir de conceitos construídos *a posteriori* categorias científicas não encontradas diretamente nas fontes, instituindo um segundo procedimento analítico.

O historiador alemão afirma que, muitas vezes, uma mesma expressão pode designar um conceito e uma categoria histórica, sendo preciso estabelecer a diferença entre os seus usos. Os dois capítulos anteriores trabalharam a partir da primeira perspectiva e visaram identificar, como base nos termos de *Dabiq* os temas e discussões através dos quais poderíamos um projeto político. Nesse terceiro capítulo, seguiremos a segunda proposta de Koselleck, ou seja, nos valendo de um termo que não aparece na leitura da fonte intentamos estabelecer um fio condutor da discussão que permita problematizações historiográficas. Nosso ponto de partida será uma expressão recorrente em textos acadêmicos, *Califado Virtual*; nosso objetivo, será analisar por meio dessa expressão a publicidade em torno do que pode ser entendido como políticas públicas e ações menos beligerantes do Estado Islâmico. Observamos que os autores que mobilizaram essa expressão não exploraram um aspecto que pode agregar elementos ao debate, a saber: uma eventual ampliação do significado do termo *Virtual*, frequentemente utilizado como um sinônimo de digital.

A expressão *Califado Virtual* surgiu, até onde foi possível averiguar, no ano 2008 em um relatório produzido pelo jornalista da BBC e al Jazeera, James Brandon, que atendeu ao pedido do *think tank* britânico *Social Cohesion* – espaço dedicado, segundo consta em sua página na *internet*, à promoção de pesquisas imparciais que favoreçam a diversidade como um valor inglês⁸⁸. O relatório intitulado *Virtual Caliphate: islamic extremists and their websites*, de pouco mais de cem páginas não procurou definir *Califado Virtual*, dedicando-se apenas a compilar, a partir de fóruns de *internet* com

⁸⁸ Não fazemos uma leitura ingênua do trabalho desenvolvido, principalmente considerando que o *think tank* foi fundado em 2007, ou seja, pouco tempo depois dos ataques aos metrô de 2005 e as políticas de repressão. Sintetizamos sua página de expediente para apresentar ao leitor a instituição na qual o termo foi cunhado.

domínio britânico, uma série de comentários acerca de temas relacionados a jihad, seus líderes e produtos de mídia.

O termo foi, novamente, acionado em 2011 pelo pesquisador israelense de Relações Internacionais Yaakov Lappin em *Virtual Caliphate: exposing the islamist state on the internet*. Lappin defendeu a tese de que o movimento islamista – que englobava também o jihadista – constituiu um Estado na internet. Seu argumento baseia-se na divisão setorizada de produção de material, troca de produtos, o uso de moeda digital e uma determinada escala de hierarquia. Segundo o autor, as aspirações de construção de um Califado que se desterritorializaram com a *al Qa'idah* e adentraram a uma nova dimensão com o acesso à informática; nesse novo espaço islamistas divulgavam e trocavam manifestos, vídeos, áudios, informações militares, táticas e planos de ataque. Yaakov Lappin não pôde incluir em seu livro o surgimento do Estado Islâmico, mas relaciona em entrevistas e em suas páginas profissionais o movimento por ele abordado com a declaração do Califado. Em 2015, *The virtual “caliphate”: understanding the Islamic State’s media strategy*, assinado por Charlie Winter propôs, como o nome sugere, elaborar uma cartografia das produções de mídia do Estado Islâmico. O texto, resultado de um trabalho interdisciplinar do *think tank* Quiliam autodefinido como anti extremismo americano, foi reconhecido tornando-se referência para diversas pesquisas, principalmente, pela forma com a qual elucida as conexões dos diversos centros de mídia do Estado Islâmico. Winter produz um organograma didático que aborda a estrutura de propaganda virtual, porém, não desenvolve teoricamente os conceitos mobilizados pelo título do texto. A quantidade de produções midiáticas e atuação *online* dos arregimentados fez com que, após a publicação de Winter, *Califado Virtual* fosse utilizado como um sinônimo de Estado Islâmico.

Neste terceiro capítulo acreditamos que *Califado Virtual* é uma noção interessante e que pode ser utilizada como ferramenta para explicar o Estado Islâmico desde que tenhamos, antes de tudo, uma leitura estruturada do termo. Para tanto, acreditamos ser necessário em primeiro lugar separarmos as palavras que compõe a expressão com a intenção de melhorar o nosso argumento. O termo Califado, assim como Estado Islâmico, tem sido utilizado ao longo desse trabalho de dois modos, primeiramente como uma forma de organização social, diretamente ligada às tradições muçulmanas, que foi reelaborada ao longo tempo e na segunda metade do século XX, tornou-se o objetivo final de um estrato das produções de teóricos muçulmanos; um segundo uso, remete à

organização liderada por Abu Bakr al-Baghdadi. Mais do que marcar uma escolha retórica, ao nos valermos de tal vocabulário pretendemos nos referir às transformações no/do grupo entre 2014 e 2016, período de circulação da revista *Dabiq*, que conectaram o Estado Islâmico ao movimento jihadista.

De modo geral, o Califado pode ser definido como os domínios do Califa, palavra árabe que pode ser traduzida literalmente como sucessor, em referência ao direito de liderança da comunidade muçulmana após a morte do Profeta. Essa forma de governo surgiu logo depois a morte de Muhammad e procurou organizar linhas de continuidade política/religiosas, uma vez que o fundador e líder religioso não havia estabelecido os critérios para a sua sucessão. Por pressuposto, é obrigação do Califa seguir os ensinamentos de Muhammad fazendo valer as leis por ele reveladas e, nos casos omissos, o líder dos fiéis deveria consultar um conselho de especialistas em jurisprudência com o propósito de que sua decisão seja respaldada pela religião.

Entretanto, o direito a sucessão de Muhammad foi e é uma questão delicada, como atesta o processo que levou à separação entre os grupos que formaram os sunitas e xiitas, ocorrida justamente por conta das disputas pelo espólio político e religioso do Profeta (LANNES, 2013). De um lado, formou-se a defesa em prol da liderança de Abu Bakr al-Siddiq (573-634) que argumentava ter sido ele um dos primeiros a seguir e apoiar o profeta, além de pertencer a tribo Coraixita - os grupos partidários de Abu Bakr formaram as bases do que se tornou o Sunismo. Do lado oposto, levantaram-se contra tais argumentos, alegando o direito à sucessão baseado na linhagem do Profeta; desse modo, os grupos que originaram os xiitas reconhecem Ali Ibn Talib (600-661), primo e genro do profeta, como Califa e primeiro Imam (ARMSTRONG, 2001). Além disso, há diversas leituras conflitantes dentro de ambas as ramificações, dificultando o estabelecimento de um Califa capaz de ser aceito por toda a *Ummah*. É digno de nota que em fins do século X, trezentos anos após a morte de Muhammad, os territórios islâmicos estavam divididos em três Califados: os sunitas, Umaíada e Abassida, e o xiita, Fatimida. Nos deteremos adiante em outros aspectos dos Califados, mas por hora é importante compreendermos que desde sua origem Califa, e por extensão seus domínios, implicam em processos de disputas.

Por outro lado, o termo *virtual* emerge como um conceito muito mais estabelecido. Voltemos aos trabalhos que deram início a esta discussão. É possível considerar que Brandon, Winter e, em menor medida, Lappin não se preocuparam em definir *virtual*

devido ao uso corrente, como sinônimo de *internet* ou tecnologia. Essa forma de metonímia é comparável a marcas, que devido a sua popularidade acabam por substantivar o próprio produto, como no caso das hastes flexíveis e das motos aquáticas. Nesse sentido o caráter virtual da *internet* e dos *softwares* aleijou a palavra de seu sentido mais básico, tornando a dimensão virtual uma parte do mundo digital e não o contrário.

Mas há outras definições de *virtual* que favorecem a análise de movimentos jihadistas, em especial do Estado Islâmico por meio da revista *Dabiq*. De partida, pode-se citar as definições encontradas em dicionários que podem ser resumidas em dois grupos de sentido: 1) existe somente como faculdade, sem efeito de real; 2) algo que pode vir a existir, e nesse sentido pode ser considerado real em determinados contextos. A primeira definição é quase indissociável de *internet*. Por exemplo, um simulador de montanha russa faz uso da tecnologia para criar no indivíduo as sensações do brinquedo real. Os óculos de realidade aumentada retiram a obrigação de olhar somente para uma tela e os movimentos do equipamento em sintonia com vídeo apresentado ao espectador causam gritos, espasmos e contrações, mas no limite não são reais, vide que a mera dissonância entre vídeo e movimento pode comprometer a fidedignidade do aparelho. Há experiências ainda mais agressivas, que englobam a complexidade de jogos e aplicativos que simulam relações humanas ao ponto do jogador não se interessar por outros seres humanos⁸⁹. A segunda definição é menos comum na linguagem cotidiana, sendo mais incidente em casos que envolvem algum tipo de prognóstico. As eleições configuram o exemplo mais representativo. Quando os resultados do segundo turno das eleições presidenciais de 2018 foram divulgados o candidato do PSL venceu, como esperado, nas regiões sul e sudeste; ao mesmo tempo, a vitória do candidato do PT nos estados do nordeste não foi tão expressiva como havia sido em 2014. Nesse cenário, as análises que se pautavam nos resultados das eleições anteriores e nas probabilidades estatísticas poderiam afirmar que, mesmo com a possibilidade matemática de vitória petista, o candidato do PSL estava virtualmente eleito.

A virtualidade como potência, *vir a ser*, também pode ser explicada na metáfora de Pierre Lévy que afirma: “A árvore está virtualmente presente na semente” (LÉVY,

⁸⁹ Um dos casos mais conhecidos é o do *Dating Sim* (simulador de romance) *Love Plus* lançado para o Nintendo DS em 2009, somente no Japão. O jogo se pauta nas interações entre o jogador e três personagens femininas, tais interações incluem conversas *online*, passeios e relacionamentos amorosos. O simulador tornou-se notícia quando o casamento entre um jogador e a personagem Nene Anegasaki foi autorizado e realizado pela justiça japonesa. Ver: <https://www.telegraph.co.uk/technology/video-games/6651021/Japanese-gamer-marries-Nintendo-DS-character.html>

1996, p. 6). Pierre Lévy é filósofo e sociólogo cujo trabalho discute o tema da virtualização. Sua obra de 1996 *O que é virtual?* problematiza manifestações da virtualização no corpo, na linguagem e em outros campos da experiência humana. O livro nos apresenta reflexões mais refinadas e que contribuem para delimitações mais concisas. Lévy, já nas primeiras páginas, procura estabelecer, a partir da leitura de Gilles Deleuze, a diferença entre possível e virtual. O autor considera que o possível tem todas as condições de ser real, exceto pelo fato de não existir. Na língua portuguesa há o uso de “possível” como algo eminente, mas Lévy está se referindo a outro significado. Na frase *possível*, ou seja, que poderia ser enunciada “Fernando Haddad é o presidente do Brasil” os elementos são verdadeiros, mas a sua enunciação implica em algo não existente. O Brasil é uma democracia presidencialista e o ex-candidato possui as condições mínimas para ocupar o cargo, contudo, ele não o é. De outro modo, o *virtual*, segundo o autor, está ligado ao domínio do real. A partir de suas reflexões poderíamos afirmar que um simulador não é uma montanha russa, mas não sê-lo não o torna menos real. O sujeito que faz uso do equipamento de simulação não está dentro de um parque de diversões, mas ainda recebe uma carga de experiências sensoriais reais e isso só é possível a partir de equipamentos materialmente existentes responsáveis por repetir os movimentos do brinquedo. Dito de outro modo, o simulador não é uma abstração, como a sensação de estar caindo em um sonho.

Outra característica fundamental do *virtual* é ausência de um caminho objetivamente definido entre o presente e o futuro. O virtual, de acordo com o autor, traz em seu bojo uma pergunta: se algo está prestes a se concretizar, como sua materialização pode ser concluída? Esse processo de questionamento é chamado, na obra, de *Virtualização*, e se desenvolve com atualizações – entendidas como soluções para um problema estabelecido. Desse modo, o conceito de Lévy articula a agência no presente e uma noção de expectativa, isso porquê o autor considera que “ao liberar o que era apenas aqui e agora, ela [a virtualização] abre novos espaços, outras velocidades” (*Ibidem*, p. 47). Ou seja, diante da demanda de procedimentos para a concretização do que ainda se considera *virtual*, as expectativas se alargariam em busca de atualizações até que o objetivo seja alcançado, dando início a um novo movimento de virtualização.

A expectativa intrínseca ao *virtual*, tal qual elaborado por Lévy, é entendida aqui a partir da categoria de horizonte de expectativa de Reinhart Koselleck (2006). Ao dissecar a categoria em *Futuro Passado*, o historiador alemão propõe que expectativa tem

uma relação de tensão com a experiência. Ao elaborarmos nossas expectativas podemos oscilar entre partir da experiência ou renegá-la por completo, posto que desenvolver uma expectativa apenas com a experiência, ou sem ela, pode comprometer a plausibilidade daquilo que esperamos. Koselleck afirma que a tendência de construirmos expectativas a partir de experiências é parte da estrutura histórica moderna, dado que em alguns casos as coisas se repetem e em outras há algo de novo. Nesse sentido, o virtual como eminência é pautado na experiência, mas sempre corre o risco de não se concretizar devido às singularidades de cada contexto histórico. É dessa complexa relação entre as categorias que o autor sugere a possibilidade de apreensão do tempo histórico. A nós interessa, além da expectativa, o termo *horizonte*. Koselleck é bastante didático ao defender a sua opção afirmando que “horizonte quer dizer aquela linha por trás da qual se abre no futuro um novo espaço de experiência, mas um espaço que ainda não pode ser contemplado” (KOSELLECK, 2006, p. 311). O autor ilustra sua definição com uma piada política na qual ao ouvir que o “socialismo já poderia ser visto no horizonte” o espectador de uma palestra é instruído a procurar o significado de horizonte no dicionário, ao fazer isso descobre que é uma linha imaginária que fica mais distante quando dela nos aproximamos. Em termos de virtualização, poderíamos afirmar que cada passo em direção ao horizonte é uma atualização.

Estabelecemos essas notas iniciais sobre Califado e Virtual de forma breve para construirmos um ponto de partida para a análise subsequente. Desse ponto procuramos observar duas condições básicas para o uso da expressão *Califado Virtual*, a saber, (i) O Califado é uma forma de governo indissociável de disputas e sua legitimidade depende de preceitos ligados à própria religião; assim, os xiitas, por exemplo, não reconhecem o Estado Islâmico como um califado porque, sob aspectos teológicos, o direito de liderança de Abu Bakr al-Baghdadi é respaldado em sua suposta origem Coraixita. Essa leitura permite problematizar a opção de Charlie Winter que usa “*Caliphate*”, entre aspas, por considerá-lo uma *bastardização*⁹⁰ feita por terroristas sem, contudo, estabelecer uma definição consistente do que é Califado e esclarecer as razões da ilegitimidade do califado representado pelo Estado Islâmico; (ii) Virtual remete a dois significados que podem ser complementares e ambos são constituídos com elementos abstratos e reais. Primeiramente, o virtual associado ao mundo digital, tido como um sinônimo de irreal ao

⁹⁰ Winter faz uso do termo *bastardização* na seguinte frase: “With hundreds of citizens from across the world travelling to join Islamic State’s terrorist bastardisation of the ‘caliphate’, the situation has never been more critical.” Ver: (WINTER, 2015).

mesmo tempo que é mediado por instrumentos concretos. Em seguida, virtual pode ser entendido como expectativa constituída a partir da experiência, mas não dela – da experiência – dependente. Essa forma de expectativa requer atualizações para a sua efetivação, o que não necessariamente garante o fim almejado, já que essa expectativa, mesmo próxima, está no horizonte.

Os autores citados, que utilizaram o termo virtual como sinônimo de digital, podem não ter cometido um erro teórico, mas, principalmente no que se refere ao Estado Islâmico, deixaram de evidenciar outras possibilidades da expressão *Califado Virtual*. Fixadas essas duas condições nos propomos a atribuir um novo sentido para a expressão *Califado Virtual*, não mais como um sinônimo de estrutura islâmica organizada na *internet*, mas como sistema de governo religiosamente orientado e abstrato, porém alicerçado em bases materiais e cuja consolidação, na narrativa de *Dabiq*, era uma questão de tempo.

Dabiq, como principal produção midiática em língua estrangeira, foi responsável por divulgar as ações efetivas do grupo; além disso, foi o periódico que instituiu a concepção e o papel da religião na configuração de um Califado, embora, o tenha feito com recursos da língua inglesa, francesa, alemã, entre outras, mantendo expressões em árabe. Nesse sentido, a própria revista se constituiu como parte essencial do Califado Virtual, uma vez que ele, o virtual, também inclui o sentido digital, próprio da publicação. E como tal, é também transnacional, ou seja, o fato de *Dabiq* ser digital e em inglês deu a ela a possibilidade de atingir, virtualmente, um público que não se reduz a um Estado/Nação. Nesse sentido, considerando que o título de Califa foi reclamado por Abu Bakr al-Baghdadi, defendemos que na narrativa proposto pelo periódico *Dabiq* o Estado Islâmico pode ser compreendido como um Califado Virtual.

3.1. Construindo um Califado

Quando dizemos que o Estado Islâmico pode ser entendido como um Califado duas perguntas devem ser levadas em consideração: Por que Abu Bakr al-Baghdadi pode ser considerado um Califa e quais são seus domínios? A primeira questão envolve as discussões dos capítulos I e II. Observamos que o movimento jihadista se desenvolveu

progressivamente, estabelecendo objetivos à medida que se configuravam as demandas da região.

Assim, a construção de um Estado Islâmico esteve ligada à tomada de poder nacional, ainda que se considerasse, como Qutb e Faraj, a ideia de expansão. Os conflitos contra o poder imperial deram lugar à oposição ao estabelecimento do Estado de Israel, e a percepção, tal como Faraj observa, de que as lideranças das novas nações não tinham comprometimento com o islã. As experiências da Guerra do Afeganistão ampliaram o já variado leque de inimigos do movimento jihadista, desembocando na compreensão de que nenhum muçulmano estaria em paz até que “cabeça da serpente fosse cortada”. Além disso, enquanto a Irmandade Muçulmana ganhava contornos de um partido político e a *al Qa'idah* dedicava-se à atuações desterritorializadas – tornando-se efetivamente uma organização virtual dentro de nossa primeira definição – o Taliban, e Mulá Omar, não construíram uma expansão, limitando-se a agir no máximo até a fronteira entre Paquistão e Afeganistão. Somando-se, também, o fato de Omar não ter condições jurídicas de requerer o título de Califa.

Em *Dabiq* observamos a confluência da necessidade de um Estado Islâmico e o sentimento de que as lideranças do período foram incapazes de consolidar uma forma de governo muçulmana. O primeiro número do periódico, de julho de 2014, procurava explicar o porquê do restabelecimento do Califado e o que justificava o protagonismo do Estado Islâmico baseado em condições. Ao longo deste subcapítulo ressaltaremos outras edições que tratam do tema apontando exemplos da construção do Califado, mas, por agora, é importante ressaltar o número inaugural de *Dabiq*, partindo da forma com que introduz o debate do Califado, destacado já no subtítulo dessa edição *The return of Khilafah*.

O texto *From hijrah to Khilafah* inicia conectando o Estado Islâmico ao movimento jihadista: “O objetivo de estabelecer o *Khilafah* sempre ocupou os corações dos mujahidin desde o renascimento da *jihad* neste século”⁹¹ (DABIQ, n. 1, Jul, 2014, p. 34). Importante ressaltar que a Guerra do Afeganistão teve início em dezembro de 1979, mas no calendário muçulmano em Safar, o segundo mês, de 1400, já o periódico foi publicado em Ramadan de 1435. Ademais, poderíamos considerar a ruptura com os

⁹¹ Texto original: The goal of establishing the Khilafah has always been one that occupied the hearts of the mujahidin since the revival of jihad this century.

interesses anteriores, o objetivo em 1400/1979 não se resumiria a islamização de um Estado, mas a construção de um novo. O artigo prossegue explicando como Zarqawi esteve próximo de consolidar um Estado no Iraque, contudo a apostasia de outros grupos custou ao líder jordaniano tudo que havia construído. Esse artigo inscreve o Estado Islâmico em um movimento maior de construção do Califado.

Por sua vez, *The concept of Imamah: is from the millah of Ibrahim* defendeu o direito do grupo de governar, com alegações de que o conceito de liderança é retirado do caminho seguido por Abraão. Já abordamos essa comparação anteriormente, apresentando como Abraão foi agraciado com a liderança dos fiéis devido a sua fé, mas há outro elemento relevante e que se opõe a outras organizações jihadistas. Segundo *Dabiq*, além da obediência a deus, o Estado Islâmico “cumpru os comandos de Alá - tanto quanto possível - da melhor maneira que puderam. Estabeleceu a religião nas áreas onde existe e continua a perseguir vigorosamente esse objetivo”⁹² (DABIQ, n. 1, Jul, 2014, p. 27). A leitura é de que a expansão da religião é também obrigação de quem se considera um líder islâmico, indissociável das suas outras funções. Nesse caso, o leitor é levado a concluir que o grupo autoproclamado como Califado segue a trilha de um grande profeta do passado remoto, ao mesmo tempo, que se inscreve no passado recente, conhecendo as falhas das jihads anteriores e procurando não as repetir. Ou seja, *Dabiq* defende que, além da linhagem, Abu Bakr al-Baghdadi pode ser o Califa por seu comprometimento com a religião.

3.1.1. Cartografia do Califado em Dabiq

Uma vez concentrados os argumentos dos dois primeiros capítulos que ajudam a entender como o periódico aponta Abu Bakr al-Baghdadi como Califa, podemos retornar à segunda parte da questão: quais são seus territórios? Essa é uma discussão ainda mais complexa do que o direito à liderança. O controle de um território envolve intricados mecanismos de poder, seja para exercer o domínio material sobre um território ou pelos embates políticos e simbólicos ocorridos na elaboração de mapas. Outrossim, Síria e

⁹² Texto original: It has carried out the command of Allah – as much as it can – in the best possible manner. It established the religion in the areas where it exists and continues to pursue this effort vigorously.

Iraque, espaços de maior atuação do grupo, são territórios sob litígio e a afirmação de que o Estado Islâmico ocupou determinada região pode incorrer em uma simplificação.

Optamos, assim, por analisar como o Estado Islâmico utiliza a *Bay'ah* como fio condutor da sua expansão e consolidação. *Bay'ah* significa jura de lealdade e pode ser entendida como uma manifestação de obediência de forma não escrita. A *Bay'ah* foi utilizada em diversos momentos do movimento jihadista, sendo um dos pontos de tensão nas relações entre Estado Islâmico, *al-Qa'idah* e Taliban. Essa tensão está edificada, principalmente, sobre uma passagem do *Sahih Muslim* citada recorrentemente em *Dabiq*: “Quem morre sem ter se ligado por meio de uma *Bay'ah*, morre a morte de *jahiliyyah*” [Sahih Muslim]⁹³ (DABIQ, jul 2014, p 4). Tal afirmação cria um problema, já afirmamos, que para além dos cinco pilares da religião islâmica, a *jihad* foi elevada nos anos 1980 ao *status* de obrigação individual. Se observarmos o uso de Sayyid Qutb de *jahiliyyah*, como o oposto da experiência religiosa completa, não seria impreciso afirmar que o uso da passagem, nesse contexto, reforça a obrigação de reconhecer a autoridade Abu Bakr al-Baghdadi. Nesse sentido, quem não jura lealdade ao Califado não poderia ser considerado um muçulmano.

No que respeita à organização interna do Califado, *Dabiq* transparece algumas características interessantes.

Esse atraso deve terminar com a nomeação ou o reconhecimento de uma liderança por parte do *Khalifah* para as terras de onde vários grupos deram *bay'at* e se fundiram, ou o estabelecimento de uma linha direta de comunicação entre o *Khilafah* e a liderança *mujahid* de terras que ainda entraram em contato com o Estado Islâmico e assim receber informações e diretrizes do *Khalifah*⁹⁴ (DABIQ n. 5, Out 2014, p 24).

A passagem acima busca explicar a razão do reconhecimento público de algumas províncias em detrimento de outras, ao tratar como “atraso” a ausência de um anúncio oficial que corrobore o controle de regiões que já haviam jurado lealdade, o periódico aponta como solução justamente o estabelecimento de uma hierarquia religiosa/política que, além de personificar as ramificações do califado, daria continuidade ao projeto expansionista. As regiões em questão – Khurasan, al-Qawqaz, Indonésia, Nigéria e

⁹³ Texto original: “Whoever dies without having bound himself by a *Bay'ah*, dies a death of *jahiliyyah*” [Sahih Muslim].

⁹⁴ Texto original: This delay should end with either the appointment or recognition of leadership by the *Khalifah* for those lands where multiple groups have given *bay'at* and merged, or the establishment of a direct line of communication between the *Khilafah* and the *mujahid* leadership of lands who have yet to contact the Islamic State and thus receive information and directives from the *Khalifah*.

Filipinas – foram progressivamente anunciadas nos números seguintes do periódico como territórios tomados, o que demonstra um protocolo: realização da jura, aceitação por parte do Califa e, por fim, alinhamento das ações e práticas em determinada região.

Aaron Zelin no artigo *The Islamic State's Territorial Methodology* (2016) buscou estabelecer um padrão para os avanços do Califado. O autor divide os territórios em duas partes, os que estão sujeitos às táticas de controle do Estado Islâmico e os que, efetivamente, foram dominados pelo grupo. De modo geral, o grupo inicia a ocupação dos espaços a partir de territórios vizinhos de onde é possível avaliar potenciais aliados. Uma vez estabelecida uma conexão, o grupo dá início a uma fase moralizante, de proibição de drogas e castigo aos crimes de forma branda, ao mesmo tempo em que realiza ações missionárias, apresentando o Estado Islâmico e sua cosmovisão. Essa prática foi muito bem-sucedida na Síria, que em plena guerra civil foi um alvo fácil para a organização. Com o apoio popular engatilhado, o grupo avança militarmente assumindo o controle.

Uma vez consolidado, Zelin, argumenta que há um processo de sofisticação das ações anteriores. O grupo busca reconhecer o território de forma gradual à procura, agora, de resistentes, armas e alimentos. A fase moralizante torna-se mais agressiva, incluindo apedrejamentos e execuções, e as pregações tornam-se mais afirmativas envolvendo, em muitos casos, cerimônias de *Bay'ah*, bem como a implantação de comitês de *Hisbah*, grupo armado que faz a fiscalização interna (ZELIN, 2016). Posto isso, quando o Estado Islâmico relata juras de lealdade por parte de grupos, como nas alegadas adesões em Khurasan e na Nigéria, compreendemos que essa expansão é anterior à consolidação, ou seja, ainda requer embates, já que se tratam de movimentos de insurgência que envolvem conflitos com governos locais do Paquistão e da Nigéria; quando refere-se genericamente à *Bay'ah* de um território podemos interpretar como um espaço supostamente dominado, já que o Estado Islâmico, por exemplo, não deixou de enfrentar resistência do governo sírio e de outras organizações como al-Nusrah.

Sobre a temática do avanço do Estado Islâmico, a revista *Dabiq* apresentou informações, recorrentemente, até o seu oitavo número: nessas edições, marcava-se o nascimento de novas províncias um número grande *Bay'ah*. A partir do nono número, esse tipo de material desaparece do periódico. Na medida em que avançava, o Estado Islâmico foi se tornando uma força política e militar de notável importância, situação que, por certo, motivou progressivos investimentos materiais e simbólicos no combate à sua

expansão. Tal situação pode ajudar a explicar a mudança ocorrida no periódico no que respeita à divulgação de dados sobre territórios conquistados.

De um outro ponto de vistas, é viável considerar que ao se anunciar como Califado o grupo necessitou invariavelmente definir seus domínios, o que implicava em redirecionar os recursos da expansão para a consolidação. Ainda no primeiro número, *Dabiq* noticia como vitória a conquista de um desejo antigo dos muçulmanos, viabilizado graças aos avanços militares. “As vitórias em Ninawa, al-Anbar, Salahuddin, al-Khayr, al-Barakah e em outros lugares, ajudaram na declaração feita pelo Estado Islâmico no dia primeiro do Ramadam 1435H, no qual o *Khilafah* foi oficialmente anunciado”⁹⁵ (DABIQ, n. 1, jul, 2014, p. 40). As regiões mencionadas acima estão majoritariamente no Iraque e, como se sabe, o retorno ao país de origem foi um processo relevante para a evolução do então Estado Islâmico do Iraque e da Síria. O mesmo número do periódico indica a *Bay’ah* por parte das tribos de Aleppo, apresentando os termos do acordo. É importante notarmos que se trata de um dos primeiros textos da revista ressaltando ainda as boas relações históricas entre o Estado Islâmico e as lideranças tribais. A afirmação do periódico pode ser questionada considerando que a tentativa de estabelecimento liderada por Abu Omar fracassou contra o *Sahwah*, união das tribos com apoio dos EUA, em 2007. Na seção de reportagens chamada *Islamic State’s News* é anunciado que o avanço dentro do Iraque fez com que soldados de exércitos regulares e irregulares declarassem lealdade no nível individual.

O segundo número, também de julho de 2014, não anuncia avanços, possivelmente pelo curto prazo entre as publicações, mas reitera que algumas cidades vêm sendo liberadas e parte dos inimigos derrotados. No número 3, de setembro de 2014, a *Dabiq* além de mencionar os avanços de cidade em cidade dá especial ênfase à conquista de Dabiq, no norte de Aleppo, e à consolidação em Ninawa, no Iraque, e em Raqqa, na Síria. Raqqa é um dos centros de poder mais relevantes do grupo. O número 4, outubro de 2014, já anuncia o nascimento de duas novas províncias. Al-Furat e Al Fallujah, ambas no Iraque, é a notícia foi divulgada pelo periódico como mais um sinal da destruição do pacto colonial. A revista ressalta que existem inimigos nas duas províncias, mas que as vitórias do Estado Islâmico têm sido humilhantes para os opositores. No mesmo número,

⁹⁵ Texto original: The victories in Ninawa, al-Anbar, Salahuddin, al-Khayr, al-Barakah, and elsewhere, all aided the declaration made by the Islamic State on the first of Ramadan 1435H, in which the Khilafah was officially announced.

destaca-se uma organização menor, *Ansar al-islam in Iraq*, que declarou lealdade a Abu Bakr al-Baghdadi; os líderes e soldados da organização o fizeram em nível individual e coletivo, após reuniões que, segundo a nota transcrita, evidenciaram a legalidade do Califado com argumentos intelectuais e da *Shar'ia*.

No número subsequente, de novembro, o subtítulo escolhido oferece uma esclarecedora chave interpretativa: *Remaining and expanding*. O número cujo foco principal é o anúncio de novos territórios e as consequentes políticas de manutenção, abre-se com um editorial provocativo. No texto, evidências teológicas de que a terra pertence a deus e aos seus reais seguidores são arregimentadas para construir um arco narrativo que conclui-se com o Califa, autoridade competente para aceitar as *Bay'ah* de diversos territórios, e, planejar a expansão para a Península Arábica, Iêmen, Sinai, na Líbia e na Argélia.

As lealdades recém estabelecidas são examinadas em um texto que ocupa lugar central nesse número do periódico; o artigo tratou da relevância histórica de cada novo território incorporado ao Estado Islâmico e, transcreveu algumas considerações feitas pelo Califa sobre cada *Bay'ah*. A Península Arábica foi descrita como um local sagrado: nessa região o islã floresceu e grandes cavaleiros da *jihad* surgiram, entre eles Usama Ibn Ladin. Entretanto, o território havia sido ocupado por lideranças desviantes, cujas ações iam de encontro aos ensinamentos do Profeta. Na transcrição, o Califa argumenta que a expansão é uma forma de levar a luz aos povos fieis do território e expulsar os xiitas da Península. O Iêmen foi adjetivado como a terra da sabedoria, fé e compreensão. Sua sabedoria viria de seu coração, ainda que o periódico enfatize algumas más escolhas, como, por exemplo, a suspensão da perseguição aos xiitas, que após as revoltas da Primavera Árabe tinham sido interrompidas, por ordem das novas lideranças que os consideram muçulmanos. Al-Baghdadi posicionou-se, portanto, pela obrigação de combater xiitas e defendeu que a expansão serviria para resolver os erros de credo e metodológicos do islã no país.

O Sinai é comparado ao Levante em termos de importância para a religião, com a diferença de ser um ponto estratégico para os combates com Israel. Na transcrição há uma mensagem genérica de saudação àqueles que se juntaram à *jihad*; é interessante observar que o tópico sobre o Sinai é breve e sem alguma consideração idiossincrática. Líbia e Argélia são lembradas como parte do grande território histórico do islã após a morte de Muhammad, o que segundo *Dabiq*, quando somada à instabilidade política pós 2011

favorece o crescimento da *jihad* e a expansão do Estado Islâmico. Al-Baghdadi ressalta o valor histórico da região e conclama os habitantes a se juntarem ao Califado.

Em linhas gerais, pode-se afirmar que a grande expansão anunciada no editorial foi reforçada nesse texto longo, no qual se expôs a importância de algumas regiões e as palavras do líder do Estado Islâmico, bem como as profecias que apontam para a vitória dos muçulmanos.

Em dezembro de 2014, um novo número do periódico deu sequência, de modo sucinto, aos temas do número anterior, reportando as batalhas nos novos territórios e os avanços dos *mujahidins*. Em janeiro de 2015, o número 7 de *Dabiq*, anunciou duas novas Wilayats em territórios extensos. A primeira refere-se a Khurasan, território que engloba a fronteira entre Paquistão e Afeganistão; a segunda diz respeito ao Qawqaz (Cáucaso), região onde Ásia e Europa se conectam. Em ambos os casos a *Bay'ah* é produto da negligência das lideranças regionais, mais preocupadas com a manutenção do poder do que com a religião em si. Na mesma edição, foi anunciada a jura de lealdade por parte de ex-integrantes do al-Nusrah – braço da *al-Qa'idah* na Síria.

Em março, *Dabiq* anunciou a expansão para o Oeste da África, mais especificamente, a região da Nigéria. O grupo *Jama'at Ahlis-Sunnah lid-Da'wah wal-Jihad* foi responsável pela *Bay'ah*, após anos de luta solitária na região. O periódico, ainda, argumenta que após a jura de lealdade ser aceita pelo Estado Islâmico os muçulmanos celebraram nas ruas a boa nova, o que sugere o interesse da coletividade no acordo celebrado entre as duas organizações. Em tempo oferece uma orientação, se a Síria não puder ser o destino, então os migrantes devem seguir para o Oeste africano. Uma nota nesse mesmo volume apresentou a criação de duas novas províncias no território iraquiano, a saber, Wilayat al Jazirah e Wilayat al Dijlah.

O nono número dá início a um segundo momento, no qual os relatos de *Bay'ah* diminuíram, mas sem reduzir a sensação de crescimento em alguns textos pontuais. No mês de junho de 2015, a revista abordou apenas superficialmente as novas alianças, em parte porque o tema central do número foram os acordos estabelecidos com o Ocidente. Mas há espaço para duas matérias sobre a região de Yarmuk, considerada pela revista *Dabiq* como essencial à consolidação do Estado Islâmico em Damasco; sobre a mesma região, publicou-se um texto assinado pelo prisioneiro John Cantlie que destacou a situação extremamente perigosa vivida pelos aliados dos EUA lá se encontravam.

A Figura 2 é a captura de tela do mapa interativo produzido pelo Centro de Estudos *IntelCenter*⁹⁶ e consiste, basicamente, na marcação de onde se encontram as províncias do Estado Islâmico segundo suas mídias.

Sabemos que um mapa não é produzido ingenuamente. O escolhido para reprodução carece de especificidade, mas é justamente por sua superficialidade que o escolhemos. O mapa tem o propósito de apoiar visualmente o leitor pouco familiarizado com as regiões mencionadas anteriormente, uma cartografia preocupada com poder efetivo e zonas de influência poderia adiantar interpretações. Aqui, sugerimos que *Dabiq* tenta oferecer ao seu público um mapa mental, que inclui essa amplitude regional, um Estado com poder do Cáucaso ao Iêmen, da Argélia à Bangladesh. Essa afirmação só é possível porque *Dabiq* embora não recorra a mapas, efetuou uma operação descritiva que permite estabelecer “quem somos” e, nesse caso, “o que é nosso”.

O trabalho bastante conhecido de Benedict Anderson, *Comunidades Imaginadas* (2008), advoga que o nacionalismo não é simplesmente uma ideologia comparável ao fascismo e ao liberalismo. O historiador inglês propõe uma interpretação de espírito antropológico, tratando o conceito de maneira similar a parentescos e religiões. Assim, o autor sugere a utilização do termo *comunidades imaginadas* por considerar que: a) as nações, por mais desiguais e exploradoras, são concebidas a partir de uma carga de camaradagem e horizontalidade; b) os integrantes de uma comunidade podem nunca se encontrar, mas imaginam que há algo de comum entre todos.

Ainda que não seja possível afirmar que o Estado Islâmico seja uma *comunidade imaginada* nos parece que a reflexão proposta por Anderson é relevante. Primeiramente, porque o autor passa brevemente pelas comunidades religiosas, fundadas sobre a sua respectiva língua sagrada. Anderson diz haver um problema para a ampliação do número de fiéis nas situações em que os textos sagrados circulavam em ilhas letradas localizadas em um oceano de iletrados; o autor argumenta, dessa forma, em favor de análises mais apuradas dos agentes letrados dentro dessas comunidades (ANDERSON, 2008). A reflexão sustentada por Benedict Anderson destaca que as línguas utilizadas em textos

⁹⁶ O mapa original pode ser acessado no link: <https://intelcenter.carto.com/builder/714d30a2-c4bd-11e5-8f26-0e5db1731f59/embed?state=%7B%22map%22%3A%7B%22ne%22%3A%5B-3.2502085616531686%2C-17.578125000000004%5D%2C%22sw%22%3A%5B44.84029065139799%2C101.07421875%5D%2C%22center%22%3A%5B22.87744046489714%2C41.74804687500001%5D%2C%22zoom%22%3A4%7D%7D>

religiosas, caracterizadas por uma circulação restrita, não oferecem insumo suficiente ao desenvolvimento de uma ideia de nação – ainda que, para a manutenção de uma comunidade religiosa fossem suficientes. Para as comunidades imaginadas, aquelas que formam o terreno fértil do nacionalismo, foi necessário o desenvolvimento de línguas vernáculas que ofereciam a oportunidade de compartilhar simbolicamente uma experiência exclusiva de determinado grupo linguístico. Assim, não se trata de uma substituição da língua “religiosa” por outros elementos, mas do aproveitamento do exercício cognitivo mobilizado pelos grupos religiosos para fins políticos/nacionalistas. Em certo sentido, o autor sugere que o nacionalismo envolve a superação da comunidade religiosa em favor de uma comunidade de outra ordem.

Dessa perspectiva, *Dabiq* operaria em um duplo sentido: de um lado, manteve a especificidade da comunidade religiosa, sem se encaminhar para uma atitude nacionalista, afinal, isso traria implicações complexas no que respeita à inclusão e legitimação de seus membros; essa postura do periódico é reforçada pelos termos utilizados para se referir aos seus apoiadores: não foram mobilizados termos como compatriotas ou congêneres, mas “povo do *Tawhid*”, “povo da *Sunnah*” e, simplesmente, “muçulmanos”. De outro lado, *Dabiq* se adequa, linguisticamente, à diversidade de seu público – manejando o instrumento destacado por Anderson, ou seja, por meio de línguas vernáculas promove valores identitários.

O caráter imaginário do Estado Islâmico, contudo, nos parece ainda mais interessante. A exemplo do que ocorreu na experiência tailandesa descrita por Thongchai Winichakul, e citada por Anderson, o Estado Islâmico toma uma posse imaginária dos territórios sobre os quais pretende exercer, ou fazer crer que exerce, um poder absoluto. No caso tailandês esse processo é perceptível através dos mapas que ao invés de abstraírem uma experiência espacial posta, na verdade, procuravam construir uma noção material de território delimitado, experiência essa que ainda não havia se concretizado.

No caso das *Wilayats*, elas são anunciadas como se todos os habitantes desses territórios seguissem um padrão restrito de comportamento religioso em seu interior, o qual uma vez adotado faz um determinado território parte do Califado. O número 7 de *Dabiq* é emblemático nesse sentido, pois, o periódico categoriza, de uma vez só e em poucas páginas, o controle de Khurasan – espaço dominado pelo Talibã também – e do Cáucaso – o que incluía nações inteiras como a Geórgia. Nos meses seguintes a *Dabiq* continuou a tratar as regiões como totalidades indivisíveis do Califado. Dessa forma, os

mujahidins atuando na Síria, no Iraque, na Argélia e em outras regiões estariam todos lutando contra um mesmo inimigo, com os mesmos métodos e pelas mesmas causas, nesse sentido a abstração humana da comunidade imaginada se aplica ao espaço na narrativa do periódico: mesmo que nunca se conectem efetivamente todas as províncias são apresentadas como componentes de um todo.

Outro autor reconhecido que produziu reflexões sobre a influência da imaginação é Edward Said. Em *Orientalismo*, o intelectual palestino desenvolve a noção de geografia imaginativa, ou imaginária, que conflui com a reflexão proposta por Benedict Anderson. A geografia imaginativa é, segundo o autor, o resultado dos discursos sobre determinado espaço. Em sua análise observou que o Oriente, devido a um trabalho intelectual de longa duração, foi progressivamente interpretado como exótico, diferente e misterioso. Para Said fazer parte de um “nós” ligado a um território está profundamente conectado a uma carga emocional, que por extensão define o “outro”. O autor afirma “basta que ‘nós’ tracemos essas fronteiras em nossas mentes; ‘eles’ se tornam ‘eles’ de acordo com as demarcações, e tanto o seu território como a sua mentalidade são designados como diferentes dos ‘nossos’” (SAID, 2005, p. 91).

O argumento de Said pode, nesse sentido, ser transportado para o Estado Islâmico, já que *Dabiq* propõe fronteiras a partir das quais se deduziriam quem são os verdadeiros muçulmanos, fazendo assim do Califado um lar, *dar-al-islam*. A metáfora da casa é também abordada pelo autor para melhor desenvolver os sentidos que determinado território pode ser dignitário. Para Said uma casa não se reduz aos seus espaços objetivos, paredes e cantos, visto que é atravessada por valores figurativos ou imaginários que podem ser nomeados ou sentidos (*ibidem*). Portanto chamar uma casa de lar é o que Said chama de processo poético, pelo qual o sujeito sente-se confortável e se reconhece como si próprio dentro do espaço. No capítulo II observamos como *Dabiq* caracteriza Ocidente como um espaço desconfortável para o fiel, ao mesmo tempo, em que constrói o Estado Islâmico como o território onde o islã existe verdadeiramente. O objetivo é inequívoco, o verdadeiro fiel se sente um estrangeiro no país onde nasceu e precisa retornar à casa, ambiente de conforto e identificação.

A forma com que o Estado Islâmico expôs suas expansões territoriais em *Dabiq* aliada às importantes contribuições de Anderson e Said nos ajudam a delimitar a primeira característica da virtualidade do Califado. Se voltarmos à definição de Califado, torna-se possível afirmar que Abu Bakr al-Baghdadi exerceu poder sobre alguns territórios,

principalmente no Iraque, onde Mosul tornou-se a capital religiosa, e na Síria, com Raqqa sendo considerada a capital administrativa – ainda que tenhamos apontado que seu domínio é bastante relativo. Mais especificamente no que se refere a territórios de grandes dimensões, os anúncios revelam a expectativa do periódico de que o Estado Islâmico continuasse o processo de avanço e se estabelecesse concretamente.

Em outras palavras, a revista *Dabiq* está dizendo: “Considerando o número de pessoas leais, as práticas por elas adotadas e a fraqueza moral do governo secular, o Califado está *virtualmente* estabelecido nessa região”. Ao mesmo tempo, se nos alinharmos a Lévy, é necessário evidenciar qual atualização é requerida pela virtualização. Ou seja, para que a semente do Estado Islâmico se transforme na árvore do Califado quais ações são necessárias? *Dabiq* nos oferece bons indícios e abordaremos essa questão a partir de duas linhas: em primeiro lugar o Estado Islâmico apresenta a sua presença material em suas *Wilayats* e, em segundo, para construir esse Estado é preciso que os fiéis se dirijam para o Califado e cumpram os mandamentos dentro do território.

3.1.2. Reforçar o bem e proibir o mal

A presença do Estado Islâmico é, majoritariamente, narrada em *Dabiq* na seção dedicada às notícias. É importante salientar também que progressivamente essa seção tende a tratar mais sobre as ações militares do que governamentais, ao ponto dos três últimos números de *Dabiq* não apresentarem nenhuma informação sobre políticas públicas. Optamos aqui por dividir as ações governamentais em rubricas com base no perfil das ações desenvolvidas; tal exercício comporta uma certa arbitrariedade, afinal, dentro da estrutura de um califado não há distinção entre aspectos morais e sociais dos serviços prestados, entretanto, a divisão por nós proposta atende ao vocabulário disseminado pela própria fonte. Temos assim *serviços para os muçulmanos*⁹⁷, construção de estradas, distribuição de alimentos e saúde pública, e *Hisbah*, práticas estatais moralizantes..

Salvo exceções, as ações compreendidas aqui como *serviços para os muçulmanos* são expostas no formato de foto reportagem (imagens 3 e 4). A Figura 3 é a captura de tela da página 35 do segundo número publicado da revista *Dabiq*, de julho de 2014. Por

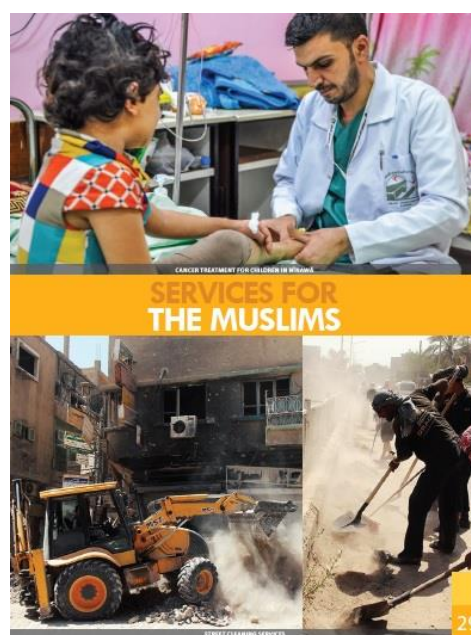
⁹⁷ A expressão foi cunhada em referência a Figura 4.

duas vezes, nessa página, foi retratada o *iftar*, refeição que se faz em comunidade à noite para quebrar o jejum praticado durante o dia no mês do Ramadan; a diagramação incluiu também a foto de um abate *halal* – permitido. No texto, além do título *Ramadan: um mês abençoado*, o periódico afirmava que o Estado Islâmico havia iniciado programas para distribuição de alimentos, organização de *iftar* e eventos de celebração. Importante observar que mesmo atravessadas pela religião, as imagens estão sugerindo uma preocupação do Califado com a fome que atinge, com maior intensidade, as zonas de conflito. A Figura 4, também uma captura de tela, dessa vez da página 29 do número 4, de outubro de 2014, relaciona ações mais pragmáticas. A legenda da parte superior da página diz “tratamento de câncer para crianças em Ninawa” e na metade inferior “serviços de limpeza de ruas”. Essas imagens procuram demonstrar como o Estado Islâmico trabalha em prol de melhorias na vida dos sujeitos que vivem em seus territórios.

Figura 3 - Captura de tela, *Dabiq*, n.2, p. 35, 2014.



Figura 4 - Captura de tela, *Dabiq*, n.4, p. 29, 2014.



Outras matérias, com a mesma conotação, podem ser encontradas nas cinco primeiras edições, além de imagens de teor semelhante que ilustram praticamente todas as publicações. Em *Dabiq* 4 sintetiza qual sensação o periódico pretende passar. Na reportagem *A window into the Islamic State* lê-se: “No meio de uma guerra violenta com múltiplas frentes e inúmeros inimigos, a vida continua no Estado Islâmico. Os soldados de Alá não liberam uma aldeia, cidade ou metrópole, apenas para abandonar seus

moradores e ignorar suas necessidades”⁹⁸ (DABIQ,n. 4, out, 2014, p. 27). Além das reportagens, três textos basilares tratam do caráter estatal do Califado e que ensejam a religiosidade nas ações cotidianas. *The currency of the Khilafah* (n. 5) , *Healthcare in the Khilafah* (n. 9), e por fim o texto de capa do décimo número, *The law of Allah or the laws of men (Is waging war against the Khilafah apostasy?)*.

The currency of the Khilafah integra um grupo maior de produções sobre as moedas do Estado Islâmico, que também incluem os vídeos *The rise of the Khilafah*, *return of the Gold Dinar* e *The dark side of banknotes and the return of the gold dinar*, anunciados também *Dabiq* nos números 11 e 12, respectivamente. Ao anunciar, em novembro de 2014, um novo sistema monetário o periódico afirmou a preocupação de manter a vida cotidiana dentro de padrões muçulmanos. As moedas em uso antes do anúncio, segundo *Dabiq*, traziam referências a elementos infiéis; por sua vez, as moedas implementadas pelo Estado Islâmico fazem referência aos ensinamentos do Profeta e de sua religião. O dinar de ouro tem gravado sete ramos de trigo, que segundo *Dabiq* representam as bênçãos da caridade, o dirhan de prata, com um escudo e uma lança, faz referência às provisões por meio da jihad, e por fim, a moeda de bronze, com palmeiras, alude às raízes profundas da fé islâmica. Além disso, da perspectiva da revista, o uso de metais preciosos é uma forma de romper com o sistema internacional.

No número 6, do mês seguinte, o texto chamado *Meltdown – Fusão*, que no texto surge não com o sentido de construção de algo novo, mas com a ideia de derreter e desintegrar– assinado por John Cantlie, traz uma profunda crítica ao sistema financeiro internacional. O texto parte da premissa que o valor do dinheiro em papel, ou metais menos nobres, depende exclusivamente da confiança em instituições que afirmaram o valor de determinado produto. Um sujeito que utiliza a moeda, por desconhecer os processos de valoração, teria apenas a expectativa de que os valores se mantenham no dia seguinte. Por outro lado, o valor do ouro seria fácil de mensurar, e com um olhar diacrônico teria orientado as ações financeiras durante anos. Ademais, o valor dos metais preciosos estaria supostamente apartado da confiança em seu valor intrínseco. O argumento do Estado Islâmico merece suspeita por sua simplicidade⁹⁹, contudo, à

⁹⁸ Texto original: In the midst of a raging war with multiple fronts and numerous enemies, life goes on in the Islamic State. The soldiers of Allah do not liberate a village, town or city, only to abandon its residents and ignore their needs.

⁹⁹ Não entraremos num debate econômico para não fugirmos do objetivo central, mas vale ressaltar que a lógica por trás do desenvolvimento do sistema financeiro é extremamente complexa, e recorrer a metais preciosos não supriria a demanda de negociações com o mundo externo, já que a parte da receita do Estado

primeira vista parece bastante convincente, propondo uma saída palatável, e fundada na religiosidade, para os problemas econômicos.

Por sua vez, *Healthcare in the Khilafah*, publicada em maio de 2015, pretende informar o leitor sobre as grandes conquistas do Estado Islâmico no campo da saúde. Uma tabela logo na primeira página apresenta dados sobre dos hospitais de Aleppo. A tabela traz 19 procedimentos e as respectivas cifras. Destacam-se na tabela, pelo volume, 15688 testes laboratoriais, 5711 ambulatoriais e 4289 emergenciais, e pela especificidade, 47 cirurgias ginecológicas, 576 nascimentos e 11 testes de varredura do tronco cerebral¹⁰⁰. Não é possível aventar os números efetivos, mas o volume e a disposição da tabela – que ocupa um quarto de página – aliado às imagens da matéria, médicos e pacientes em ambientes hospitalares, tem o objetivo de apontar para a estrutura completa e a organização do Estado Islâmico. O breve texto que acompanha a reportagem é dividido em três partes. Na parte inicial, afirma-se que o Estado Islâmico oferece aos muçulmanos um sistema de saúde completo com profissionais e infraestrutura adequada, na final, conclama profissionais da saúde de todo mundo a seguirem para o Califado.

Já no segundo tópico, chamado *preparing for the future*, a publicação defende a preocupação com profissionais formados tanto no âmbito profissional quanto religioso, bem como os serviços médicos do futuro. Para suprir tais necessidades, é anunciado que o Estado Islâmico criou duas faculdades de medicina, uma em Raqqa e outra em Mosul, principais redutos do grupo. Os cursos teriam a duração de três anos, evoluindo progressivamente do currículo teórico para o prático e excluindo disciplinas desnecessárias como “cultura”. *Preparing for the future* termina com o seguinte parágrafo:

O ingresso é aberto tanto para mulheres quanto para homens, com um prédio escolar, hospital e uma equipe de professores específicos para as alunas. Para apoiar os estudantes em seus esforços, o Estado Islâmico não cobra nenhuma taxa e fornece aos alunos tudo o que é necessário em termos de comida, roupas, moradia, transporte e livros. Para maior encorajamento, os alunos

Islâmico teve origem nas refinarias de petróleo e gás ocupadas pelo grupo. Sobre o processo de formação da economia internacional e do Banco Mundial ver: PEREIRA, João Márcio Mendes. Banco Mundial: dos bastidores aos 50 anos de Bretton Woods (1942-1994). 2014.

¹⁰⁰ Completam a lista 2384 raios-X menores, 442 sessões de diálise renal, 233 sessões de fisioterapia, 170 crianças admitidas, 1151 doações de sangue, 140 cirurgias gerais, 261 cirurgias ósseas, 18 cirurgias urinárias, 15 cirurgias de nervo, 3 cirurgias de orelha, 16 cirurgias de emergência, 45 testes audiômetros, e 400 exames de ultrassom. Contabilizando um total de 32600 procedimentos em apenas um mês.

mais destacados recebem recompensas¹⁰¹ (DABIQ,n. 9, mai, 2015, p. 26).

É interessante observar que a abertura para mulheres provavelmente deve-se às práticas médicas em pacientes femininas, como no caso de uma cirurgia ginecológica. É possível, além disso, pensar uma analogia com o papel das *Madrasas*¹⁰² no Paquistão e no Afeganistão. O professor da Faculdade Dinamarquesa de Defesa Nacional, Zeeshan Salahuddin, reafirma uma análise recorrente sobre essas instituições de ensino. Da perspectiva organizacional as instituições de ensino ocupam um papel importante no desenvolvimento de grupos islamistas e/ou jihadistas, posto que, por meio delas é possível educar desde muito cedo, garantindo novas gerações de militantes. Mas também é proveitoso às famílias, que asseguram assim a instrução de seus filhos e filhas, boas relações e, em muitos casos, alimento e moradia (SALAHUDDIN, 2008).

Tanto a implantação de uma moeda específica quanto o projeto de saúde pública do grupo foi pautado no fato de que esse Estado é Islâmico. *The law of Allah or the laws of men (Is waging war against the Khilafah apostasy?)* não teve por objetivo tratar especificamente da organização estatal, mas o fez de forma indireta. O argumento geral do texto de dezesseis páginas, extenso para os padrões de *Dabiq*, é de que as organizações opositoras ao Estado Islâmico, no Ocidente e nos países onde a organização atua, não possuem nenhum compromisso religioso, razão de seu ódio pelo grupo. A falta de compromisso está ligada ao abandono da *Shar'iah*. O periódico alegava que nas regiões onde havia controle por parte do *Sahwah* as diferentes facções montavam comitês para legislar, contudo a diferença entre as organizações e as dissidências internas propiciavam um ambiente, onde acima da lei divina, ficava o interesse de um grupo. A nota de rodapé número dois do texto é bastante direta sobre os interesses envolvidos: “É como se, segundo eles, os fins justificassem os meios e assim abandonassem algumas leis da *Shari'ah* porque afirmam que cumpri-las e aplicá-las é irrealista”¹⁰³ (DABIQ, n 10, jun 2015, p. 55).

¹⁰¹ Texto original: Entrance is open to both females and males, with a dedicated school building, hospital, and female teaching staff for the female students. To support the students in their efforts the Islamic State does not charge any fees and provides the students with all that is necessary in terms of food, clothing, housing, transport, and books. For further encouragement high-achievers are granted rewards.

¹⁰² Madrasas são instituições de ensino nas quais os alunos ficam reclusos e memorizando o Corão. Os estudantes recebem, além da educação, alimento e um lugar para ficar. Famílias recorrem a essas instituições em muitos casos para fugir da pobreza. As organizações islamistas garantem assim uma leva regular de adeptos em potencial.

¹⁰³ Texto original: It is as if, according to them, the ends justify the means and so they abandon some laws of the Shari'ah because they claim that abiding by them and enforcing them is unrealistic!

O problema que se extrai desse argumento é similar às críticas que o movimento jihadista fez ao sistema democrático. Se um grupo do *Sahwah* acreditasse verdadeiramente que a *Shar'iah* é efetivamente divina não temeria que sua autoridade fosse retirada, já que a liderança é uma consequência das ações corretamente guiadas. Em outras palavras, a lealdade é a quem, ao povo ou a deus? Na página seguinte, *Dabiq* utiliza um recurso narrativo interessante. Menciona algumas derrotas para evidenciar que mesmo em territórios onde a lei divina havia sido estabelecida, a expulsão do Estado Islâmico significava o retornou-se às práticas proibidas. Ou seja, mesmo onde a população já estava acostumada à *Shar'iah*, quando os opositores do Califado retomaram o controle das comunidades, optaram não por manter as práticas costumeiras do povo, mas por implementar novos (e errados) costumes.

The law of Allah or the laws of men ainda procurou evidenciar que os *mujahidins* tinham uma preocupação em cada nova *Wilayat*: “reforçar o bem e proibir o mal”. Dentro do islã se prevê a formulação da *Hisbah*, uma instituição estatal responsável por promover boas práticas, quando elas se tornam escassas, e proibir o mal, quando ele é praticado, a partir de definições religiosas (SALEH, 2009). João Leopoldo e Silva em dissertação de mestrado, trata do documentário da *Vice News, Islamic State* (2014), articulando-o à *Dabiq*; o pesquisador analisa como a *Hisbah* é organizada, na vida prática, conforme uma espécie de polícia com amplo poder. Silva perpassa pela atuação cotidiana da guarda, perambulando entre as ruas, parando a população, resolvendo problemas menores, mas não trata da *Hisbah* na segunda metade de seu trabalho, quando foca especificamente da Revista *Dabiq*. É possível que essa lacuna tenha ocorrido devido à ausência de referências diretas à instituição, mas o tema *Hisbah* aparece no periódico de forma bastante sutil. Em *Dabiq* a *Hisbah* surge como mais como uma política de repressão estatal, mesmo que possa, em certo sentido, comportar as ações de estado apresentadas como serviços para os muçulmanos.

Foi a partir da noção de proibir o mal que o Estado Islâmico deu início à destruição de templos de outras religiões e sítios arqueológicos. Nesse sentido o Califado deu sequência à política adotada pelo Talibã em 2001, através da qual todas as estátuas deveriam ser destruídas pelo seu potencial de adoração. O resultado mais conhecido no Afeganistão foi a destruição dos Budas de Bamiyan em março de 2001. No caso do Estado Islâmico, no primeiro número, são publicadas imagens de *mujahidins* destruindo espaços de outras religiões, como parte da libertação da cidade de Tal Afar. Mas foi no número 2,

publicado no mesmo mês do primeiro número, que se encontra a primeira matéria com esse fim específico. *A photo report on the destruction of shirk in Wilayat Ninawa* apresenta quatro páginas com diversas fotos das destruições causadas em igrejas. O número 11, de setembro de 2015, trouxe o mesmo tipo de fotorreportagem, retratando a destruição das ruínas de Baalshamim e o Templo de Bel, na Síria. Contudo, o número que mais se estende ao tratar da destruição de templos e ruínas é o oitavo, de março de 2015.

Um texto breve, no oitavo número, ilustrado com imagens do vídeo mais conhecido sobre as destruições, procurou explicar desde o título, *Erasing the legacy of a ruined nation*, os motivos que levaram a tais ações. Em um primeiro momento, o Estado Islâmico alegou que seus combatentes estariam emulando os soldados do Profeta durante o cerco a Mecca, em 683, quando as estátuas ao redor da *Ka'bah* foram destruídas. Além disso, o grupo argumenta que a ação teve também o objetivo de ofender o Ocidente, que supostamente teria obrigado os fiéis a admitir e sentir orgulho daquilo que deus abomina – criar pares para Alá. Um terceiro argumento encerrava o texto, defendendo que o fim de determinadas sociedades se deu pela sua descrença em Alá, sendo assim, não há razão para preservar o que o próprio deus quis destruir.

Os estudos sobre o patrimônio têm se desenvolvido a passos largos na historiografia, incluindo discussões sobre a tensão entre preservar e destruir. A respeito da destruição, o historiador Dario Gamboni (1997) ressalta que a Revolução Francesa é um dos marcos mais importantes. A destruição de estátuas, monumentos e da arte do *Ancien Regime* significaram, à época, a ruptura com um passado opressor. Gamboni afirma, ainda, que a religião ocupa um papel importante nos processos destrutivos, mesmo que aliada à razões seculares como política e economia.

No mesmo sentido, Lynn Hunt (2018) afirma que os monumentos, até mesmo os seculares, são imbuídos de um sentido religioso. Enquanto Gamboni ressalta a relação intempestiva entre catolicismo e protestantismo no Brasil, que culminou, por exemplo, na destruição de estátuas sacras em TV aberta; a historiadora chama a atenção para destruições desde os séculos VIII e IX, passando pela Reforma até os debates sobre as estátuas dos Confederados nos EUA em 2017.

Tanto Gamboni quanto Hunt mencionam as destruições por parte de organizações jihadistas. Para Gamboni, a ideia de “herança mundial”¹⁰⁴ é central para interpretarmos o

¹⁰⁴ *World Heritage* no texto original.

Taliban. A organização se desfez de algo que pertencia ao mundo como retaliação ao reconhecimento que lhe foi negado. (GAMBONI, 1997). Deslocando a reflexão do historiador para o caso do Estado Islâmico poderíamos afirmar que, por serem consideradas patrimônios da humanidade, ou da comunidade internacional, as estátuas e templos foram tratados como propriedades dos inimigos em terras do Califado. A sua destruição equivale, nesse sentido, a um ataque em território ocidental e faz parte de um jogo de ofensas, uma espécie de retribuição aos ataques recebidos.

Hunt reforça que a construção, a manutenção e a destruição de um monumento são práticas eminentemente políticas ligadas a uma relação complexa com o passado. Os revolucionários da França mantiveram obras de arte da coroa que ressaltavam os valores do novo regime, além de transformar igrejas em templos da razão (HUNT, 2018). Assim como na Revolução Francesa, o Estado Islâmico também transformou prédios em espaços condizentes com a nova situação política. João Leopoldo e Silva (2018) destaca como as igrejas foram progressivamente convertidas em espaços de oração, *da'wah* e coleta de *zakah*. Essas políticas do Califado tem o objetivo de apagar os vestígios de experiências humanas não islâmicas.

Outra forma de proibir o mal e reforçar o bem adotada pelo Estado Islâmico foi a aplicação do *Hudud*. O termo é o plural de *had*, que pode ser traduzido como “proibição” e, junto a *Qesas* (crimes de agressão) e *ta'zir* (crimes não prescritos), compõe a tríade de crimes na *fiqh*. *Hudud* pode ser compreendida, de forma mais geral, como crimes contra deus e a ordem natural da existência humana. Por se referir a um grande grupo de ações reprováveis sob a sua definição é possível encontrar violações contra o direito divino, oposição ou declaração de guerra a um Estado Islâmico e rejeição da própria religião. Do ponto de vista da *dunya*, *Hudud* pode contemplar: a) fornicação e adultério, sexo fora do casamento, mas que também inclui a homoafetividade; b) roubo; c) consumo de bebidas alcoólicas ou drogas; d) assassinato de outro muçulmano; e) assaltos e invasões. Cada crime tem seus sistemas de punições específicos, contudo, podem ser revistas por um conselho de *Shar'iah*, e até mesmo revogadas se o mesmo conselho considerar que o contexto mudou (OKON, 2014).

Como se sabe o Estado Islâmico alega não reavaliar as leis por considerá-las divinas e, por isso, infalíveis. Assim, é possível compreender a recorrência com que o periódico que estrutura os posicionamentos do Estado Islâmico refere-se às punições físicas por pecados cometidos. É digno de nota a reportagem publicada no número 2 de

Dabiq que traz breves reportagens sobre apedrejamentos que ocorreram nas províncias Raqqa e Hims. O número seguinte também discute esse tipo de notícia: o assassinato de integrantes de tribos por não reconhecerem a autoridade do Estado Islâmico e a queima de tabaco nas regiões próximas a Aleppo. No início de 2015, *Dabiq* (n. 07) dedica algumas páginas para tratar do tema em um texto intitulado *Clamping down on sex deviance*, que trata da decadência social no ocidente. Enquanto o texto critica o mundo ocidental, as imagens ilustram de maneira explícita o tratamento que os acusados recebem: gays sendo jogados de prédios e mulheres de burca sendo apedrejadas. No texto *The law of Allah or the laws of men (Is waging war against the Khilafah apostasy?)* (*Dabiq*, n. 10), o mesmo recurso é aplicado, enquanto o *Sahwah* é acusado de não defender a religião aparecem duas imagens: na primeira um *mujahid* faz o curativo em um punho recém amputado, na segunda membros da *Hisbah*, devidamente uniformizados destroem bebidas e cigarros. É importante ressaltar, também, o texto *Al-Qa'idah of Waziristan: A testimony from within*, publicado no número 6 do periódico, no qual organização liderada por Zawahiri é acusada de ter se tornado uma piada por não aplicar mais as *Hudud*.

É interessante analisarmos como os *serviços para os muçulmanos* e a atuação da *Hisbah* operam dentro do periódico. As reportagens e artigos que podem ser incluídas nesses dois grupos fazem mais do que reafirmar o quão religioso é o Califado, elas apresentam um regime consolidado. A impressão que o periódico pretende construir é de que o Estado islâmico está presente no cotidiano, oferecendo a estrutura e os serviços que a população necessita. Thomas Hegghammer, no último capítulo de *Jihadi Culture* (2017), afirma que é comum a interpretação de organizações jihadistas como grupos de hipócritas que se valem da religião para obter ganhos escusos. Mesmo que a oposição por completo a essa noção não seja possível, prossegue o autor, as práticas dessas organizações tendem a apresentar um cenário diferente, com uma preocupação declarada com a islamização dos territórios sob seu domínio. O que Hegghammer ajuda a pontuar é que, por mais que se possa alegar que o periódico represente de forma exagerada as políticas públicas do Estado Islâmico, tais políticas ocorreram em um certo nível.

Disso deriva uma segunda interpretação da virtualidade do Califado, mais ligada à primeira definição de virtual, ou seja, como uma abstração. A discussão para classificar o Califado como um Estado perpassa, *a priori*, por diversas definições do que é um estado, e mesmo que afirmássemos tal *status* ainda se poderia questionar a legitimidade.

Assim o Califado pode ser considerado um Estado Virtual porque mesmo que seu reconhecimento nunca ocorra, em determinados contextos apresentou características que podem ser consideradas atribuições do Estado, como administração da saúde e da economia, além de atuar como poder judiciário e executivo – a legislação, teoricamente, já foi estabelecida séculos antes. Em suma, o Estado Islâmico pode não ter sido um Estado em sua plenitude, mas não deixou de ser real por isso. Ao mesmo tempo, as políticas adotadas pelo Califado funcionam como atualizações necessárias para a sua consolidação nos territórios que afirma, ou pretende, dominar.

3.1.3. Da *hijrah* ao Califado

Se os mapas e as políticas públicas do Estado Islâmico podem ser considerados características da virtualidade do Califado, ambos exigem a mesma atualização: migração. É inquestionável que o periódico *Dabiq* existe para favorecer a arregimentação de novos combatentes. *Hijrah*, a migração, é um tema extremamente recorrente em *Dabiq* e em outras mídias do Estado Islâmico. No conteúdo do periódico que trata sobre, ou menciona, *hijrah* podemos identificar três abordagens: a importância, conselhos e relatos sobre migração. Essas três formas de abordagem podem se apresentar de forma independente ou conjunta em cada texto. Exceto pelos números 4 e 5, de outubro e novembro de 2014, respectivamente, todas os números de *Dabiq* tratam, ao menos perifericamente, de *hijrah*. As abordagens mencionadas acima serão utilizadas agora como fio condutor da análise para discutirmos o papel da migração na construção de um Califado em *Dabiq*.

Vinte e dois dias após publicar o primeiro número de *Dabiq*, *Al Hayat Media Center* distribuiu *online* o segundo número da revista. O editorial do número parte de uma questão: uma vez que o Califado foi anunciado dias antes estabelecendo uma liderança para a *Ummah* o que se espera dos fiéis? Segundo *Dabiq* caso o muçulmano não possa sair das terras infiéis e seguir para o Califado é necessário jurar lealdade, mas a prioridade é *Hijrah*. O periódico aconselha que o fiel siga para o *dar-al-islam* com os pais, irmãos, cônjuges e filhos. A urgência está relacionada ao texto *From hijrah to Khilafah*, publicado no número inaugural, no qual o *modus operandi* é apresentado como um processo de cinco passos. Os *mujahidins* devem, primeiro, migrar para um determinado território, formar um grupo que será responsável realizar ações que desestabilizem o governo

vigente, culminando na consolidação e, no fim, o Califado. Nesse mesmo número, logo após transcrever as palavras de al-Baghdadi anunciando o Califado, o periódico relacionou outros excertos do discurso do Califa no qual são conclamados médicos, engenheiros e doutores em *Fiqh* a seguirem até o novo Estado a fim de dar suporte a população. Aos demais muçulmanos é lembrado que *hijrah* para o Estado Islâmico é, a partir daquele momento, uma obrigação.

Em sua dissertação *ISIS Totalitarian Ideology and Discourse: An Analysis of the Dabiq Magazine Discourse* (2015), o cientista social norueguês Marius Steindal defende que *jiḥād* e *hijrah* são considerados igualmente obrigatórios na narrativa de *Dabiq*. Seu argumento é respaldado, mormente, no artigo *Hijrah From Hypocrisy to Sincerity*, publicado no terceiro número da revista. O texto de setembro de 2014 denunciou os sofrimentos de um verdadeiro muçulmano nas terras infiéis, com reafirmações constantes de que o indivíduo apto a migrar que não cumprir com suas obrigações poderá ser considerado, inclusive, um infiel. Steindal não está equivocado em sua análise, mas se voltarmos aos teóricos jihadistas do século XX encontramos a *hijrah* com um significado derivativo da obrigação da *jiḥād*. Como salientamos no Capítulo I, Muhammad Abdus Salam Faraj defendeu a *jiḥād* como o sexto pilar da religião, mas foi Abdullah ‘Azzam que mais objetivamente estabeleceu critérios para transformar a *jiḥād* em *fard ‘ayn*. Em *Defense of the Muslim Lands* ‘Azzam, o ex-professor, alega que se os muçulmanos fossem atacados e estivessem em perigo, tornar-se-ia individualmente obrigatória a *jiḥād* defensiva. Assim, aqueles que estão em territórios de relativa paz, invariavelmente, devem migrar para ajudar a defender os seus irmãos. O que o Estado Islâmico, mais precisamente faz, é tratar desse tema de forma mais explícita estabelecendo como obrigatória a *jiḥād*, a *hijrah* e, no limite, a construção do próprio Estado Islâmico.

O texto *The twin halves of muhajirin*, assinado por Umm Sumayyah al-Muhajirah, reforça o caráter obrigatório da migração, inclusive para as mulheres “sozinhas”. O argumento central é similar ao da defesa da *jiḥād* durante a centúria anterior. Uma vez entendido como uma obrigação individual, caso o marido não acompanhe a esposa a autoridade de homem é anulada, já que a mulher não é obrigada a obedecer quando o marido está em pecado. Mas foi ao tratar das razões para migração que al-Muhajirah sintetiza a importância da *hijrah*:

Hijrah pela causa de Alá tem muitos propósitos, entre eles, escapar de tribulações, temendo que sucumbir a elas ou que sua

religião possa ser afetada por tribulações. Além disso, habituar-se a *Kufr* e *Shirk* sem tentar modificá-los pode levar à morte do coração, ao ponto da pessoa não reconhecer o islamismo e seu povo. Além disso, dentre os propósitos da *hijrah* está juntar-se aos lados dos muçulmanos, apoiá-los, fortalecer suas forças e fazer jihad contra os seus inimigos e os inimigos de Alá¹⁰⁵ (AL-MUHAJIRAH, Umm Sumayyah. in DABIQ, n, 08, mar 2015, p. 32).

É importante observar a referência evocada, considerando que a *Hijrah* tem um papel importante para o próprio islã. Quando a situação do Profeta ficou insustentável em Meca, em 622 do calendário ocidental, ele e seus seguidores migraram para Medina. A *Hijrah* de Muhammad tornou-se uma data simbólica e marca, ainda hoje, o início do calendário islâmico. Portanto, ao observar a situação no *dar-al-kufr* e seguir para o Califado muçulmanos e muçulmanas estão seguindo os passos do próprio Muhammad. Podemos ir além se alinharmos o parágrafo da autora com a quarta parte do artigo *The Islamic State before al-Malhamah (The Immigrants to the Land of Malahim)*, publicado no número três da revista *Dabiq*. O texto em questão busca em várias referências islâmicas evidências de que Abraão migrou para o Levante e que aqueles que seguem para a mesma região são ainda mais abençoados. Implicitamente, o periódico estava sugerindo o quão grande o Califado seria, na medida que os seus integrantes seguissem os exemplos dos grandes líderes do islã.

No nível individual a narrativa sobre *Hijrah* é também poderosa. nesse mesmo número em que se discutiu o caráter obrigatório da migração, ressaltou-se o ato de migrar permitiria alcançar a misericórdia divina. Nas duas páginas de transição que formam a seção *Hikmah* – conhecimento – foram transcritos trechos de *ahadiths* do *Sahih Muslim*. O primeiro explicava como Muhammad ressaltou a um seguidor que a conversão ao islã perdoa o sujeito de seus pecados anteriores e, da mesma forma, a *hijrah*. O segundo excerto sublinhou a seguinte narrativa: um seguidor exausto após migrar com o Profeta e ajudá-lo a defender Medina, resolveu suicidar-se cortando as articulações dos dedos. Durante um sonho, um dos companheiros de Muhammad viu o seguidor, e questionou sobre seu destino, sem mostrar as mãos o falecido narra que foi perdoado por ter feito a

¹⁰⁵ Texto original: Hijrah for Allah's cause has many purposes, amongst them being to escape tribulations, fearing that one may fall into them and that his religion may be affected by them. Also, getting used to seeing kufr and shirk without changing it could lead to death of the heart, to the point that the person does not recognize Islam and its people. Also, from amongst the purposes of hijrah is to join the sides of the Muslims, support them, strengthen their forces, and wage jihād against the enemies of Allah and their enemies.

hijrah. Muhammad ao ser informado sobre o sonho teria rogado a deus que as mãos de seu seguidor também fossem perdoadas para que o mesmo não precisasse as esconder.

A primeira narrativa evoca a autoridade do Profeta, mas a segunda trata de um tema especificamente interessante no jihadismo; a interpretação de sonhos. Os antropólogos britânicos Iain Edgar e Gwyenned de Looijer assinam o capítulo sobre sonhos em *Jihadi Culture* (2017). Os autores pontuam que a interpretação de sonhos não faz parte especificamente do Corão, mas ressaltam que é bem conhecido o interesse de Muhammad pelos sonhos dos fiéis. Foi somente a partir do século X que os intelectuais muçulmanos desenvolveram métodos e manuais sobre os sonhos e suas interpretações, popularizando a prática. O que os autores procuram evidenciar é um desacordo entre o pensamento jihadista fundamentado no Salafismo e a crença na comunicação com o outro mundo em sonhos – sistematizada principalmente pelos sufistas. Não podemos afirmar qual o posicionamento do Estado Islâmico especificamente no que se refere a sonhos, mas é expressivo o uso de temas sensíveis, o sonho e o suicídio, para fortalecer a importância da *hijrah*.

A seção *Hikmah* trata de *hijrah* em duas outras oportunidades. No número nove, a migração foi agrupada com Islã, Imam e *Jihad* como objetivos dos muçulmanos. Dessa vez, os excertos fazem uso da autoridade do teólogo Iman Ahmad Ibn Hambal, fundador da escola Habalita. Na primeira transcrição a melhor migração é considerada aquela que afasta o fiel dos pecados e dos maus feitos, já na segunda, quando perguntado qual *hijrah* é a melhor, a resposta atribuída a Muhammad é: aquela que afasta o fiel daquilo que Alá o proibiu.

O oitavo número da *Dabiq* pode ser considerado como um dos mais significativos no que respeita ao tema da migração. As Figuras abaixo são capturas de tela, mas especificamente da seção *Hikmah* publicada no referido número. A Figura 5, mais escurificada, sugerindo desde o título o abandono das terras politeístas, cita passagens em diferentes *ahadiths* em que o Profeta alega que viver entre os infiéis é tornar-se um deles; além disso, narra-se que Muhammad teria dito que não teria nenhum compromisso com muçulmanos vivendo entre pecadores. Já na Figura 6, iluminada pela bandeira do Estado Islâmico, e com o convite para as terras do islã, os excertos afirmam que não é possível aceitar algo dos infiéis e, ademais, só é possível ser fiel se afastando deles. Tanto os textos escolhidos para a edição quanto a sua diagramação são explícitas sobre a importância da migração.

Figura 5 - Captura de tela, *Dabiq*, n. 8, p. 28, 2015.



Figura 6 - Captura de tela, *Dabiq*, n 8 , p. 29. 2015.



Mas o tema *hijrah* vai além. Migração é tema transversal, com inserções sutis em diversas partes dos quinze números de *Dabiq*. A título de exemplo, podemos encontrar ainda as páginas de publicidade sobre os vídeos *Stories from the land of the living* e *Came my friend....* nos números, 8 e 10, respectivamente, que não deixam a questão sair de foco.

As bases teológicas, que respondem sobre a relevância, e os fins, que tratam dos objetivos práticos, da *hijrah* são publicadas de modo a apaziguar os nervos dos que cogitam migrar. Havia em *Dabiq* uma preocupação de pontuar as soluções para eventuais

dificuldades de uma migração. Nesse ponto confluem os relatos e os conselhos sobre migração. *Dabiq* n. 3, de setembro de 2014, no artigo *Advice for those embarking upon Hijrah*, aconselhava o fiel a lembrar-se constantemente que se sua fé for honesta, Alá ira prover suas necessidades. Além disso, recomenda:

[...] não diga a si mesmo: "Eu nunca vou conseguir a minha *hijrah*". A maioria daqueles que tentaram, alcançaram com sucesso o *Khilafah*. Entre eles estão aqueles que viajaram por terra, às vezes a pé, de país a país, cruzando fronteira após fronteira, e Alá os levou em segurança ao *Khilafah*¹⁰⁶ (DABIQ, n 03, p. 33).

A citação acima é um exemplo da disposição do argumento mais comum. Identificar uma possível justificativa para não realizar a *hijrah*, citar de modo geral que há migrantes no Estado Islâmico, evocar o poder divino. O mesmo movimento argumentativo se repete linhas abaixo. O fiel migrante não deve temer a prisão, afinal, a prisão é apenas uma possibilidade, enquanto que a *hijrah* é uma obrigação à qual não se deve furtar; No periódico, essa perspectiva foi atribuída a Abdullah ‘Azzam,, cujos conselhos são de ordem prática: para evitar uma detenção a melhor coisa a ser fazer é manter os planos em segredo. Aqui voltamos a mais um elemento que compõe a virtualidade do Califado, enquanto as sanções são *possíveis*, o Estado Islâmico é uma realidade.

Os relatos sobre migração ou que a mencionam também operam como ferramentas importantes de estímulo a *Hijrah*. A seção que surgiu no periódico a partir do sétimo número, *Among the believers are man* é um dos melhores exemplos. Dedicada, majoritariamente, a narrar biografias de migrantes mortos em combate, o seu foco foi organizado de forma a valorizar a experiência em vida e glorificar a morte como mártir. Ainda que ligada eminentemente a negação da *Dunya*, a seção favorece a narrativa de uma nova condição ainda em vida, movimento comum também em outras mídias do Estado Islâmico.

Jytte Klausen (2014) ao analisar uma imagem, publicada no *Twitter*, de um *mujahid* na Síria segurando um pote de *Nutella* concluí que a imagem pretendida pelo

¹⁰⁶ Texto original: do not say to yourself, "I will never succeed in my hijrah." Most of those who have tried, have successfully reached the *Khilāfah*. Amongst them are those who travelled by land, sometimes on foot, from country to country, crossing border after border, and Allah brought them safely to the *Khilāfah*.

Estado Islâmico é de que a vida no Califado não é cheia de privações. O islã é a única diferença entre estar em Bruxelas ou em Kirkuk.

Ao todo *Among the believers are man* narra a história de 12 *mujahidins* nos nove números em que compõe o conteúdo da revista. Abu Qudamah Al-Misri, Abu Talhah 'Abdur-Ra'uf Khadim al-Khurasani, Hudhayfah al-Battawi, Abu Malik at-Tamimi, Abu Umar at-Tunisi, Abu Ja'far al-Almani, Abu Junaydah al-Almani, Abu Shurayh as-Silani, Abu Muharib Al-Muhajir, Abu Jandal al-Bangali, Abu 'Abdillah al-Canadi e Abu Ibrahim al-Canadi. As *Kunyah* – tunisiano, cingalês, bengali e canadense – são indícios interessantes. No caso al-Battawi, nome próprio, presta-se homenagem tanto à trajetória do *mujahidin*, que segundo *Dabiq* foi companheiro de Zarqawi, quanto à sua família, descrita como tradicional e comprometida.

O objetivo da seção, desde o nome, foi de humanizar os *mujahidins*, incluindo na descrição desses sujeitos aspectos cotidianos da vida daqueles que viriam a ser mártires. Abu Talhah 'Abdur-Ra'uf Khadim al-Khurasani trabalhava como deputado em Khurasan propondo acordos e construindo alianças para o Califado. O veterano Abu Malik at-Tamimi, devido a um ferimento de batalha, participou de diversos conselhos de *Hisbah* e *Shar'iah*. Abu Umar at-Tunisi era um pugilista reconhecido. Da mesma forma, Abu Shurayh as-Silani é lembrado pelos irmãos por sua erudição e intelectualidade. Para além dos dados relativos à vida comum desses sujeitos, os *mujahidins* são adjetivados como gentis, prestativos, doces, de bom coração e amigáveis.

A cerca de *Hijrah* algumas biografias se destacam. O personagem tratado no do número 11, Abu Ja'far al-Almani, de acordo com a revista *Dabiq* era um estudante proeminente de engenharia que ao ser informado do sofrimento dos muçulmanos seguiu para o Levante, chegando na região antes mesmo do Califado. No número seguinte, o marroquino Abu Junaydah al-Almani foi apresentado ao leitor, com uma narrativa ressaltava tanto a sua saída do norte da África quanto o arrependimento por ter se aliado a falsos jihadistas, em certo sentido, Junaydah al-Almani é um exemplo de *hijrah* completa, ele teria se afastado de tudo que deus proíbe geograficamente e em termos de lealdade. Abu Jandal al-Bangali, biografado no décimo quarto número da revista *Dabiq*, teria enfrentado diversos obstáculos para migrar. Como solução, resolveu inventar um congresso de engenharia na Turquia que o permitisse viajar sem chamar a atenção, ideia que exigiu que o personagem falsificasse toda a documentação universitária necessária para chegar à Síria, em 2015.

A seção em *Dabiq* n. 15 trata dos irmãos canadenses Abu 'Abdillah al-Canadi e Abu Ibrahim al-Canadi, que se converteram no mesmo período, dedicaram-se à religião juntos e fizeram a *hijrah*, primeiro até o Egito, sob o pretexto de estudar árabe, e depois seguindo até o Levante. Dois números antes, *Dabiq* havia apresentado o mujahid mais famoso. Abu Muharib al-Muhajir ganhou notoriedade por decapitar prisioneiros em vídeo, mas mais especificamente pela qualidade do seu inglês, que rendeu o apelido *Jihadi John*. *Dabiq* faz questão de ressaltar que al-Muhajir nasceu na Península Arábica, mas foi levado muito jovem para Londres, onde desenvolveu seu ódio pelos infiéis. O periódico alega que após os ataques de 2005 al-Muhajir foi perseguido pelo serviço secreto britânico, por isso fez sua migração por terra, a pé, ao lado de alguns companheiros.

Outras experiências de *hijrah* aparecem nas entrevistas publicadas nos números 7 e quinze. Em fevereiro de 2015 Abu Umar al-Baljiki foi entrevistado, o texto introdutório informa que o combatente estava sendo perseguido há meses por autoridades ocidentais, devido ao envolvimento na organização de operações na França e na Bélgica. Al-Baljiki, na entrevista, procurou enfatizar o fato de ter saído sem impedimentos mesmo com seu nome e foto espalhados em parte da Europa. Na mesma publicação, a viúva de Amedy Coulibaly (Abu Basir al-Ifriqi)¹⁰⁷, Umm Basir al-Muhajirah, relata que a sua migração foi muito simples, garantida, assim como al-Baljiki, pela força divina. Em *Dabiq* n. 15, de junho de 2016, Abu Sa'd at-Trinidad narrou que após decidir realizar a *hijrah* foi preso, mas a polícia não conseguiu construir um processo contra ele, apreendendo apenas o computador e materiais jihadistas. Antes que o governo de Trinidad e Tobago conseguisse prendê-lo novamente, ele seguiu para o Califado.

Por fim, o texto de Umm Sumayyah al-Muhajirah, mencionado nas páginas anteriores, além de fornecer uma base teológica relata algumas migrações. Sobre os migrantes, autora afirma “suas cores e línguas são diferentes, mas seus corações estão unidos em “não há deus senão Alá”¹⁰⁸ (AL-MUHAJIRAH, Umm Sumayyah. *DABIQ*, n, 08, mar 2015, p. 33). Para reforçar a diversidade, al-Muhajirah completa alegando que era a única árabe no grupo que a acompanhou até o Estado Islâmico. Ademais, justifica que as

¹⁰⁷ Coulibaly foi o responsável por um ataque a um mercado judeu, em Paris, em 9 de janeiro de 2015. Segundo *Dabiq*, antes de realizar a sua operação, Coulibaly tomou as providências para garantir a chegada da esposa no Califado.

¹⁰⁸ Texto original: Their colors and tongues are different, but their hearts are united upon “there is no god but Allah.”

histórias das irmãs que migraram causam espanto, ao ponto de ela narrar apenas aquilo que viu com os próprios olhos. Mulheres que largaram seus maridos e a vida materialmente confortável que eles ofereciam. Uma irmã viajou do Reino Unido até a Síria durante o sexto mês de gestação, tudo para que seu filho pudesse nascer no *dar-al-islam*. Outra gestante deu a luz a um natimorto, mas celebrou que o seu bebê seria enterrado nas terras do Estado Islâmico. Por fim a autora narra uma companheira de viagem, de certa idade, que levava consigo os filhos e netos após anos de opressão. Sobre essas mulheres al-Muhajirah afirma “Elas são tão frágeis quanto garrafas de vidro, mas suas almas são como as dos homens com ambições de abraçar os céus”¹⁰⁹ (*Ibidem*, p. 34).

Se considerarmos as grandes realizações que o Estado Islâmico obteve e pretendia obter, então podemos entender porque a migração recebeu tanto investimento. Apesar de não se reduzir a *hijrah*, vide a insistência em ações em territórios não dominados, não seria equivocado sugerir que *Dabiq* tem como objetivo maior a migração. O modelo explicativo que orienta esse capítulo pressupõe, até o momento, que para garantir um território o Estado Islâmico precisa aplicar suas políticas – fazer-se presente – e para tanto necessita igualmente de indivíduos, mas esse é um caminho de mão dupla. O argumento pode ser construído no sentido inverso, para arregimentar novos combatentes o Califado precisou apresentar-se como estruturado e em constante expansão. Nesse ponto, o que se considera o objetivo do grupo tende a conduzir a narrativa. Marius Steindal, ao analisar o periódico concluiu que *jihād* e *hijrah* eram os propósitos derradeiros da publicação. Para nós, respaldados na continuidade do movimento jihadista, mesmo que a migração possa ser considerada um objetivo crucial para *Dabiq*, da perspectiva do grupo ela é um meio, uma atualização necessária.

Mas o Califado tem um objetivo ainda maior que um Estado Islâmico. O editorial do segundo número nos dá uma breve pista: “Você pode ser um dos principais contribuintes para a libertação de Makkah, Madinah e al-Quds. Você não gostaria de chegar ao Dia do Julgamento com esses grandes feitos em suas contas?”¹¹⁰ (DABIQ, n. 2, jun, 2014, p. 3). Construir um Estado regido pelo islã, libertar as cidades sagradas dos falsos muçulmanos, expulsar os judeus da região são passos importantes no caminho para

¹⁰⁹ Texto original: They are as fragile as glass bottles but their souls are those of men with ambitions almost hugging the heavens.

¹¹⁰ Texto original: You can be a major contributor towards the liberation of Makkah, Madīnah, and al-Quds. Would you not like to reach Judgment Day with these grand deeds in your scales.

o fim do mundo. No próximo, e último tópico, abordaremos de forma breve o fim do mundo em *Dabiq*.

3.2. Até queimar os exércitos cruzados em *Dabiq*

Tal qual a jihad, a escatologia muçulmana mobiliza um número grande de textos e referências recebendo novos contornos de cada linha teórica. Segundo David Cook (2002) a noção de fim de mundo dentro do islamismo se desenvolveu a partir dos embates e relações dos fiéis com outros povos e religiões, criando diversas versões do que se pode chamar de apocalipse, a hora final, o dia do julgamento e batalha final.

Seria inviável diagnosticar em poucas páginas à qual teoria o Estado Islâmico, e *Dabiq*, se alinham em termos de projeto do fim do mundo. Contudo, alguns autores já abordaram a questão e é possível dizer que o fim do mundo é presente, ao menos de forma periférica, em praticamente todas as produções sobre o Califado. Destacam-se nesse sentido duas dissertações de mestrado. A primeira, na área de Filosofia e Religião, *ISIS & Eschatology: Apocalyptic Motivations Behind the Formation and Development of the Islamic State* (2016) assinada pelo pesquisador americano Matthew Henry Musselwhite, e a segunda, de História, *Contemporary Islamic Apocalyptic Thought An Analysis of ISIS' Dabiq and Rumiya* (2018) escrita pelo historiador holandês Laurens Van Damme. Esses dois trabalhos, de perspectivas diferentes, apontam para os alinhamentos apocalípticos do Estado Islâmico, além das manifestações desses alinhamentos em *Dabiq*. Portanto, não nos estenderemos demasiadamente em explicações conceituais, os trabalhos citados o fizeram de forma mais competente do que seríamos capazes, nossa atenção está direcionada a uma leitura sobre as expectativas do fim do mundo.

Musselwhite alega que o Califado se vale de uma noção de fim do mundo ligado ao ciclo *A'maq*. Cook (2002) explica que os ciclos são conjuntos de textos e profecias desenvolvidas a partir de fontes clássicas. Trata-se de uma divisão teórica a fim de agrupar os autores que tratam do apocalipse e, Musselwhite defende que um mesmo autor pode operar em mais de um ciclo, dependendo da forma que opera sua análise. Especificamente, o *A'maq* recebe esse nome em referência aos vales no norte da atual Síria, espaço de importantes embates entre os muçulmanos e o Império Bizantino. *A'maq* é caracterizado mormente por duas dimensões. A primeira é o seu aspecto moral. Assim,

o fim do mundo é precedido de uma decadência moral da sociedade e por uma formulação teórica, na qual o fim do mundo não chegará até que um determinado evento aconteça. O segundo aspecto é composto pelos embates entre povos, ou *Fitnah*. Nas teorias ligadas a *A'maq* os eventos derradeiros são grandes batalhas entre povos e religiões (COOK, 2002). Musselwhite, a partir dessa definição, defende que *A'maq* é o ciclo mais apropriado para o Estado Islâmico.

As relações são bastante nítidas. De início, *Amaq Agency* foi o nome da agência de notícias oficiais do Estado Islâmico, pela qual seus produtos de mídia eram distribuídos e a responsabilidade pelos ataques no ocidente era assumida. Ao longo dessa dissertação analisamos como, da perspectiva do Estado Islâmico e de alguns dos teóricos acionados pelo periódico, o mundo estava em decadência. Nesse sentido, o periódico criticou os sistemas educacionais por não se pautarem exclusivamente na religião, as leis do ocidente por autorizarem o que considerava comportamentos não naturais, o papel feminino no mundo contemporâneo, e outras práticas, que segundo *Dabiq*, não se valeram da fé como base para orientação. Da mesma forma, os conteúdos da revista criam a noção antagônica entre “nós” e “eles”, que não cessará “até queimar os exércitos cruzados em *Dabiq*” (DABIQ 2014; 2015; 2016).

Todo número de *Dabiq* trazia como mensagem final um ou mais excertos de *ahadiths* que associam o tema geral da edição a algum aspecto do fim do mundo. Nesse sentido, o número 6, por exemplo, publicou fortes críticas a *al Qa'idah* e abordou em sua última página o surgimento de falsos líderes religiosos como um sinal do fim dos tempos. O número nove, tratou das estratégias infiéis contra os muçulmanos e argumentou que a última hora ocorrerá quando os muçulmanos finalmente vencerem os romanos e dividirem os espólios da guerra. O número 10 de *Dabiq* criticou a falta de comprometimento religioso dos grupos jihadistas sírios e apresenta Muhammad alegando que milhares se dirão muçulmanos, mas somente alguns terão a coragem de praticar a religião, reafirmando que seu maior medo seria os falsos líderes.

Ou seja, o periódico narrou cada evento, independente do caráter, como um passo a caminho do fim. Laurens Van Damme conclui que a teoria apocalíptica é extremamente útil ao Estado Islâmico à medida em que os acontecimentos do mundo real são explicados e inscritos na lógica do fim do mundo. É por meio dela que se pode justificar ações violentas, como a escravização e a violência sexual, e exortar os sacrifícios do presente em nome de um bem maior futuro e eminente. Para Koselleck (2006) isso ocorre porque

o fim do mundo é uma expectativa estagnada que se vale da experiência para se justificar, mas não pode ser destruída por aquilo que acontece. “Uma profecia não realizada sempre podia ser reiterada. E mais, o erro manifestado pelo não-cumprimento de tal expectativa passava a ser uma prova de que a profecia apocalíptica do fim do mundo haveria de ocorrer da próxima vez com mais probabilidade” (KOSELLECK, 2006, p. 316). O autor alemão trata especificamente da experiência cristã, mas sua afirmação torna-se ainda mais relevante quando levamos em consideração que, segundo Cook (2002), as escatologias do judaísmo, cristianismo e islamismo possuem fortes núcleos comuns.

Acima de tudo, o que se torna mais relevante é observarmos que um Estado Islâmico é parte essencial do fim do mundo. Quando *Dabiq* desenvolveu uma narrativa para defender a existência do Califado ela faz uso da lógica escatológica. Assim o Estado Islâmico deve existir para interromper a opressão no mundo, fazer com que a palavra de deus seja a base das relações sociais e purificar a sociedade. O periódico reconhece que haverá vozes dissonantes alegando que o Califado não é muçulmano e, além disso, essas vozes se unirão para derrotar os verdadeiros fiéis. E é exatamente isso que os verdadeiros fiéis desejariam, enfrentar os infiéis em combate e dar início ao fim do mundo.

Se considerarmos correta a afirmação de Pierre Lévy, de que toda virtualização, quando consolidada, dá início a um novo virtual então a categoria de Califado Virtual torna-se mais relevante. Com essa expressão podemos dar conta de dois aspectos gerais. O primeiro é reconhecer que, mesmo sem oferecermos o reconhecimento burocrático, o Estado Islâmico tem aspectos de um Estado consolidado da mesma forma com que os simuladores têm aspectos daquilo que simulam. Pode não ser um Estado por completo, mas para os sujeitos que viveram sob seu poder, não ser um Estado reconhecido não o tornou menos real. Em segundo lugar, pretendemos com Califado Virtual, evidenciar é que no período de vigência de *Dabiq* a consolidação de um Estado Islâmico era algo palatável. A cada nova vitória, a cada novo ataque e a cada novo sinal do fim dos tempos os sujeitos vinculados à organização acreditavam estar dando um passo em direção ao retorno do Califado, e de fato estavam. Contudo, a consolidação irrevogável do Estado Islâmico nunca deixou de estar somente no horizonte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“A essência do método histórico é compreender ao pesquisar”. Assim o historicista alemão Johann Gustav Droysen definia o objetivo da ciência histórica, atentando para o uso do termo “compreender” em oposição ao “explicar” presente em outros teóricos do século XIX¹¹¹. O que Droysen assinalou foi a relação indissociável entre a História e uma pesquisa aberta às transformações. Aos historiadores e historiadoras não é permitido manter-se completamente fechados em suas teorias, enquanto seu material de pesquisa lhe oferece outras direções. Indubitavelmente, nos identificamos com essa noção. Nosso trabalho objetivou identificar e analisar os projetos políticos do Estado Islâmico por meio da revista *Dabiq*. Procurando se opor às leituras superficiais que entenderam a organização, exclusivamente, como mero grupo terrorista. Aqui, retomamos os principais pontos abordados ao longo da dissertação.

O Estado Islâmico não pode ser compreendido apenas como terrorista, ou somente parte do que se costumou chamar de terrorismo. A expressão terrorismo não tem consistência suficiente para respaldar a análise das ações do grupo. Defendemos, com base nos textos de Chomsky (2002), Assad (2008) e Blin e Chailand (2007), que o terrorismo é uma prática, uma tática utilizada por diversos tipos de insurgências em vários espaços e tempos. Portanto, as organizações que pensam o terrorismo refletem sobre os métodos de ataque e não sobre as razões para tal. A produção na qual *Dabiq* se insere esteve preocupada com os objetivos de ações, incluindo o terrorismo, mas não se limitou a tal. Ao se referir a conflitos, o Estado Islâmico, por meio do periódico, faz uso do termo *jihad*.

A organização, assim como outras, compreendeu que para atingir os seus objetivos era necessário realizar esse esforço – *jihad* traduzida de forma literal. Assim, defendemos que o termo mais apropriado para o Estado Islâmico é organização jihadista, o que oferece uma chave de análise relevante para a compreensão de seus projetos políticos. Foi com base nessa percepção que, ao falarmos da origem do Estado Islâmico, não tratamos como um evento completamente destoante do seu contexto. Da mesma forma, o fim do grupo, anunciado no início de 2019, é por nós observado com

¹¹¹ José d’Assunção Barros defende que é por meio desse objetivo metodológico que Droysen diferenciava a história e as ciências humanas de modo mais amplo das outras formas de conhecimento. Ver: BARROS, José d’Assunção. Droysen: Revisitando um perfil historiográfico a partir da metáfora musical. 2010.

desconfiança e entendido como mais um capítulo na longa história do movimento jihadista. Ou, como o pesquisador Thomas Hegghammer elaborou em uma palestra no fim de 2017: “organizações vem e vão, mas o movimento continua”.

Dabiq foi um periódico que intentou dar conta de todos os temas da vida humana e sua relação com o divino, portanto, analisá-la exigiu divisões arbitrárias a fim de construir cada um dos capítulos. O processo de desenvolvimento dos capítulos foi influenciado pela contribuição teórica de Koselleck em *Estratos do Tempo*. Compreendemos assim, que para além das temporalidades políticas, sociais, culturais e econômicas do Sudoeste Asiático, é possível identificar estratos temporais das teorias emancipatórias, como arabismo e o salafismo contemporâneo, do jihadismo desenvolvido a partir dos anos 1960, das organizações que precederam o Califado, o Estado Islâmico, a revista *Dabiq* e as suas fases internas.

Mas em termos de elaboração, o capítulo *Continuidade e mudança de todas as histórias contemporâneas*, na terceira parte da obra de Koselleck, foi determinante. O historiador alemão defende que se o presente é atravessado por um *ainda não*, entendido como futuro, e um *não mais*, definido como passado, então seria possível deslocar esse exercício em direção ao passado e ao futuro. Nesse sentido, existiriam também um presente futuro, com seu passado futuro e seu futuro futuro, e um presente passado, com passado passado e futuro passado. Em outras palavras, é necessário compreender cada temporalidade e evento histórico como um presente que se movimenta para frente e para trás.

Dada a contribuição do texto de Koselleck, estabelecemos o período de publicação da revista *Dabiq* como nosso presente passado e, a fim de facilitar a narrativa, construímos cada capítulo a partir do movimento para frente e para trás. Dessa forma, o primeiro capítulo do trabalho se debruçou sobre o passado passado do Estado Islâmico, ao passo que o segundo capítulo analisou o presente passado e, por fim, o futuro passado, objeto do último capítulo. O caminho metodológico escolhido se justifica à medida que conhecemos a produção sobre o Estado Islâmico. O potencial atrativo da organização mobilizou autores de diversas áreas de conhecimento, mas que em algumas situações concentraram-se mais em explicar do que compreender as conexões entre acontecimentos e narrativas ligadas as ações do Califado.

O primeiro capítulo partiu de um problema determinante, mesmo que os indícios apontem para uma publicação direcionada ao leitor ocidental, *Dabiq*, ao apresentar seus conteúdos, não mobiliza o mesmo código de referências que uma revista brasileira, por exemplo. Os termos não traduzidos se multiplicam em suas páginas, referências sutis e o emprego do idioleto das organizações jihadistas requer que a leitura venha acompanhada de noções básicas sobre a península arábica e sua história recente. Não foi nossa intenção alegar que o Estado Islâmico e organizações similares são produto direto do desmantelamento do Império Turco Otomano; fazer isso seria defender que o Império mantinha uma união minimamente estável dentro do seu território e que apenas a unificação figurou como objetivo.

Ainda que não tenhamos condições de assegurar, os textos de Feldberg (2012) e Owen (2005) mostram que o Império sofria resistência interna, e estudos mais aprofundados poderiam estabelecer de forma mais assertiva as diferenças entre a crítica ao controle imperial Otomano e Ocidental. Contudo, quando o então Estado Islâmico da Síria e do Iraque abandona os nomes nacionais (Síria e Iraque), o Estado Islâmico não negou apenas a divisão do território no início do século XX, mas propôs uma completamente nova. Essa não é uma interpretação externa, a mídia da organização e a própria *Dabiq* acusam diretamente o tratado de Sykes-Picot de ser a origem dos problemas muçulmanos, já que simboliza a entrada direta dos europeus na região.

Da mesma forma, os conceitos em árabe, muitas vezes sem tradução, podem levar a problemas de interpretação. Termos como jihad, mais conhecidos devido ao uso por parte de organizações como a *al Qa'idah*, possuem uma ampla gama de textos que procuram dar a melhor definição, seja para defender uma leitura mais amena, seja para classificar como agressiva todas as suas formas. Em outros casos, como *jahiliyyah* e *mubalah*, Trabalhos acadêmicos são mais escassos. A saída que propomos é, com as devidas precauções, partir das definições elaboradas pelas próprias organizações. Considerando que os sentidos de uma palavra se alteram com o tempo, defendemos a compreensão das manifestações desses conceitos, das elaborações que receberam e as circunstâncias que estão imbricadas no seu uso. Nesse caso, as pontes que se estabeleceram entre Qutb, Faraj, 'Azzam e o Estado Islâmico se valeram de definições pontuais dos termos como *jihad* e *jahiliyyah*, mas também das leituras de mundo presentes nessas narrativas. A forma com que Qutb compreende o *tawhid*, entendendo como elemento fundador da comunidade muçulmana é extremamente próxima às teses

defendidas em *Dabiq*. Da mesma forma a jihad, como ética e método em ‘Azzam e como fundamento moral e religioso no texto de Faraj, ressoam no periódico que foi nosso objeto de análise. Se apenas afirmássemos as proximidades entre as produções do século XX e a organização do século XXI, a ideia que unifica essas pessoas de locais e experiências diferentes não seria identificável. É importante destacar que há ainda outros pontos de aproximação e distanciamento, mas o recuo não é apenas opcional, mas sim necessário para atribuir espessura ao presente no qual *Dabiq* foi produzida. Ao tratarmos de um tema que se estende por tantos aspectos, recenseamos noções gerais e apresentamos um campo de debate, ainda que crescente, com pouca penetração no Brasil, objetivando estabelecer condições mínimas para a compreensão da narrativa de *Dabiq*.

Ao longo do capítulo dois o nosso objetivo foi entender como, diante da profusão de projetos de futuro, o Estado Islâmico se colocou como o mais pertinente. É importante ressaltarmos que não se trata de um debate novo. O que procuramos evidenciar é a confluência de fatores que favoreceram e favorecem narrativas mais agressivas como as do Estado Islâmico. Os trabalhos de pesquisadores como Bauman (2017) e Badiou (2016) mostraram que, principalmente após os anos 1990, com o fim da última narrativa de futuro capaz de enfrentar o capitalismo, a sensação de desamparo tornou-se um fator constante nas sociedades ocidentais. Entre as soluções para o vazio desenvolveram-se noções de comunidade que buscaram em algum elemento do passado o fator agregador. O efeito colateral da busca pela segurança foi a insegurança dos grupos que não pertencem às comunidades específicas. No caso dos imigrantes muçulmanos e seus filhos, organizações como o Estado Islâmico são atrativas, tanto por oferecerem elementos de camaradagem que remetem a uma ancestralidade quanto por se apresentarem como organizações com recursos para garantir a melhoria das condições de vida.

A narrativa de *Dabiq*, dessa perspectiva, ocupou papel central no projeto do Estado Islâmico. Ao propor uma análise islâmica das principais questões que afetam o mundo muçulmano, *Dabiq* inseriu a visão política do grupo e constantemente inscreveu o Estado Islâmico como única solução plausível. Em nossa leitura, com a intenção de investigar o que faz a narrativa de *Dabiq* ser sedutora, identificamos três características gerais que se aproximam das considerações de Gabriel Chalita (2007), a saber: a mobilização de textos clássicos, a constante afirmação da moralidade do Califado e a denúncia dos ataques ocidentais. Como a linguagem jurídica pode favorecer a compreensão do projeto de *Dabiq* e do Estado Islâmico é um trabalho a ser feito. Contudo,

uma vez que *Dabiq* procura legitimar as ações do Califado, o faz pautada numa noção de jurisprudência islâmica, ou *Fiqh*. Nesse sentido, mesmo guardadas as proporções, a noção de sedução alicerçada sobre três tipos de provas opera como uma boa orientação para a reflexão.

As práticas do Estado Islâmico, nesse sentido, não são apresentadas como escolhas deliberadas das lideranças e seus conselhos superiores, mas como a obediência irrestrita aos desígnios de deus. Quando analisamos tal procedimento, não é impossível imaginar o quanto o argumento pode ganhar força. As imagens da Guerra da Síria e os relatos de sobreviventes mostram um horror sem fim. Ao mesmo tempo, ao elevar-se a escravos da lei divina, o Estado Islâmico questiona a tudo e a todos. A mensagem dissolvida na narrativa é: viver no Ocidente pode ser muito doloroso para o fiel, mas nas terras do Califado as agressões custam vidas, liberte-se da descrença e – parafraseando ‘Azzam – defenda as terras e vidas dos muçulmanos.

O efeito é sem dúvida eficiente, mas não supre todos os problemas da organização. Se com as provas éticas *Dabiq* procurou anular a legitimidade do Ocidente, dos governos da Península Arábica e outras vertentes religiosas de modo amplo, a lógica do movimento jihadista obriga o periódico a se manifestar sobre temas pontuais. Desde o 11 de setembro, mas principalmente desde a morte de Ibn Ladin, o movimento jihadista sunita salafista tem se dispersado entre diversos grupos que revezam os holofotes. Base de alguns dos principais jihadistas do século XX, a Irmandade Muçulmana é um dos alvos em *Dabiq*. Segundo a revista a organização de praticamente um século de existência se tornou um partido político, contradizendo os próprios princípios da religião, uma vez que Muhammad foi designado por deus e não pelo povo. *Dabiq* vai além, caracterizando a organização como um câncer que afeta toda a *Ummah* desviando-a dos caminhos de Alá. À época de sua formação e autoproclamação como Califado, o Estado Islâmico colocava-se em rota de colisão com duas organizações históricas, o Taliaban e a *al Qa'idah*. Mulá Omar, que por anos ocupou o papel de principal líder do *jihadismo* foi criticado por não ter expandido o islã após se estabelecer no Afeganistão. O objetivo nesse caso era apresentar Abu Bakr al-Baghdadi como líder mais crível, já que este por sua alegada origem coraixita e descendência da família de Muhammad estava disposto a construir um Califado. Quando a morte de Omar se confirmou em 2015, o tom de *Dabiq* tornou-se mais agressivo, acusando lideranças jihadistas e o Taliban de enganarem os muçulmanos, e exigindo juras de lealdade a Baghdadi.

Com relação a *al Qa'idah*, as discussões presentes em *Dabiq* reverberam os conflitos entre Ayman Zawahiri e Abu Musab al-Zarqawi, reafirmando um distanciamento histórico entre as organizações. As orientações que Zawahiri mandou a Zarqawi sobre o assassinato de xiitas no Iraque pontuaram não só uma discrepância de interpretação sobre um grupo, mas objetivamente sobre o que é ser muçulmano – Zawahiri afirmou que matar outros muçulmanos não seria proveitoso. Fruto dessa discordância, com a morte de Zarqawi em 2007, o então Estado Islâmico do Iraque não renovou a lealdade à *al Qa'idah*. Se Mula Omar era o líder legal da comunidade de fiéis, Usamah Ibn Ladin tornou-se a liderança mais relevante. Sem Ibn Ladin, Zawahiri não dispunha do mesmo carisma para congregar jihadistas de todo o mundo. A oposição a Zawahiri fica mais manifesta quando o médico egípcio declara lealdade a Akhtar Mansour, sucessor de Omar. *Dabiq* acusa toda a *al Qa'idah* de trair Ibn Ladin, assumindo para o Estado Islâmico o legado do saudita. Evoca relações espúrias da organização, mas principalmente de Zawahiri, com líderes seculares na Síria, no Iraque, em Khurasan e no Egito.

O objetivo é efetuar uma das razões para divergência. Zarqawi havia feito o *Takfir* dos xiitas e de grupos islâmicos opositores. O *Takfir* é mais do que uma excomunhão, sua utilização nos últimos cinquenta anos tem se ligada ao ordenamento jurídico que permite a morte. Se aos povos do livro, judeus e cristãos, é ofertado o direito de viver numa condição inferior mediante o pagamento de uma taxa, a *jizya*, o sujeito considerado infiel por meio do *Takfir* pode e, em muitos casos, deve ser combatido. Ao expor as práticas não muçulmanas de seus concorrentes *Dabiq* se reafirmava como única saída para a *Ummah*. Àqueles que não ouvirem os argumentos e se mantiverem ligados ao que *Dabiq* chama de “falsos jihadistas” há uma ameaça e última esperança. Quando o Califado chegar até esse suposto fiel, ele poderá se arrepender ou perecerá pelas mãos dos *mujahidins*.

Com isso observamos algumas características interessantes. Se o movimento *jihadista* se desenvolveu numa duração mais longa, que remete ao século XX, a busca do Estado Islâmico em tornar-se a voz legítima no século XXI fez a organização apresentar-se como herdeira dos grandes muçulmanos. Isso fica evidente no embate pelo legado de Ibn Ladin. Além disso, se o nosso primeiro capítulo evidenciou que o Estado Islâmico se insere em um projeto de mundo iniciado muito antes de sua autoproclamação, o segundo se propõe a entender como o Califado se particulariza de modo sincrônico.

Se entendermos como o Califado pode ser possível e como *Dabiq* o inscreveu numa leitura sincrônica de *jihad* e movimento jihadista coube, no último capítulo, interpretar o que esse projeto conseguiu lograr, e os efeitos de suas vitórias no seu próprio planejamento. Para conseguirmos operacionalizar essa discussão tivemos de mudar o planejamento. Um tema proposto originalmente como periférico tornou-se o principal elemento do nosso terceiro capítulo. A expressão Califado Virtual é interessante, mas nos trabalhos em que foi acionada referiu-se exclusivamente a relação entre o movimento jihadista e a *internet*. Contudo, assumir que o Califado foi virtual implica na definição mais sistemática dos dois termos para que juntos expressem mais do que a atuação cibernética. Em outras palavras, nos casos em que autores trataram do Estado Islâmico, a utilização do termo Califado Virtual pode ter dito mais do que os autores imaginaram.

Para utilizarmos o termo Califado Virtual observamos dois significados relevantes de *virtual*. Primeiro como indissociável de digital, por meio do qual algo só pode existir como abstração, mas propiciado por elementos materiais. Em segundo lugar como potência, algo se torna virtual a medida em que sua existência num futuro próximo é tão provável que pode ser considerada no presente. O Estado Islâmico, por meio da narrativa de *Dabiq*, pode ser interpretado como Califado Virtual a partir de algumas balizas.

Em primeiro lugar o Califado é a zona de domínio de um Califa. Califas, sendo sucessores do Mensageiro, não possuem características de legitimidade aplicadas a todos os praticantes da religião. A divisão entre sunitas e xiitas surge inclusive pela divergência sobre o direito de sucessão. Portanto, é inviável imaginarmos um Califa aceito por todos os indivíduos da *Ummah*. Dessa perspectiva, o fato de Abu Bakr al-Baghdadi ser aceito como sucessor e líder por um estrato dos muçulmanos faz dele um Califa, ao menos para aqueles que o reconhecem como tal. Como delimitamos na introdução não buscamos a essência do islã, do termo *jihad* e do Califado. As discussões sobre o direito de Baghdadi governar são um campo de trabalho que ainda carece de desenvolvimento. De nossa parte, observamos que os argumentos do Estado Islâmico para defender a sua legitimidade estão intimamente ligados ao direito de liderança de Baghdadi. Argumentos que podem ser considerados bem-sucedidos se levarmos em conta o contingente de fiéis que lhe juraram lealdade mesmo sem estarem sob seu jugo.

Nesse sentido, à *Dabiq* e ao Estado Islâmico ainda se manteria o problema de delimitar quais territórios estão sob o domínio do Califa. *Dabiq* abordou a questão de modo difuso em seus números, mas para melhor compreendermos é possível dividir em

três grandes linhas: delimitação de uma cartografia, controle social e moral e propaganda de arregimentação. *Dabiq* não apresentou um mapa do Estado Islâmico pelo qual poderíamos acessar sua interpretação – mesmo que enviesada – de seus domínios. Isso não ocorre ingenuamente. O método de *Dabiq* consiste em apresentar de forma hiperbólica declarações de lealdade, criação de novas províncias e serviços que o Califado oferece aos muçulmanos em seus territórios. É uma forma de demonstrar a sua força, sempre em expansão, e fazer com que o leitor desenvolva um mapa mental, cheio de informações, que conecta automaticamente todos os territórios num desenho homogêneo.

A segunda linha, ligada à moralidade e à governança, envolve os temas mais sensíveis ao público externo. Primeiramente, *Dabiq* em diversos momentos alegou que o Califado não libera uma cidade para abandonar suas demandas, mas que tem preocupações genuínas com relação aos fiéis. Para fortalecer sua narrativa, apresentou imagens de *mujahidins* concertando estradas e pontes e trouxe textos que abordam os problemas econômicos e as soluções que o Estado Islâmico tem oferecido. Além disso, tocou no tema da fome, cujo combate é divulgado simbolicamente com os *iftar*, e da saúde pública, afirmando que o Califado não apenas ofereceu tratamentos, mas também se preocupou em formar novos profissionais.

Infraestrutura, economia, o problema da miséria, saúde e educação, temas ligados à ação estatal são retratados como aspectos indissociáveis da fé e conduzidos de forma islâmica. Mais especificamente sobre a moral, *Dabiq* parte do axioma islâmico “fortalecer o bem e proibir o mal” para apresentar um Estado Islâmico como purificador. Ressoando, por exemplo, uma economia e a educação religiosamente orientadas na premissa de *Hisbah*. A *Hisbah* é apresentada como política de Estado, na destruição de templos de outras religiões, na queima de drogas, na conversão de prédios em centros islâmicos, mas também como organização responsável pela aplicação da *Shar'iah* e pela manutenção de um ambiente completamente muçulmano.

Por fim, a *Hijrah*, ou migração, configurou um tema relevante na narrativa do periódico. Isso porque para garantir que as duas linhas gerais anteriores se concretizem é preciso de sujeitos dispostos. É possível inclusive observar em trabalhos como de Marius Steindal a defesa de que *Dabiq* tenha como objetivo final a migração. Essa noção é extremamente relevante, mas se tratamos o Estado Islâmico como Califado Virtual então a migração torna-se uma atualização, ou seja, uma ação necessária para chegar ao fim desejado. No início do terceiro capítulo compreendemos a partir da leitura teórica que

toda virtualização requer suas atualizações, e que uma vez concluída, uma virtualização abre espaço para outra, tornando-se assim uma atualização. É nesse sentido que o fim do mundo entra na narrativa de *Dabiq*, todos esses procedimentos, essas ações necessárias são relevantes, mas se almeja algo maior e longínquo. Todas as ações, vitórias e derrotas, são inscritas como sinais da última hora, algo que nunca deixou de ser próximo e distante, um genuíno horizonte.

Ao fim desse percurso, quais os projetos políticos do Estado Islâmico a partir de *Dabiq*? Quando se fala de Estado Islâmico ou de organizações jihadistas não é incomum a caracterização de um conjunto de pessoas com desvios emocionais e psicológicos, fanáticos irracionais; nosso trabalho, num primeiro momento propõe justamente o contrário. Os textos dos teóricos do século XX e os de *Dabiq* buscam a todo momento a fundamentação religiosa para suas ações e perspectivas. A autoridade do periódico está ligada à erudição e ao evocar de autoridades já consolidadas. Observar esse caráter em *Dabiq* é colocá-la em um grupo de produções jihadistas compostas por revistas, discursos, vídeos e livros que buscam reafirmar a necessidade, mas também definir o melhor método de jihad.

Se como observamos no primeiro capítulo a profissão de fé islâmica tem caráter central na formulação de um projeto político de um Estado Islâmico, o próprio nome do grupo pode oferecer uma leitura cirúrgica se entendido de modo pleno. Construir um Estado Islâmico é uma tarefa holística que busca dar conta de todos os campos da experiência humana. Da mesma forma, o Califado busca agregar ainda mais legitimidade em uma interpretação do Estado ligada às raízes fundamentais do sunismo. O mais relevante, nos parece, é que mesmo com uma narrativa atravessada pelo fim do mundo, desde o nome da revista, *Dabiq* é extremamente preocupada com a *Dunya*. Favorecer o fim do mundo é, certamente, um objetivo, mas o periódico parece desejar que até que o último dia chegue, os muçulmanos tenham um mínimo de salubridade. Nesse sentido, mesmo com o apocalipse no horizonte, o Califado tem como projeto direto a formulação de um Estado genuinamente islâmico para os muçulmanos.

Há, sem dúvida, muito trabalho a ser feito e, em certo sentido, o nosso se preocupou, considerando o campo de pesquisa, em tratar de temas iniciais, mas de forma aprofundada. Ainda cabem pesquisas sobre o importante papel feminino e sobre temas entendidos pelo periódico. Do universo feminino ou da condição social e política das mulheres no mundo muçulmano. A indumentária e a negação das identidades antes do

Estado Islâmico apontam para o debate envolvendo um renascimento individual dentro das organizações jihadistas, questões que fazem das *Kunyas* somente a ponta do *ice Berg* quando se trata de um “processo civilizador”. Análises com base quantitativa sobre os textos que fundamentam a narrativa do periódico, bem como hipóteses sobre a escolha desses textos podem produzir bons trabalhos. Acima de tudo, apropriar-se do movimento jihadista para nossos trabalhos como pesquisadores e pesquisadoras de História é uma tarefa que caminha ainda a passos lentos. Somente com mais pesquisas poderemos elaborar categorias e conceitos conduzidos pelas reflexões teóricas da História a fim de entendermos o mais próximo possível, o que querem os movimentos jihadistas. Isso perpassa pela análise de suas teologias, seus terrorismos, suas execuções, mas também suas culturas jihadistas e os modos de atuação deliberada de grupos como o Estado Islâmico.

Bibliografia

- AARON, David. *In their own words: voices of jihad*. Santa Monica, CA: Rand Cooperation, 2008. 349p.
- ABDUL-RAHEEM, Bashir. The concept of jihad in Islamic Philosophy. in: *American International journal of social science*. Vol. 4, n 1. 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção: homo sacer*, II, I. São Paulo: Boitempo, 2004. 142 p.
- AHMAD, Syed Hasanat. *An introduction to the hidden treasures of islam*. Tilford, UK: Islam internacional publications Ltd, 2010.
- AL-RASHEED, Madawi. Divine politics reconsidered : Saudi islamists on peaceful revolution. *Middle East Centre Paper Series*. London, v.7, n.3, Set.2015. Disponível em: <http://eprints.lse.ac.uk/62240/1/Divine_politics.pdf> Acesso em : 01/03/2018.
- AL-RASHEED, Madawi & SHTERIN, Marat. Beteween death of faith and dying for faith: reflections on religion, politics, society and violence. (in): AL-RASHEED, Madawi & SHTERIN, Marat. (ed). *Dying for faith: religiously motivated violence in the comtemporary wolrd*. London, I.B. Tauris, 2009, p, XVII-XXX.
- ALSHAMMARI, Mansour Salim. *Takfir and Terrorism: historical roots, contemporary challenges and dynamic solutions*. With especial reference to al-Qa'ida and Kingdon of Saudi Arabia. 2013. 209 folhas. The University of Leeds. Tese de Doutorado (Filosofia). Disponível em:<<http://etheses.whiterose.ac.uk/5340/1/Mansour%20Alshammari%20200158823.pdf>> Acesso em: 01/10/2018.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*; Tradução Denise Bottman. - São Paulo: Cia das Letras, 2008. 331 p.
- ARENDT, Hannah. *Da violência*. Tradutor: Maria Claudia Drummond. Brasília: Universidade de Brasília, 1985. 67 p. (Coleção Pensamento Político, 65).
- ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. Tradução: Hildegard Feist. São Paulo, SP: Cia das Letras, 2001.
- ASSAD, Talal. *On suicide bombing*. New York: Columbia University Press, 2008. 138p.
- ATWAN, Abdel Bari. *Islamic State:the digital Caliphate*. London, UK: Saqi Books, 2015.
- BADIOU, Alain. *Notre mal vient de plus loin: penser les tueries du 13 novembre*. Paris: Fayard, 2016.
- BARFIELD, Thomas. *Afghanistan: a cultural and political history*. New Jersey, NY: Princeton University Press, 2010.
- BARROS, José d'Assunção. Droysen: Revisitando um perfil historiografico a partir da metáfora musical. in: *Ponta de Lança: Revista eletrônica de História, Memória & Cultura*. Vol 4, n 7. 2010. Disponível em: <<https://seer.ufs.br/index.php/pontadelanca/article/view/3241/2848>> Acesso em: 21/05/2019
- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003. 141 p.
- _____. *Estranhos à nossa porta*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2017. 120 p.
- _____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001. 278 p.
- BENJAMIM, Walter. Tese sobre o conceito de História: in: *Walter Benjamim: O anjo da História*. São Paulo: Autêntica, 2012. 264 p.
- _____. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34, 2013. 171 p.
- BERGER, J, M & STERN, Jessica. The coming final battle. In.: *ISIS: the state of terror*. Ecco Press, New York, NY:2015.p. 219-231.
- BERSTEIN, Serge. A cultura política. In: RIOUX, J & SIRINELLI, J. *Por uma história cultural*. Lisboa. Editorial Estampa. 1998.
- BLIN, Arnaud & CHAILAND, Gérard. (org). *The History of terrorism: from antiquity to Al Qaeda*. California: University of California, 2007. 484 p.
- BRANDON, James. *Virtual caliphate: islamic extremists and their websites*. Trowbridge: The Cromwell Press, 2008.
- BRYNE, Hannah; KRZYZANIAK, John & KHAN, Qasim. The death of Mullah Omar and the rise of ISIS in Afghanistan. in: *Backgrounder*. Vol. 2, n 1. aug 2015.

BONA, Aldo, Nelson. *História, verdade e ética: epistemologia da história em Paul Ricoeur*. Guarapuava: Editora UNICENTRO, 2014. 365 p.

BOURDIEU, Pierre. & SAYAD, Abdelmalek. *A dominação colonial e o saber cultural*. Rev. Sociol. Polit. [online]. 2006, n.26, pp.41-60. ISSN 1678-9873. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-44782006000100005>.

BRANCOLI, Fernando Luz. Síria e narrativas de guerra por procuração: o caso dos curdos como elemento de complexidade. *Revista da Escola de Guerra Naval*. Rio de Janeiro, v.23, n.3, Set.2016. Disponível em: <https://www.researchgate.net/profile/Israel_Andrade4/publication/325019808_O_DESENVOLVIMENTO_NUCLEAR_NO_BRASIL_E_NA_INDIA_UMA_COMPARACAO_DOS_PROGRAMAS_NACIONAIS_DESSES_PAISES/links/5af1b9780f7e9ba36645cfbc/O-DESENVOLVIMENTO-NUCLEAR-NO-BRASIL-E-NA-INDIA-UMA-COMPARACAO-DOS-PROGRAMAS-NACIONAIS-DESSES-PAISES.pdf#page=49> Acesso em: 21/09/2018.

BUNZEL, Cole. Jihadism on its own terms: understanding a movement. *Hoover Institution Essay*. Stanford, v.4, n.23, Dez.2017.

BUTLER, Judith. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 11, p. 11-42, 1998.

_____. *Quadros de Guerra: Quando a vida é passível de luto?*. Tradução de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CALVERT, John. *Sayyid Qutb and the origins of Radical Islam*. New York: Oxford University Press, 2013. 377 p.

CAMUS, Albert. *The Rebel: an essay on man in revolt*. New York, NY: Vintage Books, 1956. 306 p.

CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2010.

CHALITA, Gabriel. *A sedução do discurso: o poder da linguagem nos tribunais de júri*. ed. 4. São Paulo. Saraiva, 2007.

CHARTIER, Roger. *A aventura do livro do leitor ao navegador*. Tradutor: Reginaldo Carmello Corrêa de Moraes. São Paulo: Editora UNESP, 1999. 160 p.

CHAUVEAU, Agnes & TÉTARD, Philippe. (org). *Questões para a história do tempo presente*. Bauru: EDUSC, 1999.

CHOMSKY, Noam. *11 de Setembro*. 6.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002;

_____. *Mídia: propaganda política e manipulação*. São Paulo: Cia das Letras. 2015, 115 p.

_____. *Uma nova geração decide o limite: os verdadeiros critérios das potências ocidentais para suas intervenções militares*. Rio de Janeiro: Record.2003

_____. *Poder e terrorismo*. Rio de Janeiro: Record. 2005

_____. *O império americano*. Rio de Janeiro: Campus. 2004

_____. *O poder americano e os novos mandarins*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CHOUEIRI, Youssef. *Arab Nationalism: a history - Nation and State in the Arab World*. Oxford: Blackwell, 2000. 267 p.

CHRISTIEN, Agathe. The representation of youth in the Islamic State's propaganda magazine Dabiq. *Journal of Terrorism Research*. St. Andrews, v.7, n.3, ago.2016. Disponível em <<http://jtr.st-andrews.ac.uk/articles/10.15664/jtr.1201/>> Acesso em: 20/12/2016.

COURTINE, Jean Jacques. *Decifrar o corpo: Pensar com Foucault*. Tradução Francisco Moraes - Petrópolis, RJ, Vozes, 2013.

COOK, David. *Studies in muslim apocalyptic*. New Jersey, NY: Princenton, The Darwin Press, inc, 2002.

_____. *Understanding jihad*. Los Angeles, California, University of California Press, 2005.

DARNTON, Robert. *O beijo de Lamourette: mídia cultura e revolução*. Tradutor: Denise Bottmann. Sao Paulo: Companhia das Letras, 1990. 330 p.

DAWISHA, Adeed. *Arab nationalism in the twentieth century - from triumph to despair*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2003. 340 p.

DAWN, Ernest. The quality of Arab Nationalism. In: HOPWOOD, Derek (ed). *Arab Nation, Arab Nationalism*. Oxford: St Antony's College, 2000. Cap. 3, p. 41-62.

DEFRONZO, James. Saddam Hussein, the Iranian Revolution, and the Iran-Iraq War. In.: *The Iraq War: origins and consequences*. Westview Press, New York, NY:2010.p. 69-98.

DE LUCA, Tânia Regina. A história dos, nos e pelos periódicos. (in) PINSKY, C, B. (org). *Fontes Históricas*. 2. ed. 2ª impressão. São Paulo: Contexto, 2000.

_____. *A revista do Brasil: Um diagnóstico para a (N)ação*. São Paulo: Editora UNESP, 1999, 319 p.

_____. *Leituras, Projetos e (Re)vista(s) do Brasil (1916-1944)*. São Paulo: Editora UNESP, 2011. 376 p.

DOSSE, François. *Renascimento do acontecimento: um desafio para o historiador: entre a esfinge e a fênix*; Tradução Constacio Morel. - São Paulo: Editora Unesp, 2013.

EBRAICO, Paulo Rubea Bretanha Mendonça. *As opções de geopolítica americana: o caso do Golfo Pérsico*. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) - Departamento de Relações Internacionais. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. 2005. 136, p.

ÉVORA, Silvio Lopes. *O discurso mídiático sobre o terrorismo*. Lisboa: Universidade do Minho, 2005. 25 p.

FASSIN, Didier & RETCHMAN, Richard. *The empire of trauma: a inquiry in the victmhood condition*. Princenton University Press, 2010.

FELDBERG, Samuel. Acordo sykes-picot (1916). *História da Paz*. 2.ed. Org. por Demétrio Magnoli. São Paulo: Contexto, 2012.

FERREIRA, Marieta Moraes. Notas iniciais sobre a história do tempo presente e a historiografia no Brasil. *Tempo e Argumento*. Florianópolis, v.10, n.23, jan/mar.2018.

GAMBONI, Dario. Image to destroy, indestructible image. (in): GAMBONI, Dario. *The destruction of art: iconoclasm and vandalism since the French Revolution*. London, UK. Reaktion Books, 1997, p, 88-135.

GATES, Scott & PODDER, Sukanya. Social media, recruitment, allegiance and the islamic state. *Perspectives on terrorism*. v. 9, n. 4, Ago. 2015. 107-116p.

GERGES, Fawaz, A. *The far enemy: why jihad went global*. CAMbridge: Cambridge University Press, 2005. 359p.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998. 410 p.

GOHN, Maria da Glória.(org.). *Sociologia dos movimentos sociais: Novas tecnologias e protestos sociais: indignados, Occupy Wall Street, Primavera árabe*. São Paulo, Cortez, 2013, p. 21-52.

HAIM, Syvia. Introduction. in: _____ *Arab Nationalism: an anthology*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1976. p. 3-72.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003. 436 p.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiência do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

HASSAN, Hassan & WEISS, Michael. *Estado Islâmico: desvendando o exército do terror*; Tradução Jorge Ritter - São Paulo: Seoman, 2015.

HEGGHAMMER, Thomas. Global jihadism after the Iraq war. *Middle East Journal*. v. 60, n. 1, Winter. 2006. 11-32p.

_____. (ed.). *Jihadi culture: the art and social practices of militant islamists*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2017.

_____. Should I stay or Should I go? Explaining variation in western jihadist's choice between domestic and foreign fighting. *American political science review*. Vol. 10 nº 03 Fevereiro/2013.

HENZEL, Christopher. The origins of al Qaeda's ideology: implications of US strategy. in: *US Army War College Quarterly*. Vol. 35, n 1. 2005.

HOBSBAWM, Eric, J. *O presente como história*. (pp. 243-255) In: *Sobre História*; Trad. Cid Knipel Moreira. – São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

_____. *Globalização, democracia e terrorismo*. Trad. José Viegas. São Paulo: Cia. Das Letras, 2007.

_____. *Nações e nacionalismo desde 1870: programa, mito e realidade*: Tradução: Maria Celia Paoli, Anna Maria Quirino - Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1990. 230 p.

HUMANS RIGHTS WATCH. Judging Dujail: the first trial before the iraqi high tribunal. *Relatório*. Iraq. v.18, n.9, november.2006. Disponível em: <<https://www.hrw.org/reports/2006/iraq1106/iraq1106webwcover.pdf>> Acesso em: 13/03/2019

HOURANI, Albert. A Era Otomana. A Era dos Impérios Europeus. A Era das Nações-Estado. In: _____. *Uma História dos Povos Árabes*. Tradução: Marcos Santarrita. São Paulo: Cia das Letras. 1995. p. 217-456.

HUEY, Laura. No sandwiches here: representation of woman in *Dabiq* and *Inspire* magazines. *Working paper series*, Waterloo, v.15, n.4, p. 4-25. Set.2015. Disponível em <https://www.academia.edu/19066254/_No_Sandwiches_Here_Representations_of_Women_in_Dabiq_and_Inspire_Magazines._> acesso em: 15/12/2015.

HUNT, Lynn. Now more than never. (in): HUNT, Lynn. *History: why it matters*. Cambridge, UK. Polity Press, 2018, p, 1-29.

INGRAM, Hororo. An analysis of Islamic State's Dabiq magazine. in: *Australian journal of political science*. Vol. 20. Jun, 2016.

KIZILHAN, Jan Ilhan. The yazidi: religion, culture and trauma. *Advances in anthropology*. Baden-Wutemberg, v.7, n.4, Nov.2017. Disponível em: <file:///C:/Users/Lenovo/Downloads/The_Yazidi-Religion_Culture_and_Trauma.pdf> Acesso em: 08/09/2018.

KLEMPERER, Victor,. *LTI: a linguagem do Terceiro Reich*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009. 424 p.

KLAUSEN, Jytte. Tweeting the Jihad: Social Media Networks of Western Foreign Fighters in Syria and Iraq, *Studies in Conflict & Terrorism*. v. 38, n. 1, Dez. 2014. 1-22p.

KOCH, Ariel. The new crusaders: contemporary extreme right symbolism and rethoric. *Perspectives on terrorism*, Leiden, v. 11, n. 5, fev.2017. Disponível em: <<http://www.terrorismanalysts.com/pt/index.php/pot/article/view/641>> acesso em: 10/11/2017.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. - Rio de Janeiro. Editora Contraponto, 2006.

_____. *Estratos do tempo: estudos sobre a história*. Tradução Markus Hediger. - 1.ed. - Rio de Janeiro: Contraponto: PUC - Rio, 2014.

LANNES. Suellen Borges de. *A formação do Império Árabe-Islâmico: histórias e interpretações*. Tese (Doutorado em Economia Política Internacional) - Instituto de Economia. Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2013. 127, p.

LAPPIN, Yaakov. *Virtual caliphate. exposing the islamist state on the internet*.1 ed. Dulles, Virginia: Potomac Books Ink, 2011.

LAQUEUR, Walter. *A história do terrorismo*. São Paulo: Editora Abril, 1997.

LARSSON, Tommy. *The islamist ideology of Hassan al-Banna and Sayyid Qutb: a comparative analysis*. 2017. 96 f. Dissertação (História) - Faculty of Humanities, University of Oslo. Disponível em: <<https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/60197/Tommy-Larsson-MA-Thesis.pdf?sequence=1>> Acesso em: 04/06/2018.

LEITE, Ana Pinto. *O histórico e o eterno: do salafismo a Kierkegaard*. 2013. 79 folhas. Universidade de Lisboa. Dissertação de Mestrado (Literatura). Disponível em: <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/10112/1/ulfl147997_tm.pdf> acesso em: 04/11/2016.

LETRIA, José Jorge: *O Terrorismo e os Media: o tempo de antena do terror*; Hugin, Lisboa, 2001.

LÉVY, Pierre. *O que é virtual?* Trad. Paulo Neves. São Paulo, Editora 34, 1996. 157p.

MEDEIROS, Jessika cardoso de & SANTOS, Pablo Victor Fontes. Paris in Flames: um estudo comparado entre a BBC e a Dabiq sobre o terrorismo internacional. In: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS, 6, Belo Horizonte, 2017. *Anais*. Belo Horizonte: Segurança internacional, Estudos Estratégicos e Política de Defesa, s. d. p. 1-18.

MEMMI, Albert. *Retrato dos descolonizados: Árabes, muçulmanos e alguns outros*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007. 190p.

MIGNOLO, Walter. *Colonialidade: o lado mais obscuro da modernidade*. RBCS Vol. 32 n° 94 junho/2017.

MONROE, Elizabeth. *Britain's Moment in the Middle East, 1914-1971*. London: Chatto & Windus, 1981. 254 p.

MUSSELWHITE, Matthew Henry. *ISIS & Eschatology: Apocalyptic Motivations Behind the Formation and Development of the Islamic State*. 2016. 226 f. Dissertação (Artes) - Faculty of departament of Philosophy and Religion, Western Kentucky University. Disponível em: <<https://digitalcommons.wku.edu/theses/1611/>> Acesso em: 01/03/2019

NAPOLEONI, Loretta. *A fênix islamista: o Estado Islâmico e a reconfiguração do Oriente Médio*; Tradução Milton Chaves de Almeida. - 3 ed. - Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2016. 154 p.

_____. *Insurgent Iraq: Al Zarqawi and the new generation*. London, Seven Stories Press, 2005.

OKAZAKI, Keiji. *An artist in the age of terrorism: Camus and the Algerian War*. Disponível em: <http://www.shitennoji.ac.jp/ibu/docs/toshokan/kiyou/49/kiyo49-23.pdf>

OKON, Etim. *Hudud punishments in islamic criminal law*. *European Scientific Journal*. London, v.10, n.14, may.2014.

OWEN, Roger. *State, power and politics in the making of the modern middle east*. - 3 ed. - New Fetter Lane, London: Routledge, 2005. 292 p.

PAPE, Robert, A. *Dying to win: the strategic logic of suicide terrorism*. New York: Random House, 2005. 224 p.

PEREIRA, João Márcio Mendes. Banco Mundial: dos bastidores aos 50 anos de Bretton Woods (1942-1994). *Topoi* (RIO J). Rio de Janeiro, v.15, n.29, jul/dez.2014.

PINTO, Maria do Céu Ferreira. O fundamentalismo islâmico. *Nação e defesa*, Lisboa, v. 21, n. 79, Set. 2016. Disponível em: <<http://www.idn.gov.pt/publicacoes/nacaodefesa/textointegral/NeD79.pdf>> acesso em: 08/09/2017.

RABELLO, Aline Louro de Souza e Silva. *O conceito de terrorismo nos jornais americanos*. Uma análise de textos do New York Times e Washington Post logo após os atentados de 11 de setembro. Rio de Janeiro. Tese, Doutorado (Relações Internacionais). PUC-RJ, 2007.

RASHID, Ahmed. *Taliban: the power of militant islam in Afghanistan and beyond*. London: I.B. Tauris & Co Ltd, 2008. 507 p.

REMOND, René.(org) *Por uma história política*. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora FGV. 1999, 363 p.

ROUSSO, Henry. *A última catástrofe: a história, o presente e o contemporâneo*; Tradução Fernando Coelho, Fabrício Coelho. - Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016. 344 p.

SAID, Edward. *Orientalismo; O Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução: Rosaura Eichenberg, São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

SALAHUDDIN, Zeeshan. Seminaries in Pakistan - Why do parents send their children to madrasas?. (in): VENTENSKOV, David. (ed). *The role of Madrasas: assessing parental choice, financial pipelines and recent developments in religious education in Pakistan and Afghanistan*. Copenhagen, Denmark. Ryvangs Allé 1, 2018, p, 32-54.

SALEH, Fauzan. The insituiou of hisbah: its role in nuturing fair and just economic system in islam. In: *SEMINAR EKONOMI ISLAM PERINGKAT KEBANGSAAN*, 9., 2009, Malaya. Anais... p. 1-10.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Subjectividade, Cidadania e Emancipação. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 9ª ed. São Paulo: Cortez, 2003, p.235-280.

SCHNEER, Jonathan. *The Balfour declaration: the origins of the arab-israeli conflict*. London, Bloomsbury. 2010. Disponível em: <<https://books.google.co.uk/books?id=YtSCKDqr-ZMC&pg=PA342&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false>> Acesso hein: 01/05/2018.

SEEBERG, Peter. The weaking of the Arab Sates. Pan-Arabism re-visited after the invasion of Iraq. *Work paper series*. n° 11, 2007. Disponível em: <https://www.sdu.dk/~media/Files/Om_SDU/Centre/C_Mellemoest/Videncenterv/Working_papers/11WP2007PS2.ashx> Acesso em: 01/05/2018.

SILVA, João Leopoldo e. *Construção midiática do Estado Islâmico do Iraque e do Levante (EIL) através do documentário The Islamic State (2014) e da revista Dabiq (2014-2016)*. 2018. 165 folhas. Pontifícia Universidade de São Paulo. Dissertação de Mestrado (Comunicação).

SILVA, Letícia Qatel da. *Revista Dabiq: Uma análise do uso de imagem pelo Estado Islâmico*. 2017. 97 folhas. Faculdade Cásper Líbero. Dissertação de Mestrado (Comunicação).

SILVA, Sônia Maria de Menezes. *A operação midiográfica: a produção de acontecimentos e conhecimentos históricos nos meios de comunicação - A folha de São Paulo e o Golpe de 1954*. Tese de Doutorado (História) - Universidade Federal Fluminense, Departamento de História. 2011. 307 p.

SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. 104 p.

STEINDAL, Marius. *ISIS totalitarian ideology and discourse: an analysis of Dabiq magazine discourse*. 2015. 80 f. Master Thesis (Department of International Environment and Development Studies) - Faculty of Social Sciences, Norwegian University of Life Sciences, Oslo.

THOMPSON, Edward. Palmer. Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial. In.: *Costumes em comum*. Trad. Rosaura Eichemberg. Editora Schwarcz, São Paulo:1998.p. 267 – 304.

TURABI, Hassan al. The islamic state. (in) *Voices of resurgent islam*. New York, Oxford University Press. 1983. 241-251 p.

VAN DAMME, Laurens. *Contemporary Islamic Apocalyptic Thought An Analysis of ISIS' Dabiq and Rumiya*. 2018. 209 f. Dissertação (História) - Faculteit Letteren en Wijsbegeerte, Universiteit Gent. Disponível em: <https://lib.ugent.be/fulltxt/RUG01/002/508/234/RUG01-002508234_2018_0001_AC.pdf> Acesso em: 15/12/2018

VICENZI, Roberta Aragoni Nogueira. *Nacionalismo árabe: apogeu e declínio*. 2006. 227 f. Tese (Ciência Política) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

WINTER, Charlie. *Virtual “Caliphate”*: understanding the Islamic State’s media strategy. Quiliam. 2015. Disponível em: <<
<http://truevisiontv.com/uploads/websites/39/wysiwyg/doctors/jihad/FINAL-documenting-the-virtual-caliphate.pdf>>> acesso em: 20/02/2016.

WOOD, Graeme. *A guerra do fim dos tempos: o Estado Islâmico e o mundo que ele quer*. Tradução: Laura Teixeira Motta. - 1 ed. São Paulo, SP: Cia das Letras, 2017.

ZELIN. Aron. Picture or it didn’t happend: A snapshot of the Islamic State’s official media output. in: *Perspectives on terrorism*. Vol. 9. 2015. Disponível em: <<http://www.terrorismanalysts.com/pt/index.php/pot/article/view/445/html>> Acesso em: 02/02/2017.

_____. The Islamic Sate’s territorial methodology. in: *Washington Institute for Near East Policy Research Notes*. Vol, 29. 2016. Disponível em: <<http://www.washingtoninstitute.org/uploads/Documents/pubs/ResearchNote29-Zelin.pdf>> Acesso em: 29/12/2017.

_____.The war between ISIS and al-Qaida for supremacy of the global jihadist movement. in: *Washington Institute for Near East Policy Research Notes*. Vol, 30. 2014. Disponível em: <https://www.washingtoninstitute.org/uploads/Documents/pubs/ResearchNote_20_Zelin.pdf> Acesso em: 21/09/2018.

ZIZEK, Slavoj. *Bem vindo ao deserto do real*. Tradução: Paulo Cezar Castanheira, São Paulo: Boitempo editorial, 2011.

_____. *Violência: seis reflexões laterais*. Tradução de Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014. 195 p

Fontes

‘AZZAM, Abdullah Yusuf. *Defense of Muslim Lands*. London: Azzam Publications, 2008. 115p.

_____. *Join the Caravan*. London: Azzam Publications, 2008. 35 p

Dabiq: Return of the Khilafah, nº 1, Ramadan, 1435. Jul, 2014.

Dabiq: The flood, nº 2, Ramadan, 1435. Jul, 2014.

Dabiq: A call to hijrah, n° 3, Shawwal 1435. Set, 2014.
Dabiq: The failed crusade, n° 4, Dhul-Hijjah, 1435. Out, 2014.
Dabiq: Remaining and expanding, n° 5, Muharram, 1436. Nov, 2014.
Dabiq: Al-Qa'idah of Waziristan: a testimony from whitn, n° 6, Rabi' Al-Awwal, 1436. Dez, 2014.
Dabiq: From hypocrisy to apostasy: the extinction of grayzone, n° 7, Rabi' Al-Hakhir, 1436. Fev, 2015.
Dabiq: Shari'ah alone will rule Africa, n° 8, Jumada Al-Akhira, 1436. Mar, 2015.
Dabiq: They plot and Allah plots, n° 9, Sha'ban, 1436. Mai, 2015.
Dabiq: The law of Allah or the laws of men, n° 10, Ramadan, 1436. Jul, 2015.
Dabiq: From the battle of Al-Ahzab to the war of the coalitions, n° 11, Dhul-Qa'dah, 1436. Set, 2015.
Dabiq: Just terror, n° 12, Safar, 1437. Nov, 2015.
Dabiq: The rafidah from Ibn Saba' to the Dajjal, n° 13, Rabi' Al-Akhir, 1437. Jan, 2016.
Dabiq: The murtadd brotherhood, n° 14, Rajab, 1437. Abr, 2016.
Dabiq: Break the cross, n° 15, Shawwal, 1437. Jul, 2016.
FARAJ, Muhammad Abd al-Salam. *The Neglected Duty (Al-Faridayh al-Gha'ibah)*, 1979. Trad.. Johannes J.G. Jansen. - MacMillan Publishing Company, November 1986.
INSPIRE: ...and inspire the believers, n° 1, Summer 1431. 2010.
QUTB, Sayyid, *Milestones*. 1965. The Mother Mosque Foundation, ISBN No. 0-911119-42-6. 2006.
AL RISALAH, n° 1, Ramadan 1436. Jul, 2015.

Apêndices

Apêndice I – Dicionário de termos não traduzidos em Dabiq.

| Termo | Tradução Aproximada | Termo | Tradução Aproximada |
|-------------------------|---|--------------------------|---|
| <i>Ahadith</i> | Conjunto de relatos sobre o Profeta Muhammad | <i>Khalīfah</i> | Califa |
| <i>Ahlus-Sunnah</i> | Sunitas | <i>Khilāfah</i> | Califado |
| <i>‘Alayhi as-salām</i> | Paz esteja com ele | <i>kufir/Kuffar</i> | Infidelidade (infiéis) |
| <i>Allāhu akbar</i> | Deus é grande | <i>Malhamah</i> | Batalha Final |
| <i>Amīr</i> | Líder, no contexto refere-se a comando regional | <i>Masajid</i> | Mesquita |
| <i>Amirul-Mu’minin</i> | Comandante ou príncipe dos fiéis, posição extremamente relevante no movimento jihadista | <i>Milah</i> | Caminho |
| <i>Ansār</i> | Apoiadores, grupo de apoio | <i>Mufassir</i> | Autor de um comentário sobre o Corão |
| <i>Ayāt</i> | Verso do Corânico | <i>Muhājirīn</i> | Aquele que migra |
| <i>‘Azza wa-jall</i> | O poderoso, o bondoso | <i>Mujahid/mujāhidīn</i> | Quem faz a jihad |
| <i>Baqiyah</i> | Permanência | <i>Murtadd</i> | Apóstata |
| <i>Bid’ah</i> | Inovação dentro da religião | <i>Mushrikīn</i> | Politeísta |
| <i>Bismillāh</i> | Em nome de deus | <i>Mutakallimīn</i> | Quem inova |
| <i>Dajjal</i> | Figura maligna que precede o fim dos tempos | <i>Muwahiddin</i> | Crente |
| <i>Da’wah</i> | Pregação de modo mais geral | <i>Nifāq</i> | Hipocrisia |
| <i>Du’ā’</i> | Oração e um dos cinco pilares da religião | <i>Nikayah</i> | Tática zarqawista, ferir o máximo de pessoas |
| <i>Dunyā</i> | Mundano, material | <i>Niyyah</i> | Comprometimento com a fé |
| <i>Fasad</i> | Corrupção | <i>Qadar</i> | Decreto divino |
| <i>Fitnah</i> | Caos que precede as batalhas do fim do mundo | <i>Rāfidah</i> | Termo pejorativo para xiitas: rejeitores |
| <i>Fuqaha</i> | Especialistas em <i>Fiqh</i> | <i>Rahimahullah</i> | Deus tenha misericórdia |
| <i>Furū’</i> | Ato de falar em nome de deus | <i>Sadaqah</i> | Caridade voluntária, apartada do <i>Zakah</i> |
| <i>Hajj</i> | Migração e um dos cinco pilares da religião | <i>Sam’</i> | Ouvir |
| <i>Hikmah</i> | Sabedoria | <i>Shahada</i> | Profissão de fé |
| <i>Hujjah</i> | A presença de deus no poder de um comandante | <i>Shaytān</i> | Demônio |
| <i>Hukm</i> | Governança | <i>Shirk</i> | Politeísmo |
| <i>Husnudh-dhann</i> | Boa nova, boas expectativas | <i>Ta’ah</i> | Obediência |
| <i>Ida’d</i> | Treinamento | <i>Tafsīr</i> | Comentário sobre o Corão |
| <i>Ijma</i> | Consenso | <i>Takbīr</i> | Dizer <i>Allahu Akbar</i> |

| | | | |
|-----------------------|--|--------------------------|---|
| <i>Imān</i> | Fé, mas também pode significar um líder, normalmente xiita | <i>Tamkim</i> | Consolidação |
| <i>Irja'</i> | Fé sem a prática | <i>Taqlid</i> | Fé irrefletida |
| <i>Istishhadiyyin</i> | Homem Bomba | <i>Tashri</i> | Legislação |
| <i>Jahannan</i> | Inferno | <i>Tawāghūt / taghut</i> | Refere-se a rebeldes ou tiranos |
| <i>Jahiliyyah</i> | Tempo de ignorância antes da revelação do islã | <i>Tawhīd</i> | Unicidade de deus, um dos cinco pilares da religião |
| <i>Jama'ah</i> | Congregação ou grupo fraterno | <i>Ummah</i> | Comunidade islâmica global |
| <i>Jannah</i> | Paraíso | <i>Wajib 'ayni</i> | Obrigação |
| <i>Jihād</i> | Esforço, luta ou batalha | <i>Walā' wal barā'</i> | Lealdade e desaprovação |
| <i>Kāfir</i> | Infel | <i>Wilāyah</i> | Província |
| <i>Kalimat</i> | Sentido essencial das palavras | <i>Zakāh</i> | Caridade e um dos cinco pilares da religião |

| Apêndice II: Autores | | | | | | | | | |
|--------------------------------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|
| Autor | Dabiq 1 | Dabiq 2 | Dabiq 3 | Dabiq 4 | Dabiq 5 | Dabiq 6 | Dabiq 7 | Dabiq 8 | Dabiq 9 |
| Abd Ibn Humayd | | | | | | | | | |
| Abū 'Amr Al-Kinānī | | 1 | | | | | | | |
| Abu 'Abdir-Rahman al-Banghali | | | | | | | | | |
| Abū Hamzah al-Muhājir | | | | | | 1 | 1 | | |
| Abu Jarir ash-Shamali | | | | | | 1 | | | |
| Abū Maysarah ash-Shāmī | | | | | | 1 | | | |
| Abu Thabit al-Hijazi | | | | | | | | | |
| Abul-Harith Ath-Thaghri | | | | | | | | | |
| adh-Dawahiri | | | | | | | 1 | | |
| Amirul-Mu'minin | 3 | | | | | | | | |
| Hadith Abu Dawud & al-Nasa'i | | | | 1 | | | | | |
| Hadith Ahmad and Abu Dawud | | | | | | | 1 | | 1 |
| Hadith Ahmad and at-Tirmidhi | 1 | | | | | | | | |
| Hadith Al Bukhari | | | | | | | 1 | | |
| Hadith Iman Ahmad | | | | | | | | | 1 |
| Hadith Musnad Ahmad | | 2 | | | | | | | |
| Hadith Musnad Ahmad ibn Hanbal | | | | | | 1 | | | |
| Hadith Sahih Muslim | 1 | 1 | 2 | 1 | 3 | | 1 | | 1 |
| Hadith Sunan Ad-Darim | 1 | | | | | | | | |
| Hadiths diversos | | | | 1 | | 2 | | 3 | |
| Ibn Rajab al-Hanbalī | | | | 1 | | | | | |
| Iman Ahmad | | | 1 | | | | | | |
| Isa Ibn Sa'd Al 'Ushan | | | | | | | | | |
| James Wright Foley | | | 1 | | | | | | |
| John Cantlie | | | | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 |
| Nobre Irmão | | | | | | | | | |
| Sem autor | 11 | 7 | 10 | 9 | 8 | 7 | 19 | 16 | 21 |
| Steven Sotloff | | | | 1 | | | | | |
| Sunan ad-Damiri | | | | | | | | | |
| Umm Khalid al-Finlandiyyah | | | | | | | | | |
| Umm Sumayyah al-Muhajirah | | | | | | | | 1 | 1 |
| Total | 17 | 11 | 14 | 15 | 12 | 14 | 25 | 21 | 26 |

| Dabiq 10 | Dabiq 11 | Dabiq 12 | Dabiq 13 | Dabiq 14 | Dabiq 15 | Total | Porcentagem |
|----------|----------|----------|----------|----------|----------|-------|--------------|
| 1 | | | | | | 1 | 0.3521126761 |
| | | | | | | 1 | 0.3521126761 |
| | | 1 | | | | 1 | 0.3521126761 |
| | | | | | | 2 | 0.7042253521 |
| 1 | | | | | | 2 | 0.7042253521 |
| | | | | | | 1 | 0.3521126761 |
| | | 1 | | | | 1 | 0.3521126761 |
| | | 1 | | | 1 | 2 | 0.7042253521 |
| | | | | | | 1 | 0.3521126761 |
| | | | | | | 3 | 1.056338028 |
| | | | | | | 1 | 0.3521126761 |
| | | | | | | 2 | 0.7042253521 |
| | | | | | | 1 | 0.3521126761 |
| | | | | | | 1 | 0.3521126761 |
| | | | | | | 1 | 0.3521126761 |
| | | | | | | 2 | 0.7042253521 |
| | | | | | | 1 | 0.3521126761 |
| | | | 1 | 1 | 2 | 14 | 4.929577465 |
| | | | | | | 1 | 0.3521126761 |
| 1 | 1 | 3 | 2 | 2 | 1 | 16 | 5.633802817 |
| | | | | | | 1 | 0.3521126761 |
| 1 | | | | | | 2 | 0.7042253521 |
| | | 1 | | | | 1 | 0.3521126761 |
| | | | | | | 1 | 0.3521126761 |
| | | 1 | | 1 | | 8 | 2.816901408 |
| 1 | | | | | | 1 | 0.3521126761 |
| 16 | 22 | 17 | 16 | 12 | 15 | 206 | 72.53521127 |
| | | | | | | 1 | 0.3521126761 |
| | 2 | | | | | 2 | 0.7042253521 |
| | | | | | 1 | 1 | 0.3521126761 |
| 1 | 1 | 1 | | | | 5 | 1.76056338 |
| 22 | 26 | 26 | 19 | 16 | 20 | 284 | 100 |

| Apêndice III: Categorias | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|--------------------------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|------------|--------------|
| Tema | Dabiq 1 | Dabiq 2 | Dabiq 3 | Dabiq 4 | Dabiq 5 | Dabiq 6 | Dabiq 7 | Dabiq 8 | Dabiq 9 | Dabiq 10 | Dabiq 11 | Dabiq 12 | Dabiq 13 | Dabiq 14 | Dabiq 15 | Total | Porcentagem |
| Ações Militares | 2 | 3 | 3 | 1 | 3 | 4 | 2 | | 5 | | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 28 | 9.85915493 |
| Bay'ah | 2 | 1 | | 1 | 1 | | 2 | 1 | | 1 | | | | | | 9 | 3.169014085 |
| Biografia | | | | | | 1 | 2 | 2 | 1 | 2 | 1 | 2 | 1 | 2 | 3 | 17 | 5.985915493 |
| Da'wah | 3 | 2 | | 4 | 1 | 3 | 6 | 3 | 3 | 7 | 9 | 5 | 6 | 3 | 8 | 63 | 22.18309859 |
| Economia | | | | | | 1 | | | | | | | | | | 1 | 0.3521126761 |
| Governança | | | 2 | 2 | 1 | 1 | 2 | 3 | 2 | | 2 | | | | | 15 | 5.281690141 |
| Hijrah | 2 | 2 | 5 | | | | | 3 | | | | | | | | 12 | 4.225352113 |
| História | 1 | | | | | | | | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 8 | 2.816901408 |
| Mensagem | | | 1 | 1 | | | | | | | 1 | | | | | 3 | 1.056338028 |
| Política | 6 | 1 | 1 | 1 | 3 | 1 | 1 | 4 | 5 | 2 | 2 | 8 | 2 | 5 | 2 | 44 | 15.49295775 |
| Profecia | 1 | 1 | | 4 | 3 | 1 | 3 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 21 | 7.394366197 |
| Publicidade | | 1 | 1 | | | | 2 | 2 | 7 | 6 | 5 | 6 | 5 | 2 | 4 | 41 | 14.43661972 |
| Resgate | | | | | | | | | | | 2 | | | | | 2 | 0.7042253521 |
| Terrorismo | | | 1 | 1 | | 1 | 3 | 2 | 1 | 1 | 0 | 2 | 2 | 1 | | 15 | 5.281690141 |
| Testemunho | | | | | | 1 | 2 | | | 1 | 1 | | | | | 5 | 1.76056338 |
| Total | 17 | 11 | 14 | 15 | 12 | 14 | 25 | 21 | 26 | 22 | 26 | 26 | 19 | 16 | 20 | 284 | |

| Apêndice IV: Genêros Textuais | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|-------------------------------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|------------|--------------|
| Tema | Dabiq 1 | Dabiq 2 | Dabiq 3 | Dabiq 4 | Dabiq 5 | Dabiq 6 | Dabiq 7 | Dabiq 8 | Dabiq 9 | Dabiq 10 | Dabiq 11 | Dabiq 12 | Dabiq 13 | Dabiq 14 | Dabiq 15 | Total | Porcentagem |
| Artigo | 2 | 2 | 3 | 3 | 2 | 3 | 4 | 2 | 4 | 3 | 6 | 6 | 2 | 3 | 6 | 51 | 17.95774648 |
| Coluna | | | | 1 | 1 | 1 | 1 | 2 | 2 | 1 | 1 | 2 | 1 | 1 | 1 | 15 | 5.281690141 |
| Declaração | 3 | | | 2 | | | 1 | | | | | | | | | 6 | 2.112676056 |
| Editorial | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 15 | 5.281690141 |
| Entrevista | | | | | | 1 | 3 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 12 | 4.225352113 |
| Excerto | 1 | 1 | 2 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 16 | 5.633802817 |
| Nota | | | | | | | 1 | | | | | | | | | 1 | 0.3521126761 |
| Publicidade | | 1 | 1 | | | | 2 | 2 | 7 | 6 | 7 | 7 | 6 | 2 | 4 | 45 | 15.84507042 |
| Reportagem | 6 | 2 | 4 | 4 | 4 | 4 | 5 | 7 | 5 | 2 | 4 | 1 | 1 | 1 | 1 | 51 | 17.95774648 |
| Seção | 4 | 4 | 3 | 3 | 3 | 3 | 6 | 5 | 5 | 6 | 5 | 6 | 6 | 6 | 5 | 70 | 24.64788732 |
| Transcrição | | | | | | | | | | 1 | | 1 | | | | 2 | 0.7042253521 |
| Total | 17 | 11 | 14 | 15 | 12 | 14 | 25 | 21 | 26 | 22 | 26 | 26 | 19 | 16 | 20 | 284 | |

Apêndice V - Tabela de Referência Temporal do Capítulo I.

| Ano | Acontecimento |
|------|--|
| 1906 | Nascem Sayyid Qutb e Hasan al-Banna. |
| 1908 | Revolução Turca, na qual a etnia turca tomou controle total do Império Turco-Otomano. |
| 1916 | Tratado de Sykes-Picot. |
| 1916 | Fundação do Reino do Hijaz liderado por Husayn Ibn Ali. |
| 1917 | Declaração de Balfour sinalizando criação de um Lar Judeu no Sudoeste Asiático. |
| 1918 | Fim da Primeira Guerra Mundial e início do Poder Colonial via Mandato. |
| 1918 | Faysal Ibn Ali assume o controle regional dos territórios britânicos. |
| 1921 | Faysal Ibn Ali assume o governo iraquiano e dá início a políticas educacionais ligadas ao nacionalismo árabe. |
| 1923 | Fim do Império Turco-Otomano. |
| 1924 | Fim do Reino do Hijaz. |
| 1928 | A Irmandade Muçulmana é fundada por Hasan al-Banna no Egito. |
| 1930 | Fundação do Partido Bath' na Síria. |
| 1933 | O Reino da Arábia Saudita é criado. |
| 1936 | A migração judia causa revoltas na Palestina. |
| 1941 | Nasce Abdullah 'Azzam. |
| 1945 | O Protocolo da Liga dos Estados Árabes prevê a união das nações. |
| 1946 | A Síria, com apoio da Liga Árabe, se declara independente. |
| 1947 | O governo inglês entrega a Palestina para a fundação do estado do Israel. |
| 1947 | Primeira derrota árabe contra Israel. |
| 1949 | Hasan al-Banna é assassinado. |
| 1952 | Fim da monarquia egípcia e ascensão de Jamal Abdl al-Nasir. |
| 1954 | Nasce Muhammad Abdus Salam Faraj. |
| 1956 | Nasir é eleito oficialmente presidente do Egito. |
| 1957 | O Egito conquista o Canal de Suez. |
| 1958 | Fim da monarquia Iraquiana e início da República Presidencialista. |
| 1958 | Egito e Síria declaram a fundação da República Árabe Unida (RAU). |
| 1961 | Fim da RAU. |
| 1964 | Estados Árabes se reúnem no Cairo para discutir ações contra a expansão de Israel. |
| 1965 | <i>Milestone</i> , de Sayyid Qutb, é publicado. |
| 1967 | Os Estados Árabes são derrotados pela segunda vez contra Israel, o Estado Judeu aumenta ainda mais o seu território. |
| 1968 | Ahmed Hassan al-Bakr assume o poder no Iraque após um Golpe de Estado. |
| 1969 | Muammar Gaddafi assume o poder na Líbia, via Golpe de Estado. |
| 1970 | A Inglaterra declara o fim oficial do controle colonial na região. |
| 1970 | Anwar Sadat assume o poder no Egito após morte de Nasir. |
| 1971 | Hafz al-Assad assume o poder na Síria via Golpe de Estado. |
| 1973 | Saddan Hussein assume o poder no Iraque. |
| 1978 | Tratado de Camp David sinaliza o apaziguamento das relações entre Egito e Israel. |
| 1979 | Revolução Islâmica do Irã. |
| 1979 | A URSS invade o Afeganistão. |
| 1979 | <i>Defence of the Muslim Lands</i> , de Abdullah 'Azzam, é lançado. |
| 1980 | Início da Guerra entre Irã e Iraque |
| 1981 | Hosni Mubarak assume o poder no Egito após a morte de Sadat. |
| 1981 | <i>The Absent Obligation</i> , de Muhammad Abdus Salam Faraj, é descoberto pelo exército egípcio. |
| 1982 | Muhammad Abdus Salam Faraj é executado por envolvimento na morte de Sadat. |
| 1987 | <i>Join the Caravan</i> , de Abdullah 'Azzam, é lançado. |

| | |
|------|---|
| 1988 | Fim da Guerra entre Irã e Iraque |
| 1988 | Abdullah ‘Azzam e Ibn Ladin fundam a <i>al Qa’idah</i> . |
| 1989 | Abdullah ‘Azzam morre em um atentado no Paquistão. |
| 1990 | O Iraque invade o Kuwait dando início a Guerra do Golfo. |
| 1994 | O Taliban, sob comando de Mulá Omar, toma o poder no Afeganistão. |
| 1998 | <i>Tanzin al-Jihad</i> e <i>al Qa’idah</i> se fundem, Ayman Zawahiri assume a liderança teórica do novo grupo. |
| 2000 | Bashar al-Assad sucede seu pai no governo sírio. |
| 2001 | Atentados de 11 de setembro e retaliação dos EUA. |
| 2003 | Início da Guerra do Iraque. |
| 2003 | Abu Musab al-Zarqawi chega no Iraque para combater a invasão americana. |
| 2004 | Vazam as fotos de Abu Ghraib. |
| 2004 | Al-Zarqawi declara lealdade a Ibn Ladin formando a <i>al Qa’idah</i> do Iraque, além disso, começa a publicar vídeo de decapitação de prisioneiros. |
| 2006 | Zarqawi é morto, sucedido por Abu Omar al-Baghdadi que declara a emergência do Estado Islâmico do Iraque. |
| 2007 | Tribos iraquianas, com apoio dos EUA, começam a combater o Estado Islâmico do Iraque. |
| 2010 | Abu Omar al-Baghdadi morre e é substituído por Abu Bakr al-Baghdadi. |
| 2011 | Gaddafi é deposto, assim como outros líderes da África Islâmica. |
| 2011 | Hosni Mubarak renúncia. |
| 2011 | Início da Guerra Civil na Síria. |
| 2012 | Muhammad Morsi, da Irmandade Muçulmana, é eleito presidente. |
| 2013 | O Estado Islâmico do Iraque expande, tornando-se Estado Islâmico do Iraque e da Síria. |
| 2014 | Anúncio do Califado e destruição das fronteiras entre Iraque e Síria. |
| 2014 | Dabiq começa a ser publicada. |

Legenda

| |
|---|
| Nascimentos e Falecimentos |
| Acontecimentos Históricos Fundamentais |
| Primeiro Momento Arabista |
| Segundo Momento Arabista |
| Ascensão de Governos Militares e suas Variações |
| Jihad e Teoria Jihadista |
| Prelúdio para o Califado |