



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Leandro Loureiro Costa

**A transnacionalização da jihad: a instrumentalização da violência como
propaganda pelo Estado Islâmico**

Rio de Janeiro

2021

Leandro Loureiro Costa

A transnacionalização da jihad: a instrumentalização da violência como propaganda pelo Estado Islâmico



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Política Internacional.

Orientador: Prof. Dr. Hugo Rogelio Suppo

Rio de Janeiro

2021

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

C837 Costa, Leandro Loureiro.
A transnacionalização da jihad: a instrumentalização da violência como
propaganda pelo Estado Islâmico / Leandro Loureiro Costa. – 2021.
277 f.

Orientador: Hugo Rogelio Suppo.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Fundamentalismo islâmico – Europa – Teses. 2. Política internacional –
Teses. 3. Multiculturalismo – Teses. I. Suppo, Hugo Rogelio. II. Universidade do
Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 327(4)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Leandro Loureiro Costa

A transnacionalização da jihad: a instrumentalização da violência como propaganda pelo Estado Islâmico

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Política Internacional.

Aprovada em 28 de setembro de 2021.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Hugo Rogelio Suppo (Orientador)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Ana Paula Balthazar Tostes

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Paulo Afonso Monteiro Velasco Júnior

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Jacques Alkalai Wainberg

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. José Pedro Teixeira Fernandes

Instituto Português de Relações Internacionais – Universidade Nova de Lisboa

Instituto Superior de Ciências Empresariais e do Turismo (Porto)

Rio de Janeiro

2021

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Ao Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais por conceder a oportunidade de evoluir e aprofundar os meus conhecimentos e ter contato com as diversas teorias e temas na área de relações internacionais.

Ao orientador Hugo Rogelio Suppo cuja disponibilidade possibilitou o meu desenvolvimento intelectual e abriu caminhos para a composição desta dissertação com o seu entusiasmo pelo tema. Obrigado pela confiança e pela solução das diversas dúvidas que tive durante este processo.

Agradeço aos componentes da banca examinadora, os professores Ana Paula Tostes, Paulo Velasco, Jacques Wainberg e José Pedro Teixeira Fernandes pela disponibilidade e os conselhos dados durante a defesa.

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo auxílio concedido, sem este, a pesquisa não poderia ter sido concretizada.

Aos funcionários da secretaria do Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais (PPGRI) pelo suporte nas questões de documentação e no apoio durante os momentos difíceis.

Aos meus amigos da PSCJ. Não poderei citar todos os envolvidos, pois isso resultaria em um acréscimo substantivo de páginas à pesquisa, mas saibam que a torcida e a oração de vocês são uma das bases importantes de sustentação da minha produção.

Ao meu padrinho Ubirajara, seus conselhos foram de suma-importância para manter minha consciência e racionalidade nos momentos de dúvida. A Daniela Ferreira que foi uma das pessoas mais importantes para que eu concluísse essa pesquisa.

Aos meus afilhados e afilhadas que, mesmo não sabendo, apoiaram-me nessa jornada. A presença de vocês me deu forças para terminar essa etapa e me incentivará a iniciar tantas outras. Vocês são muito especiais.

Aos meus grandes amigos e companheiros João Trindade e Pedro Mendes por terem sido ótimos ouvintes das minhas inúmeras reclamações, por terem compartilhado comigo dores e alegrias e pela grande parceria nesses últimos anos.

Agradeço à minha mãe pela confiança depositada em mim, por ter valorizado a minha educação e por terem me incentivado na decisão de me tornar um pesquisador. Amo você! Agradeço à minha avó Alíce pelo carinho, pela paciência e dedicação característica das avós.

Em especial, agradeço a minha irmã e ao meu pai por serem as minhas maiores inspirações durante esses quatro anos. A luta de vocês dois contra o câncer me ensinou a nunca desistir das dificuldades e olha para a vida de outra forma. Eu queria muito que vocês estivessem aqui comigo. Sempre estarão guardados em meu coração. Amo vocês para sempre.

RESUMO

COSTA, Leandro Loureiro. *A transnacionalização da jihad: a instrumentalização da violência como propaganda de recrutamento de militantes para o Estado Islâmico*. 2021. 277 f. Tese (Doutorado em Relações Internacionais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

Esta pesquisa investiga as formas pelas quais o Estado Islâmico recruta pessoas através da violência, em países onde a maioria da população não é muçulmana. Esse questionamento é justificado, pois o contexto cultural desses países difere totalmente em relação ao do chamado mundo islâmico. Grande parte das pessoas que se juntam ao Estado Islâmico, e que podem ser colocadas nessa categoria, possuem pouquíssimas ligações com traços culturais que geralmente compõem as características daqueles que se consideram como praticantes da religião muçulmana. A maioria dessas pessoas, apesar de serem descendentes de imigrantes muçulmanos, foram criadas em um ambiente considerado como secularizado e ocidentalizado. Na disputa com o Estado-nação pela lealdade desses indivíduos, o Estado Islâmico propõe o realinhamento radical entre a governança e a comunidade imaginada muçulmana. Para isso, reinventa narrativas históricas e constrói personificações de antagonismo e heroísmo que são representadas por combates cósmicos entre os defensores da fé e seus inimigos. Esses confrontos são apresentados como tentativas de unir os que compartilham a identidade muçulmana, em torno da comunidade política do califado, através da bravura e da violência. A noção de heroísmo nas Relações Internacionais foi aplicada nas narrativas do Estado Islâmico presentes nas revistas *Dabiq* e *Rumiyah*, e nos vídeos *Flames of War I* e *II*, todos destinados a anglofalantes. A organização jihadista faz uso do heroísmo como maneira de angariar apoiadores através de duas características: a violência e o autossacrifício. Assim, essas especificidades, aliadas à religião, convocam pessoas dispostas a imitarem os “heróis” dessa organização, conhecidos como *mujahidin*, na luta cósmica contra os seus inimigos: os cruzados.

Palavras chave: Extremismo islâmico. Europa. Multiculturalismo. Redes transnacionais.

ABSTRACT

COSTA, Leandro Loureiro. *A transnacionalização da jihad: a instrumentalização da violência como propaganda de recrutamento de militantes para o Estado Islâmico*. 2021. 277 f. Tese (Doutorado em Relações Internacionais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

This research investigates the ways in which the Islamic State recruits people through violence in countries where the majority of the population is not Muslim. This questioning is justified, for the reason that the cultural context of these countries is totally different from that of the so-called Islamic world. Most people who join the Islamic State, and who can be placed in this category, have very few connections with cultural traits that generally make up the characteristics of those who consider themselves to be practitioners of the Islam. Most of these people, despite being descendants of Muslim immigrants, were raised in an environment considered to be secularized and westernized. In the dispute with the nation-state for the loyalty of these individuals, the Islamic State proposes a radical realignment between governance and the imagined Muslim community. For this, it reinvents historical narratives and builds personifications of antagonism and heroism that are represented by cosmic struggles between the defenders of the faith and its enemies. These clashes are presented as attempts to unite those who share a Muslim identity around the caliphate's political community through bravery and violence. The notion of heroism in International Relations was applied in the Islamic State narratives present in the Dabiq and Rumiya magazines, and in the Flames of War I and II videos, all aimed at Anglo-speakers. The jihadist organization uses heroism as a way to gather supporters through two characteristics: violence and self-sacrifice. Thus, these specificities, allied to religion, call people willing to imitate the “heroes” of this organization, known as mujahidin, in the cosmic struggle against their enemies: the Crusaders.

Keywords: Islamic Extremism. Europe. Multiculturalism. Transnational networks.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Número de recrutas de acordo com a última residência na Europa e na América do Norte antes de chegarem na Síria.....	78
Tabela 2 – Contagem de palavras que classificam os inimigos do Estado Islâmico – Revista Dabiq.....	161
Tabela 3 – Contagem de palavras que classificam os inimigos do Estado Islâmico – Revista Rumiya.....	161

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Fundação da al-Qaeda no Iraque até a autoproclamação do Califado em Mosul (jun.2014).....	36
Quadro 2 – Lista de comandantes da al-Qaeda no Iraque, Estado Islâmico no Iraque e ISIS..	37
Quadro 3 – Disposição do sistema islâmico e suas correntes doutrinárias.....	68
Quadro 4 – Estrutura de Mídia do Estado Islâmico (2014)	73
Quadro 5 – Jogo Triangular.....	94
Quadro 6 – Espectro do movimento de securitização.....	105
Quadro 7 – Nuvem de palavras da revista Dabiq para classificar opositores ao Estado Islâmico.....	160
Quadro 8 – Relação entre as ações violentas, os recrutas e a audiência.....	243

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – A bandeira do Estado Islâmico na capa da revista Dabiq.....	62
Figura 2 – A bandeira totalmente negra e quadricular utilizada pela Revolução Abássida.....	63
Figura 3 – Autoridades militares e políticas sendo representadas como cruzados.....	162
Figura 4 – Execuções de prisioneiros de guerra pelo Estado Islâmico.....	163
Figura 5 – Soldados do regime de Bashar al-Assad, que defendiam a base militar da 17ª divisão, sendo executados.....	164
Figura 6 – Soldados do Estado Islâmico executando prisioneiros e cadáveres caindo em uma cova.....	165
Figura 7 – Soldados de forças militares ocidentais marchando durante a campanha da Guerra do Iraque (2003-2011).....	168
Figura 8 – Reproduções em Flames of War de vídeos de mídias ocidentais sobre atentados pelo Ocidente.....	169
Figura 9 – Territórios dos Estados Unidos e da Europa sendo atingidos por bolas de fogo de maneira a simbolizar os ataques do Estado Islâmico nesses locais.....	170
Figura 10 – Capa da quarta edição da revista Dabiq.....	173
Figura 11 – Kenji Goto Jogo antes de ser executado.....	175
Figura 12 – Capa da décima quarta edição da revista Dabiq.....	178
Figura 13 – Página da terceira edição da Rumiayah sobre como cometer atentados com veículos.....	185
Figura 14 – Página da quarta edição da Rumiayah ensinando a cometer atentados com lâminas.....	186
Figura 15 – Infográfico da 8ª edição da revista Rumiayah sobre os atentados de março de 2017, em Londres, nos arredores do Parlamento Britânico.....	188
Figura 16 – A primeira caracterização de um <i>mujahidin</i> na revista Dabiq.....	196
Figura 17 – Caracterização de um <i>mujahid</i> montado em um cavalo e empunhando a bandeira do Estado Islâmico da Síria e do Iraque.....	197
Figura 18 – Mujahidin com espadas emulando os guerreiros dos califados medievais.....	198
Figura 19 – Soldados do Estado Islâmico caracterizados como guerreiros dos califados medievais.....	198
Figura 20 – Soldado do Estado Islâmico utilizando vestimentas medievais.....	199
Figura 21 – Infográfico: A excelência da Jihad.....	200

Figura 22 – <i>Mujahidin</i> desfilando com bandeiras em carros, tanques e exibindo um míssil.....	202
Figura 23 – Exibição de veículos, blindados, tanques, mísseis e morteiros.....	203
Figura 24 – Dois dos terroristas responsáveis pelos atentados de Bruxelas, em março de 2016, vestindo uniformes militares do Estado Islâmico.....	207
Figura 25 – Crianças <i>mujahidin</i> . A primeira imagem sugestiona a execução de um prisioneiro por um menino.....	208
Figura 26 – Crianças em um campo de treinamento militar em alguma parte dos territórios ocupados pelo Estado Islâmico.....	209
Figura 27 – Crianças orando em um campo de treinamento militar do ISIS.....	209
Figura 28 – Aplicativo do Estado Islâmico para a alfabetização em árabe.....	212
Figura 29 – Imagens que ilustram a biografia de Abu Qudamah al-Misri como jihadista.....	219
Figura 30 – Imagens de <i>mujahidin</i> ocidentais que cometeram atentados nos seus países de origem.....	220
Figura 31 – Foto de abertura da seção sobre a biografia de Abu Junayadah.....	221
Figura 32 – Jihadista desfilando com a bandeira do ISIS.....	230
Figura 33 – <i>Haddith</i> de Salamah ibn Nufail.....	232
Figura 34 – Jihadistas comemoram as vitórias iniciais do ISIS em sua expansão pelo Iraque.....	233
Figura 35 – Filmagem em POV de <i>mujahidin</i> em trincheiras.....	234
Figura 36 – Imagens em primeira pessoa de um jihadista atirando em um inimigo caído.....	234
Figura 37 – Soldados do Estado Islâmico desfilando com blindados por estradas no Iraque.....	235
Figura 38 – Cenas de caos no campo de batalha.....	236
Figura 39 – No primeiro corte, um soldado do ISIS rasteja pelo chão desértico na tentativa de escapar dos tiros inimigos. No segundo corte, um jihadista agoniza em um campo aberto.....	236
Figura 40 – Rostos de soldados do ISIS mortos em combate.....	237
Figura 41 – Soldado carrega companheiro ferido.....	238
Figura 42 – Um jihadista gravemente ferido no rosto continua a manejar a sua metralhadora, enquanto na outra cena um <i>mujahid</i> com a perna amputada é mostrado com um fuzil.....	239
Figura 43 – Cadáveres de jihadistas mortos em combate.....	239

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 O ESTADO ISLÂMICO NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS	28
1.1 As origens do Estado Islâmico.....	29
1.2 A estrutura de expansão e de administração do Estado Islâmico.....	37
1.3 O islã como projeto político e social.....	38
1.4 A <i>jihād</i> e o jihadismo.....	41
1.5 A instrumentalização da violência como propaganda.....	68
2 TERRORISM STUDIES, AS NARRATIVAS E O JIHADISMO: FERRAMENTAS TEÓRICAS PARA ENTENDER A INSTRUMENTALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA PELO ISIS	80
2.1 A sociologia das relações internacionais: uma lente de análise para pensar o cenário de fluxos transnacionais.....	81
2.1.1 <u>Globalização</u>	86
2.1.2 <u>Crise do Estado-nação</u>	89
2.1.3 <u>Novas formas de violência</u>	95
2.1.4 <u>A contestação da ordem</u>	98
2.2 Conceito de violência: uma escassez de problematizações a partir das Relações Internacionais.....	103
2.3 Terrorism Studies e a análise da violência como propaganda: em busca de uma definição de terrorismo.....	112
2.4 Radicalização do islã <i>versus</i> transnacionalização do radical.....	123
3 A VIOLÊNCIA COMO NARRATIVA: A CONSTRUÇÃO DO INIMIGO MORTAL	135
3.1 O que é uma narrativa?	136
3.2 A transmissão das narrativas através da internet.....	150
3.3 As revistas do Estado Islâmico, a série de vídeos <i>Flames of War</i> e a figura do inimigo.....	156
4 OS MUJAHIDIN: A ICONOGRAFIA DO HERÓI NO PROCESSO DE RECRUTAMENTO DO ESTADO ISLÂMICO	193
4.1 O <i>mujahid</i>	193
4.2 A jornada do herói islâmico: a biografia do guerreiro santo.....	213
4.3 O pós-heroísmo e a crise do Estado-nação.....	246
CONSIDERAÇÕES FINAIS	252
REFERÊNCIAS	262

INTRODUÇÃO

O Estado Islâmico do Iraque e do Levante (ISIS)¹ foi destaque na opinião pública e nas decisões de autoridades políticas ocidentais, graças ao seu envolvimento nos conflitos na Síria e à mobilização de diversos militantes pelo mundo para que atuem de acordo com os seus interesses². Em pouco tempo, os jihadistas combinaram o fanatismo religioso com a estratégia militar, obtendo vitórias sobre as forças sírias, iraquianas e milícias curdas, ocupando a fronteira do Iraque com o Irã e controlando cidades importantes na região do Levante.

O ISIS conseguiu se projetar no Iraque com a revolta sunita no país, em 2011, provocada pela tensão com a maioria xiita que passou a governar o país após à queda de Saddam Hussein, angariando apoio de ex-militares que desertaram após o fim do governo do ditador e de uma parcela da sociedade associada a grupos tribais. Ao expandir-se para a Síria, o Estado Islâmico se tornou um dos principais grupos paramilitares contrários ao regime de Bashar al-Assad, valendo-se da onda revolucionária opositora ao governo (Cockburn, 2014).

O processo de crescimento nessa região, que culminou na declaração do califado em 2014, foi baseado em grande parte no recrutamento de pessoas para integrarem as frentes de batalha ou simplesmente para viverem nas regiões ocupadas, trabalhando em outras atividades (Napoleoni, 2016). Além disso, a organização tem sido bem-sucedida quanto à instalação de redes de recrutadores internacionais e em relação ao financiamento de centros de treinamento para indivíduos que estivessem dispostos a cometer atentados ao redor do mundo em seu nome.

Como estratégia de transnacionalização, o ISIS tem empreendido uma gigantesca campanha de propaganda, não somente nas regiões onde o islã é majoritário, mas em locais

¹ ISIS é o acrônimo em inglês para Islamic State of Iraq and Syria. Também foi utilizado diversas vezes pela mídia brasileira para nomear a organização. Diversas siglas já foram utilizadas para denominar o Estado Islâmico, ISIS costuma ser utilizada em publicações em inglês sendo a abreviação de “Islamic State of Iraq and Syria”, entretanto também é comum encontrar textos que utilizam a palavra ISIL, acrônimo de “Islamic State of Iraq and the Levant. Nos últimos anos também começou a palavra Daesh também passou a ser utilizada, sendo a sigla de *al-Dawla al-Islamiya fi al-Iraq al-Sham*, Estado Islâmico do Levante do Iraque em árabe. A utilização do termo Daesh foi um artifício retórico utilizado por autoridades políticas, sobretudo dos Estados Unidos e da França para tentar ocultar as palavras “Estado” e “Islâmico” do vocabulário da opinião pública. Essa manobra se dá, pois o termo “Estado” levanta uma ideia de institucionalização política em relação ao grupo, enquanto isso, a palavra “Islâmico”, conecta a organização ao islã.

² O objetivo geral do Estado Islâmico é a islamização do mundo através do extermínio dos apóstatas (todos que não são sunitas, ou não partilham dos ideais do ISIS). Este viés escatológico-religioso é composto por objetivos mais específicos, como a expulsão de forças não-islâmicas do Oriente Médio e a expansão territorial do grupo (McCants, 2015).

onde a religião não é dominante, como na Europa, na América do Norte e na Rússia. Nestes lugares, a organização tem como objetivo seduzir corações e mentes para a sua perspectiva de islã, ultraconservadora, sectária e totalitária, em um ambiente cultural consideravelmente diferente da cosmovisão islâmica. Tal estratégia tem sido construída, tanto por narrativas de ameaça aos rivais do grupo, como por narrativas de legitimidade do ISIS como entidade política mítica, representante de todos os muçulmanos do mundo através do califado. Nessas narrativas, a violência costuma ser a tônica central ao aparecer na grande maioria dos manifestos, vídeos, revistas e práticas do grupo. Sendo assim, a violência propagada pelo Estado Islâmico pode ser classificada a partir de duas dimensões: a indireta, no caso das mídias e a prática, no caso dos atos de terror³.

Sobre a primeira dimensão, alguns dos veículos de comunicação utilizados para a propagação de narrativas que incentivam o emprego da violência são as revistas direcionadas aos muçulmanos, ou potenciais militantes, que não falam árabe (Dabiq, Rumiya e Dar al-Islam)⁴. As edições contêm um resumo dos principais atentados atribuídos ao Estado Islâmico no mês de lançamento. Também contam com os testemunhos de recém-convertidos e críticas, com ricas ilustrações, ao Ocidente e a líderes muçulmanos que foram acusados de trair a sua fé, clamando aos fiéis do mundo inteiro para que se tornem soldados. A produção e a publicação dessas revistas são de responsabilidade do al-Hayat Media Center, uma das divisões de comunicação do ISIS. Este centro de mídia também é responsável por produzir uma vasta gama de conteúdo audiovisual, como diversos vídeos de divulgação em torno da organização jihadista (al-Hayat, 2014b).

Muitos desses vídeos são produzidos em francês ou inglês e são endereçados à diáspora muçulmana, principalmente na Europa e na América do Norte. O conteúdo dessas gravações é agressivo, defendendo a posição de que os governos dos países dessas regiões são opositores à vontade de Alá. A maioria dos vídeos também convoca os migrantes muçulmanos a perpetrar ações terroristas como uma forma de defender os interesses do califado islâmico internacional, incentivando atos solitários ou a criação de células. As carnificinas patrocinadas pelos soldados do ISIS estão presentes em muitas dessas produções. As diversas formas de execução empreendidas pelo grupo são mostradas, sem qualquer tipo de censura, pessoas são degoladas e fuziladas às dezenas em vídeos de alta definição como nos *Flames of War I*

³ Além disso, mostram os territórios ocupados como lugares onde as pessoas podem viver de forma plena, de acordo com os preceitos do islã e ter benefícios sociais garantidos pela “estrutura estatal” formada pela organização (McCants, 2015; Fonseca e Lasmar, 2017).

⁴ As duas primeiras foram publicadas em inglês e a última em francês. Também existem versões dessas revistas em russo e em turco.

(2014) e *Flames of War II* (2017), afamados pela qualidade gráfica e pelo alto nível de profissionalismo nas produções.

Principalmente no início dos confrontos na Síria, o Estado Islâmico também atuou nas mídias sociais *mainstream*. As plataformas utilizadas foram o Facebook e o Twitter, as contas nesses sites possuíam a função de recrutar novos membros, mas foram bloqueadas quando a organização passou a ganhar maior notoriedade na opinião pública ocidental, principalmente devido ao número de pessoas aliciadas para se tornarem soldados do califado.

Atualmente, também é possível encontrar fóruns de discussões sobre as atividades do grupo, bem como tutoriais de construção de bombas caseiras e conselhos sobre como cometer um atentado solitário. A imensa maioria deste conteúdo pode ser encontrada na internet através da *deep web*, mas alguma parcela pode ser achada em sites normais na *surface*, principalmente em portais que as disponibilizam para fins acadêmicos. Em todas essas mídias produzidas pelo ISIS, observa-se que a violência possui papel destacado na formação de suas narrativas. E, ao mesmo tempo em que busca causar medo em seus adversários, também almeja angariar simpatizantes em relação à causa.

Já os atos de terror internos são justificados a partir de uma “estrutura jurídica” construída pelas lideranças do ISIS nos territórios ocupados. A violência, nesse caso, tem a sua aplicação gerida por um conselho legal de administradores que possuem o poder de polícia e de justiça. Conhecida como *al-Hisbah*, a polícia moral do Estado Islâmico promove execuções e torturas em lugares públicos nos territórios ocupados. Dentre as punições formalizadas pela *al-Hisbah* estão a crucificação e a decapitação de homens e crianças xiitas, o apedrejamento de mulheres acusadas de adultério e a execução de homossexuais que são atirados do topo de edifícios (Hosken, 2015).

Além da violência justificada a partir da estrutura interna, o Estado Islâmico, durante o seu processo de expansão, também a empregou através de ataques organizados internacionalmente. De Bagdá a Ohio, diversos atentados foram realizados, tanto por pequenas células, como por indivíduos afiliados ao califado, ou inspirados pelos seus princípios. A estabilização de redes de recrutamento permitiu que pessoas de diversas nacionalidades, fossem às bases de treinamento na Síria e no Iraque e participassem de rotinas de treinamento para praticar atentados em seus países de origem. As redes de recrutamento também possibilitaram que os que não tiveram contato direto com os militantes fossem inspirados pelos atos dos jihadistas e pela propaganda, cometendo ataques com certa autonomia.

A violência como instrumento de influência é característica dos grandes movimentos revolucionários. A ação como método de difusão de ideias possui diversas referências históricas. Pensadores como Pisacane, Landauer e Bakunin afirmavam que os fatos se difundem melhor do que as palavras. Assim, as ações diretas seriam um caminho pertinente a partir de uma estratégia de irradiação de ideias (Wainberg, 2015).

Definir uma genealogia da instrumentalização da violência como meio de influência é uma tarefa complexa. Desde a época do *terreur* no jacobinismo da Revolução Francesa, a passar pelos grupos anarquistas e fascistas no fim do século XIX e início do XX, e o terror de Estado dos governos nazistas e comunistas, a violência como propaganda tem encontrado o seu suporte em doutrinas pregadas por esses atores. A ideia é a de que os fatos possam servir como exemplo para outras pessoas e a crueldade de um ato possa garantir que terceiros se comportem de acordo com os interesses dos agentes.

O próprio ISIS criticou e ainda critica o pacifismo de alguns líderes e guias espirituais islâmicos ao defender a violência como modo de propagação religiosa. Portanto, o emprego da violência política desproporcional pelo Estado Islâmico, através da crueldade dos atos aplicados aparentemente sem propósito, possui, na realidade, um sentido estratégico. Acrescentada a esses itens, a própria divulgação de vídeos que expõem a brutalidade do grupo na internet também possui relevância como uma forma de propaganda baseada na violência.

Desse modo, a partir do valor simbólico da violência e a sua instrumentalização, a pergunta de partida para o desenvolvimento desta pesquisa é a seguinte: de que forma o Estado Islâmico da Síria e do Iraque utiliza a violência como narrativa para propaganda em países não-islâmicos?

Para responder esse questionamento, é preciso identificar quais são as principais narrativas construídas nos conteúdos de propaganda divulgados pelo Estado Islâmico produzidos em língua inglesa. Ademais, esta pesquisa analisa os propósitos políticos do grupo jihadista, investiga como se deu o processo de transnacionalização do jihadismo, desvenda a relação entre a violência e a propaganda no contexto do Estado Islâmico, e, finalmente, examina a construção do inimigo e o do próprio soldado do califado na perspectiva da organização.

Dado esse questionamento, quais são as razões para se pesquisar a violência como instrumento de influência? Daniel Milton (2018)⁵, baseado em dados de 1700 ensaios fotográficos produzidos pelo Estado Islâmico, conclui que as imagens classificadas como

⁵ Diretor do Combating Terrorism Center, nos Estados Unidos. Centro da Academia Militar norte-americana especializado em estudos sobre terrorismo e contraterrorismo.

violentas produzem maior impacto em comparação às fotos das operações militares, das atividades de governança e da expansão da organização.

Devido a esse impacto na audiência, o fenômeno da violência demanda novas investigações capazes de identificar como ela é empregada e as razões pelas quais ela funciona como meio de recrutamento e como mecanismo de transnacionalização de ideias. Os estudos focados nessa questão poderiam apoiar políticas públicas que buscam prevenir a radicalização e produzir respostas menos voltadas para a intervenção militar, de maneira a construir potenciais soluções no mundo das ideias, principalmente em relação ao fenômeno do extremismo islâmico nas diásporas muçulmanas.

Também, é de suma-importância analisar a questão do crescimento do extremismo islâmico como um processo fluido e descentralizado. A radicalização de imigrantes pelo mundo não é produto de uma instituição específica, mas sim de um conjunto de ideias que transcendem as fronteiras tradicionais do Estado. Entretanto, essa afirmativa leva a outro questionamento sobre o objeto de estudo desta tese: por quais motivos esta pesquisa foca na política de propaganda de um grupo islamista específico, no caso, o Estado Islâmico?

O ISIS, apesar de ter sido fruto de um sistema de ideias comum a outros grupos do gênero, tem desempenhado um papel estratégico diferente como motor do jihadismo. O grupo tem se baseado exclusivamente na estrutura religiosa e política que construiu, afastando-se de outras organizações jihadistas, como a al-Qaeda, principalmente quando tentou se colocar como o califado que uniria todos os muçulmanos da Terra. No decorrer da sua expansão, além de ter sido bem-sucedido na integração de redes sunitas militantes na região do Iraque e da Síria, conseguiu o mesmo feito em outras regiões, com algumas delas abrindo mão de sua independência, como o Boko Haram na Nigéria e a Abu Sayyaf nas Filipinas (Cockburn, 2014).

O pseudo-Estado durante o seu ápice, também foi capaz de administrar o seu sucesso militar e a captação de pessoas ao mobilizar várias comunidades tribais locais e soldados estrangeiros (Atran, 2015). Quanto aos ataques, o ISIS serviu de inspiração, coordenou ou reivindicou diversos atentados na Europa entre os anos de 2014 e 2017, causando a morte de centenas de pessoas (Cafarella e Zhou, 2017)⁶.

⁶ Neste estudo, o Institute for the Study of War, *think tank* dos Estados Unidos, qualifica três tipos de ações diferentes para poder classificar os atentados terroristas ocorridos na Europa: i) ataques coordenados pelo ISIS, que são planejados e apoiados pelas lideranças na Síria, no Iraque e na Líbia, tendo envolvimento direto da organização, como foram os atentados de Paris em 2015; ii) ataques inspirados, são os atentados que são praticados de acordo com a metodologia do ISIS, ou como respostas às convocações realizadas pelas mídias e iii) atentados de origem desconhecida, que se enquadram na metodologia dos ataques solos, mas não possuem conexões claras com o Estado Islâmico, podendo ser inspirados por outras organizações, como a Al-Qaeda.

O objetivo geral desta pesquisa é o de desvendar os processos pelos quais o ISIS operacionaliza a violência como narrativa para a captação de militantes em países onde o islã não é majoritário.

Para apoiar esta tarefa, os objetivos específicos da pesquisa são: discutir os propósitos políticos do ISIS, investigar o processo de transnacionalização do jihadismo a partir da segunda metade do século XX, pesquisar a relação entre a violência política e a propaganda no contexto do jihadismo, identificar os termos que constroem a identidade dos inimigos do ISIS e produzir ferramentas que auxiliem a compreensão sobre o recrutamento de indivíduos, sobretudo as pessoas que estão inseridas no contexto da chamada modernidade ocidental, baseada no Estado-nação, no secularismo e nas democracias liberais. Também vale destacar que nesse contexto ocidentalizado, há um processo de crise do Estado-nação, o que tem gerado um terreno fértil para o comunitarismo e a proliferação de identitarismos extremistas.

Quando ainda era uma ramificação da al-Qaeda no Iraque, o Estado Islâmico já empregava a violência de maneira brutal como tentativa de instilar medo em seus inimigos e, ao mesmo tempo, engajava pessoas que simpatizavam com o grupo. Com o anúncio da criação do califado por Abu Bakr al-Baghdadi, líder do ISIS na época, essa campanha de violência ganhou mais destaque ainda e passou a ser encarada como método de expansão e consolidação da unidade política. No intervalo de 2014 até o fim de 2017, que percorre os períodos pelos quais a organização alcançou o seu apogeu até a sua decadência simbolizada pela perda da cidade síria de Raqqa⁷, e a partir da relação do valor simbólico da violência, a hipótese para responder à pergunta de partida desta pesquisa é a de que o Estado Islâmico tem sido responsável por construir/inventar uma narrativa estruturada em mitos, tradições e princípios. Estes, por sua vez, estão diretamente conectados à violência, na qual os seus militantes - ou os potenciais recrutas - são elevados ao status de guerreiro santo, servos de Alá na Terra, capazes de empunhar armas e morrer pela causa divina global. Assim, formam uma cultura internacionalizada da violência.

Esta narrativa transnacional, baseada na violência, além de reforçar o sentido de unidade em torno do islã, também é uma proposta em relação à sobrevivência da religião muçulmana, que estaria sendo ameaçada pela modernidade e pelo secularismo. Nas mídias digitais, as imagens de violência têm seu impacto reverberado, podendo chocar a audiência e

Essa terceira e última classificação foi considerada pelo instituto, pois seguem a cronologia das convocações realizadas pelas narrativas do ISIS em torno da *jihad* global contra o mundo não-muçulmano (Cafarella e Zhou, 2017).

⁷ No fim de 2017, o Estado Islâmico perdeu o controle e foi expulso da cidade de Raqqa, considerada a capital do califado pela organização jihadista. A cidade sempre foi utilizada como símbolo e exemplo de estrutura social perfeita na propaganda dos jihadistas.

desestabilizar a sociedade. Mais ainda, a violência brutal, seja a gráfica ou a física, acarreta a visão de que é possível causar grandes danos ao inimigo mais poderoso, fazendo com que os insurgentes em potencial se sintam incentivados a ingressarem em grupos como o Estado Islâmico.

Pelas narrativas do ISIS analisadas, ser um membro do grupo se torna uma alternativa à condição de anomia e de desintegração social, consequências do multiculturalismo e da crise do Estado-nação como força agregadora. Portanto, a violência é sinônimo de identidade e o modelo de vida dos jihadistas, apregoado pelo Estado Islâmico, torna-se um instrumento para essa lógica.

Para identificar os processos de instrumentalização da violência nas narrativas de propaganda é necessário levar em consideração o pressuposto de que os atores estudados nesta pesquisa estão situados em uma dinâmica social em âmbito internacional. Tomando esse aspecto voltado para as relações sociais, um modelo teórico aplicado ao estudo deve objetivar a interpretação da estratégia dos atores em um contexto de várias racionalidades e entender a pluralidade de ordens políticas que confrontam a uniformidade do sistema internacional, como o realismo e o liberalismo, através de uma ótica sociológica.

Diversos autores associam a sociologia às relações internacionais. Como exemplo, Didier Bigo (2013) cria a sociologia política internacional, que utiliza abordagens derivadas da sociologia da globalização, da teoria política, textos sobre movimentos sociais transnacionais, da antropologia e da criminologia crítica para tentar suprir algumas das lacunas deixadas pela disciplina de relações internacionais, através de uma perspectiva pós-estruturalista baseada em Bourdieu e Foucault. A sociologia política internacional

“visa levantar um conjunto de “perguntas desconfortáveis” acerca da redução do âmbito internacional não apenas a um espaço interestatal, mas também a um assunto distinto da vida interna de sociedades, constituídas como se fossem, em todos os aspectos de suas atividades, confinadas nos limites do Estado. Assim, é preciso substituir a fácil distinção entre níveis de análise por uma abordagem séria em termos de complexidade e copresença”.

Na academia anglo-saxã, autores como Hobden e Hobson (2002), inspirados pela ascensão do construtivismo, empegam a sociologia histórica para criticar a ausência da história e da sociologia nas teorias *mainstream* de relações internacionais.

Já na França, a conexão entre a sociologia e as relações internacionais pode ser observada em textos como Marcel Merle (1976), Bertrand Badie (1995 e 1999) e Bertrand Badie e Marie-Cloude Smouts (1995). Este tipo de abordagem tem a sua origem em Raymond Aron, que abriu caminho para a empiria sociológica e interpretativa na disciplina. Seu

objetivo é o de evitar qualquer tipo de predição monocausal e garantir uma interpretação dos fatos que permita a inteligibilidade da dimensão internacional.

Entretanto, o pensamento sociológico de Aron gravita em torno do Estado, que é o ator mais importante nas relações internacionais, pois este monopoliza a questão militar. Assim, Aron acaba por erodir a importância das tensões econômicas, políticas e sociais que afetam as nações e as decisões dos governos dos Estados (Holeindre, 2012).

Na perspectiva de Merle (1976), a sociologia tem uma vocação global e esta deve ser capaz de abranger um apanhado de fenômenos internacionais, não importando o rótulo acadêmico do mesmo. Por conseguinte, as relações internacionais não são essencialmente interações interestatais, mas “um conjunto de transações ou de fluxos que atravessam as fronteiras ou mesmo que tendem atravessá-las”. (Merle, 1976, p. 141). Consequentemente, é possível considerar uma miríade de fenômenos, de acordo com a sua origem, se é público ou privado, ou em relação ao seu conteúdo: político, econômico, social etc. Contudo, isso não significa ignorar a relevância dos Estados, já que as fronteiras interestatais são traçadas pelos próprios Estados.

Sob outra perspectiva, é impossível conceber uma teoria das relações internacionais nos moldes de sistemas teóricos econômicos que possuem variáveis bem definidas. Contrariamente às teorias em economia, a diferenciação entre variáveis endógenas e exógenas não é possível nas relações internacionais. Da mesma forma, não há a possibilidade de quantificação rigorosa, nem mesmo nas análises que utilizam a teoria dos jogos. Por essas razões, torna-se impossível um modelo teórico “puro”, sendo necessárias contribuições de outras disciplinas para a sua construção (Aron, 1967; Merle, 1976).

Segundo Badie (2006, p. 385), “o universo hobbesiano e seus herdeiros (Clausewitz, Weber, Carl Schmitt, Hans Morgenthau ou Kissinger)” estão em crise. O estadocentrismo e o conceito de potência teriam se tornado ambíguos face ao crescimento da mundialização. Os Estados nunca tiveram tão pouco domínio sobre os seus problemas e, também, nunca foi tão evidente a incapacidade deles em lidar com os desafios do mundo contemporâneo. Paradoxalmente, a potência, ao mesmo tempo que possui capacidades coercitivas, não é capaz de modelar o sistema internacional.

Essa contradição afeta os paradigmas clássicos e o conceito de *power politics*, central no realismo, no neorealismo e em outros estruturalismos. Assim, Badie formula a hipótese de que há uma revolução teórica na qual a ideia de *power politics* é substituída pela noção de *protest politics*, na qual a potência ou o Estado deixa de ser o princípio organizador da ordem mundial, virando um alvo. Acrescentada à crise do Estado, há também o crescimento da

presença de atores “menores”, como migrantes, grupos identitários, empresas, ONGs, atores religiosos, paramilitares e redes de crime organizado. Estes tipos de atores não emulam os mesmos critérios de comportamento dos Estados e não seguem as mesmas regras.

Badie (2006) preconiza, para uma compreensão melhor das ações empreendidas por esses atores, uma abordagem alicerçada nas análises de Émile Durkheim sobre as sociedades nacionais. Desse modo, conceitos como integração social, anomia e desvio social conseguiriam também explicar as dinâmicas entre os atores nas relações internacionais, pois os processos entre eles se assemelham aos descritos por Durkheim dentro das fronteiras do Estado-nação⁸.

Em resumo, a abordagem sociológica da dimensão internacional questiona o modelo realista tradicional a partir de quatro variáveis: a globalização, o fracasso do Estado-nação, a emergência de “novas” formas de violência internacional e a contestação da ordem.

A primeira variável, a globalização, indica uma forte interdependência que contraria a soberania, desafia a leitura exclusivamente nacional do conceito de segurança e diminui a capacidade de ação dos governos. Na segunda variável, pela erosão institucional nos países subdesenvolvidos e a crise do Estado de bem-estar social nos desenvolvidos.

Da mesma forma que o Estado perde poder, ele também sofre um processo de crise identitária. As lealdades voltadas para a nação caminham para a pluralidade e para a instabilidade das identidades, produzindo revivalismos mobilizados por grupos religiosos, étnicos e tribais. As reconstruções comunitárias são o reavivamento de fidelidades dos indivíduos em relação às suas comunidades, supostamente originais, podendo ser a tribo, a família, a nação etc. Por fim, a mobilização associativa, não só reflete a crise do Estado, mas também é impactada pelas evoluções dos sistemas de transação financeira e dos meios de transporte, e do progresso tecnológico. Esses processos culminaram no aumento da presença de redes transnacionais na sociedade civil. São organizações não-estatais que ganham o poder de atores internacionais, podendo ser de natureza religiosa, partidária etc.

Quanto à conexão entre nação e coesão social, Holtug e Uslaner (2021) apontam que o compartilhamento de uma identidade nacional pode fomentar a identificação entre os membros de uma comunidade e, conseqüentemente, impactar nas interações entre eles. As identidades nacionais geram o sentido de cooperação entre grupos diferentes, além de criar

⁸ Nesse contexto, o sociólogo destacava que a violência e o conflito eram consequência dos fatores sociais, sendo uma questão presente em todas as sociedades (Gane, 2009).

sensações de que as pessoas possuem interesses em comum, através da aliança entre a unidade política e o povo.

Nesse cenário fragmentado, as formas de confronto também são alteradas, possuem características infranacionais e envolvem atores com pouco ou nenhum vínculo institucional. Além disso, esses novos conflitos produzem novas formas de violência que tem a tendência de se internacionalizar. No realismo clássico, a violência internacional tem caráter estadocêntrico e político. A lógica é a proteção dos Estados em relação a outras unidades políticas do mesmo tipo, ou seja, a defesa contra ameaças vem em primeiro lugar. Ante situações de desequilíbrio de poder, na qual uma vantagem de um determinado Estado sobre os outros se torna factível, a lógica se torna ofensiva. Em contrapartida, a violência internacional incentivada pela desintegração social, causada pelas duas primeiras variáveis, a globalização e a crise do Estado, não tem tanto uma natureza política, mas sim social.

Por ser fragmentada e por não ter o controle direto dos Estados, a violência internacional reage a uma dinâmica de transnacionalização de desilusões e destaca os chamados “empreendedores especializados na gestão das demandas de violência” (Badie, 2006, p. 389).

A emergência do Estado Islâmico é um dos exemplos dessa variável em ação, principalmente no que tange ao papel da violência nas narrativas de propaganda. O ISIS instrumentaliza, como já foi mencionado, cenas de brutalidade o tempo todo em suas revistas e vídeos produzidos em inglês, expondo rituais de execução, decapitações, o confronto com tropas inimigas, atentados, glorificação de terroristas, além de manuais e cartilhas indicando como um indivíduo pode cometer um ataque.

Enfim, as novas formas de violência também dialogam com a última variável: a contestação da ordem. A atual conjuntura internacional pós-Guerra Fria é caracterizada pela contestação e não a vitória, logo o prejuízo do outro é o objetivo principal.

A violência do ISIS segue esse tipo de tendência, pois o seu principal desígnio é o enfraquecimento da visão de mundo da modernidade, que é considerada antagonista às ideias do Estado Islâmico, não trazendo, necessariamente, ganhos para os que cometem a ação violenta. Da mesma forma que a violência consolidou o Estado como uma unidade política legítima, a disseminação da violência por grupos transnacionais, principalmente através do terrorismo, é capaz de aglutinar pessoas e responder à anomia. Ela se torna um meio para que os agrupamentos e indivíduos envolvidos manifestem as suas identidades, sendo um canal para versões extremas de religiões, nacionalismos, etc. Ela mesmo se torna uma expressão, porque é utilizada como exemplo de luta, que avigora a função desses atores na cena

internacional. Portanto, a violência também pode ser classificada como um fluxo transnacional.

Segundo a abordagem sociológica, o fundamento da desordem internacional é o fator cultural. Isso ocorre, pois em cada unidade política há um jogo de três sistemas paralelos: o Estado-nação, as comunidades identitárias e os atores transnacionais⁹. No polo do Estado-nação a sociedade se organiza e fixa o contrato social entre os cidadãos e a representação política. Nas comunidades identitárias, a base se dá pelos laços de fidelidade primordiais e também pela ideia de comunidade fechada. Já no polo dos atores transnacionais, é onde a atuação é especificamente funcional e a fidelidade é aberta a todos. Nesse cenário da mundialização, esses três polos estão em estado permanente de choque e as identidades tendem a ser instrumentalizadas, tanto pelo Estado, quanto pelos atores transnacionais. Enquanto isso, os militantes identitários separam a sociedade em comunidades e tentam incluí-las em agrupamentos transnacionais mais ampliados.

A interpretação da religião islâmica realizada pelo ISIS contesta as relações internacionais e seus elementos principais, como o Estado, a nação, as fronteiras e o direito internacional. Os Estados e as nações muçulmanas são postos em segundo plano em relação à identidade muçulmana universal (*umma*) e o “califado” sob a capitania do Estado Islâmico.

Após as considerações introdutórias sobre a fundamentação teórica, é preciso justificar a utilização de um método capaz de desenvolver as intenções desta investigação. Sendo o objetivo geral da pesquisa, como já mencionado, a descoberta dos processos pelos quais o ISIS operacionaliza a violência para a captação de recrutas em países não-islâmicos, ou seja, identificar a cadeia causal que perpassa essa relação, a investigação será direcionada a partir do método do *process tracing*. Bennet e George (2005) classificam este método como uma tentativa de rastrear o processo causal interativo que existe entre variáveis independentes (ou uma variável independente) e a variável dependente. O *process tracing* tem sido utilizado principalmente como uma ferramenta de apoio aos estudos de caso. Ele conecta o interpretativismo e a explanação, duas partes que eram colocadas em lados opostos nos debates metodológicos em relações internacionais (Henriques et al, 2015).

Ao considerar o rastreamento dos processos causais, é realizada uma análise das cenas, a partir da observação dos vídeos “*Flames of War I*” e “*Flames of War II*”, para compreender as razões pelas quais o Estado Islâmico emprega a violência como propaganda. Assim, é

⁹ Esse “jogo triangular”, como Badie denomina, só é possível, pois as sociedades são pluriculturais, o que faz com que esses três polos se relacionem e se interpenetrem.

possível entender o uso das narrativas do ISIS e os seus efeitos. A análise de frame tenta simplificar a relação entre ator, comportamento e objetivo, considerando a fabricação de sentidos como uma forma de influência (Snow e Benford, 1988).

Também, é necessário realizar uma análise de conteúdo das produções de língua inglesa do Estado Islâmico. Nesse processo, é preciso rastrear as narrativas nessas mídias. Isto é colocado em prática através da utilização de programas de computador voltados para a pesquisa qualitativa, como o Nvivo e o Quirkos. Nesses *softwares*, são codificados termos em particular que expressam padrões normativos que dão sentido de “solidariedade” e de “inimizade”, nas revistas Dabiq e Rumiyah. Dentre eles: *warrior, saint, jihadist, ummah, crusader, apostate, sahwah, kufr* etc. Também são consideradas as formas não-escritas de narrativas, como fotografias de soldados usando vestes medievais, cimitarras e cavalos, além de vídeos de recrutamento, que abusam da violência gráfica e da trilha sonora épica.

Após o cruzamento de todos esses dados encontrados, são utilizadas as variáveis da globalização, a crise do Estado-nação, novas formas de violência e a contestação da ordem. Para discutir os objetivos políticos do Estado Islâmico, é pesquisado o processo de transnacionalização do jihadismo, a partir da segunda metade de século 20, além da investigação da conexão entre a violência e a propaganda no contexto do movimento social jihadista.

Constituem as fontes primárias da pesquisa todas as quinze edições da revista Dabiq, publicadas de julho de 2014 até julho de 2016, e todas as edições da revista Rumyah, distribuídas entre setembro de 2016 até setembro de 2017. Além disso, as fontes primárias também são constituídas pelos vídeos “Flames of War” e “Flames of War II”, que retratam a vida diária dos guerreiros do Estado Islâmico, das pessoas que vivem nas áreas ocupadas, além de mostrar chamados para recrutamento. Tanto as revistas quanto os vídeos estão em inglês ou francês.

Tanto as revistas quanto os vídeos são retirados de dois sites especializados em divulgar material de organizações jihadistas para a comunidade científica e para jornalistas, são eles o Jihadology.net e o Clarionproject.org. O primeiro é organizado pelo Prof. Dr. Aaron Y. Zelin é pesquisador da Brandeis University e especialista na análise de materiais jihadistas. O segundo site é organizado pela Clarion Project, uma fundação sem fins lucrativos que tem como objetivo combater ameaças extremistas.

As fontes secundárias são compostas por livros e artigos que servem como apoio teórico para os conceitos de fluxos transnacionais e violência (Badie, 1995 e 1999), abordagens relacionadas ao papel de atores não-estatais e das ideologias nas relações

internacionais (Merle, 1976) e, por fim, pelo desenvolvimento sobre a ontologia da dimensão internacional e o papel da sociedade nesse processo (Badie e Smouts, 1995; Badie, 1995; Badie, 2006; Badie, 2018; Meszaros, 2017).

Nesse ponto, os debates entre pesquisadores sobre jihadismo são expostos de forma a delinear o estado da arte sobre a radicalização de pessoas para grupos do tipo (Gilles Kepel, 2003, 2015; Roy, 2004, 2017). Kepel e Roy são parte de duas posições na literatura sobre jihadismo consideradas como antagônicas: a islamização do radical e a radicalização do islã. A primeira aponta que o jihadismo é parte de um processo geral de radicalização das pessoas, não estando restrito a uma ideologia específica e é parte da fragmentação social causada pela globalização. Nesse caso, os movimentos extremistas islâmicos são os que mais se aproveitam da crescente anomia existente em algumas sociedades. Já a radicalização do islã encara o jihadismo como produto de uma expansão extremista da própria religião.

Também é utilizada a literatura sobre terrorismo e violência religiosa para apoiar as conclusões, sobretudo para se trabalhar com a perspectiva propagandística das ações violentas (Griffin, 2012; Juergensmeyer, 2017). Nesse mesmo ponto, para compreender a conexão entre propaganda e violência, também são analisadas as contribuições que envolvem a pesquisa de narrativas associadas ao extremismo (Halverson et al, 2011; Salazar, 2015; Braddock, 2020).

O primeiro capítulo da tese expõe o surgimento e a ascensão do Estado Islâmico, bem como a sua expansão e a sua agenda de recrutamento. Ao se aprofundar sobre a estrutura política e sobre o histórico de ação do grupo, constrói-se uma definição sobre e como ele pode ser classificado como um ator paramilitar e político que é parte de um movimento social revolucionário, não somente como uma simples organização terrorista. Isso é realizado com o objetivo de melhor desenhar a relação entre o Estado Islâmico e os modelos de análise teórico que foram aplicados no segundo capítulo.

As origens do ISIS são pesquisadas, também são analisadas as relações entre os atores que acabaram por resultar na sua criação, tal como as interações com a al-Qaeda Central e os fatos que culminaram no estabelecimento do “califado”. Também são esmiuçadas as influências históricas que serviram de base para as narrativas de legitimação do Estado Islâmico como entidade política.

São perscrutadas a estrutura de administração da organização jihadista, as formas pelas quais o ISIS expande suas redes de poder pelos territórios em que está presente e a relação da matriz com as chamadas províncias do califado. Os conceitos da religião islâmica e da comunidade muçulmana são aplicados ao contexto de solidariedade transnacional entre os

muçulmanos, isso serve de base para entender como se dá o papel da religião na construção de narrativas entre os recrutados e o ISIS.

Além disso, é realizada a conceituação do jihadismo e da *jihad* aplicada ao Estado Islâmico. Esse esforço teórico pode auxiliar na definição do que é o ISIS como estrutura política, descaracterizando-o como Estado e o compreendendo como um ator paramilitar que faz parte do ecossistema jihadista e como ele se insere nas Relações Internacionais, tal como a al-Qaeda e outros grupos. A construção dessa definição permite que a pesquisa encontre outras ferramentas teóricas para se analisar a mobilização de pessoas em torno do grupo nos próximos capítulos.

O capítulo ainda expõe as estruturas de mídia do ISIS. Isso se dá através da análise sobre a função da divisão de propaganda do grupo, que organiza e produz conteúdo de mídia e o al-Hayat Media Center, braço responsável pela divulgação do Estado Islâmico no Ocidente. Também são esmiuçadas as formas pelas quais esse tipo de conteúdo consegue chegar aos potenciais recrutas, além da investigação sobre o perfil da maioria das pessoas que são aliciadas a cometerem algum tipo de ação violenta a partir dos princípios do ISIS.

No segundo capítulo, com o objetivo de tentar identificar os processos pelos quais o ISIS utiliza a violência como meio de propaganda em países ocidentais. A partir das bases teóricas definidas no capítulo anterior, é analisada a propagação da violência como propaganda, a partir da discussão sobre a literatura que trata das quatro variáveis propostas: a globalização, a crise do Estado-nação, as novas formas de violência e a contestação da ordem. Também é analisado de maneira crítica o conceito de violência nas relações internacionais, tarefa difícil devido, principalmente, à escassez de trabalhos que desenvolvam esse assunto. A subárea de estudos de segurança por si só não é capaz de problematizar o tema da violência e a sua associação com a mobilização, dessa maneira, recorre-se ao campo de *terrorism studies* para poder relacionar esses dois assuntos na terceira seção.

O conceito de terrorismo é uma ferramenta interessante para lidar com o problema da junção entre violência e mobilização. Para isso, é aplicada a definição de Roger Griffin (2012) sobre o assunto, que interpreta o terrorismo como violência metapolítica, pois a sua estrutura conceitual consegue, ao mesmo tempo, compreender o contexto de anomia social presente na política internacional e a violência, e também abarcar as tendências ideológicas que permeiam o processo de recrutamento de pessoas. Como complemento à ideia metapolítica de terrorismo, os textos de Mark Juergensmeyer (2017) sobre o fenômeno da violência religiosa e os pontos comuns que marcam os atentados terroristas e grupos radicais religiosos, reforçam o argumento de que a radicalização islâmica é um processo multicausal, mas que possui duas

tendências claras: o aumento do extremismo na religião islâmica e o crescimento da fragmentação identitária, sobretudo nos países ocidentais.

Ainda no segundo capítulo, a pesquisa percorre pelas discussões presentes na academia francesa sobre a radicalização islâmica. Dessa maneira, analisa-se o debate já citado entre Gilles Kepel e Olivier Roy, que se colocam em posições relativamente opostas em relação ao assunto. A hipótese deste capítulo é a de que as narrativas conseguem ser o ponto de junção desses dois pontos de vista, capazes de abarcar a violência como meio de propaganda, porém sem descartar o papel do salafismo no processo de mobilização de recrutas.

No terceiro capítulo são discutidas as abordagens sobre o papel das narrativas como ponto de comunicação entre a violência e a propaganda. Essas narrativas reproduzem imaginários de guerras cósmicas que utilizam a violência como caminho para a sacralização da própria violência. Elas são capazes de conectar a radicalização do islã à islamização do radical. Quanto à construção das narrativas, o Estado Islâmico emprega diversas linhas de narrativas que juntam as doutrinas salafistas ao uso da violência generalizada contra os seus opositores. Para entender a instrumentalização da violência através delas, é preciso investigar o conteúdo audiovisual produzido pela organização jihadista

O conceito de narrativa é definido através da sua associação com o extremismo. Para essa tarefa, as abordagens de Simon Copeland (2019), de Graef et al. (2020) e de Polletta (2006) sobre o emprego de estruturas narrativas por organizações terroristas e a de Halverson et al. (2011) em relação a como grupos extremistas islâmicos criam arquétipos de rivalidade são de suma importância. Também é discutido o conceito de *propaganda of the deed* e a disseminação de conteúdo jihadista na internet, de maneira a debater sobre as principais formas pelas quais esse tipo de conteúdo é divulgado e o impacto da rede mundial de computadores nesse processo de proliferação e de recrutamento. Na terceira seção é realizada a análise de conteúdo das revistas Dabiq e Rumiya, e dos dois vídeos da série *Flames of War*.

Primeiramente, é realizado um processo de contagem de palavras das duas revistas com o intuito de identificar quais são os termos mais utilizados pelo Estado Islâmico na classificação dos seus inimigos (*crusader, kufr, apostate* etc.). A partir da indicação dos termos mais encontrados, as revistas e os vídeos são codificados e são analisadas as partes mais importantes nas quais as palavras para classificar os inimigos foram utilizadas. As imagens das revistas e dos vídeos também servem para esse propósito, dessa maneira, foi

possível encontrar as ferramentas empregadas pelo Estado Islâmico na construção do imaginário do próprio inimigo.

Através do exame da formação do arquétipo do inimigo, no quarto capítulo a figura do soldado do Estado Islâmico é apurada. Esse procedimento se dá através da pesquisa das biografias dos recrutados ocidentais presentes nas revistas *Dabiq* e *Rumiyah*, como eulogias que descrevem a jornada dos mesmos nos seus países de origem até à morte, e pelas representações dos *mujahidin* nos vídeos *Flames of War*, também representados como guerreiros dotados de um grande nível de bravura e apreço pelo companheiro de batalha. A chamada cultura jihadista é dissecada com o objetivo de entender o militarismo por trás da construção de comunidade e de senso de grupo.

Para esmiuçar a cultura de guerra do ISIS, são identificadas as formas como os soldados do califado são representados nas revistas *Dabiq* e *Rumiyah*. Além disso, como base analítica para entender como a estética da violência é instrumentalizada, são debatidas as contribuições que pesquisam o poder das propagandas e da construção de tradições.

Ainda nas duas revistas do Estado Islâmico, são esquadrihados os textos que contam as histórias das pessoas que migraram para os territórios dominados pela organização, ou as que cometeram atentados em seu nome. Dessa forma, é possível identificar qual é o valor que o Estado Islâmico dá à violência na construção do imaginário do guerreiro *mujahidin*. Para sustentar o argumento de como a violência pode ser compreendida como meio de propaganda, o conceito de heroísmo é discutido à luz da sua função como símbolo de uma comunidade.

Por fim, ainda com base no heroísmo, são discutidas as mudanças da figura do herói no Ocidente e quais são os motivos que fizeram com que a fabricação de imaginários do tipo se escasseasse. Além disso, são investigadas as consequências da era pós-heroica no processo de mobilização pelo Estado Islâmico.

A partir das discussões da tese, conclui-se que o ISIS é uma organização paramilitar, que é parte do movimento social transnacional jihadista. O Estado Islâmico tem se colocado como a entidade política que possui a legitimidade para representar todas os muçulmanos do planeta, como o sucessor dos califados históricos. Essa legitimidade é construída, principalmente, através do recrutamento de pessoas, tanto para habitarem nas terras eventualmente ocupadas pela organização, como também para lutarem como soldados.

Esse apelo só pôde ser realizado com a construção de uma identidade que aglutinasse essas pessoas. Os esforços para a formação desses elementos simbólicos que compõem o Estado Islâmico gravitam em torno de narrativas de violência. Essas narrativas são

construídas através do imaginário de confronto entre os soldados do califado e os seus inimigos mortais: os cruzados.

O ISIS caracteriza os seus inimigos, através de suas mídias de maneira a elevá-los ao papel de vilões em uma guerra cósmica. Além disso, a versão do conceito de cruzado utilizada pelo Estado Islâmico é tão abrangente, que permite atribuir esse status até a não-militares e a não-ocidentais. Por exemplo, retrata políticos de Estados adversários, ou até mesmo jornalistas e acadêmicos que são críticos em relação aos jihadistas, como cruzados. Por outro lado, o ISIS culpabiliza os civis por serem incapazes de tomar qualquer tipo de atitude contra os seus líderes que são responsáveis pelo massacre de muçulmanos ao redor do mundo, graças a intervenções militares. Dessa maneira, universaliza os seus alvos de combate, o que justificaria, por exemplo, a utilização da violência contra qualquer pessoa que não compartilha dos ideais jihadistas.

Da mesma forma, a instrumentalização da violência a partir da figura do soldado do califado é utilizada de duas formas: o autossacrifício e a guerra. Isso significa que a violência está presente nas virtudes dos recrutados e na disponibilidade dos mesmos em morrerem pela causa da *jihad*, e também se encontra na necessidade de aniquilar os adversários do califado, pois é essa a única forma de estabelecer a autoridade política legítima.

1 O ESTADO ISLÂMICO NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Para compreender a forma pela qual a violência é empregada pelo Estado Islâmico, como propaganda, é preciso analisar o histórico desta organização sunita. A partir disso, será possível traçar a relação entre o referencial teórico da pesquisa e as maneiras pelas quais o grupo se expandiu. Ainda nesta parte da tese, também é realizada uma breve análise sobre o uso da violência como propaganda por parte do ISIS, traçando um esquema descritivo sobre os temas que costumam ser relacionados ao terror nas mídias.

Na primeira seção, são discutidas as origens do Estado Islâmico, para isso, são debatidas as diversas interações entre os atores que resultaram na criação do grupo. Nessa parte são tratadas as formas pelas quais se deu a relação com a al-Qaeda Central e os fatos que originaram o estabelecimento do “califado”. Mais ainda, são analisadas as influências históricas que serviram como meio para a propagação da ideia de que o Estado Islâmico seria uma entidade política legítima.

Na segunda seção, o sistema administrativo da organização jihadista, as formas pelas quais o ISIS expande suas redes de poder pelos seus territórios e a relação da matriz com as ramificações são analisadas. Na terceira seção, há o escrutínio sobre a questão da solidariedade transnacional entre os muçulmanos através dos conceitos da religião islâmica e da comunidade muçulmana, de modo a decifrar o impacto religioso nas interações de narrativas entre o ISIS e os potenciais recrutados.

Na quarta parte deste capítulo são desenvolvidos os conceitos de jihadismo e *jihad* aplicados à lógica do Estado Islâmico. Esse esforço teórico é colocado em prática para que o ISIS possa ser definido como estrutura política, sendo parte do ecossistema do jihadismo e como este se insere nas Relações Internacionais.

Na quinta seção, analisa-se o setor de mídia do ISIS, através das ramificações al-Furqan Institute for Media Production e o al-Hayat Media Center. Também são consideradas as formas pelas quais esse tipo de conteúdo consegue chegar aos potenciais recrutas e a investigação sobre o perfil da maioria das pessoas que são aliciadas a cometerem algum tipo de ação violenta a partir dos princípios do ISIS.

1.1 As origens do Estado Islâmico

Desde a década de 2010, o autointitulado Estado Islâmico do Iraque e do Levante (ISIS), tem sido um ator presente no jogo da política internacional, devido ao seu envolvimento nos conflitos na região da Síria e do Iraque e, também, por mobilizar diversos militantes pelo mundo para que atuem de acordo com os seus interesses. Em pouco tempo, os jihadistas combinaram o fanatismo religioso com a estratégia militar, obtendo vitórias sobre as forças dos governos sírio, iraquiano, milícias curdas e outros grupos paramilitares, ocupando cidades importantes na região. No Iraque, o ISIS consegue controlar as cidades de Anah, Anbar, Baiji, Erbil, Falluja, Haditha Dam, Kirkuk, Mosul, Qaim, Ramadi, Ruba, Samarra, Tal Afar e Tikrit. Na Síria, o Estado Islâmico conquistou o controle de parte de Aleppo, e dominou as cidades de Hama, Homs, Palmira e Raqqa, além de diversos vilarejos sunitas (Dhakal, 2019).

O ISIS tem suas origens na dissidência entre a al-Qaeda do Iraque e a al-Qaeda Central. A primeira, contrariando as ordens da matriz, estabeleceu-se de forma autônoma fundando a organização conhecida como Estado Islâmico do Iraque em 2006, realizando fusões com outras redes extremistas sunitas na região e também absorvendo uma divisão da al-Nusra, sede da al-Qaeda na Síria nos anos seguintes (Napoleoni, 2016; Fonseca & Lasmar, 2017).

Sua gênese está sobretudo no pensamento do jordaniano Abu Musab al-Zarqawi¹⁰, fundador da al-Qaeda no Iraque. Nascido na Jordânia, al-Zarqawi se radicalizou durante a juventude. Foi um dos milhares de *foreign fighters* que foram para o Afeganistão para lutar na resistência jihadista contra a invasão soviética. Após sua participação nos conflitos, o jordaniano voltou ao seu país onde tentou estabelecer uma célula jihadista. Foi preso, solto e após se envolver novamente com grupos extremistas e ter novamente a sua prisão sentenciada, fugiu para o Paquistão, onde ficou de passagem e retornou ao Afeganistão¹¹ para se reunir com lideranças da al-Qaeda, dentre elas, Osama Bin Laden.

O objetivo de al-Zarqawi era o de conseguir fundos para fomentar uma revolução jihadista na região do Crescente Fértil. Os espiões da al-Qaeda, antes do contato direto com o

¹⁰Abu Musab al-Zarqawi é um nome de guerra, chamado de *kunya* pelos jihadistas. O nome verdadeiro de al-Zarqawi é: Ahmad Fadeel al-Nazal al-Khalayleh.

¹¹Cabul tinha papel essencial na lógica jihadista da al-Qaeda. Dominado pelos Talibãs desde 1996, o país era chamado de Emirado Islâmico do Afeganistão. Segundo o pensamento medieval islâmico, um “emirado” (*imara*) significa um governo de uma região que deve ser submetido ao Estado (*dawla*), que é governado pelo califa. Porém, não havendo o Califado, os jihadistas atuais utilizam tanto a palavra *dawla* quanto *imara* para descrever um governo que eles têm a intenção de instituir (McCants, 2015).

jordaniano, alertaram sobre a sua visão extrema quanto a quem deveria ser considerado um bom muçulmano, além disso, também levantaram atenção em relação à sua rejeição extrema ao xiismo, inclusive a sua opinião negativa sobre o Irã, afirmando que os persas, xiitas, agiam em cooperação com o Ocidente para oprimir os muçulmanos sunitas. Porém, ambas as partes concordavam sobre a necessidade do estabelecimento de um Califado capaz de conjugar os muçulmanos dignos (McCants, 2015).

Thomas Asbridge (2010) afirma que al-Zarqawi se inspirava em Noradine Zengi, soberano que governou, na era medieval, uma faixa territorial que ia de Aleppo, na Síria, até Mossul, no Iraque. Noradine expulsou os cruzados do Iraque e era conhecido pela sua falta de remorso e pela sua eficiência. De acordo com os estudos de Asbridge (2010), Sayf al-Adl, uma das principais lideranças militares da al-Qaeda no Afeganistão, afirmava que o futuro fundador da al-Qaeda no Iraque sempre pedia livros sobre a história de Noradine, e que os escritos também teriam inspirado al-Zarqawi com as suas campanhas e incursões no Iraque, o que afetou diretamente os interesses do jordaniano na região.

Durante esse período, graças ao apoio da al-Qaeda, al-Zarqawi pôde estabelecer sua própria base jihadista no Afeganistão. Entretanto, acabou por se distanciar da organização, cuja base principal ficava ao leste do país. O campo de treinamento do jordaniano mantinha pouquíssima conexão com as lideranças do grupo de Osama Bin Laden, e não se havia se filiado devido às suas próprias crenças religiosas. Zarqawi afirmava que deveria jurar fidelidade apenas ao califado, que era um tipo de organização política inexistente naquele contexto. A opinião de al-Zarqawi mudou e o mesmo se tornou vassalo da organização em 2004, após se estabelecer no Iraque, depois da invasão dos Estados Unidos, mudando o nome de seu grupo para “al-Qaeda no Iraque”. Neste país, tornou-se o líder da principal força jihadista na luta contra a ocupação dos Estados Unidos e, além disso, passou a empreender uma política anti-xiita, ao acusá-los como subservientes ao domínio norte-americano (Bunzel, 2015).

As ambições de Abu Musab al-Zarqawi podem ser melhor exemplificadas a partir de correspondências enviadas por três lideranças da al-Qaeda para o jordaniano, em 2005.

Na primeira, o estrategista militar Sayf al-Adl, aconselha al-Zarqawi sobre a necessidade de anunciar claramente que o seu plano deve ser o reinício da vida islâmica

através da criação de um Estado de caráter islâmico, o que resolveria os problemas da *umma*¹², unificando os povos muçulmanos espalhados pelo mundo.

Na segunda correspondência, interceptada em julho do mesmo ano pelas forças dos Estados Unidos, Ayman al-Zawahiri¹³ resume uma estratégia de 4 fases para a al-Qaeda no Iraque: expulsar os estadunidenses do Iraque, estabelecer um Estado islâmico, expandir a Jihad para os vizinhos do país e, por último, enfrentar Israel. Sobre os objetivos, Zawahiri considerava que os dois primeiros seriam temas de curto prazo, a formação do Califado, derivado de um Estado de caráter islâmico, seria uma eventualidade (Bunzel, 2015).

A terceira correspondência interceptada foi a de Atiyyat Allah al-Libi, escrita em dezembro de 2005. Nessa carta, Allah al-Libi deixava explícito do desejo de al-Zarqawi em formar um tipo de Estado, após destruir um governo aleatório no Oriente Médio. Além dessas cartas, em diversos discursos públicos o líder jordaniano também demonstrava interesse em formar um califado. Em maio de 2004, em uma outra troca de correspondências com a *staff* da al-Qaeda, afirmou: “I am currently in Iraq waging jihad with my brothers to establish for Islam a homeland and for the Qur’an a state”¹⁴ (Zarqawi in Bunzel, 2015, p. 15). Mais ainda, quando jurou fidelidade à al-Qaeda, em outubro de 2004, novamente indicou as suas intenções sobre a construção do califado: “[its establishment] could be [achieved] by our hands”¹⁵ (Zarqawi in Bunzel, 2015, p. 15).

O principal método de operação da al-Qaeda no Iraque, nos tempos de al-Zarqawi, foi o patrocínio de inúmeros atentados terroristas. Dentre eles, destaca-se a explosão de um caminhão-bomba no Hotel Canal, sede das Nações Unidas em Bagdá, matando o Alto Comissário das Nações Unidas para os Direitos Humanos, o brasileiro Sérgio Vieira de Mello. O jordaniano justificou o ataque dizendo que Mello era um ‘cruzado’ e um ‘herege’, acusando-o de ser aliado dos Estados Unidos, além de ter roubado um pedaço de terra do islã, devido a sua atuação pelo fim da ocupação da Indonésia no Timor-Leste (Hitchens, 2005).

No ano de 2006, a al-Qaeda no Iraque dá um passo importante para a criação do Estado que almejavam. Em janeiro daquele ano, al-Zarqawi forma a organização chamada de

¹² Suposta lealdade existente entre as comunidades islâmicas espalhadas pelo mundo, que representa uma identidade imaginada compartilhada por todos os muçulmanos do planeta, independente da sua nacionalidade ou etnicidade. Sobrepondo-se aos outros particularismos locais (Demant, 2011).

¹³ Zawahiri é o atual líder da rede al-Qaeda, na época das cartas era o segundo homem na cadeia de comando, sendo o braço direito de Osama Bin Laden.

¹⁴ “Eu estou atualmente no Iraque empreendendo a jihad com os meus irmãos para estabelecer para o Islã uma pátria e, para o alcorão, um Estado” (tradução nossa).

¹⁵ “[seu estabelecimento] poderia ser [alcançado] pelas nossas mãos” (tradução nossa).

Conselho da Shura dos Mujahidin¹⁶, juntando a al-Qaeda no Iraque com outros grupos sunitas: *Jaish al-Ta'ifa al-Mansurah*, *Katbiyan Ansar Al-Tawhid wal Sunnah*, *Saray al-Jihad*, *al-Ghuraba* e *al-Ahwal*. Em um vídeo em abril do mesmo ano, Zarqawi declara que o Conselho seria o primeiro passo para a formação de um emirado (Bunzel, 2015).

Em junho de 2006, um bombardeio das forças aéreas estadunidenses mata Abu Musab al-Zarqawi, apesar disso, os seus aliados dão continuidade aos seus objetivos e em outubro o Estado Islâmico no Iraque é fundado, sendo Abu Umar al-Baghdadi declarado o “Comandante da Fé”. O Estado Islâmico no Iraque passa a ser conhecido pelo público iraquiano e pelo mundo muçulmano por dois nomes: o Estado Islâmico no Iraque ou o Estado Islâmico do Iraque (McCants, 2015).

Quando aparece o primeiro termo, Estado Islâmico no Iraque, o sentido que é mostrado ao público é a criação de um Estado para os muçulmanos, um quasi-califado inspirado pela al-Qaeda. Como afirma Muharib al-Juburi, porta voz do Estado Islâmico em 2007, que relaciona o seu surgimento à jornada do profeta Maomé, que saiu de Meca para Medina para criar um Estado (Bunzel, 2015).

Em janeiro de 2007, o Conselho da Sharia do Estado Islâmico produz uma carta de justificativa para a condição estatal da organização política criada, chamada de “Uthman ibn Abd al-Rahman al-Tamimi, Ilam al-anam bi-milad Dawlat al-Islam” (al-Furqan, 2007, p.41)¹⁷.

Feita em formato de tratado, a carta tentava formalizar a legitimidade do Estado Islâmico de acordo com a *sharia*¹⁸. Apesar de não ter consenso na literatura sunita sobre a questão da formação de um Estado islâmico, a organização se esforçou para se adequar aos textos do sunismo e conectar a criação do Estado Islâmico no Iraque à possibilidade de existência de um futuro califado.

O tratado aponta três formas pelas quais é possível uma pessoa assumir o posto de comandante da religião islâmica. A primeira é através da escolha de um grupo de eleitores de elite, chamados de *ahl al-hall wa'l-'aqd*¹⁹; a segunda forma para um indivíduo se tornar o comandante da fé é a de que o mesmo seja indicado por um líder que o antecedeu e, por último, que ele consiga esse posto através da força bruta (Bunzel, 2015, p. 19).

¹⁶ Em árabe: Majlis Shura al-Mujahideen fi al-Iraq.

¹⁷ “Informando o nascimento do Estado Islâmico à humanidade (tradução nossa)”, Muassasat al-Furqan, 2007, p. 41, https://ia801901.us.archive.org/31/items/OZOOO67/DAWLA_ISLAMIA.pdf

¹⁸ Jurisprudência islâmica baseada nos escritos do Alcorão. Para os sunitas, inclui-se a *sunna*, como fonte de jurisprudência junta ao Alcorão.

¹⁹ “aqueles que soltam e amarram (tradução nossa)”.

O texto afirma que o Estado Islâmico segue o primeiro caminho para alcançar o cargo de representante da fé muçulmana. Os autores do tratado escrevem que o *ahl al-hall wa'l-'aqd* é legítimo, pois foi composto por aqueles que realizavam a *jihad* contra os xiitas e os norte-americanos e constituíram em outubro de 2007 a Aliança dos que Percebem os Sinais, um grupo inclusivo formado através de consulta, que teria obtido o apoio de 60% dos sheiks tribais sunitas espalhados pelo Iraque. A Aliança justificou a reivindicação pelo Estado devido ao sucesso político e, também, graças aos seus esforços na imposição da *sharia*. Na verdade, o período da criação do Estado Islâmico, de acordo com o tratado, era favorável a um avanço da lei islâmica pelo Iraque, pois, segundo os seus autores, as forças norte-americanas ocupantes estavam enfraquecidas e que o governo iraquiano, por ser um fantoche ocidental, colapsaria em breve (Bunzel, 2015).

Quanto às relações do recém-fundado Estado Islâmico com a al-Qaeda, esta última não havia sido consultada sobre a criação desta nova unidade política. Apesar de oficialmente ter apoiado o novo emirado²⁰, as comunicações entre as duas partes mal existiam. Constantemente, o grupo de Osama Bin Laden pedia relatórios sobre as condições em que se encontrava o Estado Islâmico, entretanto poucas eram respondidas e, quando eram, as mensagens reportavam que o proto-califado se encontrava em estado crítico. Alguns territórios importantes, como a cidade de Ramadi, haviam sido retomados pelas forças inimigas. Quanto aos seus apoiadores, o grupo perdia gradualmente o suporte de sheiks sunitas e mentia em seus vídeos de propaganda, mostrando operações antigas como se estas tivessem acabado de ocorrer.

Embora as duas principais lideranças da al-Qaeda Central, Bin Laden e al-Zawahiri, fossem discretos em relação ao Estado Islâmico, as outras lideranças da rede jihadista constantemente faziam declarações negativas sobre a organização. Por exemplo, o porta-voz e conselheiro Adam Gadahn, advertiu em uma de suas cartas endereçadas a Bin Laden que o Estado Islâmico no Iraque parecia um “Estado imaginário”, e que seus atos de violência manchavam o nome da al-Qaeda (Gadahn, 2011).

²⁰ Em 2007, Osama Bin Laden, líder da al-Qaeda divulgou um áudio defendendo o Estado Islâmico em relação a outros grupos jihadistas que condenavam a sua fundação. Além disso, Bin Laden criticou as declarações de outros líderes jihadistas que afirmavam que a estabilidade política era *sine qua non* para a formação de um emirado islâmico, pois, se esse sempre for o requisito para tal, nunca seria possível formar um Estado. Ayman al-Zawahiri, o segundo na hierarquia da al-Qaeda, chamou o suposto Estado de “caravana abençoada” e também convocou a comunidade islâmica para apoiar o empreendimento no Iraque, chamando-o de um caminho para a liberação da Palestina e para o renascimento do Califado (Bunzel, 2015).

O processo de decadência do Estado Islâmico no Iraque começou a ser controlado após a morte de Abu Umar al-Baghdadi, fato ocorrido durante uma operação das forças norte-americanas e iraquianas na região de Tikrit, em abril de 2010. A troca de comando, aliada à conjuntura regional significou um combustível para a consolidação e expansão do grupo. Em maio de 2010, o Conselho da Shura dos Mujahidin elege Abu Bakr al-Baghdadi como o novo Comandante da Fé, que se considerava descendente da tribo de Quraysh, tendo assim a mesma origem do profeta Maomé.

Abu Bakr al-Baghdadi era conhecido pela sua erudição, por falar um árabe clássico e ser melhor orador em comparação aos seus antecessores. Além disso, fazia pouquíssimas aparições públicas, o que acabou por criar uma aura de mistério em torno da sua figura nos círculos jihadistas. De acordo com Turki al-Bin'ali²¹, al-Baghdadi havia se tornado doutor em Jurisprudência Islâmica na Universidade Islâmica de Bagdá e trabalhou em diversas mesquitas no Iraque. Havia se juntado ao Estado Islâmico do Iraque em 2006 como um juiz de conselhos da *sharia* (Bunzel, 2015).

Em 2011, aproveitando os movimentos iniciais da Guerra Civil da Síria, al-Baghdadi anunciou o retorno dos ímpetus expansionistas do grupo vendo no conflito uma janela de oportunidade para o seu crescimento. No fim de 2011, al-Baghdadi envia tropas de jihadistas para a Síria formando um grupo chamado Jabhat al-Nusra, chamada em 2013 de uma continuação do Estado Islâmico na Síria.

Neste ano, as lideranças jihadistas anunciaram a mudança do nome da organização para Estado Islâmico do Iraque e do Levante que, doravante, passou a existir sob a égide de uma bandeira. Entretanto, Abu Mohammad al-Jawlani, líder da Jabhat al-Nusra, declarou que não abdicaria da existência do seu grupo, reafirmando a fidelidade à al-Qaeda, tornando-se uma filial oficial da organização na Síria. Apesar da negação das lideranças da al-Nusra, Baghdadi enviou seus soldados para lutar nos conflitos na Síria, sendo mais uma força contra Bashar al-Assad na balança de poder da guerra civil. Posteriormente, em 2016, a al-Nusra deixou de ser uma ramificação da al-Qaeda e alterou o seu nome para Jabhat Fateh al-Sham. Essa ruptura se deu de forma muito menos radical do que o corte de relações com o Estado Islâmico, sendo uma escolha mais motivada por razões estratégicas. Em 2017 a Jabhat Fateh al-Sham se fundiu com as organizações Harakat Nur al-Din al-Zanki, Liwa al-Haqq, Ansar al-

²¹ Acadêmico na área de Estudos Islâmicos, atuava no Estado Islâmico como chefe da *Maktab al-Buhuth wa al-Dirasat* (Escritório de Estudos e Investigações), uma entidade responsável por pesquisar assuntos relacionados à lei islâmica, conectada ao Estado Islâmico.

Din e a Jaysh al-Sunnah, criando a Tahrir al-Sham, conhecida como Organização para Liberação do Levante (Joscelyn, 2017).

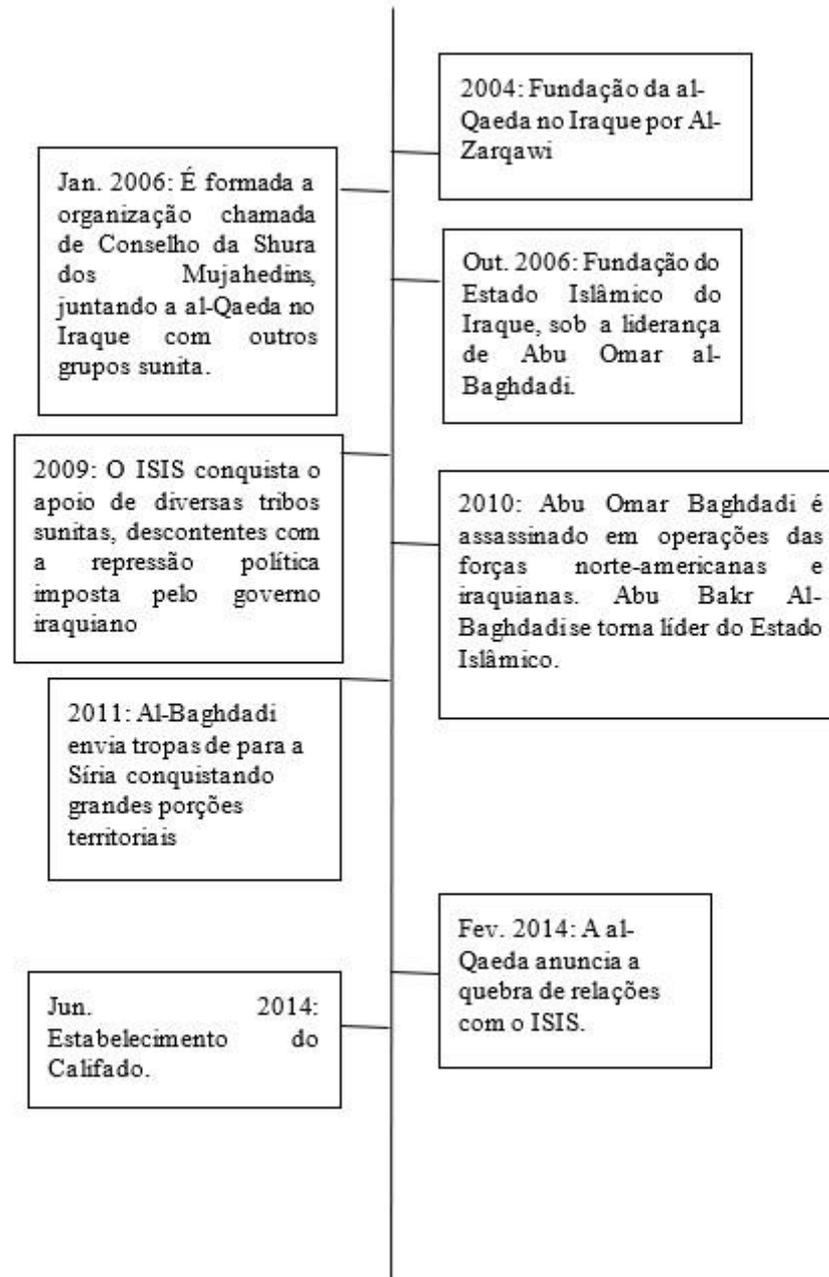
Ao não abrir mão do seu comando na Síria, a inflexão de al-Baghdadi reverberou nas lideranças da al-Qaeda Central, fazendo com que Ayman al-Zawahiri se pronunciasse de maneira a negar a união das forças jihadistas da Síria e do Iraque, declarando que os dois grupos devam continuar tendo jurisdições e administrações diferentes (al-Zawahiri, 2013).

As ordens da al-Qaeda Central são ignoradas por Baghdadi, que contestou al-Zawahiri dizendo que o mesmo não é seu líder. Como Comandante da Fé, al-Baghdadi não poderia sofrer constrangimento de nenhuma autoridade humana. Assim sendo, o líder do Estado Islâmico do Iraque e do Levante passou a elevar cada vez mais o seu status, dando um caráter divino a sua função política. A partir desse momento, o Estado Islâmico começou a sua transformação, de um emirado islâmico para se caracterizar como o califado, considerando-se o legítimo representante político de todos os muçulmanos na Terra, pelo menos de acordo com a visão dos seus líderes. E o principal sinal dessa transformação se deu com o rompimento com a al-Qaeda (al-Baghdadi, 2013).

Em fevereiro de 2014, a al-Qaeda anunciava a quebra de relações com o ISIS. No documento que expõe o rompimento, as lideranças reiteraram que não se responsabilizavam pelas ações do Estado Islâmico da Síria e do Iraque, além de não possuírem ligação com a sua estrutura organizacional. Mais ainda, o texto trata o ISIS como um “grupo”, deixando ausente a sua “questão estatal”, outrora comum nos documentos da al-Qaeda.

Em julho de 2014, o Estado Islâmico já havia conquistado a maior parte dos territórios sunitas do Iraque, dominando a cidade de Mosul. Na mesquita local, em sua primeira aparição pública, seu Comandante, Abu Bakr al-Baghdadi declarou “oficialmente” a criação do califado, cuja soberania deveria ser expandida para o resto do mundo, não se limitando apenas à Síria e ao Iraque.

Quadro 1 – Fundação da al-Qaeda no Iraque até a autoproclamação do Califado em Mosul (jun. 2014)



Quadro 2 - Lista de comandantes da al-Qaeda no Iraque, Estado Islâmico no Iraque e ISIS

Comandantes	Organizações lideradas	Período de liderança
Abu Musab al-Zarqawi	al-Qaeda no Iraque	Out. 2004 – Jun. 2006
Abu Ayub al-Masri	al-Qaeda no Iraque	Jun. 2006 – Out. 2006
Abu Omar al-Baghdadi	Estado Islâmico do Iraque	Out. 2006 – Abr. 2010
Abu Bakr al-Baghdadi	Estado Islâmico do Iraque/ISIS	Abr. 2010 – Out. 2019

1.2 A estrutura de expansão e de administração do Estado Islâmico

Embora não tenha nenhuma legitimidade institucional pela comunidade internacional, o Estado Islâmico se entende como organização política incumbida de levar as leis islâmicas em âmbito global, através da estratégia “permanecer e expandir”. Esse objetivo de ampliação do domínio político do ISIS se dá a partir da Síria e do Iraque em direção aos territórios dos califados históricos, de forma a aumentar a sua influência.

Devido à impossibilidade física de controlar totalmente essas regiões, o esforço de expansão do ISIS se deu através da formação de ramificações. Com dados até julho de 2016, de acordo com o Wilson Center, o Estado Islâmico declarou o estabelecimento de ramificações na Nigéria, na Líbia, na Argélia, no Sinai do Egito, no Iêmen, na Arábia Saudita, no Cáucaso, além de planejar a criação de províncias na Tunísia, Somália, no Egito, Líbano, Bangladesh, Indonésia e Filipinas. Além disso, há indícios de ramificações que são chamadas de províncias, nos Balcãs, na Ásia Central, na Índia e nas Maldivas (Wilson Center, 2016).

As províncias, chamadas de *wilayats* em árabe, são um conceito que vem do Império Otomano, durante o período em que a sua política de expansão e influência na Europa e na Ásia se intensificava. No Império Otomano, essas unidades funcionavam como organizações dependentes que estavam posicionadas em territórios externos, principalmente localizadas nos territórios controlados por europeus e bizantinos. Da mesma forma, o Estado Islâmico tenta se apropriar desse conceito de *wilayat* para tentar levar a sua autoridade para espaços à distância (Gunaratna e Hornell-Scott, 2016).

Na revista Dabiq, para o estabelecimento de uma província, um grupo situado em um espaço geográfico específico deveria prestar juramento à administração central do califado, além disso, também precisaria ter um plano estratégico militar para conter as forças

ocidentais, bem como escolher uma liderança. A estratégia da província também deveria estar diretamente conectada às diretrizes do Estado Islâmico. De acordo com Kilcullen (2016) no caso do califado otomano, esse tipo de unidade política era essencial na manutenção do Império, já sobre aos jihadistas do ISIS, o conceito de “província” tem importância secundária, pois o grupo prioriza a captação de apoiadores e simpatizantes.

1.3 O islã como projeto político e social

Antes de situar conceitualmente o fenômeno do Estado Islâmico, é necessário compreender o seu plano de fundo ideológico e religioso. Mesmo não sendo o único representante do islã, não é possível negar que o ISIS segue esta religião como sua base doutrinária. A organização é fundada em premissas muçulmanas e utiliza os principais ensinamentos do sunismo como fonte para guiar suas ações. Portanto, é preciso entender o que é o islã e como a religião pode ser entendida no processo de formação do ISIS.

O termo islã vem da palavra árabe *islam*, que significa “submissão à Deus (Alá)”. Já a palavra “muçulmano”, a que faz referência ao seguidor da religião islâmica, é originada do termo árabe *muslim*, que serve para denominar “aquele que se submete”. Pete Mandaville (2001, p.54) aponta que o termo “muçulmano” é eivado de uma autoconsciência de caráter identitário, já o termo islã deve ser encarado como manifestação universal, capaz de desempenhar uma unidade nas diversas comunidades políticas muçulmanas espalhadas pelo mundo, sendo fluido e que constantemente ignora fronteiras.

Em relação ao tempo de existência, a religião islâmica surge no início do século VII na Península Arábica, através da figura de Maomé, que recebeu uma revelação divina do anjo Gabriel, para que fosse um mensageiro e difundisse os dogmas de Alá. Maomé passa a ser chamado de profeta.

Peter Demant (2011, p.14) também faz diferenciações entre as palavras “muçulmano” e “islã”. A primeira funciona como um fenômeno sociológico, enquanto a segunda é de caráter estritamente teológico. Portanto, para facilitar o entendimento, pode-se afirmar que países cuja maior parte da população é muçulmana e culturalmente de origem islâmica, não devem ser considerados como “Estados islâmicos”, mas sim apenas unidades políticas estatais cuja maioria da população tem o islã como profissão de fé.

Na atualidade, um pouco mais de um quinto da população da Terra é muçulmano. Geograficamente, esta parte populacional está concentrada em um arco que vai da África ocidental até a Indonésia, passando pelo Oriente Médio e uma parte da Índia. Em diversos

países dessas regiões, os muçulmanos são a maioria da população local, mas também possuem importantes representações minoritárias na Europa, na Rússia e na América do Norte (Demant, 2011, p.13).

O islã, entretanto, é uma religião heterogênea. Após a morte de Maomé, a religião se fragmentou devido as discordâncias de suas lideranças posteriores. Desse processo de cisma, surgem o xiismo e o sunismo. Os xiitas acreditam que Ali, genro do mensageiro, é o verdadeiro líder da comunidade islâmica após a morte de Maomé. Sendo as lideranças políticas, que ganham força após a morte do profeta, lideranças ilegítimas. Já os sunitas, além de se guiarem pelo Alcorão, livro sagrado islâmico, também se guiam pela *sunna*, que é um conjunto de textos que acreditam serem baseados nos ensinamentos de Maomé (Guellouz, 1997).

Apesar de ter ocorrido a separação entre essas duas maiores vertentes do islã, a religião não possui um histórico de revoluções internas e reformas, como ocorreu na doutrina cristã, por exemplo²². O islã é muito mais abrangente e tenta cobrir todas as esferas da vida individual. Quanto a essa totalidade, Demant (2011) afirma que a *umma* é um modo de vida que abrange as relações na comunidade, as relações entre homens e mulheres, a educação e a política. Esse modo de vida está concentrado no arcabouço jurídico e filosófico da *sharia*, estabelecendo-se uma classe de legistas especializados, conhecido como ulemás (Demant, 2011, p.35). Esta estrutura está baseada na impossibilidade de divisão entre a religião e a política. Atualmente, a fronteira entre o islã e a política, no mundo muçulmano, segue porosa, sendo a religião um fator determinante na estrutura administrativa de diversos países islâmicos.

Sami Zubaida (2011) afirma que a emergência do global e do transnacional se manifesta de duas formas diferentes na relação entre o islã e a política: o jihadismo global e as redes transnacionais de migração. Estas duas divisões possuem em comum a *umma* global islâmica, noção abstrata que permeia as relações políticas e sociais das comunidades muçulmanas espalhadas pelo mundo.

Embora há essas divisões dentro do islã, todas as vertentes da religião compartilham uma ideia de identidade compartilhada a todos os muçulmanos. Mandaville (2001) afirma

²² O princípio de separação entre a Igreja e o Estado é baseado em diversos versículos encontrados nos evangelhos: Mateus 22:21, Marcos 12:13-17 e Lucas 20:20-26. O cristianismo sofreu muitas revoluções em suas doutrinas, culminando com a Reforma Protestante que fomentou a separação entre os Estados europeus e a Igreja Católica com a formação de igrejas nacionais. Graças a inexistência de reformas na doutrina, os valores do islã sofreram pouquíssimas mudanças através dos tempos, portanto, a ideia de religião como modelo total é tão enraizada no mundo muçulmano.

que, tomar como pressuposto essa identificação como representante de um sistema universal que engloba os fiéis islâmicos, não significa um reducionismo. Ele prefere relacionar a *umma* ao conceito de ‘significante mestre’ de Jacques Lacan. O mesmo é proposto por Bobby Sayyid (1997, p. 114) que analisa o ‘significante mestre’ como uma estrutura abstrata no qual os discursos são totalizados, assim, as práticas muçulmanas são essa totalidade. A *umma* é a dissolução do concreto e do específico, pois dissolve as identidades particulares, como os xiitas e os sunitas, e até mesmo as identidades nacionais, como o árabe, o turco ou o persa. A concluir, a *umma* se torna um ‘significante mestre’, pois passa a ser a referência como um todo.

A *umma* entretanto, apesar de ser um ‘significante mestre’ e, por muitas vezes, dissolver outras identidades particulares, não necessariamente irá ocultá-las em definitivo. As solidariedades nacionais, além de outros tipos podem continuar coexistindo, na realidade, o cenário é de uma pluralidade identitária, que às vezes é levada à fragmentação e à anomia²³. Ademais, a *umma*, apesar de ser um ‘significante mestre’, não necessariamente será considerada da mesma forma em todas as vertentes do islã, ou, de forma uniforme, pelos grupos políticos jihadistas e islamistas. Muito pelo contrário, no Estado Islâmico, a *umma* é considerada a identidade unificadora de todos os muçulmanos, colocando as nações como invenções da modernidade, porém, se um muçulmano for sunita, ele não é considerado parte da *umma*, apenas um apóstata infiel. Ou seja, a solidariedade ainda existe, porém ela tem seu conceito alterado de acordo com quem constrói a narrativa da *umma*.

De acordo com Piscatori e Saikal (2019, p. 134), a ideia de *umma* a partir da perspectiva do Estado Islâmico pode ser definida através de cinco variáveis. A primeira é a de que a *umma* é baseada na visão de mundo salafista, que é sectarista e exclui todos os que não cumprem os requisitos da sua perspectiva de islã verdadeiro: que segue um conjunto específico de textos e é estruturada a partir do modo de vida dos muçulmanos dos três primeiros séculos a partir do nascimento da religião. A segunda variável é a visão da *umma* de acordo com o jihadismo que coloca dos muçulmanos em “estado de guerra permanente”. A terceira variável é a indispensabilidade quanto ao processo de purificação da *umma* e de inimizade em relação aos muçulmanos que não concordam com a interpretação do Estado Islâmico sobre a religião. Os autores destacam que a ênfase na purificação e na hostilidade contra os que discordam justificam as declarações de *takfir* (excomunhão) e o emprego da violência contra os que se desviam da verdadeira fé. A quarta variável expande a noção

²³ As ideias de anomia e de fragmentação identitária serão discutidas no próximo capítulo na seção sobre a Sociologia das Relações Internacionais e, posteriormente, na seção de *Terrorism Studies*.

politicizada da *umma* ao defender a conexão inerente entre a comunidade islâmica e “a territorialidade do *khilafa* (califado)” e as ações e deveres referentes à expansão e a proteção da unidade política. A quinta variável é o “Estado ideal” que é a perspectiva de um futuro glorioso do Estado Islâmico através da sua ideologia.

1.4 A *jihad* e o jihadismo

Diversas organizações não-estatais têm utilizado o islã como modelo ideológico-político como pilar para a ação, tanto no sunismo, quanto no xiismo, as duas maiores correntes doutrinárias da religião. Estes grupos defendem que o islã não deve ficar restrito à espiritualidade privada, mas deve servir como diretriz para a sociedade e para a política também e, além disso, tudo o que for contrário a essa premissa deve ser rejeitado ou combatido.

Para fins de organização analítica, é preciso tratar os diversos conceitos que ajudam a identificar as diversas diferenças entre os grupos que estão inseridos na lógica do islã como guia da vida social e política. Esta perspectiva costuma ser classificada pelo termo “islã sócio-político”, que pode ser subdividido em dois sistemas de ideias: islamismo e jihadismo. O primeiro é a manifestação da religião através da política, geralmente ocorrendo como estrutura partidária, ou por instituições que fazem lobby no sistema administrativo dos Estados, um dos maiores exemplos de organização islamista é a Irmandade Muçulmana. Já o segundo sistema, também é uma manifestação da religião no processo político, entretanto, caracteriza-se pela instrumentalização da violência para fazer cumprir os interesses dos grupos jihadistas, que é o caso do Estado Islâmico da Síria e do Iraque.

O termo “islamismo” é muitas vezes empregado como um sinônimo da palavra “islã”, todavia, o primeiro difere do segundo ao ir além da identidade cultural e religiosa. Mandaville (2001) aponta que o islamismo é um sistema no qual o islã é o fundamento político. Já Demant (2011, p. 14) aponta que o islamismo²⁴ refere-se a movimentos religiosos radicais que estão inseridos na política, ou seja, é a instrumentalização da religião como ideologia política e um movimento social construído a partir de um modelo estatal e social teocráticos como alternativa ao Estado secular liberal (Demant, 2011, p. 299; Loureiro, 2016, p. 66). Mais do que a criação de um Estado teocrático muçulmano, os islamistas têm como objetivo global a

²⁴ O autor também utiliza a palavra *islamista* para denominar os que praticam o islamismo.

unificação da *umma*. Isso só poderia ser feito através da solução dos conflitos internos no islã, como a tensão entre sunitas e xiitas (Roy, 2004, p. 59).

Os movimentos islamistas datam do final do século XIX e do início do século XX, sendo os seus principais precursores a Irmandade Muçulmana e o Jamaat-e-islami no sunismo, e Ali Shariati e Ruhollah Khomeini, no xiismo. Essas lideranças e esses movimentos impactaram à juventude em um período no qual os Estados de maioria muçulmana possuíam sistemas políticos não-religiosos. Muitos desses islamistas foram influenciados por ideias antigas sobre a religião, como o salafismo, por exemplo, possuindo uma visão totalizante do islã.

Walter Laqueur (1996), no livro *'Facism: Past, Present, Future'*, caracteriza o islamismo como ideologia ao relacioná-lo ao fascismo, nomeando-o de “fascismo clerical”. O islamismo assemelha-se aos fascistas europeus no século XX, que tinham presença da militância e tendo as massas como alvo estratégico (2007, p. 93). Isso ocorre, pois, no islamismo há a necessidade da formação da estrutura política seguindo as leis e os códigos morais baseados no islã.

Em relação às origens, Demant (2011) considera que o islamismo emergiu a partir da reação à globalização e à “opção ocidentalizante”. Essa reação à “opção ocidentalizante” também é mencionada por Olivier Roy (2004) ao afirmar que o islamismo tem como objetivo a transformação de valores da modernidade ocidental, como a família, a educação e a política, a partir dos princípios islâmicos (Loureiro, 2016).

Essa reação, por sua vez, é acompanhada de uma sensação de humilhação, importante para entender o crescimento do islamismo e dos grupos paramilitares jihadistas. Para Dominique Moïsi (2009, p. 55), em “A Geopolítica das Emoções” a humilhação é o reflexo da impotência derivada da falta de controle do indivíduo e do coletivo. Neste, o sentimento de humilhação é vivenciado pela comunidade. A humilhação também pode ser utilizada como repositório para técnicas que sustentam a formação e o desenvolvimento de unidades políticas (Wang, 2012).

A humilhação no islã tem origem em sequências de frustrações no passado. São eles o imperialismo ocidental no final do século XIX, a crise do Estado-nação e a dissolução do modelo de Estado secular, a criação de Israel e as guerras do Seis Dias e o Yom Kipur e a incompetência dos líderes quanto à administração dos seus Estados, formando regimes ditatoriais no mundo muçulmano (Moïsi, 2009: 61).

Amghar (2007, p. 40) também afirma que a humilhação produziu o revanchismo que catapultou o islamismo e grupos violentos islâmicos. Assim, a crise socioeconômica e política

no mundo muçulmano fez com que movimentos ultraconservadores que propunham o retorno dos muçulmanos às origens da religião crescessem. Segundo o autor essa tendência já havia ocorrido historicamente: a primeira vez foi durante o conflito de facções político-religiosas no século VIII, com a Revolução Abássida; a segunda ocorreu as invasões mongóis nos territórios muçulmanos e a terceira é o surgimento da corrente do Wahabismo²⁵, na qual Muhammad Ibn Abdel Wahhab afirmava que no século XVIII, o declínio do mundo muçulmano e a ascensão europeia era causada pela traição de fiéis que não seguiam os ensinamentos originais do alcorão e não se comportavam de acordo com os seguidores de Alá na época da gênese da religião (Loureiro, 2016).

Não só o ressentimento fundamentou o crescimento do islamismo através dos movimentos que defendem uma estrutura islâmica de Estado a partir da via política, mas também fomentou o jihadismo, que igualmente busca a construção de um sistema sociopolítico de caráter islâmico, mas esse processo pela unidade entre política e religião se dá através da violência. Entretanto, apesar da mesma origem calcada no ressentimento à modernidade e à globalização, muitos pesquisadores da área de radicalização afirmam que o islamismo, apesar de defender uma pauta ultraconservadora, funciona como um *firewall* que bloqueia o ingresso de pessoas em grupos que usam a violência como *modus operandi* (Lynch, 2010; Presidential Task Force on Confronting the Ideology of Radical Extremism, 2009). Dessa forma, a Irmandade Muçulmana e outras organizações do gênero seriam importantes para impedir que os indivíduos fossem recrutados pelo Estado Islâmico ou pela al-Qaeda.

Lynch (2010, p. 483) analisa que a ideia de *firewall* possui algumas contradições. Enquanto, grupos islamistas mais relevantes, como a Irmandade Muçulmana possuem visões muito diferentes, em comparação aos movimentos paramilitares, como a visão da *jihad* através do esforço de fé e do proselitismo em contraste à guerra, os movimentos sociais islamistas já manifestaram apoio ao Hamas em diversos momentos históricos, além disso, a imensa maioria dos grupos islamistas se opõe ao Estado de Israel de forma acintosa, com uma retórica baseada no ódio e na destruição do mesmo.

Outra evidência de grupo islamista que compartilha algumas posições semelhantes aos jihadistas da al-Qaeda e do Estado Islâmico é o European Council for Fatwa and Research com sede em Dublin, presidido pelo xeique Yusuf al-Qaradawi, ex-membro da Irmandade Muçulmana e uma das principais lideranças islamistas do mundo. Al-Qaradawi é conhecido

²⁵ Também grafado como “uaabismo”.

por ter declarado apoio aos ataques suicidas do Hamas e também por ter afirmado que os judeus foram historicamente punidos por Deus pelos seus atos de corrupção (Norell e Sorensön, 2010).

Os que defendem que o islamismo funciona como *firewall* também justificam essa posição através da falta de conhecimento teológico por parte dos recrutados pelos grupos jihadistas. De fato, a imensa maioria das pessoas que se juntam ao ISIS tem pouquíssimo conhecimento da doutrina islâmica, sobretudo quando se refere a recrutados ocidentais, como será discutido nos próximos capítulos, porém, grande parte dessas pessoas estão inseridas em guetos, chamados de *no-go zones* ou passam por algum tipo de recrutamento prévio em mesquitas radicais.

A palavra *jihad* é encontrada no Alcorão e significa “esforço” em árabe. É utilizado como conceito correspondente ao empenho de se realizar um objetivo. O *Islamic Supreme Council of America* (ISCA) afirma que a *jihad* representa os esforços das pessoas na direção de se tornarem bons fiéis, além da pregação e divulgação dos ensinamentos da religião (ISCA, s/a).

Gilles Kepel (2003) diz que a *jihad* representa o confronto entre o bem e o mal pela purificação da alma. A *jihad* é um dever imposto aos muçulmanos através do Alcorão para defender o islã. De acordo com a doutrina, existem quatro possibilidades para a defesa da fé ou de se impor a *jihad*: impedir os sentimentos ruins, praticar boas ações, pregar a fé islâmica e lutar contra os infiéis.

Para Olivier Roy (2004, p.41), a *jihad* é uma obrigação social que deve ser reivindicada em períodos especiais. Por exemplo, para proteger a religião, a *jihad* militar pode ser reivindicada para ser colocada em prática, após o esgotamento da via diplomática. Porém, apesar da *jihad* ter um argumento teológico amplo, os extremistas islâmicos, principalmente os jihadistas, acreditam que ela deve ser um dever permanente do indivíduo, sendo um núcleo no islã.

Geograficamente, a gênese da palavra está na região da Arábia como uma consequência das guerras tribais promovidas com o intuito de expandir o islã. A guerra contra os árabes-cristãos, judeus e os considerados pagãos ganhava sentido com o termo *jihad*. Agora, esses conflitos ganham significado religioso e obtém a justificativa divina (Khosrokhavar, 2005).

Nos textos sagrados do islã, o conceito aparece associado à divisão de mundo em *dar al-harb* e *dar al-islam*. A expressão árabe *dar al-harb* significa, em português, a “casa da guerra”, e serve para nomear as regiões onde o islã não predomina. O termo também tem um

significado mais coloquial para designar as “terras dos não-crentes”. Já o termo *dar al-islam* significa “casa do islã”, e é utilizado para representar os lugares onde o islã predomina como perspectiva política e social. A *jihad* pode ser convocada, tanto para a proteção da “casa do islã” contra o ataque de não-muçulmanos, quanto para assegurar a expansão da religião. No primeiro tipo, quando é convocada para a defesa, é uma obrigação individual²⁶. No segundo, torna-se um dever da comunidade²⁷ muçulmana inteira (Khsrokhavar, 2005).

Assim, Khosrokhavar (2005, p. 14) diferencia dois tipos de *jihad* a partir das formas pelas quais ela é convocada: a defensiva e a ofensiva. Essa classificação aponta que, em uma guerra de expansão, o crente muçulmano não é obrigado a cumprir com funções militares em um exército, como ocorria na expansão histórica dos califados medievais. Entretanto, na modernidade, principalmente na segunda metade do século XX, quando surgiam os primeiros movimentos jihadistas mais relevantes, a preocupação com a *jihad* era inserida em uma narrativa que obrigava todos os muçulmanos a se insurgirem contra os Estados seculares.

No Estado Islâmico, um desses movimentos jihadistas modernos, as divisões entre *jihad* ofensiva e defensiva são menos sólidas. Para o ISIS, a única possibilidade de defesa da fé muçulmana é através da expansão do próprio califado. A fé só pode ser plena quando um verdadeiro governo islâmico for instaurado e o ISIS é essa legítima unidade política definitiva, capaz de unir a *umma* e eliminar os opositores do islã. Assim, a cosmovisão dicotômica da organização ao eliminar qualquer premissa de diferença entre a defesa e o ataque, prioriza a ofensividade e a violência como ferramentas necessárias para a sobrevivência da religião.

Quanto a sua ofensividade, a *jihad* tem sido historicamente utilizada para justificar os projetos de expansão de entidades políticas islâmicas, a partir do século VI. Na atualidade, sobretudo na voz de grupos extremistas, a *jihad* tem sido reivindicada, também na sua forma violenta, sobretudo graças a uma base teológica *wahhabita*, ligada à família real saudita, e à Irmandade Muçulmana. Responsáveis, de acordo com Kepel (2003), pela proliferação do extremismo antiocidental.

O primeiro embrião do que viria se tornar o jihadismo moderno é identificado por Kepel (2003) no período pós-Segunda Guerra Mundial, com o fortalecimento dos nacionalismos no mundo muçulmano. Até a década de 1970, o nacionalismo era predominante nesses Estados, pois havia angariado apoio das elites locais vitoriosas no embate contra as forças colonizadoras europeias. Assim, houve a fragmentação política do

²⁶ Em árabe: *fard 'ain*.

²⁷ Em árabe: *fard kifaya*.

mundo muçulmano, com a proliferação dos movimentos de independência. Formaram-se comunidades com instituições políticas e sociais adaptadas da Europa, criando-se idiomas nacionais, incentivando a laicização e a modernidade. Nesse contexto histórico, duas visões de mundo se mostravam contrárias ao progresso do nacionalismo secular no mundo islâmico. Sayyid Qutb e Abul Ala Mawdudi instrumentalizaram essas novas línguas nacionais em vetores para mostrar seus princípios, que não eram baseados na nação, mas sim ao islã, o único aglutinador identitário e político possível. Mesmo sendo contrários à modernidade, ambos usavam seus instrumentos ao seu favor, empregando a ferramenta de comunicação política e a escrita moderna para poder captar mentes jovens para as suas causas.

Para Qutb e seus seguidores, os novos países surgidos dos movimentos de independência eram a tradução da “ignorância”²⁸, estado semelhante aos muçulmanos antes da revelação do profeta Maomé, a diferença é que as pessoas agora, em vez de adorar outros deuses, adoram símbolos, como partidos, o socialismo e a nação. Com essa premissa, a obra de Qutb é centrada na necessidade de uma revolução cultural que pudesse formar uma nova comunidade conectada aos ideais islâmicos da época de Maomé, mas para isso ser garantido, havia o imperativo da destruição dos nacionalismos, a versão atual do paganismo (Kepel, 2003, p.51).

Na sua missão de depreciação do nacionalismo, Qutb fundava-se em dois conceitos: a soberania²⁹ e a adoração³⁰. Ambos criados por Mawdudi, que o ajudaram a diferenciar o islã e o não-islã, comparando esse binarismo a outros, como a justiça e a injustiça e o bem e o mal. Isso foi construído sobre a estrutura de adoração por parte do indivíduo em relação a Alá, o único digno de ser reconhecido como divindade. Portanto, a soberania só é possível caso o governante esteja seguindo as revelações da divindade islâmica, logo a bondade também se torna a realidade. Caso esse não seja o cenário, os humanos estarão adorando os deuses modernos: o partido, o exército e a nação. Estando assim, em um estado de ignorância e de maldade, o estado do “antiislã” (sic) (Kepel, 2003, p.52).

No Egito de Nasser, no início da década de 1960, Qutb foi preso acusado de pertencer a Irmandade Muçulmana, uma organização fundada por Hassan el Banna que foi extinta em 1954, no início do governo egípcio, com seus membros sendo presos, exilados e executados. Qutb fora condenado e enforcado, mas suas ideias continuavam a serem expostas entre os seus adeptos, até mesmo nos campos de prisioneiros. Seus princípios ganharam três

²⁸ Em árabe: *jahiliyah*.

²⁹ Em árabe: *hakimiyyah*.

³⁰ Em árabe: *‘ubudiyyah*.

adaptações entre os seus seguidores. A mais extrema, considerava que o mundo muçulmano se encontrava em estado de blasfêmia, declarando *takfir*³¹ a todas as pessoas. Uma outra adaptação concentrava a excomunhão apenas aos governantes, enquanto a última considerava os textos de Qutub como alegorias.

Durante alguns anos a Irmandade Muçulmana atuara na clandestinidade e enfraquecida, até que em junho de 1967, os árabes perdem a Guerra dos Seis Dias contra Israel, o que serviu de catalisador para o enfraquecimento dos nacionalismos, e conseqüentemente afetou o governo Nasser negativamente. A humilhação da derrota na guerra traduziu-se na erosão da legitimidade do poder e do descontentamento com o nacionalismo, criando um estado de anomia social, que Kepel (2003, p.60) denomina de “vazio cultural”. Assim, as ideias de Qutub ganharam força, através do rótulo da Irmandade Muçulmana e do apoio de uma juventude radical.

Para Fawaz A. Gerges (2005), a visão de Qutub sobre a *jihad* colocava em xeque as perspectivas clericais, até então muito complexas para as massas, simplificando a jurisprudência islâmica clássica da *jihad*, traduzindo-a para um conceito de revolução permanente, que deveria ser posta em prática contra os inimigos internos e externos que estão substituindo a soberania divina. Dessa maneira, Qutub foi o primeiro pensador contemporâneo a promover uma mudança radical no conceito de *jihad*, através da criação de um novo significado: uma luta armada eterna para combater os obstáculos que possam impedir a instalação da autoridade política de Alá e, conseqüentemente, a prática perfeita da fé muçulmana.

Apesar da gênese do pensamento jihadista, através de Qutub, da Irmandade Muçulmana, de Mawdudi e companhia, terem reforçado a lógica da uma Guerra Santa na implementação do real governo islâmico, as convocações modernas da *jihad* se encontravam dentro da própria ideia da nação. A falência dos governos nacionalistas seculares no mundo islâmico não significou o fim da questão nacional. Na realidade, ela foi adaptada, conectando-se agora à lógica religiosa.

A busca por movimentos jihadistas em instaurar governos teocráticos locais baseados na lei islâmica teve o seu ápice nas décadas de 1970, 1980 e até a primeira parte dos anos 1990. Poucos recursos eram despendidos em relação à luta global principalmente na oposição às visões de mundo soviética e estadunidense:

the dominant thinking among leading jihadis was that the ability of the international system, dar al-harb, or the House of War, to dominate and subjugate dar al-islam

³¹ Termo utilizado para nomear ateus ou pessoas que fingem ser muçulmanas (Kepel, 2003, p. 58).

depended on the collusion and submissiveness of local ruling “renegades” (Gerges, 2005, p.43)³².

Os governos locais parcialmente seculares eram acusados de serem permissivos sobre a penetração das duas grandes potências no mundo islâmico, e essa entrada significaria a eliminação do islã da vida pública. Portanto, para a boa prática da fé, a substituição dos Estados *kufir*³³ seria indispensável. A prioridade, então, é instaurar Estados islâmicos, para depois recriar o califado que poderia fazer da *sharia* a jurisprudência dessas regiões.

Alguns escritos de teóricos jihadistas reforçam essa posição da prioridade da jihad doméstica durante esse período. No fim da década de 1970, Mohammed Abd al-Salam Faraj, uma das mentes por trás do assassinato de Anwar Al Sadat, presidente do Egito, reiterou a diferenciação entre dois tipos de *jihad*: uma contra o “inimigo próximo” e outra contra o “inimigo longínquo”. Enfrentar militarmente os inimigos mais próximos seria uma prática de alta prioridade. Por exemplo, pouco se falava sobre lutar contra os estadunidenses ou contra os sionistas. Assim, a partir de entrevistas com ex-jihadistas dessa época, Gerges (2005, p.45) classifica os jihadistas durante esse período como “nacionalistas religiosos por excelência”:

A close reading of jihadis’ writings, unlike that of other social and political activists, shows an overwhelming emphasis on local affairs at the expense of foreign policy and the Arab-Israeli conflict, a highly emotive issue in Arab and Muslim politics. Activists of differing ideological colors and persuasions often use the Palestinian predicament to mobilize the masses and garner public support.³⁴

Outro manifesto que foi circulado na época, pelo Grupo da Jihad, nomeado “A Inevitabilidade da Confrontação”, hierarquizava os objetivos do movimento em questão de relevância. Primeiramente, era necessário destituir os líderes que abandonaram a religião; em segundo lugar, o objetivo era o de lutar contra qualquer comunidade muçulmana que tivesse desertado do islã; em terceiro, era preciso restaurar o califado e nomear um califa e, por último, era preciso liberar os territórios, libertando os prisioneiros e expandindo a religião (Gerges, 2005, p.45).

Entretanto, apesar dessa preocupação predominantemente nacionalista, os jihadistas não abdicavam de relacionar o problema doméstico com a questão internacional. Em um

³² “[...] o pensamento dominante entre os líderes jihadistas era o de que a habilidade do sistema internacional, *dar al-harb*, ou a Casa da Guerra, em dominar e subjugar a *dar al-islam*, depende do conluio e da submissão dos soberanos locais renegados (tradução nossa)”.

³³ Expressão utilizada para nomear os que não seguem a fé islâmica.

³⁴ Uma leitura mais cuidadosa dos escritos jihadistas, ao contrário de outros ativistas políticos e sociais, mostram uma ênfase relevante em assuntos locais às custas da política externa e do conflito árabe-israelense, um tema bastante emotivo na política muçulmana e árabe. Ativistas de diferentes cores ideológicas e persuasões geralmente usam a questão palestina para mobilizar as massas e ganhar apoio público (tradução nossa).

documento publicado pelo grupo Jihad Egípcia no início dos anos 1980, colocava os Estados Unidos como o primeiro na sua lista de inimigos e

It listed three reasons for that. The first lies in the unholy strategic alliance between America and Arab states, which led to the latter's loss of "political, economic, and military independence." The second has to do with the special relationship the United States shares with Israel, which was built at the expense of Muslim interests and rights. Finally, the Jihad document asserts that American global hegemony represents a direct threat to the jihadist and Islamist movements (Gerges, 2005, p.47)³⁵.

Neste documento, a luta contra os Estados Unidos é definida pelos jihadistas como um jogo de soma-zero. A sociedade norte-americana de modo geral teria sido culturalmente construída em um sistema anti-islâmico, que tende a concordar com as guerras dos seus governantes contra os muçulmanos. Ao distorcer qualquer tipo de diferenciação entre os políticos norte-americanos e a população, os jihadistas equivalem o indivíduo comum ao tomador de decisão, portanto, os civis também se tornam alvos possíveis dos atos de violência.

A maior parte desses movimentos jihadistas advinham do sunismo, entretanto, muitos grupos xiitas ganharam força nesse período de *jihad* local. Dentre eles, destacam-se a revolução iraniana e o Hezbollah. No primeiro caso, um casamento entre grupos do xiismo e do marxismo conseguiu derrubar a monarquia no Irã em 1979. Apesar dessa união, somente os membros do clero pareciam angariar as massas. Com a queda da monarquia e a proclamação da República Islâmica, o movimento revolucionário foi dominado pelos xiitas radicais, liderados por Khomeini (Kepel, 2003, p. 170).

Com a ascensão dos revolucionários islâmicos, foram também criadas uma série de instituições que organizaram o controle do clero sobre as massas. Algumas dessas estruturas são os *komitehs*, as milícias, o exército dos *pasdarans*, os tribunais revolucionários, a Fundação dos Deserdados e a Jihad para a Reconstrução. Todas essas organizações estreitavam a relação do clero com o povo e suplantavam os outros grupos políticos que não tinham conexão com a questão islâmica. Além disso, uma das maiores reivindicações em derrubar o Xá era a de que a monarquia servia aos interesses norte-americanos, submetendo o povo iraniano às forças imperialistas.

³⁵ "São listadas três razões para isso. A primeira é a de que a aliança estratégica profana entre a América e os Estados árabes, que representou a última perda de "independência política, econômica e militar". A segunda razão é sobre o relacionamento especial entre Estados e Israel, que foi construído às custas dos interesses e direitos dos muçulmanos. Finalmente, o documento da Jihad Egípcia afirma que a hegemonia global americana representa uma ameaça direta para os movimentos jihadistas e islamistas (tradução nossa)".

Já o Hezbollah, na sua gênese no Líbano, inspirado pelas ideias de Khomeini, surgiu como uma milícia de resistência à ocupação de Israel no país. Dentre as suas principais posições no seu manifesto, estão a necessidade de se criar um Estado islâmico no Líbano, com a deposição dos governos seculares, a destruição do Estado de Israel e acabar com qualquer tipo de presença considerada colonialista na região (Hezbollah, 1988)³⁶.

Costuma-se atribuir as lutas contra a ocupação soviética ao Afeganistão como o *turning point* que inaugurou a fase transnacional da *jihad*. Esse evento foi um dos primeiros a desencadear fluxos de combatentes estrangeiros, além de ser um dos principais responsáveis pela radicalização e captação de pessoas para movimentos do tipo.

A invasão soviética em 1979, no Afeganistão, desencadeou a percepção de que a presença do comunismo representava mais uma agressão ao *dar al-islam*. Usando esse discurso, muitos dos grupos extremistas e islamistas mais moderados conseguiriam apoio de muçulmanos que pouco tinham a ver com a causa jihadista de formar um Estado islâmico. Portanto, a retórica de expulsão da presença soviética serviu como uma boa ferramenta para fortalecer a posição dos diversos grupos jihadistas presentes no Afeganistão. Esse resultado só foi possível, pois havia consenso entre os espectros políticos do islã de que a guerra contra os soviéticos era um dever coletivo e apresentava um movimento de *jihad* defensiva:

Leading mainstream religious figures in Saudi Arabia, Egypt, Pakistan, and elsewhere issued fatwas (religious edicts) calling on Muslims to join their Afghan coreligionists in resisting Russian aggression. Tens of thousands of Muslims responded to the jihad call from their religious authority. Thousands of radical Islamists and jihadis also migrated to Afghanistan to train and prepare for the coming wars against “impious” Muslim rulers (Gerges, 2005, p. 81-82).³⁷

A resistência interna conseguiu minar aos poucos as forças soviéticas no Afeganistão. Ademais o enfraquecimento do bloco comunista e as reformas de Mikhail Gorbachev culminaram no recuo das tropas da União Soviética em 1989, tornando-se uma das derrotas mais humilhantes de Moscou. Em 1992, o governo pró-comunista de Muhammad Najibullah foi derrubado pelos mujahidin. A partir desse ponto, os próprios extremistas começaram a entrar em conflito entre eles, desencadeando uma guerra civil. A ala dos Talibã, acabou vencendo a guerra, tomando a capital Cabul em 1996, estabelecendo a *sharia* como

³⁶ Estas posições do Hezbollah foram tiradas da tradução para o inglês do manifesto, publicada na The Jerusalem Quarterly, nº 48, 1988.

³⁷ Lideranças *mainstream* da Arábia Saudita, do Egito, do Paquistão e de outros lugares formalizaram *fatwas* (editais religiosos) convocando os muçulmanos a aderirem os seus correligionários afegãos na resistência contra a agressão russa. Dezenas de milhares de muçulmanos responderam a convocação para a *jihad* através da autoridade religiosa deles. Milhares de jihadistas e islamistas radicais migraram até o Afeganistão treinar e se preparar para as guerras eminentes contra os governantes muçulmanos “ímpios” (tradução nossa).

jurisprudência e fundando o Emirado Islâmico do Afeganistão, instaurando um regime contrário aos direitos das mulheres e de forte repressão policial, praticando execuções públicas de opositores (Demant, 2011). Outros exemplos de *jihad* que envolveram a migração de combatentes estrangeiros foram a guerra da Bósnia, do Tadjiquistão e as guerras entre Rússia e Chechênia, todas na década de 1990 (Moore e Tumelty, 2008).

Apesar da relevância desses exemplos, é necessário afirmar que o mais importante caso de transnacionalização da *jihad* é a al-Qaeda. Diferentemente dos casos dos jihadistas da Bósnia, da Chechênia e do Afeganistão, a al-Qaeda não tinha como objetivos de curto prazo a formação de um Estado islâmico ou a defesa de alguma população muçulmana que estaria sendo molestada de alguma forma. Mais ainda, a al-Qaeda, assim como o ISIS faria no futuro, também era contra as nacionalidades, consideradas uma invenção ocidental que apenas servia para dividir os muçulmanos (Dhakal, 2019).

A al-Qaeda é criada através da aliança de Osama bin Laden e Ayman al-Zawahiri. A decisão do grupo em traçar como objetivo próprio a globalização da *jihad* tinha o caráter estratégico de se impor como inimigo do Ocidente. Bin Laden considerava o regime da Arábia Saudita, o local onde vivia, como dominado pelos interesses dos Estados Unidos. Dessa forma, promulgou uma *fatwa*, em 1998, acusando os norte-americanos de três crimes contra Alá. Sendo eles: a ocupação da Arábia, a presença dos judeus em Jerusalém e por terem sido responsáveis pelo sofrimento do povo iraquiano durante a Guerra do Golfo.

As lideranças da al-Qaeda encaravam esses crimes como continuação das cruzadas cristãs medievais e, por isso, os perpetradores dessas violências deveriam ser condenados à morte, assim foi possível a al-Qaeda convocar uma *jihad* individual para todos os muçulmanos do mundo, com o intuito de assassinar todos os estadunidenses, não fazendo diferença entre civis e militares. Até mesmo ataques suicidas eram permitidos desde que os mesmos pudessem afetar os inimigos. Iniciando a sua campanha internacional de violência, a al-Qaeda promoveu diversos atentados na África e conseguiu promover um ataque, através de uma ramificação no Iêmen, em 2000, em um navio de guerra dos Estados Unidos, matando 17 pessoas (Demant, 2006, p. 161).

A internacionalização dos atentados da al-Qaeda teve o seu ápice no 11 de setembro, tendo efeitos que reverberam até a data de escrita deste texto. Os ataques de bin Laden e al-Zawahiri foram os primeiros em dois séculos no território continental dos Estados Unidos e, conseqüentemente, essa ação colocou o jihadismo como um dos principais assuntos de segurança, não só de Washington, mas também de grande parte dos países europeus, que

apoiaram o contra-ataque ao Afeganistão, onde ficava a principal base do grupo³⁸. O presidente americano na época, George W. Bush declarou que a ação da al-Qaeda era uma declaração de guerra de um inimigo que se protegia através do terror. Além disso, os efeitos dos ataques reverberaram na sociedade norte-americana, fazendo surgir um processo de antipatia e crimes de ódio em relação às populações árabes e muçulmanas.

A *jihad* global não fica só evidente na capacidade da al-Qaeda em promover atentados pelo mundo e lutar com o “inimigo longínquo”, mas também pela maneira como a organização conseguiu estabelecer sedes e construir uma rede de aliados em diversas regiões do globo, como a al-Qaeda na Península Arábica, a al-Qaeda no Magrebe Islâmico, a al-Shabaab na Somália, a al-Qaeda no Iraque e a Frente al-Nusra na Síria. Uma característica organizacional também presente no ISIS, que construiria, posteriormente, uma estrutura baseada em ramificações e organizações que prestassem a *bay'at*³⁹.

A partir das considerações até aqui realizadas, questiona-se sobre a possibilidade de se identificar uma base ideológica comum que poderia servir como arcabouço classificatório de organizações extremistas islâmicas dentro do espectro do jihadismo global.

A resposta a essa pergunta é bastante complexa, pois, ao mesmo tempo em que não seria preciso considerar o jihadismo como um único movimento, também é possível traçar padrões ideológicos comuns à maioria dos grupos jihadistas sunitas fortemente enraizados em características específicas da religião islâmica (Bunzel, 2015), como é o caso do salafismo-jihadista como alicerce doutrinário dessas organizações.

O salafismo defende a tese de que os muçulmanos precisam ter os mesmos costumes dos primeiros fiéis, na época do islã de Maomé. Os teólogos chamam de *salaf* a união entre os primeiros califas, os sucessores e os sucessores dos sucessores. São considerados a geração de ouro da religião, devido ao sucesso político e as vitórias militares que garantiram ao islã a ocupação de uma área gigantesca entre a Espanha e a Índia, e acreditavam na violência como um dever religioso (Amghar, 2007; Clarke, 2019).

O salafismo possui duas correntes que se destacam: salafismo iluminado (*al-salafiyya al-tanwiriyya*) e o salafismo literal (Piscatori e Saikal, 2019, p. 135).

³⁸ O regime Talibã foi acusado de ser um dos patrocinadores do ataque, pois havia permitido a instalação de bases e campos de treinamento da al-Qaeda em território afegão.

³⁹ A tradução aproximada do árabe corresponde a palavra “lealdade”, em português. É uma espécie de vassalagem que grupos organizados prestam a uma determinada unidade política. Durante o período dos impérios islâmicos, a *bay'at* era prestada pelos emirados em relação ao califado, que juravam lealdade ao comandante da fé muçulmana.

Na primeira corrente, dois clérigos doutrinários foram os responsáveis por construir as bases do salafismo iluminado, assim como todas as correntes do salafismo, estes buscam os *salafs* como guias de como se viver a vida e se comportar, além de servirem de inspiração para as ações, entretanto, os salafistas iluminados podem defender ideias e tecnologias ocidentais, principalmente no que se diz respeito à ciência.

Já o salafismo literal, como o próprio nome diz, tem a perspectiva *stricto sensu* dos textos canônicos dos sunitas e é hostil a qualquer possibilidade que vá além disso. É a forma de salafismo mais comum da atualidade e foi influenciada pelo wahabismo, fundada pelo teólogo Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhab (1703-1792), que associa a queda dos impérios islâmicos à influência de inovações dos países estrangeiros. Essa rejeição não só significa a impossibilidade de integrar ideias não-islâmicas e as próprias doutrinas da religião muçulmana que surgiram após à época dos *salafs*, mas também indica que os verdadeiros muçulmanos devem se opor e erradicar essas ideias e práticas não-salafistas do mundo muçulmano. É necessário reiterar que o wahabismo não é monolítico, mas a sua forma mais extrema pode ser definida por cinco características: o monoteísmo (*tawhid*), a possibilidade aplicar a *takfir*, a divisão de mundo em *dar al-islam* e em *dar al-kufr*⁴⁰ (Piscatori e Saikal, 2019, p. 136).

A ideologia do wahabismo teve a sua expansão internacional em grande parte financiada pela família real da Arábia Saudita, culminando na formação de diversas instituições ligadas ao governo desse país. Na década de 1970, o wahabismo teve o seu crescimento impulsionado pela alta do preço do petróleo, o que possibilitou a proliferação de universidades e instituições muçulmanas, bem como mesquitas em diversos países do mundo islâmico e na Europa.

Voltando ao salafismo, Fonseca e Lasmar (2017, p. 102) afirmam que este tem semelhanças em relação aos movimentos de contracultura. Citando Hemmingsen (2010), comparam o salafismo às seitas religiosas comuns nas sociedades modernas, sobretudo através da contestação da ordem “normal”. Outro aspecto comum aos movimentos de contracultura e o salafismo é a predominância de jovens entre os recrutados pelos grupos do gênero, sobretudo pelo Estado Islâmico.

Os autores afirmam que as motivações desses recrutados são muito parecidas às dos jovens que pertenciam a grupos paramilitares de extrema-esquerda nas décadas de 1960 e 1970, estes se disponibilizavam a lutar por um sentimento revolucionário e pelas ideias de

⁴⁰ “Terra dos não-crentes” em árabe.

mudança do capitalismo, mas também eram atraídos pela “adrenalina ou pela vontade de encontrar um sentido para as suas existências”. Algo semelhante também é dito por Jacques Waiberg (2015) sobre a relação entre utopias, a violência e o martírio. Este tema voltará a ser tratado nos próximos capítulos quando serão discutidas as relações entre a alienação e o recrutamento de pessoas pelo Estado Islâmico.

O salafismo tem como princípio a regulação do comportamento do indivíduo e o controle do uso da violência. Os salafistas também defendem as *hudud*, punições guiadas pelas leis da *sharia*, são sectaristas, pois são contrários à socialização em relação aos não-islâmicos, condenam o xiismo e acreditam na iminência do fim do mundo. Outra área da vida individual que é preocupação é a mulher e a vida sexual. Para os salafistas, as mulheres devem sempre ter a companhia de algum homem da família e os casais só podem fazer sexo dentro de casa (Roy, 2017).

O conceito de jihadismo, quando hifenizado com o termo salafismo tem o acréscimo do militarismo das primeiras gerações dos muçulmanos, de forma a dar a característica divina aos empreendimentos jihadistas. A al-Qaeda e o Estado Islâmico podem ser considerados como organizações salafistas-jihadistas por terem agregado essas duas definições nos seus *modus operandi*. Apesar da classificação mais precisa ser salafista-jihadista, a maioria dos veículos de mídia e da academia prefere utilizar a palavra jihadismo como definição para esses agrupamentos paramilitares. Essa nomenclatura, apesar de ser imprecisa, não é incorreta, pois as organizações como o ISIS e a al-Qaeda fazem parte do espectro maior do jihadismo, entretanto, é importante reiterar que nem toda organização salafista é jihadista. É possível que grupos salafistas não utilizem a violência para alcançar os seus objetivos, o de espalhar a lei islâmica e fazer com que os costumes dos muçulmanos voltem aos primórdios da religião, mas também empreguem o ativismo político para fazerem valer esses princípios.

A partir dessas considerações sobre os espectros dos grupos extremistas islâmicos, de que forma o ISIS pode ser classificado quanto ao seu caráter político organizacional? Inicialmente é preciso estabelecer que mesmo antes da proclamação do califado, em 2014, o Estado Islâmico já se automeava como um Estado. Após esse evento, o grupo continuou o seu processo de expansão ao dominar cidades importantes e pontos estratégicos de produção de petróleo, o que proporcionou uma fonte de recursos para os seus empreendimentos de conquista territorial. Também, o dinheiro obtido foi determinante na construção de suas redes de recrutadores e de agentes de propaganda, além de financiar centros de treinamento que capacitavam indivíduos que estivessem dispostos a cometer atentados pelo mundo, em nome do grupo.

A comunidade internacional e a mídia passaram a classificar o grupo como uma organização terrorista, enquanto o próprio grupo se autodenominava como califado. Austrália, Estados Unidos, Reino Unido, Rússia, entre outros, consideram o Estado Islâmico um grupo terrorista. Entretanto, classificar o ISIS como uma organização terrorista é fazer uma análise reducionista no que se refere à atuação política do grupo. Esta perspectiva limita o grupo a apenas uma das suas formas de operação e ignora outros fatores, como por exemplo, o seu background ideológico e o seu projeto de *state-building*.

Cronin (2015), opõe-se a classificar o ISIS como uma organização terrorista comparando-o à al-Qaeda. Esta última estaria no *hall* das redes terroristas, cujas operações geralmente envolvem algumas centenas de pessoas, ataques a civis e não ocupam territórios nem confrontam exércitos. Enquanto o ISIS, em 2015, chegou a ter 30 mil jihadistas operando na Síria e no Iraque, controlando estruturas militares, sistemas de comunicação e possuindo infraestrutura administrativa.

Da mesma forma que é simplista considerar o ISIS apenas como um grupo terrorista, também é contraproducente ignorar o conceito de terrorismo para se analisar a estrutura do grupo e, conseqüentemente, entender como foi possível o relativo sucesso no recrutamento de militantes e simpatizantes dispostos a cometerem atos de violência em nome da organização.

Loretta Napoleoni (2013, p. 56) classifica o ISIS como Estado-fantasma, que seria a melhor forma de se criar um califado. Ela conceitualiza Estado-fantasma dizendo que este poder “pequenino como um subúrbio qualquer ou grande como um verdadeiro Estado”. Em um Estado-fantasma, o processo administrativo não é complexo, isso ocorre devido à fragmentação política. Além disso, para a construção de um Estado-fantasma, a sua área deve ter sido assolada por guerras com a erosão da infraestrutura e da autoridade política. Deve haver um vácuo para que as forças conquistadoras possam monopolizar o poder político através do consenso e da colaboração da população dominada.

O Estado-fantasma demanda poucos recursos financeiros, pois suas principais fontes de recursos econômicos são a guerra e a privatização do terrorismo⁴¹. As despesas fora do âmbito militar são quase inexistentes, e a população recebe somente os recursos necessários para as necessidades básicas. Sendo assim, a violência não é só a única forma de renda, mas também o motor da estrutura administrativa do ISIS, como Estado-fantasma.

⁴¹Apesar de ter a sua principal fonte de recursos advinda da guerra, o salário dos jihadistas é baixíssimo. Até mesmo operários na Síria ganham um salário maior em relação aos militantes do Estado Islâmico (Napoleoni, 2013).

A concepção de Napoleoni sobre o ISIS como um Estado-fantasma é pertinente, pois, ao mesmo tempo em que não trata a organização somente como um grupo terrorista, também não a observa como um Estado tradicional, no sentido moderno, como unidade política detentora do monopólio da violência em um determinado território, com símbolos nacionais etc. Na verdade, o fenômeno do ISIS é analisado por Napoleoni como uma entidade que se candidata a ser um Estado nesses termos modernos, porém não é capaz de alcançar esse status devido à falta de reconhecimento de outros Estados, além de outros elementos internos inexistentes, como a existência de estruturas burocráticas bem-definidas, por exemplo.

Entretanto, o conceito de Estado-fantasma é incapaz de lidar com o caráter transnacional do Estado Islâmico da Síria e do Iraque. Napoleoni acaba ignorando as ramificações do grupo espalhadas pelo mundo, como as células europeias⁴², as afiliadas na África⁴³ e os indivíduos dispostos a cometer atentados em nome do grupo, geralmente chamados de ‘lobos solitários’.

Na realidade, seria mais adequado compreender o ISIS como parte de um movimento social revolucionário, capaz de se transnacionalizar a partir de suas ideias, conseguido corações e mentes dispostos a propagarem seu projeto de unir todos os muçulmanos do mundo em uma entidade política, com o objetivo de criar uma sociedade utópica. Esse caráter revolucionário está presente em outras versões do jihadismo salafista, como na própria al-Qaeda, por exemplo.

Esse caráter “transnacional” é uma das questões que impedem a definição do ISIS como um ator puramente territorial, como se fosse um Estado. Dhakal (2019, p. 858) realça a característica espacial transnacional do Estado Islâmico ao afirmar que ao mesmo tempo em que ela é física, ela também é não-física, pois a organização tem o meio digital como um dos seus principais palcos de atuação. A busca por essa transnacionalidade é determinante para a segurança do ISIS, pois facilita o fluxo de ideias, recrudescer os meios de diálogo e relacionamento com as suas partes, garante os meios de recrutamento e de obtenção de armas e dificulta a intervenção do Estado nas áreas de atuação do grupo jihadista.

⁴² Dois dos maiores atentados patrocinados pelo Estado Islâmico na Europa tiveram suas autorias atribuídas a célula da organização na Bélgica, em Molenbeek: os atentados em Paris, em novembro de 2015, matando 137 pessoas e os atentados no Aeroporto Internacional de Bruxelas e na estação de metrô de Maelbeek, matando 35 pessoas.

⁴³ De acordo com o *Combating Terrorism Center*, as principais afiliadas africanas do ISIS são: o Estado Islâmico Província da África Ocidental (*al-Barnawi*), Estado Islâmico no Sinai (*Ansar Beit al-Maqdis*), Estado Islâmico na Líbia (*Wilayah Fizan*, *Wilayah Barqah* e *Wilayah Tarabulus*), Estado Islâmico no Grande Saara, Estado Islâmico na Somália, Estado Islâmico na Tunísia (*Jund al-Khilafab*), Estado Islâmico no Egito, Estado Islâmico Província da Argélia, Estado Islâmico na Somália, Quênia, Tanzânia e Uganda (Warner e Hulme, 2018).

Apesar de ser um ator transnacional, não se pode considerar o Estado Islâmico como uma entidade desterritorializada. Mesmo estando disposto no sistema internacional em forma de rede, o ISIS advém de uma base territorial, assemelhando-se à al-Qaeda, a organização que originou o grupo, tal como diz Stuart Elden (2009, p. 33):

“If we think through how al-Qaeda actually functions it is clear that it operates in a profound territorial way, both within and against conventional understandings of the relation between sovereignty and territory”.

Stuart Elden (2009, p. 33) afirma que uma das principais mudanças do jihadismo feitas pela al-Qaeda, a confrontação do “inimigo longínquo” somada à oposição ao “inimigo próximo”, além do esforço de políticas espaciais, como a formação de campos de treinamentos em diversos países e a influência no Afeganistão, são indicativos da presença dos fatores geográfico e territorial presentes no jihadismo.

A interpretação de que o ISIS se assemelha a um ator que é parte de um movimento social revolucionário também ganha contornos em Einsenstadt (1999). Apesar de não falar do ISIS, mas sim de atores jihadistas como um todo, o autor afirma que pela oposição à modernidade e ao mesmo tempo pela sua apropriação, o extremismo religioso do jihadismo tem características que lembram o jacobinismo revolucionário. Essa semelhança é perceptível através da construção de ideologias que são elaboradas com base na agenda política moderna, mesmo se a estrutura básica são pensamentos e marcos anti-modernos e anti-iluministas, como é o caso do jihadismo salafista.

Esta suposta contradição é explicada por Einsenstadt ao afirmar que o caráter anti-moderno acompanha o discurso político e cultural. Já o elemento ‘jacobinista’ aparece nas orientações populistas desses movimentos extremistas religiosos que se apoiam geralmente em uma liderança carismática. O jacobinismo também aparece na formação de comunidades intelectuais que são as grandes divulgadoras de ideias. O jihadismo salafista é um grande exemplo de sistema de ideias centrado em grupos de especialistas presentes em outras sociedades com o objetivo de divulgar os seus princípios, variando de organização para organização.

Scott Atran (2015) também apresenta uma visão que se assemelha à proposta do jihadismo salafista revolucionário. Atran indica que o jihadismo moderno, capitaneado pela al-Qaeda e, sobretudo pelo ISIS, é um movimento “contracultural”, caracterizado pelo revivalismo sunita radical. Estas organizações defendem uma agenda de alteração na ordem mundial, dessa forma, a classificação do ISIS e da al-Qaeda como grupos terroristas seria

simplista. O terror utilizado por esses grupos jihadistas salafistas é comparado à violência das grandes revoluções, onde as paixões e as identidades são os itens que ditam as ações destes movimentos, não sendo apenas uma violência que busca um objetivo político, mas também um tipo de violência que busca angariar indivíduos que se juntem a causa destes grupos.

Stephen Walt (2015) segue na mesma direção ao afirmar que o ímpeto de *state-building* revolucionário do ISIS se assemelha aos regimes das revoluções francesa, russa, iraniana, cubana, chinesa e cambojana. Assim como o Estado Islâmico, esses movimentos eram contrários ao status quo internacional e utilizavam a violência para combater os rivais e também para demonstrar suas capacidades para o mundo. Mais ainda, assim como nos outros exemplos de revoluções citadas, o ISIS emprega a narrativa da inevitabilidade do triunfo, que acredita na destruição dos inimigos e constrói a ideia de que a revolução se mantém de forma estável.

Outra abordagem consagrada na teoria política para analisar atores não-estatais, e que também é utilizada para compreender as organizações terroristas, é o conceito de *partisan* de Carl Schmitt (2009). A teoria desenvolvida por Schmitt não tinha como objetivo compreender o *modus operandi* e as motivações dos jihadistas modernos, mas, mesmo assim é possível desprender diversas conclusões realizadas pelo autor alemão em torno da figura do *partisan*, e adaptá-las para as investigações voltadas ao terrorismo. Estas, até certo ponto, serão úteis para definir um conceito de Estado Islâmico, além de situar a posição dessa organização no movimento jihadista.

No livro “O Conceito do Político / Teoria do Partisan”, Schmitt (2009) define que a essência do político está na diferenciação entre amigo e inimigo. Nessa distinção, entende-se o inimigo como o *hostis*, o inimigo político, que significa uma ameaça existencial à comunidade. Apesar desse caráter de ameaça existencial, a guerra não será o objetivo da política, ela é apenas uma possibilidade extrema.

Sobre a diferenciação entre amigo e inimigo, o autor considera que a entidade política é aquela que consegue ter a autoridade de fazer essa distinção. Como aponta de Benoist (2013), Schmitt dá possibilidade para que outros tipos de agentes, além do Estado, possam ser considerados como unidades que se inserem no conceito de político. Na realidade, o Estado nem sempre vai ser considerado como sinônimo de político, ele precisa ser capaz de fazer essa diferenciação para alcançar esse status.

Apesar de considerar que o Estado não é sinônimo de político, Schmitt considera que este tipo de unidade foi a principal entidade política na história europeia. Através da

expressão *Jus publicum europaeum*, o autor descreve o direito internacional europeu como um conjunto de regras para conflitos entre Estados que foi capaz de limitar as consequências das guerras. Essas normas fizeram com que o inimigo fosse considerado como parte de um sistema, e que as guerras que ocorressem nesse ambiente fossem controladas de forma que não evoluíssem para embates que buscassem a aniquilação do oponente.

Para Schmitt, o *jus publicum europaeum* começou a perder a sua força com o Tratado de Versalhes e com a Liga das Nações, esses dois dispositivos criminalizavam a guerra, o que teve seu principal resultado com a carta das Nações Unidas em 1945. Esse processo de exaustão do *jus publicum europaeum* culmina na ideia de *partisan*⁴⁴.

Nesta questão, Schmitt trata dos chamados combatentes irregulares, ao afirmar que o primeiro exemplo histórico de *partisan* se deu com a guerrilha espanhola contra os exércitos napoleônicos regulares. Posteriormente, o embate entre forças irregulares e regulares ocorre com a resistência da Prússia em 1813, através de édito real que obrigava os cidadãos a lutarem contra os invasores. Através da análise desses casos, o *partisan* é caracterizado a partir da sua irregularidade como combatente, da sua alta mobilidade em comparação às forças convencionais, do seu compromisso em relação à uma causa política e da sua motivação telúrica.

Expostas essas características, alguns pontos precisam ser aprofundados. O caráter político é uma das principais características que auxiliam diferenciar o *partisan* do crime organizado ou da pirataria. Schmitt também indica que a luta do *partisan* é local e defensiva, conectada ao território que precisa ser liberado.

Sobre o posicionamento de Schmitt, Arrigo (2017, p.5) aponta que o *partisan* mudou muito no decorrer do tempo. As ideologias revolucionárias como o comunismo alterou a estrutura desse conceito, pois a universalidade ideológica e o progresso técnico-industrial fizeram com que a característica telúrica do *partisan* de Schmitt se esgotasse, transformando-o em um combatente revolucionário.

Quanto às diferenças entre os dois, a principal delas é a de que o *partisan*, devido à sua característica mais territorializada, tende a fazer parte de um sistema ou ordem, enquanto isso, o revolucionário global é expansionista por natureza. A internacionalização da luta

⁴⁴ A palavra *partisan* é originada do idioma francês e é utilizada para caracterizar os combatentes irregulares, principalmente aqueles que tem como objetivo lutar contra uma força invasora. Os franceses e os italianos utilizam a palavra para referenciar os grupos que resistiram à ocupação nazista durante a Segunda Guerra Mundial. Os *partisans* da resistência são celebrados nos dois países como heróis. Na cultura popular, algumas canções ficaram famosas por retratarem a bravura e o sentido de companheirismo desses combatentes. Algumas delas são a “Le Chant des partisans”, na França, e a “Bella Ciao”, na Itália.

também na inexistência de contenções aos revolucionários, que poderiam colocar em prática a guerra absoluta contra um inimigo absoluto (Schmitt, 2009).

Arrigo (2017, p. 6), nesse contexto, aponta que a figura do terrorista global também pode ser associada ao conceito de *partisan*. De acordo com o autor, o próprio Schmitt possibilitou o entendimento sobre uma nova forma de *partisan* revolucionário ao escrever que o ambiente técnico-industrial faria com que os *partisans* usassem novos meios de ação. Sobre isso, Gaudino (2016) destaca algumas características dos terroristas que são comuns aos revolucionários: a irregularidade, a intensidade política, o antagonismo absoluto, a falta de distinção entre o civil e o militar. Arrigo (2017), por sua vez, acrescenta mais algumas características ao terrorista islâmico revolucionário ao afirmar que este tem o objetivo de desafiar a soberania estatal, e é um exemplo quanto à possibilidade de conflitos além das guerras interestatais.

Dessa maneira, Arrigo (2017) afirma que o terrorista religioso não é algo novo que pode ser desligado de outros exemplos históricos. Na realidade, ele pode ser considerado uma evolução do combatente revolucionário:

Al-Qaeda and the so-called Islamic State (Isis or Daesh) are the two main terroristic organizations today [...] Their «binary-code mentality» obeys to the Manichean approach of the revolutionary combatant: the absolute enmity plays an undeniable dominant role for all various revolutionaries such as Leninist-Marxists or Jihadists. These actors don't take into consideration the existence of a third category next to "Us" and "Them", organising humankind in rigid spaces, as it's stated in Isis' propaganda magazine Dabiq (Arrigo, 2017, p. 8-9)⁴⁵⁴⁶.

A al-Qaeda e o Estado Islâmico, como já mencionado, possuem o mesmo objetivo último que é a restauração do califado, porém, ambas discordam em relação ao método que será utilizado para atingir esse fim. Para os primeiros, a construção do califado é uma tarefa que demanda uma estratégia de longo prazo, enquanto isso, para o ISIS, o estabelecimento do califado é a base para se fazer a vontade divina no mundo. |

Para Arrigo (2017), essas diferenças trazem algumas implicações quanto à definição, por exemplo, na maioria das experiências de *jihad* históricas, a luta fora realizada contra um invasor (militar, cultural ou econômico) que se opõe aos princípios islâmicos considerados

⁴⁵ A al-Qaeda e o chamado Estado Islâmico (ISIS ou Daesh) são as duas principais organizações terroristas da atualidade [...] A “mentalidade binária” segue a abordagem maniqueísta do combatente revolucionário: a inimidade absoluta inegavelmente desempenha um papel dominante para os vários revolucionários como os leninistas-marxistas e os jihadistas. Estes atores não tomam em consideração a existência de uma terceira categoria além do “Nós” e dos “Outros”, e organizam a espécie humana em espaços rígidos, como os definidos pelo ISIS na revista Dabiq (tradução nossa).

⁴⁶ Nos capítulos três e quatro, a revista Dabiq é analisada à luz da relação maniqueísta entre o cruzadista e o *mujahid*.

como verdadeiros. Essa característica de resistência compreende mais ao que Schmitt classifica como a propriedade telúrica do *partisan* revolucionário. Diferentemente, a al-Qaeda se assemelha mais à figura do *Kosmopartisan*, que compreende uma rede de *partisans* que se dispõem de forma deslocalizada. Nesse caso, o terrorista revolucionário não está associado a um território específico. Com a guerra no Iraque e a morte de Osama bin Laden, a organização se tornou cada vez menos territorial, e cada vez mais virtual e disposta em redes.

Por sua vez, o Estado Islâmico é capaz de apresentar o atributo universalista da al-Qaeda e, ao mesmo tempo, ter o atributo telúrico. A invasão ao Iraque em 2003 fez com que a então al-Qaeda do Iraque estabelecesse um padrão semelhante ao *partisan* e dependeu de apoio da população local. Já a formação do califado em 2014, determinando o controle de uma região que se estendia pela Síria e pelo Iraque, acabou indo contra o tipo ideal de *partisan* de Schmitt. Entretanto, apesar dessa alteração, o caráter revolucionário, a questão ideológica e a natureza universalista se mantiveram (Arrigo, 2017).

A própria noção histórica de califado se mescla com o conceito de revolução. No árabe, a palavra *dawla*, ao mesmo tempo que significa o termo “Estado”, também tem sentido de “revolução”. Para compreender esse intercâmbio de sentidos da palavra *dawla* é necessário fazer uma análise de dois elementos: o uso da bandeira negra e o contexto do califado Omíada, nos séculos VII e VIII (McCants, 2015).

Um dos símbolos mais evidentes do ISIS é a sua bandeira negra, a *al-raya*. Inspirada nos escritos sagrados do Alcorão, ela tem sua referência histórica nas passagens em que o estandarte do profeta é descrito como um quadrado preto feito de lã listrada e contém a frase: “Não há outro deus além de Alá; Maomé é o seu Mensageiro”, conhecida como *shahadah*⁴⁷. A al-Qaeda também utiliza a *al-raya* com o formato diferente em comparação ao ISIS, mas com as mesmas inscrições da *shahadah*. A escolha seria óbvia se não houvesse outros tipos de bandeiras relatados no livro sagrado islâmico. Na época da revelação ao profeta Maomé era comum que os muçulmanos marchassem utilizando bandeiras e estandartes, além disso, durante toda a história das civilizações islâmicas, as bandeiras tiveram papel importantíssimo quanto à simbologia e unificação política (El Difraoui, 2013). Maomé também utilizou a bandeira negra na luta contra os coraixitas e, posteriormente, ficou conhecida como o estandarte que foi erguido pelo profeta no seu retorno à cidade de Meca.

De acordo com Alain Gheerbrant e Jean Chevalier (1998, p. 105) o estandarte “é símbolo de proteção, pessoal, moral ou física”. Dessa maneira, como afirma El Difraoui

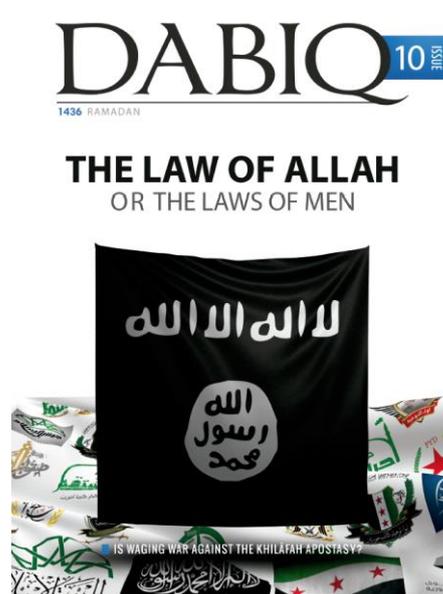
⁴⁷ A *Shahadah* é um dos pilares da fé islâmica, recomenda-se que o muçulmano a profira diversas vezes ao dia.

(2013, p. 78), a al-Qaeda quando utiliza a bandeira com a *shahadah* indica que todos que lutam pela organização estão protegidos por Deus. O mesmo pode ser dito sobre o Estado Islâmico quando levanta o estandarte preto.

A escolha da bandeira preta, em vez de branca, verde ou amarela, dá-se como forma de representação de uma visão de mundo maniqueísta, que não permite tons de cinza entre o que é considerado correto e o que é considerado errado (McCants 2015).

A cor preta também é associada a diversas profecias e fatos históricos. De acordo com o historiador Ibn Khaldun, os rivais da dinastia Omíada usavam a bandeira e roupas pretas como uma forma de vingança no que diz respeito a opressão dos omíadas à família do profeta Maomé, considerados como os governantes infiéis (McCants, 2015; Bunzel, 2015). Com base nessa relação de perseguição à família de Maomé, de acordo com Athamina (1989), a *al-rawa* está diretamente ligada às tradições de característica messiânica no islã e foi utilizada como propaganda pelos abássidas através da apropriação da profecia de que um povo iria salvar os seus descendentes do sofrimento empunhando bandeiras da cor preta para fazer a justiça e vencer a tirania.

Figura 1 - A bandeira do Estado Islâmico na capa da Revista Dabiq

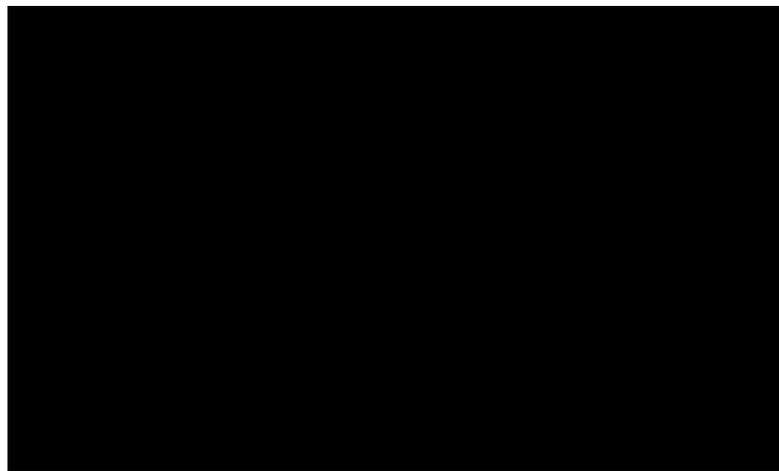


Fonte: al-Hayat Media Center, 2015

A origem da oposição aos omíadas está em redes de revolucionários religiosos que alegavam serem descendentes do profeta. As agitações revolucionárias aumentaram com o envolvimento da família Abássida, culminando no fim do califado Omíada e a inauguração da dinastia Abássida por al-Saffah, conquistando a cidade de Damasco. Al-Saffah se proclama o

Mahdi da comunidade islâmica e inaugura a *dawla mubarak*, a revolução abençoada. Da *dawla mubarak*, o novo império é batizado de *Dawla Abbasiyya*, tornando-se o Califado Abássida e, a bandeira negra, antes como propaganda, passa a ser a bandeira oficial (Athamina, 1989, p. 319). Nesse momento, a palavra *dawla* passa a ser utilizada no sentido de “Estado” também⁴⁸⁴⁹. Dessa forma, a *dawla* passa englobar tanto o Estado quanto a revolução, tendo o sentido mutável. No ISIS, a *dawla* se torna mais ainda relevante pela inspiração direta das lideranças, que formaram e consolidaram o grupo, em comparação à Revolução/Califado Abássida.

Figura 2 - A bandeira totalmente negra e quadricular utilizada pela Revolução Abássida



O conceito de revolução, entretanto, não pode ser estudado sem considerar as temáticas da instrumentalização da violência e a literatura de movimentos sociais transnacionais.

A definição de movimentos sociais para Mario Diani (1992) é a de que estes são como um sistema de relações informais que ocorrem entre uma gama de organizações, grupos e pessoas que estão inseridos em um conflito (político ou cultural). Além disso, as interações entre essas partes devem estar organizadas em identidades coletivas.

Bérubé e Dupont (2018) analisam que o movimento jihadista global era relativamente coeso até o início da Guerra ao Terror, traduzida, sobretudo, nas invasões norte-americanas no

⁴⁸ A Revolução Abássida utilizou a cor preta em oposição ao Califado Omíada. Após a tomada do poder, adotou a bandeira preta como símbolo do Califado. A escolha pelo preto foi inspirada pela tradição da cor ser associada ao Mahdi, uma espécie de messias redentor da fé islâmica (Hathaway, 2012).

⁴⁹ Os Abássidas se inspiraram nas perspectivas escatológicas da tradição muçulmana em volta da bandeira negra com a intenção de derreter a dinastia omíada por dentro. Após a conquista, no ano 750, o preto passou a ser a cor oficial das vestes dos califas abássidas (Cook, 2002).

Afeganistão (2001) e no Iraque (2003). A partir desse ponto, a al-Qaeda foi obrigada a se descentralizar em ramificações em diversos lugares, com relativa autonomia. Os conflitos na Síria a partir de 2011 recrudesceram esse processo de descentralização, culminando no embate entre atores jihadistas no teatro da guerra na fronteira com o Iraque, principalmente no enfrentamento entre Estado Islâmico e a Frente al-Nusra.

Marc Sageman (2008) define o movimento jihadista internacional como uma *jihad* sem líder, devido à inexistência de figuras agregadoras. O próprio Osama Bin Laden, enquanto chefe da al-Qaeda, apesar de desempenhar um papel de influenciador do movimento jihadista, não era o seu representante hierárquico.

Sobre a miríade de atores que são parte desse movimento social, Hamming (2017) emprega os conceitos de Della Porta (2013) de “movimentos sociais de organizações” e “movimentos sociais de famílias”. Estes últimos são um conjunto de movimentos que convivem, tendo valores básicos parecidos e estruturas organizacionais semelhantes. Entretanto, também pode haver competição entre esses atores, como é o caso da ruptura entre a al-Qaeda e o ISIS, apesar dos dois grupos compartilharem o salafismo como doutrina teológica.

Della Porta (2013) descreve que a escalada competitiva entre os atores de um movimento social é um processo que desencadeia a radicalização de modelos de ação que ocorrem graças a competição, tanto dentro do próprio movimento social quanto fora, contra inimigos externos, ou seja, impacta na instrumentalização da violência e no seu uso extremo. As disputas entre os atores, que resultam na escalada competitiva, não só se dão em espaços territoriais, como nos conflitos da guerra da Síria, que envolvem diversos *players*, mas também ocorrem em espaços metafísicos. Como afirma Hamming (2017), a tensão entre al-Qaeda e Estado Islâmico ocorre na corrida pela hegemonia do jihadismo e na disputa pelo bastião da autoridade legítima dos grupos.

Não só a disputa interna pelo espaço metafísico impacta a radicalização e no recrudesimento da violência de um grupo. As lutas metafísicas externas também produzem efeitos relevantes na ação coletiva violenta do ISIS, principalmente no que tange a negação total, por parte do Estado Islâmico, quanto a modernidade, a nação, o secularismo e o Estado soberano tradicional. Dessa maneira, a violência também é produto das relações entre os atores, não sendo somente uma ação estratégica (Hamming, 2017, p. 3).

Tomando em conta o jihadismo como movimento social revolucionário, o Estado Islâmico pode ser classificado como um ator não-estatal armado. Esse tipo de agente nas relações internacionais é uma consequência das mudanças das percepções de ameaças devido

ao fim da Guerra Fria. Para entender este tipo de ator, é necessário compreender as dinâmicas de transição de poder (Dhakal, 2019).

Dentre os tipos de atores que se enquadram na classificação de atores não-estatais armados estão grupos terroristas, milícias, crime organizado, grupos não-estatais armados, movimentos de liberação nacional etc. Pode ser entendido de forma geral quando um ator não estatal emprega meios violentos para atingir os seus objetivos, podendo influenciar a sociedade, a política e o mercado, atuando de forma a enfraquecer a soberania estatal. Assim, para Dhakal, (2019), os atores não-estatais armados são aqueles que são organizados de forma autônoma e usam a violência, inicialmente para atingir objetivos políticos. Além disso, eles não possuem caráter legal para serem parte de tratados internacionais e também conseguem atuar sem o controle completo do Estado.

Para compreender a posição desse tipo de atores na dimensão internacional é preciso observar a relação entre a autonomia, a representação e a influência que eles exercem (Dhakal, 2019).

A autonomia mede a capacidade de um ator não-estatal armado em relação ao controle do Estado (Aydinli, 2016). Quanto mais longe do Estado, maior a liberdade do ator não-estatal armado, porém, está lógica não quer significar que o este último será mais forte. Na realidade, quanto maior a distância perante ao Estado, mais o ator não-estatal armado precisará se preocupar com outros tipos de apoio para infraestrutura, exércitos, bases de treinamento, recursos financeiros etc. (Dhakal, 2019, p. 790). O Estado Islâmico não tem buscado apoio de governos, tal como a al-Qaeda fez com o regime talibã no Afeganistão, que financiava as bases de treinamento da rede. Entretanto, o ISIS conseguiu se aproveitar de governos fracos para impulsionar seus objetivos de expansão.

Já a representação se refere a identidade comum existente entre as partes que compõem um ator. Essa unidade é essencial para que as prioridades e os objetivos dos atores sejam colocados em prática. Além disso, a unidade é essencial para a atração de novos membros e para a sobrevivência do grupo (Aydinli, 2016). Sobre a representação e o jihadismo, alguns dos atores não-estatais armados, que fazem parte desse movimento social, criam narrativas sobre a sua figura de representação. Ou seja, buscaram tomar a frente como força unificadora do movimento jihadistas e até mesmo do islã de forma geral. Essa dinâmica fica evidente com a competição entre al-Qaeda e o Estado Islâmico sobre o califado e o monopólio do jihadismo. Enquanto a al-Qaeda defendia a fragmentação, funcionando no formato de franquias que eram relativamente autônomas, o ISIS centralizava o poder no califa, tentando unificar os membros do movimento através dessa figura de representação.

A influência de um ator não-estatal é a força de impacto que este tem sobre o sistema de Estados, além da sua habilidade em construir redes de recursos. Para isso, os grupos não-estatais armados precisam ser flexíveis para se adaptar aos contextos possivelmente adversos. Ademais, devem ser capazes de não serem afetados pela dissuasão dos inimigos. Estas características estão presentes, sobretudo, nos atores não-estatais armados que baseiam seus princípios em doutrinas religiosas. O caráter metafísico tende a impedir constrangimentos materiais, a própria morte ou o suicídio não é se torna um problema, pois o que se busca é algo transcendental.

Apesar desse caráter metafísico, algumas ponderações sobre o Estado Islâmico, movimentos jihadistas de forma geral e a territorialidade precisam ser realizadas. Olivier Roy (2004) menciona o fato de que os jihadistas geralmente não possuem nenhuma “geoestratégia”, sendo desterritorializados devido a funcionar em rede (citado em Elden, 2009, p. 34). Isso não quer dizer que a disposição em redes transnacionais, como ocorre na ISIS e na al-Qaeda, significa que esses grupos são desterritorializados. Na realidade, as redes jihadistas funcionam, de acordo com Elden (2009), como desafiantes à relação entre Estado, o território e a soberania. Por exemplo, enquanto grupos do gênero conseguem até mesmo controlar territórios, existem Estados incapazes de prover o pleno controle do seu território de jurisdição. Dessa maneira, as *networks* jihadistas são como “redes multinacionais que são difusas no espaço, mas, por outro lado, podem estar em locais particulares”⁵⁰ (Elden, 2009, p. 40).

Elden (2009) identifica três formações espaciais que circundam o sistema jihadista da al-Qaeda: o califado, a rede e a base. A primeira, o califado, parte da ideia do islã político da já mencionada divisão do mundo em *dar al-islam* e *dar al-harb* e o sentido da *jihad* em transformar a *dar al-harb* em *dar al-islam*, através da expansão territorial da religião através das armas, almejando a formação de uma unidade política governada por um califa através da lei islâmica e da comunidade de fiéis: a *umma*. Dessa maneira, o *dar al-islam* é sinônimo de califado. Essa luta pela construção do “império islâmico”, não é desterritorializada, mas os grupos jihadistas aproveitam as oportunidades em disposições territoriais já existentes contrariando os limites dos Estados-nações, como foi feito por al-Zarqawi e a al-Qaeda do Iraque e posteriormente pelo Estado Islâmico na fronteira entre o Iraque e a Síria.

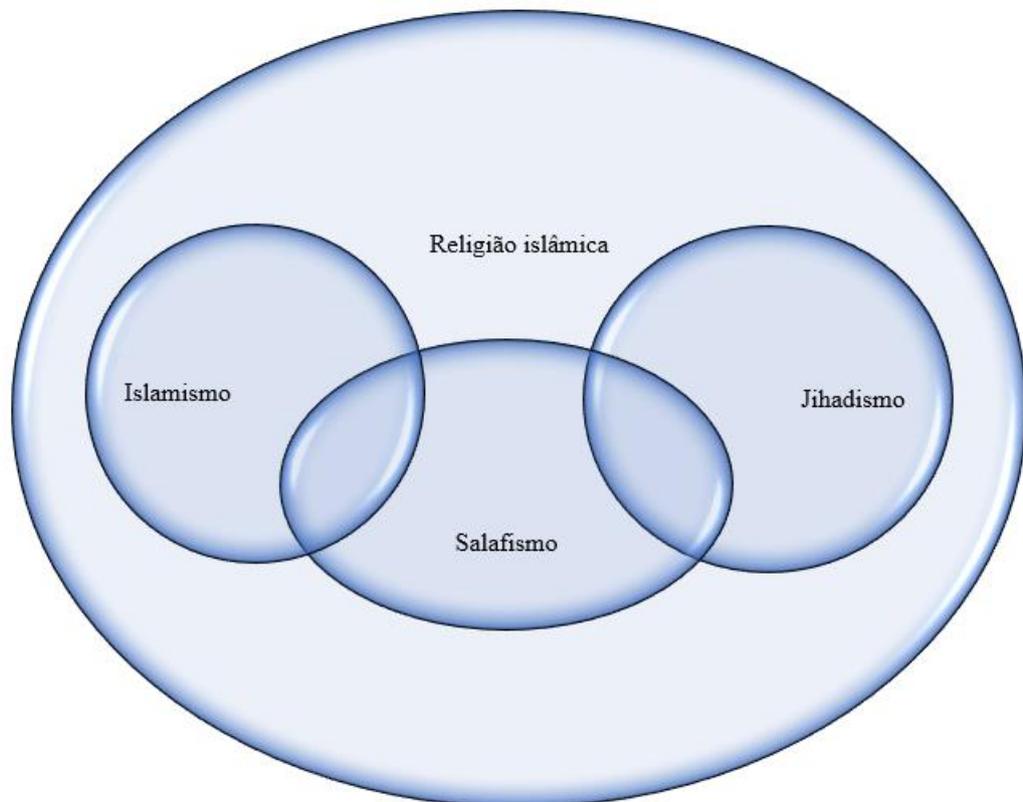
A segunda formação espacial do jihadismo se dá através das redes, as grandes organizações do tipo estão dispostas em ramificações, ligações financeiras com o crime

⁵⁰ Do original: “[...] multinational networks that are diffuse in space, but on the other hand, they are placed in particular locales”.

organizado, grupos menores que juram vassalagem, células e indivíduos que forma uma intrincada teia de comunicação e de colaboração para os empreendimentos da *jihad*. Elden (2009) analisa as redes em conjunto com a terceira e última formação espacial: as bases. Para ele, a base e as redes tem o seu funcionamento entrelaçado. A maioria dos grupos jihadistas possui pelo menos um espaço de concentração administrativa e de comando, geralmente temporário. Essas bases são portos seguros que garantem “liberdade de planejar, organizar, treinar descansar e conduzir operações” (National Military Strategic Plan for the War on Terrorism, 2006. p. 14). Os portos seguros podem ser físicos ou não-físicos, sendo estes presentes sobretudo no ambiente virtual, onde os jihadistas podem se organizar com relativa liberdade, graças a dificuldade dos Estados em fiscalizar a internet e as redes de computadores (Elden, 2009, p. 53).

A partir de tudo o que foi mencionado nessa seção, para fins didáticos, é preciso resumir a forma pela qual as inúmeras perspectivas dentro do islã estão posicionadas dentro do sistema religioso. No gráfico abaixo essa disposição é clarificada, percebe-se a religião islâmica como visão de mundo que aglomera todas as perspectivas que foram analisadas aqui. As visões do islamismo (islã político) e o jihadismo (uso da violência para o estabelecimento de unidades políticas baseadas nas leis islâmicas) estão posicionados de formas opostas, enquanto isso, o salafismo é o círculo que intersecciona com os outros dois, pois há o salafismo que faz ativismo político, com organizações islamistas com essa característica e há o salafismo-jihadista que utiliza a violência como ferramenta de expansão e consolidação. O meio do círculo do salafismo corresponde àqueles muçulmanos desta corrente que não fazem ativismo político nem vão às armas para atingir os seus objetivos, apenas se “isolam” da política, que afastaria a *umma* do verdadeiro islã.

Quadro 3 - Disposição do sistema islâmico e de suas correntes doutrinárias



1.5 A instrumentalização da violência como propaganda

Em movimentos sociais com tendência revolucionária, a violência torna-se um dos principais meios de propaganda de atores armados para o objetivo da transnacionalização. Em comparação ao período de surgimento da al-Qaeda e outras redes jihadistas, como o Hamas, o Estado Islâmico emprega uma estratégia de propaganda muito mais moderna, impactando até mesmo nas táticas de produção de conteúdo desses grupos⁵¹. Graças à evolução tecnológica dos meios de comunicação o aumento da facilidade de acesso, o grupo jihadista desenvolveu seu *modus operandi* baseado nas linguagens das redes sociais e nos jogos de vídeo game com temática violenta. O elemento da violência está presente tanto nas narrativas de ameaça aos

⁵¹ Com o *boom* da propaganda do Estado Islâmico, a al-Qaeda Central se inspira no grupo e passa a produzir conteúdo em alta definição, também focando em vídeos de combate e na publicação de revistas digitais de boa qualidade gráfica, direcionadas ao público anglófono e francófono, como é o caso da revista Inspire. Assim sendo, a al-Qaeda abandona a antiga estratégia de se concentrar em meandros teológicos e doutrinários para tentar captar pessoas. Os extensos vídeos de discursos de seus líderes são colocados em segundo plano, as recitações do alcorão também têm a sua frequência reduzida, mostrando a tendência por uma linguagem mais rápida e acessível ao público mais “leigo”.

inimigos do grupo, como nas narrativas que constroem o ISIS como ator político legítimo, capaz de representar a *umma* através do califado.

Dessa forma, pode-se separar a violência como propaganda em duas dimensões: i) a indireta, no caso de conteúdo violento exibido nas mídias e ii) a prática, ou direta, através dos atos de terror. Na primeira dimensão, para o processo de expansão do Estado Islâmico em países que não são majoritariamente muçulmanos, as revistas direcionadas aos potenciais militantes que não falam árabe se destacam. São elas as revistas Dabiq, Rumiya e Dar al-Islam. As edições dessas publicações geralmente contêm um resumo dos principais atentados atribuídos ao ISIS durante o intervalo de lançamento entre as revistas. Contam com testemunhos de recém-convertidos, críticas ao Ocidente e a líderes muçulmanos acusados de serem apóstatas por não combaterem os inimigos da fé. Também contam com dezenas de convocações aos islâmicos espalhados pelo mundo para que estes se tornem soldados e lutem pelo califado.

Tanto a edição dessas revistas, quanto a produção de conteúdo audiovisual, é responsabilidade do Al Hayat Media Center, uma das divisões de comunicação e a agência responsável por espalhar conteúdo para o Ocidente. Muitos dos vídeos são feitos em francês e inglês e são endereçados às diásporas muçulmanas na Europa e na América do Norte. O conteúdo das gravações geralmente é agressivo, condenando os governos dos Estados dessas regiões de serem opositores às vontades de Alá. Ademais, grande parte dos vídeos convocam os migrantes muçulmanos a perpetrarem ações terroristas como forma de defender os interesses globais do califado, incentivando o cometimento de atos solitários e a criação de células. As carnificinas patrocinadas pelos soldados do ISIS também são exibidas em muitas dessas produções, mostrando diversas formas de execução empreendidas pelo grupo, sem nenhum tipo de censura. Pessoas são degoladas, fuziladas, afogadas, queimadas vivas e atiradas de prédios em vídeos de alta definição. O meio de divulgação das produções do al-Hayat Media Center é a internet.

O Facebook, o Twitter e o Telegram também foram outras formas de atuação digital do Estado Islâmico no recrutamento de novos militantes. Também é comum encontrar fóruns de discussões sobre as atividades do grupo, bem como tutoriais de construção de bombas caseiras, dicas de como cometer um atentado solitário e a divulgação dos vídeos de propaganda e as revistas do al-Hayat Media Center. A maior parte deste conteúdo é encontrada na *deep web*, mas também pode ser encontrado na chamada internet *surface*⁵².

⁵²A internet *surface* é a convencional, a que pode ser acessada através de mecanismos de busca. Ao contrário, o conteúdo da *deep web* só pode ser encontrado a partir de endereços.

Entretanto, é importante reiterar que as plataformas da internet *surface*, como as mencionadas, geralmente retiram o conteúdo violento que são postados pelos grupos em seus sites. Os únicos lugares que ainda mantêm os conteúdos violentos do Estado Islâmico são portais especializados na área de pesquisa, que possuem o objetivo de fornecer material para os acadêmicos que analisam o jihadismo, como o Jihadology.net e o Clarion Project, todos os dois com diversas restrições e filtros para as pessoas que pretendem ter acesso aos arquivos.

Já a violência prática pode ser traduzida nos atos de terror, tanto internos como os internacionais. Na violência interna, a instrumentalização do terror é justificada através de uma estrutura jurídica aplicada nos territórios ocupados pelo ISIS, chamada de al-Hisbah. Um conselho legal que possui poder de polícia e de julgar os “crimes morais”. As punições englobam execuções e torturas públicas, como a crucificação, decapitação e apedrejamento (Hosken, 2015).

A violência internacional também é empregada pelo Estado Islâmico para o seu projeto de expansão. O cometimento de atentados, de Bagdá a Ohio, foi empreendido, tanto por células pequenas, como por indivíduos afiliados ao califado, ou inspirados pelos seus princípios. A estruturação de redes de recrutamento possibilitou que pessoas de diversas nacionalidades fossem às bases do ISIS na Síria e no Iraque e participassem de rotinas de treinamento para cometer atentados em seus países de origem. Além disso, permitiu que até mesmo as pessoas que não tinham contato direto com o Estado Islâmico, pudessem empreender ataques com certo grau de autonomia.

Como já mencionado, os jihadistas podem ser comparados aos grandes movimentos revolucionários principalmente em relação à forma como propõem uma substituição radical de visão de mundo. Entretanto, a semelhança também reside no fato do emprego da violência como instrumento de influência. Piscane, Landauer e Bakunin afirmavam que os fatos se fundem melhor do que as palavras. Assim, a difusão de ideias, a partir da propagação de doutrinas e cosmovisões, sozinhas, não seriam suficientes para que um movimento social ou agente seja bem-sucedido (Wainberg, 2005).

O uso da propaganda, historicamente, tem sido elemento relevante nas guerras. A modernização tecnológica dos meios de comunicação deu mais centralidade ainda ao papel da propaganda, tornando-a um campo de batalha (Conway, 2006; Richards, 2014; Macnair e Frank, 2017). A internet é certamente o maior símbolo dessa evolução dos veículos de comunicação. Para os terroristas, ou extremistas de modo geral, o aumento do alcance da internet na sociedade possibilitou um ganho de autonomia em relação aos meios *mainstream*. Dessa forma, não precisavam mais das mídias tradicionais como vetores de transmissão da

“mensagem”. Na internet, as organizações terroristas poderiam se comunicar com as massas evitando os filtros dos meios de comunicação “tradicionais” (Macnair e Frank, 2017).

Bérubé e Dupont (2018) afirmam que a *web*, as redes sociais e os aplicativos de mensagens instantâneas têm sido os meios de comunicação mais satisfatórios para a transmissão de mensagens de movimentos sociais. Devido ao baixo-custo e a velocidade, foi possível aumentar o alcance da audiência em comparação às mídias tradicionais. Para publicar algo na internet, não é necessária nenhuma estrutura mais sofisticada, nem uma maior sofisticação técnica das pessoas envolvidas no processo:

In the social media age, there is no need for jihadists to have, for instance, Al-Jazeera Television act as an intermediary in order for them to reach a large audience. They can count on their sympathizers to share their material online, which is often then picked up by mainstream media. Stern and Berger described this as the outsourcing of jihadist communications haring. Of course, the preaching of Salafist imams in mosques and the “real world” efforts of various “moral entrepreneurs” are still relevant to convince people to wage jihad, but one can see that beyond speeches, images have become a major communication and persuasion channel. Although audio recordings are still an important type of media production, video recordings, electronic magazines, and short image-messages are now of greater importance in jihadist communication strategies (Bérubé e Dupont, 2018, p. 7)⁵³.

A popularização das câmeras de alta-definição e dos smartphones facilitou a produção e divulgação dos vídeos. Além disso, o crescente alcance das redes sociais e plataformas como o YouTube viabilizou a distribuição dos vídeos-propaganda do Estado Islâmico que, mesmo tendo a maioria dos seus vídeos removidos pela empresa norte-americana, conseguia publicá-los em outros sites, sendo facilmente encontrados pelos indexadores de busca, em páginas especializadas em distribuir conteúdo *gore*⁵⁴ (Neumann, 2013; Macnair e Frank, 2017).

Um exemplo da popularização dos meios de distribuição de mídia foi a série de ataques em mesquitas na cidade de Christchurch, na Nova Zelândia, em março de 2019. Naquela ocasião, um atirador matou cerca de 50 pessoas e transmitiu ao vivo, por 17 minutos, as suas ações no Facebook. A empresa declarou que 200 pessoas acompanharam a

53 Na era das mídias sociais, não há necessidade para jihadistas usarem a Al-Jazeera Television como um intermediário para alcançarem uma grande audiência. Eles podem contar com os seus simpatizantes para compartilharem o material online, que é geralmente mostrado na mídia *mainstream*. Stern e Berger descrevem isso como a “terceirização das comunicações jihadistas”. Obviamente, as orações dos imãs salafistas nas mesquitas e os esforços do “mundo real” ainda são relevantes para convencer as pessoas a se juntarem à *jihad*, mas, para além dos discursos, as imagens se tornaram um canal mais importante de persuasão e comunicação. Embora as gravações de áudio ainda sejam um tipo importante de produção de mídia, as gravações de vídeos, as revistas eletrônicas e pequenas imagens-mensagens, atualmente, possuem uma maior importância nas estratégias de comunicação jihadistas (tradução nossa).

54 O termo *gore* geralmente é utilizado como um subgênero de filmes de terror caracterizados pela exibição de cenas de violência extrema, deixando órgãos explícitos, restos mortais, sangue, assassinatos sem qualquer tipo de censura etc.

transmissão e nenhuma delas denunciou o acontecimento. Após o término da *live*, o vídeo ainda foi reproduzido 4 mil vezes antes do Facebook bloqueá-lo e excluí-lo da sua plataforma. Porém, era tempo suficiente para alguém fazer o download da gravação e distribuí-lo em outras plataformas, como no Twitter e em outros fóruns. Nas 24 horas após a transmissão ao vivo, o Facebook registrou cerca de 1,5 milhão de tentativas de *upload* das gravações dos ataques, o que mostra a velocidade de propagação e o potencial alcance de uma mensagem na internet.

Sobre as cenas extremas, Daniel Milton (2018), em um estudo envolvendo dados de 1700 ensaios fotográficos produzidos pelo Estado Islâmico, apontou que as imagens classificadas como violentas se destacavam mais entre os receptores da mensagem do que as imagens de operações militares, de atividades de governança ou as relacionadas à expansão do grupo.

De fato, o uso da violência como propaganda já era uma prática comum desde os tempos de al-Qaeda no Iraque. Percebe-se que quando há a mudança de nome para Estado Islâmico no Iraque, as lideranças do grupo passam a entender que a propaganda seria a melhor forma para recrudescer a “marca” da organização.

Milton (2018, p. 3) destaca que documentos de mídia, no início de 2005, podem ser divididos em três de fases de acordo com a estratégia da al-Qaeda no Iraque/ISIS em relação ao público. A primeira está conectada à importância de se viver uma vida apropriada. A segunda destaca as crueldades impostas aos sunitas, principalmente pelos xiitas e pelos infiéis não-muçulmanos, tendo a necessidade de uma resposta violenta. Por fim, a terceira fase estratégica afirma que o Estado Islâmico é a melhor força organizada para dar essa resposta violenta.

A capacidade de produzir violência seria uma das formas de reforçar a legitimidade do grupo como ator, assim poderia angariar pessoas para a causa. Para isso, no entanto, era necessário investir na qualidade da produção, identificar quais conteúdos são mais apelativos e também a necessidade de conectar a religião a essas mídias (Milton, 2016).

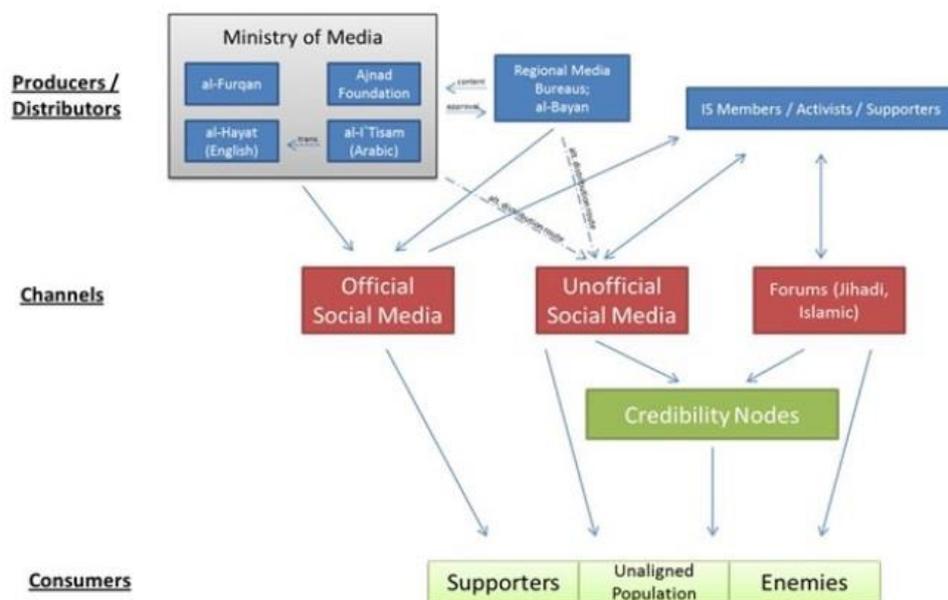
A comunicação faz parte dos “ministérios” do Estado Islâmico. Seu centro de comando é composto por diversos produtores com especialidades diversas. São eles: al-Furqan, al-Itisam, al-Himma, Ajnad, al-Bayan (rádio), o jornal al-Naba, a agência de notícias al-Amaq, o al-Hayat Media Center e outros. De acordo com um estudo realizado por Conesa et al. (2017), a agência al-Amaq publicava as notícias a partir de trinta e oito “escritórios” espalhados pelo mundo, que reportavam os acontecimentos nas regiões correspondentes:

Síria, Iraque, Afeganistão, na África ocidental, no Cáucaso, na Argélia, Egito, Iémen, Líbia, Tunísia, Arábia Saudita etc.

A criação de um centro de comunicação mostra uma estrutura interna complexa, onde cada componente dessa cadeia tinha as suas responsabilidades bem-definidas. O topo da pirâmide desse sistema era ocupado pelos “emirados”, o que inclui as chamadas províncias. O próximo nível mais abaixo são os dos “setores”, que depois são ramificados em “áreas”, que são cidades e vilarejos. Por fim, as áreas se ramificam em seções, que são as vizinhanças dessas cidades (Milton, 2016, p. 5).

Apesar dessas ramificações regionais, a separação entre os escritórios de mídia e o comando central do Estado Islâmico é limitada. Esse sistema fragmentado, porém, conectado diretamente ao centro de comunicação, possibilitou que a produção de propaganda fosse acelerada, e, ao mesmo tempo, que houvesse uma coesão quanto as narrativas da organização. Essa estrutura criada na gênese do Estado Islâmico permitiu a aproximação da *staff* militar com os produtores, o que está explícito em alguns dos documentos traduzidos para o inglês pelo próprio Milton (2016, p. 7), que mostram a solicitação, por parte do chefe do grupo, de informes sobre gastos e explicações sobre as narrativas construídas. Mais ainda, há alguns indícios de que os “militares” do Estado Islâmico treinavam os fotógrafos e outras pessoas envolvidas nas gravações de cenas de batalha, para que estes possam ter mais chances de sobrevivência nesse tipo de operação.

Quadro 4 - Estrutura de Mídia do Estado Islâmico (2014)



Fonte: Daniel Milton (2016, p. 13)

De forma geral, o objetivo final de organizações extremistas pelo uso da propaganda é a radicalização e o recrutamento. O Estado Islâmico não é exceção nessa lógica, por exemplo, a maior parte das revistas e vídeos do ISIS possuem convocações de recrutamento. Entretanto, como Macnair e Frank (2017) afirmam, o simples contato com o material de recrutamento não é o suficiente para radicalizar ou fazer que um indivíduo cometa atos de violência em prol do Estado Islâmico. As pessoas que são atingidas primeiramente pela propaganda não irão se engajar em atentados terroristas, mas se tornarão disseminadores do conteúdo. Assim, fazendo com que a mensagem atinja os alvos esperados.

Macnair e Frank (2017) estabelecem uma estrutura classificatória para tipificar os vídeos do al-Hayat. As “prateleiras” para organizar o conteúdo são: i) os tipos de vídeos; ii) a camaradagem, a irmandade e a capacidade de inclusão; iii) representações de violência; iv) a força e vitória; v) os crimes dos inimigos; vi) chamadas para recrutamento; vii) preenchimento espiritual e existencial. Em cada uma dessas categorias, os autores fazem tipologias.

Sobre os tipos de vídeos, eles podem ser documentários, testemunhos e vídeos musicais. Nos documentários, as cenas da vida diária no califado dividem espaço com as cenas de batalha e com os comentários sobre a violência causada pelos inimigos. Nos testemunhos, Macnair e Frank (2017) apontam que os soldados recrutados contam como é estar no Estado Islâmico, fazem questão de condenar os líderes e as sociedades das nações que outrora pertenceram, além de como a vida deles agora possui um sentido. Já nos vídeos musicais, que possuem um andamento mais rápido, são feitos em forma de *nasheed*, um arranjo vocal típico do mundo muçulmano, sem o acompanhamento de instrumentos musicais.

Sobre o elemento da “camaradagem, irmandade e a capacidade de inclusão”, os vídeos e fotos mostram

soldiers smiling, laughing, eating, and praying together. In particular, “Honor Is in Jihad”, portrays the IS territories as clean, well-maintained, family-friendly locations where recruits can enjoy a socially connected and caring environment (Macnair e Frank, 2017, p.8)⁵⁵.

No conteúdo, o elemento da irmandade e da inclusão é evidenciado, por exemplo, é comum encontrar vídeos de crianças observando admiradas o treinamento de soldados, enquanto mostra a alegria de recrutados que acabaram de migrar para os territórios do ISIS.

⁵⁵ “[...] soldados sorrindo, comendo e rezando juntos. Em particular, em a “Honra está na *Jihad*”, são mostrados os territórios do Estado Islâmico como limpos, bem-mantidos e com clima familiar, onde os recruta podem aproveitar um ambiente socialmente conectado e acolhedor” (tradução nossa).

Armas de grande porte estão sempre presentes nessas exposições. A inclusão é mostrada a partir da questão da nacionalidade. Inicialmente, nos vídeos, os recrutados explicitam de onde vieram, deixando clara a diversidade de nações presentes na iniciativa do califado. (Macnair e Frank, 2017). Entretanto, também é comum ver cenas em que as nações são negadas e os jihadistas rasgam e queimam os seus passaportes, que é o caso do vídeo “The Flames Of War”, de 2014.

As representações de violência são divididas em dois temas pelos autores: os crimes dos inimigos e a legitimidade do Estado Islâmico. A primeira temática serve para categorizar as centenas de imagens de crianças feridas, ensanguentadas e mortas que são mostradas nas mídias do ISIS, como é o caso do filme “Blood for Blood”. A responsabilização das atrocidades cometidas contra as crianças é endereçada a líderes políticos, como Barack Obama e Vladimir Putin. Em “Honor is in Jihad”, as imagens dos corpos de crianças são comparadas aos campos de concentração de muçulmanos durante a Guerra da Bósnia (Macnair e Frank, 2017, p. 10).

Ao mostrar as crianças mortas, o Estado Islâmico constrói justificativas do uso da violência, a partir das violências sofridas. Quando o grupo constrói essas narrativas, ele não só se coloca em uma posição de injustiçado, mas também põe toda a comunidade muçulmana nesse mesmo lugar. Dessa maneira, ao evidenciar os crimes cometidos pelos seus inimigos, edifica narrativas de ameaça à religião e, da mesma forma, narrativas de possibilidade de vingança, convocando todos os muçulmanos do mundo a se engajarem nesse processo.

Sobre o outro tema de representações de violência proposto por Macnair e Frank (2017), “a legitimidade do Estado Islâmico”, em “Flames of War”, são mostradas cenas de soldados do ISIS enfileirando prisioneiros militares cavando as próprias covas. Após essa ação, os prisioneiros são executados pelos jihadistas com tiros nas cabeças. Para os dois autores, a exibição dessas execuções não tem apenas a intenção de chocar, mas também de mostrar os ISIS como uma *polity* capaz de punir os criminosos e, portanto, detentora de legitimidade e mantenedora da ordem. Esse tipo de narrativa consegue preencher os vazios institucionais que os potenciais recrutas possam ter em seus Estados de origem. Mostram que o Estado Islâmico pode ser uma instituição capaz de fazer cumprir os direitos e manter a ordem legislativa no mundo muçulmano, punindo os agressores da fé.

O quarto tema exposto por Macnair e Frank (2017) é o “Força e Vitória”. Esse assunto é dividido em “preparação e confiança”, “crescimento e vitórias passadas” e “ameaça e menosprezo ao inimigo”. A preparação dos soldados é exaustivamente exibida. Até quando não estão lutando os jihadistas são mostrados utilizando trajes de combate e também mostram

o crescimento das fileiras de soldados multinacionais. Essa linguagem de crescimento também é replicada nos constantes mapas que são redesenhados devido ao processo de expansão territorial, sempre intercalando com cenas das incursões dos jihadistas em cidades e vilarejos.

Outra forma pela qual o al-Hayat Media Center constrói as narrativas sobre a força dos soldados do ISIS é através dos discursos de ameaça aos inimigos. Esta ação tem como objetivo mostrar os jihadistas como indivíduos corajosos, sem medo de desafiar um inimigo muito mais poderoso.

Na quinta temática, os inimigos do Estado Islâmico são mostrados como:

immoral, bloodthirsty, and generally out to rid the world of Islam. This message was typically delivered by focusing on the past crimes committed by the West against Muslims, and on the perceived anti-Islamic coalition lead by nations such as America and Russia (Macnair e Frank, 2017, p.12)⁵⁶.

O recrutamento de pessoas também é incentivado através da narrativa geopolítica de que o resto do mundo está contra o islã. Esse posicionamento reforça o discurso de que os muçulmanos no Ocidente estão em um estado permanente de perseguição (Macnair e Frank, 2017). Esta narrativa de perseguição internacional, é reforçada pelo discurso de vitimização produzido por grupos políticos islamistas e não-islâmicos⁵⁷.

O tema “chamadas para recrutamento” é encontrado em praticamente todos os vídeos do Estado Islâmico. Os vídeos são direcionados a canadenses, franceses, britânicos e indonésios, muitas dessas películas possuem imigrantes desses mesmos países que foram recrutados.

No sétimo e último tema, preenchimento espiritual e existencial, os soldados do Estado Islâmico são mostrados como puros, bem-treinados, determinados e felizes. São uma alternativa ao contexto de uma possível anomia que muçulmanos no Ocidente possam estar inseridos. Como Macnair e Frank (2017, p. 15), em “No Life Without Jihad”, um jihadista britânico, falando aos muçulmanos do Ocidente, aponta que a cura para a depressão da modernidade é a *jihad*. Só com ela é possível obter a honra e a alegria de viver.

Os vídeos que são separados nesse tema mostram os soldados do Estado Islâmico louvando os mártires, divulgando os nomes e mensagens religiosas. Os jihadistas mortos não

⁵⁶“imorais, sedentos por sangue, e geralmente querem se livrar do mundo islâmico. Esta mensagem é comumente transmitida focando nos crimes cometidos no passado pelo Ocidente, contra os muçulmanos, e a coalização anti-islâmica liderada por nações, como os Estados Unidos e a Rússia” (tradução nossa).

⁵⁷ As narrativas de vitimização dos muçulmanos servem como um complemento ao multiculturalismo na União Europeia, por exemplo. Grupos políticos, em sua maioria de esquerda, baseados em uma premissa de relativização cultural, acabam por defender a proliferação de grupos islamistas, o que acaba impactando na segregação das populações islâmicas na região (Loureiro, 2016).

são apenas mostrados de forma dramática, mas também através de atmosferas de orgulho. Até mesmo cadáveres são colocados de forma como se estivessem sorrindo, mostrando que a morte é algo que leva o indivíduo à plenitude e à paz (Macnair e Frank, 2017).

A partir da exposição dessas informações sobre os temas do conteúdo audiovisual do al-Hayat Media Center, percebe-se que, apesar de não estar claramente no título de todos os assuntos – está apenas em um – propostos por Macnair e Frank (2017), a violência é um elemento que circunda em todas as temáticas, desde a exaltação a legitimidade do califado até as exposições sobre o Estado Islâmico ser um lugar de plenitude espiritual e existencial. Isto ocorre, pois o ISIS surgiu da guerra e para a guerra, e a *jihad*, no sentido extremista, é sinônimo de violência.

Outra característica que deve ser ressaltada é a utilização de meios de comunicação que são desenvolvidos, a partir da lógica moderna, com o intuito de produzir narrativas antimodernas. O que é uma contradição quando se identifica outras proibições de elementos considerados “ocidentais” ou “modernos” que, por essa razão, não são convenientes aos muçulmanos, como o futebol e o uso de instrumentos nas músicas. A violência e a divulgação dos princípios do ISIS parecem não acompanhar esse viés iconoclasta dos jihadistas.

Quanto ao perfil das pessoas recrutadas pelo ISIS no Ocidente, há poucas evidências detalhadas sobre os lugares de onde vieram, tal como há pouco material relatando quais foram as motivações para que migrassem aos territórios do Estado Islâmico ou para que simpatizassem pelas causas jihadistas. As estimativas dos estudos mais confiáveis sobre o tema apontavam que o ISIS, até 2015, já havia recrutado aproximadamente 30 mil pessoas advindas de 85 países diferentes, sendo 5 mil ocidentais, a imensa maioria, da União Europeia, dos Estados Unidos, Canadá, Austrália e Nova Zelândia (Benmelech e Klor, 2016; Mikami, 2019).

A média de idade dos recrutados é de 26-27 anos, enquanto o mais novo deles tinha 15 e o mais velho 70. Ao contrário do senso comum, 60% deles possuem pelo menos o ensino médio. Quanto ao conhecimento teológico, apenas 1,2% dos recrutados frequentaram alguma instituição de educação religiosa e apenas 100 pessoas reportaram terem estudado a religião ou as leis islâmicas em outros tipos de instituições (Dodwell et al., 2016). Quanto à intensidade do recrutamento, dois momentos se destacam, o primeiro em 2013, logo após o grupo mudar de nome para Estado Islâmico do Iraque e do Levante e o segundo em julho de 2014, quando o califado foi proclamado.

Em uma outra análise sobre a presença de *foreign fighters* na Síria, Barret (2014, p. 17), analisando outros grupos além do próprio ISIS, identificou uma série de padrões entre os

recrutas. A maioria é jovem, sem sentido de vida ou de identidade e sem treinamento militar. Para o autor, essas pessoas também se sentem atraídas por uma aura romântica de lutar contra o inimigo, como se estivessem procurando uma jornada de aventuras que fosse capaz de mudar o *status quo* deles.

Tabela 1 - Número de recrutas de acordo com a última residência na Europa e na América do Norte antes de chegarem na Síria

Países	Recrutas/milhão de muçulmanos	Número de recrutas
Bulgária	1,7	1
Macedônia	32	16
Kosovo	22,7	36
Albânia	4,8	9
Sérvia	4,4	1
Bósnia	2,2	4
Áustria	1,7	1
Polônia	1	1
Suíça	5	2
Alemanha	52,5	84
Suécia	26,7	12
Dinamarca	73,9	17
Bélgica	39,5	26
Holanda	26,7	22
França	29,5	148
Noruega	24,5	4
Espanha	6,4	12
Grã Bretanha	20,3	63
Irlanda	14,3	1
Canadá	17,1	18
Estados Unidos	4,2	11

Fonte: Combating Terrorism Center, 2016

Além dos jihadistas que vão lutar nas frentes de batalha, grande parte dos atos de violência realizados pelo Estado Islâmico nos países europeus e norte-americanos são cometidos por cidadãos desses lugares. Os maiores atentados pelos quais os perpetradores alegaram estar agindo de acordo com os princípios do ISIS foram cometidos por pessoas que moraram nesses países.

Nos atentados de Paris, em novembro de 2015, quase a totalidade das pessoas envolvidas no ataque nasceram ou cresceram na França e na Bélgica. O mesmo pode ser dito sobre o ataque ao aeroporto de Bruxelas. Já nos atentados em San Bernardino (2015), na Califórnia, o seu mentor, Syed Farook, era cidadão estadunidense e nasceu em Chicago. No massacre da boate Pulse, em Orlando (2016), o responsável também era cidadão dos Estados Unidos e na explosão realizada em um show em Manchester (2017), o homem bomba era morador da cidade.

Este capítulo tem como intuito expor as discussões e contribuições sobre o Estado Islâmico e o contexto que propiciou o seu estabelecimento como grupo transnacional paramilitar. Também possui como objetivo identificar os textos que balizam o conceito de jihadismo e o relacionam com a violência, além de descrever como funciona a propaganda do ISIS ao se aprofundar os mecanismos de divulgação dos princípios e realizações do grupo. Esses esforços descritivos são desenvolvidos e servem como estrutura no decorrer da tese, sem essa discussão básica conceitual realizada no presente capítulo, não é possível avançar no objetivo de identificar as formas pelas quais o ISIS usa a violência como propaganda.

Portanto, no próximo capítulo é realizada a análise teórica sobre a relação entre a violência e a propaganda jihadista. Inicialmente, é necessário buscar ferramentas na literatura capazes de permitir entender a transnacionalização das ideias e dos atores não-estatais. A sociologia das relações internacionais tem o papel introdutório para explicar as dinâmicas de transnacionalização, expondo as variáveis que impactam no recrudescimento da função de atores não-estatais na política internacional. A posteriori, são aplicadas as contribuições sobre o conceito da violência e as relações internacionais, sobretudo como ela pode ser relacionada com a internacionalização de ideias, a partir da “propaganda pelo ato”.

2 TERRORISM STUDIES, AS NARRATIVAS E O JIHADISMO: FERRAMENTAS TEÓRICAS PARA ENTENDER A INSTRUMENTALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA PELO ISIS

Para entender como o Estado Islâmico emprega a violência como meio de recrutamento em países ocidentais, é preciso se servir de alguma sustentação teórica ou estrutura de análise capaz de contemplar o papel de atores não-estatais e as funções dos fluxos transnacionais. Dadas essas circunstâncias, também é necessário fazer uso de alicerces analíticos que abarquem a internacionalização do terrorismo.

As relações internacionais têm sido construídas em bases interdisciplinares desde as suas origens. Na consolidação da área após a Segunda Guerra Mundial, o paradigma realista se tornava predominante na academia anglo-americana, tornando as relações internacionais profundamente conectadas à ciência política, sobretudo graças à influência de autores clássicos como Tucídides, Maquiavel e Hobbes (Ashworth, 2009).

Em paralelo, na década de 1960, a academia francesa começava a ganhar força trazendo perspectivas sociológicas para a pesquisa de relações internacionais. A compreensão sociológica possibilitou o desenvolvimento de novas agendas de pesquisa voltadas para a questão da transnacionalidade nas relações internacionais, tornando-se uma alternativa para o estudo de temas não necessariamente ligados às relações entre Estados. Dessa forma, o ponto de vista sociológico na década de 1960 já apresentava ferramentas aos pesquisadores para o estudo de assuntos como o meio ambiente, os direitos humanos, as migrações, as ideologias e o terrorismo internacional.

As quatro primeiras seções deste capítulo irão investigar como a sociologia internacional pode contribuir para o entendimento do Estado Islâmico como propaganda, através das discussões sobre quatro variáveis: a globalização, a crise do Estado-nação, as novas formas de violência e a contestação da ordem. Para a realização dessa missão, os escritos de Marcel Merle, Bertrand Badie e Marie-Claude Smouts são de suma importância, pois fornecem as bases de um ponto de vista transnacional capaz de abarcar este tema da pesquisa. A obra desses pesquisadores leva em consideração as consequências produzidas por esses elementos nas interações entre atores na dimensão internacional.

Dada essa ampliação de perspectivas, a violência instrumentalizada pelo Estado Islâmico como forma de propaganda pode ser investigada. O conceito de terrorismo é uma ferramenta interessante para lidar com o problema da junção entre violência e mobilização. Roger Griffin (2012), através da sua ótica de terrorismo como violência metapolítica, pois a

sua estrutura conceitual consegue, ao mesmo tempo, compreender o contexto de anomia social presente na política internacional e a violência, e também abarcar as tendências ideológicas que permeiam o processo de recrutamento de pessoas. Como complemento à ideia metapolítica de terrorismo, os textos de Mark Juergensmeyer (2017) sobre o fenômeno da violência religiosa e os pontos comuns que marcam os atentados terroristas e grupos radicais religiosos, reforçam o argumento de que a radicalização islâmica é um processo multicausal que possui duas tendências mais claras, que são o aumento do extremismo na religião islâmica e o crescimento da fragmentação identitária, sobretudo nos países ocidentais.

Sobre a radicalização islâmica, a pesquisa percorre pelas discussões presentes na academia francesa sobre o problema. Dessa maneira, analisa-se o debate entre Gilles Kepel e Olivier Roy, que se colocam em posições opostas em relação ao assunto. O primeiro defende a tese da radicalização do islã e o segundo a da islamização do radical. A resposta para esse debate é a de que as narrativas conseguem ser o ponto de junção desses dois pontos de vista, capazes de abranger a violência como meio de propaganda, porém sem descartar o papel do salafismo nesse processo de mobilização de recrutas.

2.1 A sociologia das relações internacionais: uma lente de análise para pensar o cenário de fluxos transnacionais

A corrente francesa da sociologia das relações internacionais tem como base a contribuição de quatro autores: Émile Durkheim, Marcel Mauss, Marcel Merle e Raymond Aron. Para Thomas Meszaros (2017) a tradição sociológica da disciplina pode ser dividida em duas abordagens: a interestatal, através de Raymond Aron, e a segunda através de uma proposta de sociologia das relações transnacionais.

O trabalho de Aron foi sobretudo inspirado pela sociologia política de Max Weber, principalmente em relação à dimensão agônica da política. Para Weber, o conflito é algo permanente nas relações entre Estados, pois não há um monopólio do uso da força, como existe na política interna. Assim sendo, devido ao conflito externo inerente, o fenômeno da guerra se torna o objeto principal da sociologia das relações internacionais, de acordo com Aron, que não a considerava um acontecimento anormal, mas sim um elemento invariável, responsável por construir a história do sistema internacional (Meszaros, 2017).

O sistema internacional, de acordo com Aron (2002) é formado por unidades políticas que se relacionam e estão suscetíveis à guerra. Para analisar esse contexto, é necessário se aprofundar no papel da figura do diplomata, do soldado e do estrategista. Concebendo assim,

do seu ponto de vista ontológico, a guerra como um fenômeno que não abrange a relação entre homens, mas sim entre Estados.

Em contraste à análise de Raymond Aron, Marcel Merle, influenciado por Émile Durkheim e Marcel Mauss, argumenta que é possível analisar as chamadas relações transnacionais através de tipologias sociológicas. O ponto de partida ontológico de Marcel Merle é o de que as relações internacionais correspondem a todos os movimentos que transpassam as fronteiras. Por isso, a dimensão internacional deve ser observada a partir de uma ótica sistêmica, pois as questões sociais não ficam limitadas às relações entre os Estados e, dessa forma, devem ser analisadas de forma global.

O objetivo de Merle (1976) não é construir uma teoria geral das relações internacionais, mas sim propor uma explicação para o funcionamento do sistema internacional, a partir da estruturação de métodos de investigação dos fatos internacionais. Para ele, o sistema internacional corresponde a um conjunto de relações entre Estados, organizações internacionais governamentais e não governamentais, religiões, a opinião pública e até mesmo empresas multinacionais. Dessa forma, seria preciso encarar o ambiente internacional a partir de grupos de fatores que influenciam e estruturam o sistema: fator natural, fator econômico, fator tecnológico, fator demográfico e fator ideológico.

Já na década de 1970, Merle observava um crescente aumento na interdependência entre esses atores não-estatais e uma diminuição do papel do Estado como protagonista na política internacional, dessa maneira, há também a decomposição das diferenças entre o que é interno e o que é externo. A relação entre essas duas dimensões é chamada de *compénétration*, uma espécie de penetração mútua que ocorre entre o internacional e o interno, considerando os Estados como entes que não controlam totalmente os atores privados, pois estes possuem seus próprios interesses e buscam influenciar seus próprios contextos (Merle, 1996).

Mais ainda, devido à quebra da dicotomia entre o interno e o externo, a distinção entre a guerra e paz também se torna difusa, como descreve Meszaros (2017, p. 30):

Guerilla warfare, international crises and tensions which are characteristic of a period of decolonization and the ideological conflict between East and West, have produced grey zones and are the result of disorder and instability created by important movements or groups. Even if the international system achieved his closure his evolution is in the making and this is evidenced though by movements or turbulences which are the consequences of the crisis of the nation-State and implies the rethinking of his role at the dawn of the interpenetration of the internal milieu and external milieu⁵⁸.

⁵⁸ A *warfare* de guerrilha, as crises internacionais e as tensões que são características do período da descolonização e do conflito ideológico entre o Ocidente e o Oriente, produziram zonas cinzas e são resultado da desordem e instabilidade criadas por movimentos e grupos importantes. Mesmo se o sistema internacional

Em resumo, o sistema global, composto por atores não-estatais, fluxos migratórios, ideologias e religiões, de acordo com Merle (1976), pode ser tão instável, no que se diz respeito à violência, quanto a rede de interações interestatais na perspectiva de Aron:

a pressão demográfica, os desequilíbrios econômicos, as perturbações induzidas pelo progresso técnico, bem como a propagação de ideologias rivais parecem constituir, no longo prazo, fatores de desestabilização e fontes de conflito cada vez mais difíceis de ser controlados pelos dirigentes políticos. Embora o recurso ao “fogo nuclear” não forneça, em nenhum caso, a solução aos problemas de fundo que são postos para a coletividade humana, as circunstâncias podem colocar os protagonistas diante de um caso emblemático e imprevisto, majorando os riscos inerentes a um acidente ou a um erro de cálculo (Merle, 2010, p. 57).

Na década de 1990, uma onda de análises passa a contestar o *mainstream* neorrealista e positivista na academia de relações internacionais. O fim da Guerra Fria trouxe a necessidade de revisitação dessas estruturas teóricas, construindo possibilidades para se estudar os chamados novos temas, como direitos humanos, genocídios, guerras civis, meio ambiente, migrações etc. Durante esse período, as abordagens construtivistas, críticas e pós-modernas ganharam força. Na academia francesa, Bertrand Badie e Marie-Claude Smouts (1995) inspirados pela corrente da sociologia das relações internacionais e, portanto, por Marcel Merle, trouxeram uma nova adição à escola francesa com o que foi chamado de *Le retournement du monde*. Nessa perspectiva, Smouts (2004) aglutina, no livro “As novas relações internacionais”, autores que partem do ponto de vista de que nunca houve uma distinção concreta entre a disciplina e os estudos culturais e outras áreas como a sociologia internacional:

As relações internacionais jamais tiveram contornos definidos e os especialistas que reivindicavam esses contornos nunca chegaram a um acordo sobre o que seria conveniente estudar. Isso prejudica seu crédito diante das disciplinas mais consolidadas, como o direito, a história ou a economia. Ademais, elas confundem-se comumente com o que delas fazem um punhado de universitários que prosperam em um determinado momento nos Estados Unidos (Smouts, 2004, p.11).

É preciso focar na estruturação do espaço mundial, através da interação social dos seus atores por redes, como o objeto de estudo das relações internacionais. Dessa forma, foi possível apresentar soluções para o problema do nível de análise, questionamento comum na disciplina. Para isso, coloca-se o debate sobre a questão agente/estrutura em um “modo dinâmico, em termos de trajetórias, de transferências e de interpenetrações” (Smouts, 2004, p. 14).

alcançar a oclusão dele, sua evolução ainda está em processo, e isto é evidenciado por movimentos ou turbulências que são as consequências da crise do Estado-nação e implica em repensar o papel do mesmo na emergência da interpenetração entre o *milieu* interno e o *milieu* externo (tradução nossa).

Bertrand Badie é um dos principais sucessores de Marcel Merle, além de também ter se inspirado em Durkheim. Para ele, o processo de transnacionalização do sistema internacional é acompanhado de uma crise de soberania e o fim da bipolaridade da Guerra Fria deu lugar a um mundo sem polos, mais complexo e habitado por uma multiplicidade de agentes. Os indivíduos e as suas identidades não são mais territorializadas, a economia é cada vez global, além disso, também há o recrudescimento do fluxo de informações, de novas alianças e de reivindicações diversas. A lógica do poder também não é mais particularidade dos Estados, que agora competem com atores econômicos e paramilitares, configurando um sistema internacional plural em relação aos interesses e racionalidades (Badie, 1995; Badie e Smouts, 1995; Meszaros, 2017).

A melhor forma de iniciar as discussões sobre o modelo de análise das relações proposto por Badie é entender como este observa a composição do sistema internacional. O autor entende que o sistema de Estados é uma construção ocidental, que também é chamada de “sociedade de Estados” (Badie, 2018, p. 1). Esse ponto de vista é basicamente derivado das ideias de sociedade internacional da Escola Inglesa. Entretanto, para Badie (2018, p. 2), o sistema de Estados são “impostos aos novos povos descolonizados”⁵⁹. Desse processo, o resultado mais comum é o sentimento de humilhação que, por sua vez, possibilita a proliferação da violência que não está associada à força dos Estados, mas sim em suas fraquezas.

A perspectiva hobbesiana considera a guerra como uma consequência dos jogos de política de poder que ocorrem entre Estados soberanos. Para garantir a sobrevivência em um mundo anárquico, estes precisam “competir e mobilizar todos os seus recursos de violência para a guerra”⁶⁰. Por serem soberanos e não terem competidores em termos de poder, os Estados-nações competem de forma violenta tendo como restrição apenas os seus capitais de poder, sendo este encarado como sinônimo de se fazer a guerra e a violência como a forma de se exercer o poder. Dessa forma, estas unidades políticas possuem três tipos de atribuições:

first, elevating power to become the key factor in structuring the international system; second, supplying the state with new resources and a strengthened legitimacy; third, managing the famous security dilemma, one that prompts a state to empower itself in order to contain the power of the other (Badie, 2018, p.2)⁶¹.

⁵⁹ Do original: “imposed on newly decolonised peoples” (Badie, 2018, p. 2).

⁶⁰ Do original: “to compete and mobilise all their resources of violence for war” (Badie, 2018, p. 2).

⁶¹ “primeiro, elevar o poder para que ele se torne o fator principal na estruturação do sistema internacional; segundo, apoiar o Estado com novos recursos e fortalecer a legitimidade; terceiro, gerenciar o famoso dilema de segurança, o que faz com que um Estado se empodere de forma a conter o poder do outro” (tradução nossa).

Entretanto, as características do sistema internacional foram consideravelmente alteradas em relação aos aspectos da ordem construída pelos tratados de Westfália. O sistema westfaliano deu lugar ao sistema global, enquanto o primeiro era formado por poucos Estados, que se comportavam e tinham recursos de poder semelhantes entre si, o sistema global é composto de unidades bastante diferentes (Estados e atores não-estatais) e possuem recursos de poder assimétricos. Essa desigualdade de poder não se manifesta apenas entre Estados e outros tipos de unidades políticas, mas também entre os próprios atores estatais.

Devido ao contexto de desigualdade, as guerras não podem mais serem consideradas a partir da lógica realista de ser a “manifestação da competição real pelo poder”⁶² (Badie, 2018, p. 3). A interdependência entre atores internacionais limita as capacidades de poder, dessa maneira, ele não é mais a variável determinante no desencadeamento de conflitos na ordem internacional, mas sim a fraqueza.

Além disso, o mundo pós-Westfaliano do fim da bipolaridade representaria o fim da lógica Weberiana do Estado como o único ator capaz de ter o monopólio legítimo do uso da força. Enquanto na ordem westfaliana a guerra é causada pelo poder, e o poder é reforçado pela guerra. No contexto atual, a inclusão e a uniformidade produzidas pela globalização permitiram que atores não-estatais pudessem desempenhar maior protagonismo nas relações internacionais. Ao mesmo tempo, essa mesma lógica da globalização, impulsionada pela evolução das tecnologias produziu desigualdades e exclusões que geram insegurança, desordem e o arrefecimento de particularismos. Portanto, essa duplicidade de inclusão e exclusão produz fenômenos de insegurança transnacional, como o crime organizado, a pirataria marítima e o próprio terrorismo. Ou seja, é a fraqueza dos Estados que tem feito com que estes empreendam a guerra. Não somente isso, a fraqueza da nação, do contrato social e do sistema (regional ou internacional) são fenômenos que produzem os conflitos atuais (Badie, 2006; Meszaros, 2017).

O surgimento da al-Qaeda foi garantido no contexto pós-Guerra Fria. Graças ao vácuo de poder no Afeganistão, durante o fim da ocupação soviética, a rede terrorista conseguiu apoio político angariando tentáculos no governo Talibã. O mesmo ocorreu na instalação da sua ramificação no Iraque, que viria se tornar o Estado Islâmico.

Devido a essa duplicidade da inclusão e da exclusão, Badie e Smouts (1995) recorrem a dois conceitos da sociologia durkheimiana para explicar esse mundo transnacional: a

⁶² Do original: “manifestation of a real power competition”.

solidariedade e a integração social. A escassez desses dois elementos é a principal causa para a ocorrência de conflitos e não mais a competição dos Estados por poder.

A integração é capaz de atuar como uma resistência em relação à violência dos particularismos, bem como uma força reconstrutora de identidades. Além disso, também permite a redefinição das funções dos atores internacionais e o crescimento de suas capacidades. No campo da sociologia das relações internacionais, a integração geralmente é abordada de três formas: i. as centradas nos moldes institucionais de cooperação entre os Estados; ii. as funções políticas da cooperação e iii. as formas de comunicação e intercâmbio entre os povos (Badie e Smouts, 1995).

As formas voltadas para os moldes institucionais e para as funções políticas de cooperação são classificadas por Badie e Smouts (1995) como modelos mais normativos, que colocam a erosão do Estado-nação como um facilitador da paz. Assim, a diminuição da soberania dos Estados daria origem a uma entidade política mais ampliada. Já as formas de comunicação e intercâmbio entre os povos questionam as interações entre os agrupamentos humanos, o que pode produzir novas formações políticas.

Para um maior esclarecimento dos pesquisadores, Badie (2006) busca resumir a política internacional do pós-Guerra Fria traçando quatro variáveis que impactam no processo de descentralização do poder e que estruturam o sistema internacional hodierno, confrontando a lógica hobbesiana realista estadocêntrica: a globalização, o fracasso do Estado-nação, o surgimento de novas formas de violência internacional e a contestação da ordem.

2.1.1 Globalização

A globalização é composta por processos que transpassam as fronteiras dos Estados e, por isso, sendo capazes de integrar comunidades, instituições em novas estruturas espaçotemporais. Essas novas estruturas são construídas a partir da compreensão das distâncias e do tempo causadas pela evolução tecnológica e pelo desenvolvimento dos transportes e das comunicações. Quando as definições espaçotemporais são alteradas, o fenômeno da globalização pode redistribuir ou erodir estruturas que anteriormente eram dadas como fixas, além de pluralizar os centros de poder (McGrew, 1992; Hall, 2003).

A globalização também aponta a crescente interdependência entre os Estados, contrariando a lógica da soberania, o que, por sua vez, torna-se um desafio à ótica de perspectivas de segurança estritamente nacionais e estatais, mitigando a capacidade de ação

dos governos. Por exemplo, um Estado A precisa da produção de petróleo do Estado B para poder manter as suas indústrias. Por sua vez, o Estado B, para realizar a extração de petróleo, necessita da tecnologia do Estado C, formando assim uma rede de dependência entre os Estados.

Esse sistema de interdependência também acontece na sociedade, sobretudo na dimensão cultural. A globalização impulsiona as migrações e modifica a composição cultural dos países receptores, o que impacta a relação entre as sociedades multiculturais e as democracias. Isso se deve ao fato das compressões espaço-temporais terem aproximado as diásporas das suas origens culturais, além de terem se traduzido em novas percepções sobre a cidadania. Portanto, para lidar com essas novas variáveis, é preciso também repensar antigas estruturas políticas que afetam a nação. Mais ainda, de acordo com Habermas (2001), a necessidade de reformulação social e política ganha mais incentivo graças a demanda de políticas de reconhecimento de identidade, o que pode fragmentar a sociedade e causar a atomização de “subidentidades”.

Há também a possibilidade da homogeneização causada por uma chamada cultura global, o que pode enfraquecer as culturas locais, através da padronização da cultura de massa e de consumo basicamente anglo-saxã. A tendência de homogeneização diminui as diferenças existentes entre as nações, reforçando forças internas que viram obstáculos entre a nacionalidade e o republicanismo.

Assim como Habermas (2001), Bauman (2003) também acredita que a globalização expande rapidamente uma rede mundial de interdependências que não consegue ser acompanhada pelas estruturas políticas. Existe uma inflexão na relação entre política e poder, que ocorre quando o último está conectado ao fluxo de informações e de capitais. Por isso, o poder passa ter um caráter extraterritorial, enquanto as instituições políticas permanecem locais. Com esse processo, o Estado-nação fica enfraquecido no que se diz respeito a administração de políticas sociais e econômicas, passando o controle dessas agendas a forças transnacionais.

Um dos exemplos de produtos da globalização, a União Europeia foi formada através da rejeição de nacionalismos extremos que foram responsáveis pelas guerras mundiais. Esta integração resultou em um sistema que tenta neutralizar esses impulsos nacionalistas e separatistas, de forma que não descambe para a violência entre os Estados. Entretanto, da mesma maneira que a União Europeia funciona como uma neutralizadora também motiva reações de proteção cultural, como o crescimento dos eurocéticos e da extrema-direita, que

ganham força tanto na política dos próprios Estados como nas eleições do Parlamento Europeu (Rupnik, 1999).

Nesse caso, a globalização está conectada a alterações na ordem moral. A medida em que culturas e valores de determinados grupos se tornam mais influentes, enquanto os valores e as culturas de outros grupos perdem força, essas mudanças se tornam mais evidentes e produzir reações potencialmente violentas a essas dinâmicas:

The global shifts we are experiencing, and particularly the decline of traditional moral orders, are giving rise to counter movements and reactions, some of them radical and even violent. Terrorism is just one example of these counter movements, as violent extremists react to enormous changes they sense, changes that seriously threaten the continuation of lifestyles they support. In an important sense, Islamic terrorists are fighting for survival, the survival of their moral order⁶³ (Moghaddam, 2008, p. 19).

O jihadismo transnacional também é favorecido pelos efeitos da globalização. A mundialização tem favorecido a instalação, em países que não são majoritariamente muçulmanos, de atores transnacionais islamistas patrocinados por outras grandes instituições extremistas islâmicas sediadas em países de maioria islâmica. O desenvolvimento tecnológico nas comunicações e nos transportes fez com que esses grupos pudessem dividir as suas atenções, tanto na militância em seus países de origem como nos esforços de penetração em Estados de governo não-religioso, sobretudo os que estão no chamado Ocidente.

Por exemplo, a Europa tem um ambiente favorável à penetração de redes transnacionais extremistas islâmicas, ao existir fatores internos e externos que possibilitam essa entrada. Para Risse-Kappen (1995), tanto a estrutura doméstica quanto o nível de institucionalização internacional são determinantes para a multiplicação de agentes transnacionais. No primeiro caso, quanto maior for a institucionalização de um Estado, mais facilmente ele lidará com a presença dessas redes. Já em relação à estrutura doméstica, quanto mais o Estado controlar seu sistema político, mais difícil será a entrada de agentes não-estatais, ou seja, quanto menor for a presença do Estado nas estruturas domésticas, maior será a presença de *networks* transnacionais.

O Estado Islâmico em um mundo globalizado também reage da mesma forma que os outros grupos islamistas, apesar do *modus operandi* dos jihadistas incluir a violência como

⁶³ As mudanças globais que nós estamos experimentando e particularmente o declínio das ordens morais tradicionais, estão a fazer o crescimento de contramovimentos e reações, alguns deles radicais e até mesmo violentos. O terrorismo não só é apenas um exemplo destes contramovimentos, tal como os extremistas violentos que reagem a mudanças enormes que eles percebem, as mudanças que seriamente ameaçam a continuação de estilos de vida que eles apoiam. Em um ponto de vista importante, terroristas islâmicos estão lutando pela sobrevivência, a sobrevivência da ordem moral deles (tradução nossa).

tática. Tal como as redes islamistas, o ISIS pôde estabelecer diversos níveis de contato através da internet, criando redes de recrutamento e de divulgação de material graças à liberdade relativa na *web* nas nações democráticas e aproveitou o processo de radicalização e de isolamento das populações muçulmanas em guetos para fomentar esforços de mobilização.

Um dos exemplos dessas guetizações culturais são as chamadas *no-go zones*. São áreas das cidades cuja maioria populacional é islâmica. Nestes lugares, grupos radicais costumam atuar com maior liberdade, além disso, em algumas dessas regiões, os serviços do Estado não são plenamente acessíveis e as mesquitas e centros religiosos muçulmanos possuem grande influência em relação às comunidades islâmicas. Estas acabam ficando isoladas do resto da população.

A Bélgica também tem comunidades muçulmanas isoladas, como Molenbeek, em Bruxelas. A região era palco de atuação de uma das principais células do ISIS na Europa, sendo local do planejamento dos atentados de Paris, em novembro de 2015, e os atentados na capital belga, em março de 2016. Em Molenbeek é normal que em alguns pontos os moradores só falem árabe, além dos letreiros de lojas, em sua grande maioria, estarem nesse idioma (Carbajosa, 3 jan. 2016).

O crescimento do extremismo religioso de forma geral costuma a ser associado à globalização. A sensação de substituição de uma ordem tradicional por uma nova ordem influencia o surgimento de movimentos extremistas. Estes buscam conter essas transformações que estariam supostamente gerando insegurança quanto aos seus modos de vida e culturas. Dentre os métodos utilizados pelos extremistas, estão o sectarismo em relação ao resto da sociedade e o terrorismo como meio de protestar e tentar influenciar esse contexto relatado acima.

2.1.2 Crise do Estado-nação

Não há um consenso sobre a definição de nação, mas a maioria das pretensões de conceito sobre esta temática tendem a apontá-la como uma comunidade humana na qual os indivíduos possuem uma consciência em relação à construção de uma entidade, a partir de laços que os unem, almejando também a soberania política (Smith, 1971; Gellner, 1983). Este laço entre a unidade nacional e a soberania política se deu historicamente a partir de duas formas: a contratual (cívico-territorial) ou a sanguínea (étnico-genealógica). A primeira forma é originada do modelo francês da Revolução e a segunda do modelo romântico alemão. Com o fim da Segunda Guerra Mundial, o primeiro modelo predominou superando as comunidades das micronações e as comunidades dos grandes impérios. Nesse tipo de sistema, a nação ao

mesmo tempo em que é a comunidade, também é o soberano, emancipando-se dos particularistas e dos absolutistas (Badie e Smouts, 1995).

O processo de crise do Estado-nação pode ser exemplificado através da erosão institucional nos países subdesenvolvidos e a partir da crise do Estado de bem-estar social nos países desenvolvidos. Outras manifestações dessa crise podem ser ilustradas na formação do perfil de fidelidade cívico europeu, na qual um Estado, ao mesmo tempo em que faz parte da solidariedade europeia, também deve coexistir com as solidariedades internas constituídas nas instituições que ele próprio formou com seus meios humanos e financeiros.

O colapso do Estado-nação também acaba traduzindo-se em crises identitárias, diluindo as identidades voltadas para a questão nacional. Assim, acabam por causar a instabilidade e pluralização de identidades, gerando revivalismos religiosos, nacionais, tribais e étnicos. Falar da existência da do Estado-nação não quer dizer que ocorre uma falência do Estado ou o fim dele. Na realidade, falar sobre crise dá a possibilidade de pensar em revivalismos nacionais com o retrocesso da globalização.

Para Badie (2018), institucionalmente, o Estado é ameaçado no seu protagonismo nas relações internacionais. Diversos tipos de atores privados têm expandido seu espaço de atuação na cena internacional. Eles empregam a violência de maneira a competir com os meios coercitivos do Estado, da mesma forma, também podem assumir papéis que são de costume atribuídos à diplomacia. Essa crise institucional influencia a ocorrência do conflito em três formas: 1) o monopólio da violência pelo Estado chega ao fim e, portanto, produz as condições necessárias para que os tipos de competição de poder se multipliquem; 2) os empreendedores de violência se multiplicam e empregam novos tipos de estratégias conflituais; 3) a fraqueza produz sociedades de guerra, que são ambientes onde milícias e *warlords* estabelecem estruturas de governança (Badie, 2018, p. 4).

Não somente o Estado, mas a nação e o contrato social também passam por esse processo de enfraquecimento. Badie (2018, p. 5) dá o exemplo de que o colapso na Síria e no Iraque não são relacionados à instituição do Estado, pois ambos são casos de estruturas de governança autoritárias. A crise nesses países está mais relacionada à questão da nacionalidade. Por exemplo, no Iraque, logo após a intervenção dos Estados Unidos, ao país ficou dividido em três grandes comunidades, os sunitas, xiitas e curdos. O comunitarismo já existia para se proteger das decisões de Saddam Hussein, mas foi recrudescido com a invasão norte-americana, graças a produção de revanchismos intercomunitários. De acordo com Badie, esse tipo de fraqueza seria uma variável que contradiz o pensamento de Carl Schmitt

que associa a guerra à consolidação e ao fortalecimento da nação, pois, para isso, é necessária a existência de um inimigo e que essa relação de inimizade resulte a guerra.

For all that, the notion of “enemy” does not necessarily reappear, strictly speaking, in the new context of national weakness. Schmitt points out that the enemy is a frontal actor, one supposed to create unanimity among those who are fighting against him. As this is different from the *hostis*, it clearly opposes one nation to another in a binary way. In a weakened nation, social communities and even social groups are fragmented and scattered in the conflictual arena. Relationships are then more fluid and changing, even volatile. Hatred and precarious coalitions thus follow one another in a confused and undisciplined way, as we can observe through the complexity of the present Syrian civil war. We face here a variety of the Durkheimian notion of anomie which, more than a century ago, introduced the idea that weak norms usually result in violence and conflict⁶⁴(Badie, 2018, p. 6).

Isso não quer dizer que grupos não-estatais, como o Estado Islâmico e outros tipos de atores semelhantes, não possam criar binarismos para que possam fortalecer o sentido de grupo ou incentivar a mobilização coletiva (fiéis contra infiéis e aliados contra inimigos). A questão é que esse tipo de organização tem esse comportamento em um contexto de anomia e de enfraquecimento da coesão do Estado e da Nação.

De forma a dar prosseguimento na explicação, Badie e Smouts (1995) afirmam que o nome da disciplina “relações internacionais”, no seu sentido tradicional, de ser uma ciência focada nas dinâmicas existentes entre os Estados, não corresponde à realidade. Sendo assim, a cena internacional é o espaço onde ocorrem as relações transnacionais, que são “definidas como toda a relação que, por vontade deliberada ou por destino, se constrói no espaço mundial para lá do quadro estatal nacional e que se realiza pela fuga, ao menos parcial, ao controle ou à ação mediadora dos Estados” (Badie e Smouts, 1995, p. 93).

Os movimentos sociais transnacionais podem agir diretamente buscando o detrimento da soberania dos Estados e podem tentar atuar sobre os mesmos, ou até mesmo substituí-los em determinados temas. Entretanto, essa tendência de agir sobre a soberania pode ser indireta e não-intencional. Por exemplo, diversos grupos humanitários são questionados em relação à possibilidade de os mesmos desafiarem a soberania dos Estados sobre os territórios onde atuam. Outro exemplo de fluxo transnacional que não tem como objetivo próprio a erosão do

⁶⁴ “Por tudo isso, a noção de “inimigo” não necessariamente reaparece, estritamente falando, no novo contexto de fraqueza nacional. Schmitt aponta que o inimigo é um ator frontal, alguém que criaria unanimidade entre aqueles que estão lutando contra ele. Isto é diferente em relação aos *hostis*, isso claramente opõe uma nação a outra de uma forma binária. Em uma nação enfraquecida, as comunidades e até mesmo grupos sociais estão fragmentados e dispersos na arena conflitual. Os relacionamentos são então mais fluidos e transformadores, até mesmo voláteis. O ódio e as coalizões precárias seguem umas às outras em um modo confuso e indisciplinado, como nós podemos observar através da complexidade da atual Guerra Civil da Síria. Nós encaramos aqui uma variedade da noção Durkheimiana de anomia da qual, mais de um século atrás, introduziu a ideia de que normas enfraquecidas geralmente resultam em violência e conflito” (tradução nossa).

poder do Estado é a proliferação de traços culturais, a partir da transnacionalização da moda, da culinária, dos idiomas e da música. Estes elementos podem não ter nenhum planejamento político, mas geralmente provocam efeitos do tipo.

Ao contrário, grupos jihadistas como o Estado Islâmico, visam, de forma explícita, afetar a ordem política, tanto a interna quanto a internacional. A oposição do ISIS à modernidade e ao sistema de Estados está intimamente conectada ao seu objetivo de estabelecer uma nova ordem mundial capaz de congregiar todos os muçulmanos do mundo. Independentemente das possíveis utopias, a criação de um califado internacional, fator inevitável para o fim dos tempos, de acordo com as lideranças do Estado Islâmico, desafia as fronteiras dos Estados-nações modernos, contrariando a lógica da soberania através da via da violência.

A Irmandade Muçulmana é outro exemplo de organização extremista islâmica que se comporta como um fluxo transnacional e tem como fim explícito de afetar a ordem política de Estados. Em todos os lugares em que se instala, o grupo propõe a instituição de um governo islâmico, organizando-se em partidos políticos ou em outros movimentos do tipo. A presença da Irmandade Muçulmana também pode ocorrer através do financiamento de mesquitas e a partir de pequenas organizações privadas.

Esses fluxos transnacionais tendem a despertar e incentivar processos de mobilização social, fazendo com que o Estado perca de forma progressiva um suposto controle sobre os indivíduos. Assim, a crise do Estado-nação se traduz na redução, tanto da solidariedade cívica, quanto da solidariedade nacional. Essa fidelidade passa a ser configurada através do crescimento de particularismos. Nestes podem ser englobadas as pequenas fidelidades voltadas para as etnias e a raça, além de separatismos. Ademais, também podem ser destacadas as religiões (Badie, 2006, p. 388):

[...] o indivíduo abandona cada vez mais os caminhos da lealdade prioritária, desliza aqui para formas de pluralidade e de volatilidade identitárias, lá para reinserções comunitárias que constituem as delícias dos empreendedores religiosos, tribais ou étnicos.

Esse abandono da identidade prioritária é evidente no chamado mundo muçulmano. Elas são determinantes para evidenciar a crise do Estado-nação nestes países majoritariamente islâmicos. Alterando a fidelidade cívica para a *umma*, que funciona como uma força substituta em relação aos Estados formados naqueles locais e também de contestação à ordem internacional.

Uma das manifestações mais evidentes do colapso do Estado-nação, que está relacionada ao objeto de estudo desta pesquisa, é a relação entre as redes jihadistas e a

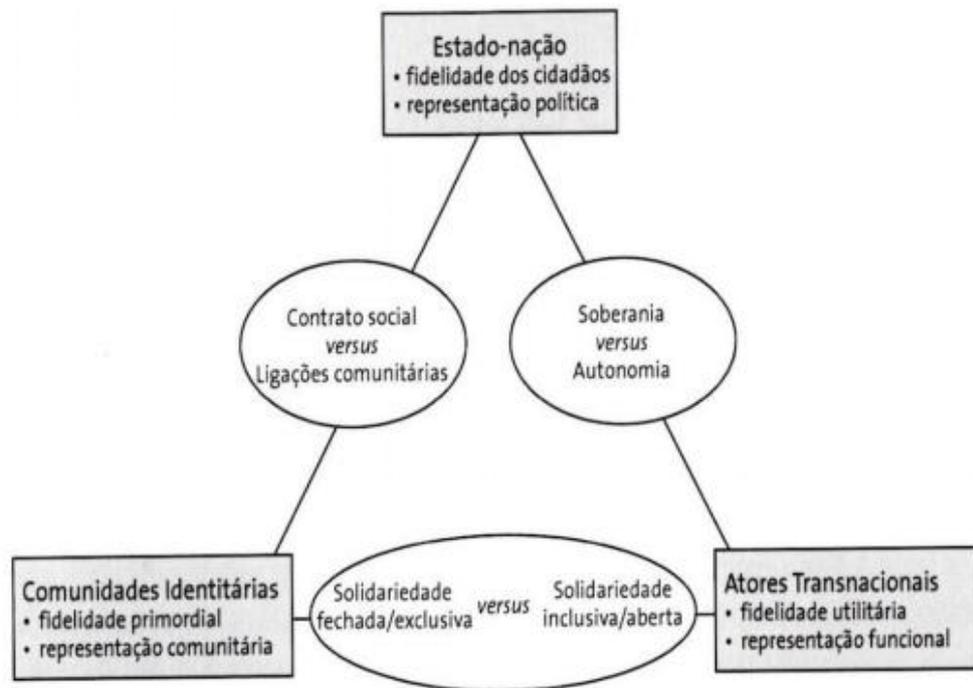
radicalização das diásporas muçulmanas, sobretudo na Europa e na América do Norte. Por exemplo, os princípios e as identidades do ISIS não são compatíveis com a própria ideia de Estado-nação, além de também serem incompatíveis com a democracia, a secularidade e a liberdade civil, características das nações que compõem o chamado “mundo ocidental” (Loureiro, 2016).

Portanto, entidades não-estatais, tanto subnacionais quanto supranacionais, passam a competir com o Estado-nação pela lealdade das pessoas. Mais ainda, os governos são incapazes de lidar com o aumento dos fluxos migratórios e de refugiados, principalmente os que são originados dos conflitos no Oriente Médio e na África, não havendo políticas claras para lidar com essas dinâmicas.

A partir disso, fica claro que a globalização, ao mesmo tempo que tenta produzir uma “cultura mundial”, também é responsável por um processo de atomização, traduzindo-se em uma relação entre três sistemas que se tangenciam, o que Badie (1995, 1999) chama de “jogo triangular”.

A primeira ponta do triângulo representa as comunidades identitárias que são constituídas por redes de lealdade e solidariedade, comunitariamente exclusivas e inacessíveis. A segunda ponta representa o Estado-nação, onde a sociedade se organiza, além de existir a representação política. Já a terceira ponta corresponde aos atores transnacionais, como pode ser observado neste quadro desenvolvido por Suppo (2012, p.35), baseando-se nas análises de Bertrand Badie (1995, 1999).

Quadro 5 – Jogo Triangular



Fonte: Suppo, 2012, p. 35

No contexto de crise do Estado-nação, as três pontas do triângulo estão em estresse permanente. As comunidades identitárias e o Estado-nação estão em tensão particular entre eles, pois o último tende a instrumentalizar a identidade para mitigar ameaças internas e externas. Por outro lado, as comunidades identitárias podem seguir a tendência de universalizar as suas características particulares, como ocorre nas comunidades religiosas mais conservadoras.

Sobre o papel dos atores transnacionais, a presença de redes jihadistas e islamistas que defendem a não-integração das diásporas muçulmanas à sociedade internacional, também afetam a relação entre o Estado-nação e as comunidades identitárias.

Ainda há também a tensão entre os governos ocidentais e o fluxo migratório de milhares de muçulmanos, devido a constante possibilidade de entrada de jihadistas recrutados ou motivados por grupos como o Estado Islâmico. Assim, ficaria impossível identificar todas as pessoas com envolvimento com grupos jihadistas e que estariam dispostas a cometer atentados em nome dos mesmos. Este receio é derivado dos próprios eventos de violência e as inúmeras ameaças proclamadas por organizações como al-Qaeda e o ISIS, principalmente devido aos casos dos chamados “lobos solitários”.

2.1.3 Novas formas de violência

Badie (2006, p. 388) afirma que essas quebras de fidelidade pelos indivíduos que contrapõem o Estado-nação também são um catalisador de “micropoderes”. A literatura política clássica, com Hobbes e Clausewitz, define a violência internacional como uma particularidade exclusiva ao Estado. Nesta lógica, o Estado é o produtor da violência e, também o responsável por se proteger da violência de outros Estados. Assim, na ordem internacional centrada no Estado-nação, este tipo de violência, apesar de instável, é legítima e institucional.

O derretimento do poder do Estado ganha expressão nos conflitos internacionais que, cada vez mais, envolvem atores não-institucionalizados. Esses tipos de enfrentamento mostram um novo tipo de violência que tem a tendência de se internacionalizar. Essa categoria de violência é menos política e mais social, é esparsa, segmentada e não possibilita o controle dos Estados. Por advir da sociedade, essa violência é geralmente fabricada e impulsionada pelas insatisfações e humilhações dos indivíduos (Badie, 2006).

Nesse panorama, o autor classifica os agentes dessa violência não-institucionalizada como “empreendedores especializados na gestão das demandas de violência”, são atores não-estatais que oferecem um tipo de violência como resposta à desintegração social e à anomia. Estas duas últimas produzem um sistema de competição que questiona a violência política estatal.

A lógica das formas não-estatais de violência encontra respaldo no que Mary Kaldor (2012) considera como “novas guerras”. A autora defende a tese de que esse “novo” tipo de violência organizada ganhou força, principalmente, na África e na Europa Oriental. Ela usa o termo “nova” somente para diferenciá-la da violência praticada nas guerras interestatais. Já o termo “guerra” é empregado de forma a destacar a natureza política deste tipo de violência, mesmo deixando claro de que, nessas novas guerras, as diferenças de confrontos que envolvem Estados, crime organizado, genocídios e terrorismo não são bem definidas.

Apesar da grande maioria desses conflitos ser localizada, diversas conexões transnacionais estão presentes, o que aumenta a complexidade de fazer distinções entre “o externo e o interno, entre agressão (ataques advindos de fora) e repressão (ataques advindos de dentro do país), ou mesmo entre local e global” (Kaldor, 2012, p.2). Outros termos, como guerras privatizadas e guerras pós-modernas, também costumam ser utilizados (Keen, 1998; Duffield, 1998). O primeiro conceito destaca a privatização da violência, entretanto, na realidade, ele não consegue clarificar o papel do Estado nessa privatização e nem explicar o

sentido político do conflito. Já o conceito da guerra pós-moderna é cunhado de forma a distinguir essas novas formas de violência, das formas da violência da modernidade clássica, porém, ignora a presença de variáveis modernas e pré-modernas nesse tipo de violência.

Kaldor (2012) aponta que os argumentos críticos ao conceito de “novas guerras” afirmam que exemplos destes tipos de conflito não é nenhuma novidade e, inclusive, a Guerra Fria eclipsou o protagonismo dos mesmos. Porém, o que diferencia as guerras antigas das novas é a mudança nas percepções de violência em direção a uma influência da globalização na identificação desta mudança.

Ao contrário de Kaldor, Badie (2018, p. 3), afirma que o conceito de “novas guerras” é insuficiente para entender o contexto dos conflitos do pós-Guerra Fria. Como ele afirma,

This transformation is more than an evolution, as it has changed the very nature of conflict and damaged the intimate link between war and power that is probably the cornerstone in the doctrine of all the Western contemporary strategists, from Hobbes to Clausewitz.

Essa alteração na essência do conflito está mais associada à assimetria de poder e menos à balança de poder, pois os novos conflitos internacionais não são tão relacionados às guerras que ocorrem entre Estados, mas sim entre Estados e atores não-estatais, ou somente entre atores não-estatais.

Michel Wiewiorka (2009) também traça a sua perspectiva sobre a violência a partir do viés da globalização. Para ele, a fragmentação cultural e social tem aumentado a globalização da violência e, além disso, tem fomentado o surgimento de uma violência que é, ao mesmo tempo, global e local. A transnacionalização do extremismo islâmico, tanto no Oriente Médio, como na Europa e na América do Norte, é exemplo da ação desterritorializada da violência.

Isto é justificado através da ideia de que essas redes extremistas são também produtos da transnacionalização de uma visão de mundo onde a Terra é palco de uma luta escatológica entre o bem e o mal, que tem característica territorial, como o controle político e econômico de determinadas regiões. A questão do controle político e econômico é bem claro no projeto de expansão territorial do Estado Islâmico na região do Iraque e da Síria, o que ainda mantém a presença do Estado na análise das novas formas de violência.

These forms of violence may have both a global impact, as we saw with the terrorist attacks of 11 September 2001, and reflect local and therefore limited conflicts. This means that we cannot analyse them purely in terms of the state, but that does not make the reference to the state frame of reference redundant (Wiewiorka, 2009, p.31)⁶⁵.

⁶⁵ Estas formas de violência têm tanto um impacto global, como nós vimos nos ataques terroristas de 11 de setembro de 2001, quanto um impacto local e, por isso, conflitos limitados. Isso significa que nós não podemos

De fato, a relação entre o local e o global fica evidente em diversos empreendimentos jihadistas. Na al-Qaeda, a intenção de destruir o Grande Satã, representado na figura do Ocidente, revela as aspirações de um projeto religioso-político global, mas também reforça o projeto de governo ligado à organização em diversos Estados no Oriente Médio, como é o caso do Afeganistão, com o governo Talibã, no Iraque, com a formação da al-Qaeda no Iraque e futuro Estado Islâmico no Iraque, na Arábia Saudita, com a fundação da al-Qaeda da Península Arábica.

Posteriormente, o próprio ISIS, apesar de ter pretensões locais de ser uma unidade política no território dos dois países, substituindo os governos dos mesmos pelas lideranças do grupo, também possui intenções globais ao defender a formação do Califado mundial. Essa tendência global fica evidente no processo de recrutamento de pessoas pelo mundo, além do cometimento de atentados terroristas em âmbito internacional.

Outra característica dessa “nova” forma de violência é a sua manifestação baseada na identidade. A questão identitária tem sido instrumentalizada como meio de mobilização, através da violência, tendendo a barbarismos, genocídios, assassinatos em massa e limpezas étnicas.

Ademais, estas expressões de identidades religiosas, étnicas e regionalistas parecem ser um reavivamento, apesar do mundo moderno, de tradições primordiais, estabelecidas há séculos como parte da origem de um povo. Entretanto, a maioria dessas identidades são invenções históricas recentes, artificiais que se manifestam a partir de novas versões reformuladas de fontes antigas, ou seja, são tradições inventadas (Wiewiorka e Ohana, 2001; Hobsbawm e Ranger, 2012).

A violência identitária também é produto da modernidade, pois em muitos casos é instrumento do próprio Estado, além de ser parte de muitos projetos utópicos de construção estatal e de Estados-nação. A própria religião também serve de referência para fortalecer nacionalismos e formações de Estado. Em outros exemplos, os objetivos dos atores envolvidos na causa identitária estão conectados a projetos tanto em nível infraestatal quanto em nível supraestatal. Como conclusão dessa tendência, Wiewiorka (2009) propõe uma revisão no conceito de “violência política”, até então empregado como referência para o processo de violência que ocorre entre Estados.

Dessa forma, o autor propõe duas abordagens sobre a questão da violência que são tratadas de forma mais detalhada no próximo capítulo: a violência infrapolítica e a violência metapolítica. A primeira abrange o recrudescimento da presença de grupos paramilitares, guerrilheiros, narcotraficantes, traficantes de pessoas e organizações criminosas de um modo geral que, por muitas vezes, controlam porções territoriais e conseguem penetrar no sistema político. Já a segunda, a violência metapolítica é uma categoria conectada a identidades religiosas ou culturais. É metapolítico, pois está acima da política e funciona como um vetor para a produção de sentidos considerados absolutos, essencialistas e inquestionáveis. A violência metapolítica ignora qualquer tipo de fronteira e os objetivos que fazem com que ela seja instrumentalizada são incondicionais, fazendo com que, até mesmo, o autossacrifício seja uma ação desejável.

2.1.4 A contestação da ordem

Devido ao questionamento da lógica weberiana da violência política atrelada aos Estados e o surgimento de novas fontes de violência, há também o aumento de conflitos envolvendo forças assimétricas. Badie (2006, p. 389) destaca a ilusão unipolar surgida no início dos anos 1990 como um dos fomentadores da desordem no sistema internacional. O fim da União Soviética e a proposta da nova ordem mundial, desenhados como a marca da vitória norte-americana, representam não só o fim de uma ameaça para os Estados Unidos, mas também implicam no colapso da lealdade ao Estado. As desordens que afetam as relações de poder nos tempos hodiernos produzem novos tipos de humilhações, além de aumentar a frequência das mesmas em relação ao passado, o que causa o recrudescimento de ‘percepções hostis’ dos que acreditam serem vítimas nessas relações de poder.

O sistema internacional moderno tem apresentado a tendência de uma incapacidade em formar ‘laços sólidos e globalizados’. Os mecanismos que atuam no seu funcionamento não conseguem se dissociar das alianças setorializadas, originadas de Westfália, em detrimento de alianças transversais. Mais ainda, o sistema internacional é deficiente em propiciar um nível razoável de solidariedade. As forças que outrora desempenhavam esse papel, não mais o fazem, ou não possuem mais as habilidades para fazê-lo. Esses problemas fazem a integração desmoronar, mesmo quando existe a sua demanda. Nesse caso, essa falência da integração em nível mundial, também se reflete regionalmente e, também, enfraquece a integração nacional. O colapso parcial da integração é então controlado por novas formas de violência, o que é um

processo considerado inevitável, podendo essa violência ser dos tipos: simbólico, coercivo ou através de sistemas que buscam degradar o outro (Badie, 2017, p. 15).

Badie (2017, p. 16) assinala que, até mesmo Morgenthau, um dos bastiões do realismo na disciplina das relações internacionais, afirmava que o prestígio, definido como a necessidade de reconhecimento, é uma força poderosa. A política de prestígio também pode acabar tornando-se uma política de corrupção, pois pode se tornar exagerada, insuficiente, ou permitir a ostentação, o que causa a humilhação e, portanto, a assimetria nas relações na política internacional.

Essa relação assimétrica não se apoia no ímpeto do mais desfavorecido em alcançar a vitória sobre o mais forte, mas sim na contestação do inimigo. Ou seja, o ganho não é importante, sendo o prejuízo do outro o principal objetivo. Essa premissa quebra com a relação realista tradicional, na qual a perda de uma parte representa o ganho da outra. Nesse jogo assimétrico das novas formas de violência, os grupos jihadistas, por exemplo, não esperam ter ganhos em detrimento do seu rival atingido por um atentado terrorista. O desejo principal é o enfraquecimento do outro, é instaurar o caos no inimigo. Não sendo a vitória possível de ser alcançada, a desordem se torna o propósito dos mais fracos, quebrando a “virtude estabilizadora” da dominação (Badie, 2006, p. 389).

A ordem internacional é o assunto mais fundamental de uma das abordagens mais tradicionais das relações internacionais: a escola inglesa. Hedley Bull (2002), o principal expoente desse grupo, afirma que a ordem internacional é um conjunto padrão de dinâmicas internacionais que sustentam a fiscalização dos acordos entre os Estados, a preservação da propriedade e a segurança contra a violência. Estas metas são a condição *sine qua non* para a existência social e se manifestam na sociedade internacional através do reconhecimento mútuo da soberania e do princípio do *pacta sunt servanda* entre os Estados. Não é necessária a existência de um ordenador para que haja a ordem. Da mesma forma, também não é preciso um soberano para que haja uma sociedade. Assim sendo, são as regras, os interesses comuns e as instituições que formam a ordem e a sociedade (Devetak, 2005, p.236).

A sociedade internacional também sofre processos de expansão através do crescimento da quantidade de membros, do desenvolvimento econômico e do aumento da diversidade cultural. Nessa dinâmica de crescimento surge o que Bull classifica como *quasi-states*: são unidades políticas estatais formadas a partir do processo de descolonização. Estes *quasi-states* geralmente não possuem a capacidade de garantir a sua soberania doméstica e nem a sua soberania internacional, o que são fatores que enfraquecem a coesão da sociedade internacional. Bull e Watson (1984) creditam à inabilidade desses Estados quanto à garantia

da autoridade interna, a possibilidade da emergência da violência privada internacional (Bull, 2002), como o próprio terrorismo, o crime organizado, grupos paramilitares e movimentos separatistas.

Entretanto, a análise da escola inglesa concentra-se apenas nos Estados originados da onda de descolonização do pós-Segunda Guerra, apontando que os mesmos se tornaram os incubadores desses focos privados de violência. A realidade mostra que não só esses países são fontes formadoras de atores não-estatais violentos, mas também os Estados que estão no centro do jogo político, que são geralmente chamados de nações desenvolvidas, também convivem com essa questão. Nesse contexto, sobretudo os empreendedores de violência privada religiosos se apresentam como desafiantes dessa ordem social internacional e o ímpeto pela desordem surge quando há a incapacidade de se manter uma ordem estável através da concordância coletiva, traduzindo-se em reações extremas que objetivam a substituição da ordem atual por uma outra (Bleiker, 2005).

Tomando o exemplo do islã extremista, o próprio Estado Islâmico, nomeado com o acrônimo de Daesh, que significa “desordem” em árabe, é um fomentador do caos no sistema internacional, propondo uma nova ordem utópica baseada na unificação dos povos islâmicos através do califado e da religião muçulmana, além da aniquilação do sistema de Estados moderno. A considerar o extremismo paramilitar islâmico de uma forma geral, para Devotak (2005, p. 242) existem três caminhos pelos quais o jihadismo objetiva desafiar as ordens políticas: i. a contestação dos princípios predominantes de legitimidade internacional; ii. a contestação de regras e instituições da sociedade internacional, através da negação radical do convívio com outros atores e dos princípios do secularismo e o iii. a contestação sobre como o poder é distribuído no sistema internacional.

A partir do primeiro caminho, grupos jihadistas, tal como o ISIS, buscam obstaculizar as ordens políticas ao tentar criar teocracias baseadas na *sharia*, assim como o Talibã realizou no Afeganistão na década de 1990. Opondo-se à construção de comunidades políticas fundadas na democracia, nos direitos humanos e na secularidade: “The 'peace' sought by these fundamentalists is not grounded on toleration and coexistence, but on the expunging of non-believers to establish a *Dar al-Islam*” (Devotak, 2005, p. 242). Como afirma Juergensmeyer (2017), o jihadismo é uma alternativa que busca quebrar a lógica da capacidade legítima e moral do Estado, instrumentalizar a violência, transferindo a decisão da morte e da punição para Alá.

No segundo caminho, organizações jihadistas como o ISIS e a al-Qaeda defendem a tese de que a islamização do mundo não pode ser realizada através da paz. Portanto, a única

saída possível para a conversão mundial é a violência e a aniquilação de tudo o que não está de acordo com as versões do islã apregoadas por esses grupos. O diálogo e a negociação são rejeitados, pois são vistos como canais seculares. Sendo assim, a mera possibilidade de sentar em uma mesa de negociação nunca será cogitada, pois a vitória da religião, através da cosmovisão jihadista, precisa ser absoluta e inquestionável (Devotak, 2005).

No terceiro caminho, os jihadistas observam o Ocidente como o antagonista diabólico e, por isso, rejeitam qualquer presença externa no mundo muçulmano. A al-Qaeda, apesar de ter como objetivo primário a expulsão das forças ocidentais no mundo islâmico, também concentra os seus esforços contra os Estados Unidos, buscando iniciar a grande guerra entre o bem e o mal. O Estado Islâmico também objetiva o início da batalha apocalíptica que vai definir a conquista muçulmana do resto do planeta, iniciando o juízo final que irá definir o califado como a potência governante da Terra.

Os jihadistas globais também representam uma ameaça à sociedade internacional, não só devido à capacidade de empreenderem ataques pelo mundo, mas também pela reação provocada nas grandes potências (Bull, 2002). Por exemplo, para empreender os atentados de 11 de setembro de 2001, a al-Qaeda teve que gastar aproximadamente 500 mil dólares. Enquanto isso, os Estados Unidos tiveram o custo de 3,3 bilhões de dólares que englobam as perdas e as consequências da destruição provocada pelos ataques e as reações de Washington aos atentados, custaram aproximadamente um quinto da dívida pública estadunidense. Outro exemplo foi o ataque do Hezbollah a um navio israelense, o “Hanit”, em 2006, durante a Guerra do Líbano. O míssil que atingiu a corveta da marinha de Israel custou 60 mil dólares, enquanto a embarcação valia cerca de 260 milhões, era equipada com um sistema antimísseis e quase fora destruída (Carter e Cox, 2011; Naím, 2013, p. 178).

Juntamente, percebe-se que a contestação da ordem internacional tem sido uma tendência, como Bull (2002) assinala, ao classificar a emergência de espaços de violência privada, que convivem com o sistema de Estados, como “novo medievalismo”. Este termo não só funciona para lidar com a emergência de autoridades e forças supranacionais que envolvem Estados e estão relacionadas à questão da governança global, mas também se refere a presença de agentes não-estatais violentos.

A violência do jihadismo é mais um exemplo do fluxo global que tem afetado a vida política internacional. Devotak (2005, p.244) afirma que, tanto o jihadismo como outras formas de violência privada internacional funcionam como uma referência sobre “as dificuldades que os Estados confrontam em adquirir ou manter o monopólio sobre os instrumentos de violência”. Assim, o terrorismo e a violência privada internacional reafirmam

que as relações internacionais convivem com uma realidade consolidada de conflitos assimétricos entre diferentes tipos de atores.

Dada a violência não-estatal como um fenômeno presente nesse cenário internacional, que também tende à desordem e a fragmentação de poder, é necessário o estabelecimento de discussões sobre o conceito de terrorismo. Dessa forma, é possível investigar o emprego da ação terrorista como forma de propaganda, sobretudo para o recrutamento de pessoas que possam cometer atos de violência.

A palavra “terror”, comum em vários idiomas modernos, como o português, o espanhol e o inglês, vem dos verbos em latim: *terreo* e *tremo*. Etimologicamente a palavra se refere à percepção física do medo, pois é originada do sentido de tremor corporal (Chantraine, 1984; Cavarero, 2009). Wilkinson (1974) também relaciona a palavra “terror” com os termos em inglês *terrorise*, *terrible*, *terrorism* e *deterrent*, derivadas do latim *terrere* (causar tremor ou tremer) e *deterreere* (assustar). O termo “terror” também pode ter o sentido de se causar medo e também pode caracterizar pessoas, objetos ou forças que causam medo. Quanto ao emprego do conceito, as palavras, em inglês, *terrorism* e *terrorist*, de acordo com Wilkinson (1974, p. 9), só começaram a serem usadas após o uso das palavras *terrorisme* e *terroriste*, em francês, durante o período da Revolução, de 1793 até 1798.

O termo tem sido usado de várias maneiras, como exemplo, em fenômenos, pessoas e objetos que podem causar terror aos indivíduos. Doenças, catástrofes naturais e a iminência da morte também podem produzir medo. Outras fontes de combate ao medo foram inventadas pela humanidade, como a mágica, a feitiçaria, as lendas e as superstições. Nesse sistema mágico-religioso, construído em uma base irracional o terror ganha também uma expressão material em sacrifícios humanos e punições radicais aos que não seguem os ensinamentos divinos de forma adequada (Wilkinson, 1974).

Entretanto, este tipo de terror não pode ser comparado ao tipo de violência praticada pelo Estado Islâmico. Nesse caso, o mais adequado é considerar esse tipo de terror como uma violência motivada por razões políticas e ideológicas e realizado por agentes, sem conexão direta com o místico, pelo menos, por parte da vítima, pois o ISIS tem uma parcela grande de base mística nas suas ações violentas. Portanto, para poder identificar os processos pelos quais o Estado Islâmico usa a violência como forma de recrutamento em países que não são majoritariamente islâmicos, é preciso definir um conceito para a ação violenta.

2.2 Conceito de violência: uma escassez de problematizações a partir das Relações Internacionais

A violência é uma característica comum na vida social. Como afirma Arriaza (2003, p. 1), “o uso da violência tornou-se talvez o sinal mais significativo que caracteriza a civilização humana contemporânea”⁶⁶. Desde o conflito armado, pela liberação de um povo, para a militarização de uma sociedade, ou para a imposição de uma doutrina política ou religiosa, a violência tem se mostrado um elemento presente nas sociedades, apesar disso, é um fenômeno pouco estudado nas relações internacionais⁶⁷.

Na agenda de pesquisa da disciplina, o conceito de violência tem sido geralmente atrelado ao fenômeno da guerra. O realismo o conectava ao Estado, sendo este o único ente capaz de exercer a violência legitimamente, materializada na forma da coerção interna e, externamente, através do conflito armado. Todavia, a violência que se manifesta na guerra estatal costuma não ser problematizada, sendo considerada como um elemento dado (Finlay, 2017).

Já Johan Galtung (1969), o maior expoente da agenda de pesquisa de estudos para paz, constrói o seu conceito de violência conectado à ideia de paz. Para ele, a violência pode ser definida como “a causa da diferença entre o potencial e o real (Galtung, 1969, p. 168)”. Ou seja, ocorre quando as realizações potenciais dos indivíduos são suplantadas por suas reais condições causadas por alguma fonte de influência. Apesar de chegar nessa definição, Galtung (1969) reitera que o maior objetivo do pesquisador não é apontar um conceito geral, mas sim identificar os diversos tipos de violência, o que possibilitaria a teorização e as potenciais respostas para eles. Assim, pode-se separar a violência física da violência psicológica, a violência direta da violência estrutural, etc.

Apesar de ser útil para poder diferir o terrorismo de outras formas de violência, a organização em classificações pode ficar excessivamente limitada, pois pode marginalizar as possíveis interpenetrações entre as diversas tipologias. Por exemplo, a classificação de violência psicológica e de violência física pode não fazer tanto sentido no terrorismo, já que o objetivo é que a ação violenta produza impactos psicológicos.

⁶⁶ Do original: “the use of violence has become perhaps the most significant sign that characterizes contemporary human civilization”.

⁶⁷ Ver: Valença (2010) e Thomas (2011).

Como afirma, Finlay (2017, p. 68), até mesmo os pesquisadores que tratam de temas relacionados, como a segurança internacional, não costumam fazer uma análise crítica sobre a violência, tomando-a como pressuposto (Linklater, 2011; Deudney, 2007).

Outro exemplo de ausência de problematização do conceito de violência vem da Escola de Copenhague (Buzan et al., 1998). Resumidamente, os autores desse grupo conceitualizam a segurança de forma ampliada, englobando outros objetos de referência, além da perspectiva do Estado. Ademais, também propõem uma abordagem que possibilita o pesquisador pensar a segurança não somente a partir do prisma militar. Assim, o meio ambiente, as empresas, um grupo étnico, dentre outros, podem ser considerados objetos que estão sendo ameaçados por um agente qualquer.

Um dos principais objetivos da Escola de Copenhague é debater sobre as implicações políticas que o conceito de segurança pode ter. Os teóricos desta abordagem defendem a tese de que a segurança ocorre quando não há a existência de ameaça à sobrevivência dos atores, dessa maneira, refletir sobre a questão de segurança está relacionada às discussões sobre os meios que garantem essa sobrevivência.

A segurança seria o processo que leva a política para além das regras estabelecidas, politizando uma questão ou a definindo como um assunto que deve ser tratado acima do jogo político. Pode-se dizer que quando há a classificação de determinado tema como uma ameaça existencial é a etapa que ocorre o que é chamado de securitização. Assim sendo, a securitização pode ser encarada como uma forma extrema de politização (Buzan et al., 1998).

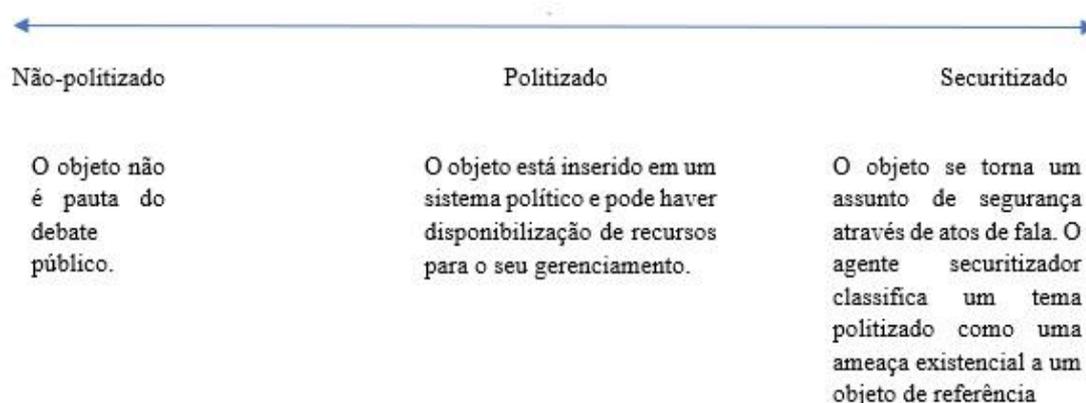
A agenda de segurança será definida por cada ator. Nesse contexto, não só ocorre a ampliação dos temas, mas também se almeja compreender como esses diferentes assuntos e problemas são capazes de impactar a sobrevivência e quais serão as respostas e caminhos políticos para o combate a essas ameaças, de forma que elas deixem de ser securitizadas e voltem ao status político, onde as estruturas sociais funcionam de acordo com as regras normais do jogo. Processo esse chamado de dessecuritização.

Qualquer tema público poderia ser localizado no espectro da securitização: não-politizado, politizado e securitizado. Além disso, não existe a necessidade da politização e a securitização terem conexão com o Estado, portanto, a essência do conceito está no seu emprego e não na sua definição analítica.

Para algo ser definido como um objeto passível de securitização é preciso que um ator, classificado como “agente securitizador” produza um contexto emergencial que priorize a suposta ameaça em relação ao resto das questões políticas. Por consequência, a emergência da ameaça serve para justificar o emprego de medidas extraordinárias. Quando a mobilização da

audiência, para essa tomada de medidas extraordinárias, ocorrer com êxito, afirma-se que o processo de securitização foi bem-sucedido. Também, faz-se necessário do discurso para que o agente securitizador consiga determinar o que deve ser considerado uma ameaça e indicar as razões pelas quais um objeto de referência esteja com a sua sobrevivência ameaçada (Buzan et al., 1998).

Quadro 6 - Espectro do movimento de securitização



Buzan et al. (1998), para facilitar o processo de identificação dos objetos de referência e a explicação acadêmica, divide os mesmos em setores. Esse tipo de ordenamento é feito para indicar propostas de análise mais específicas ao apontar padrões de interação que ocorrem em cada setor, além disso, essa classificação auxilia na definição da ameaça existencial. Os setores expostos pelos autores são: militar, político, econômico, identitário/societal e o ambiental.

Como complemento ao sistema de setorização construído por Buzan et al. (1998), Laustsen e Wæver (2000) apontam a religião como objeto de referência que poderia também ser analisado como assunto de segurança. Os autores introduzem o argumento, no artigo “*In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization*”, através da afirmativa de que há praticamente um consenso de que o término da Guerra Fria acarretou em um câmbio nas razões dos conflitos, de guerras motivadas por questões político-ideológicas, para guerras motivadas por tensões culturais, religiosas e relacionadas à identidade.

Na abordagem de securitização, a religião é enquadrada por Buzan et al. (1998) dentro do setor societal, junto às nações, às etnias, aos clãs, às identificações regionais e às minorias. Entretanto, não há clareza se o que corresponde à religião, nessa setorização, é a doutrina teológica em si, ou uma comunidade religiosa. Por isso, Laustsen e Wæver (2000, p. 709)

preferiram separar a religião em um setor específico, focando nos discursos de segurança no qual o objeto de referência é construído a partir do discurso religioso.

Então, ao tomar como ponto de partida essa setorização, passa-se a ser recomendado que as religiões não sejam encaradas como comunidades ou identidades, estas possuem os seus próprios setores com particularidades diferentes quando comparadas às da religião. Essa escolha é realizada pelos autores, pois o discurso religioso é o de que uma determinada fé é a verdadeira, de que a salvação só pode ser alcançada através da fidelidade a certos deuses, através de rituais específicos etc.

Laustsen e Wæver (2000, p. 710), inspirados em Bataille (1989), propõem que a religião seja compreendida a partir da construção discursiva da fé, da distinção entre o que é transcendente e do que é imanente e como uma mediação entre essas duas dimensões. Para diferenciar o discurso religioso dos outros, os autores afirmam que o primeiro é um “ato de constituição” que se define. Ou seja, “a religião cria narrativas sobre o abismo constitutivo, ou em outras palavras, sobre Deus(es) (Laustsen e Wæver, 2000, p. 713)”⁶⁸. Esse discurso auto-definido e de constituição vem acompanhado de uma justificação transcendental, onde é impensável afirmar como as divindades são criadas, pois elas são a própria força inicial constituidora dos discursos.

Os autores prosseguem o argumento deles almejando a diferenciação entre o “imanente” e o “transcendente”, na forma como esses dois conceitos são representados pelos humanos, o que chamam de tradução da fé em identidade. Essa distinção encontra reflexo na diferenciação que Bataille faz entre os fenômenos “homogêneos” e “heterogêneos”. Estes últimos são aqueles que não podem ser observados na vida social comum. Por exemplo, uma igreja tem um significado totalmente diferente de uma casa comum, apesar de poder ter a mesma estrutura física, um osso humano comum é completamente diferente de um osso de um santo católico, que pode ser considerado uma relíquia sagrada.

Os dois prosseguem no objetivo de diferenciar o “transcendente” do “imanente” ao analisar a questão da mediação entre essas duas dimensões. Esta conexão se dá através de práticas, rituais, orações, confissões e comunhões⁶⁹, que não só servem para diferenciar o “transcendente” do “imanente”, mas também separar o “sagrado” do “profano” e o “bem” do “mal”. Dessa maneira, Laustsen e Wæver (2000, p. 718) afirmam que o transcendente é “reinterpretado como o que é dado pelo discurso divino, pela pureza, pela atemporalidade, por

⁶⁸ Do original: “[...] religion creates narratives about the constitutive abyss, or, in other words, about God(s).”

⁶⁹ Da mesma forma, objetos sagrados, rituais e outras práticas, também podem ser considerados como objetos de referência em um processo de securitização.

poderes sobrenaturais, pela bondade, benevolência/perdão/salvação e sublimidade”⁷⁰. Enquanto isso, o imanente ou o mundano, o que está dentro das experiências humanas é ligado ao egoísmo, à vingança, ao impuro e ao que só pode ser representado.

A partir dessa discussão sobre o conceito de religião, Laustsen e Wæver (2000, p. 718) consideram que, em uma situação na qual a religião ou a fé sejam os objetos de referência, o critério de sobrevivência é a identidade existencial das mesmas. Aqui, a identidade existencial religiosa vem na frente de outros tipos de identidades, pois a fé está ligada diretamente a construção do próprio ser. Ou seja, qualquer tipo de ameaça a esse conjunto pode ser considerada uma ameaça existencial, fazendo com que a religião se torne uma questão de *high politics*.

Quanto a elevação de um determinado assunto ao status de urgência, devido às razões expressas no parágrafo anterior, torna-se menos complexa a transformação da religião em um assunto de segurança:

Our main point is that religion is existential, and hence that threats against sacred objects are often seen as existential threats demanding immediate and effective action by the state or an entity endowed with similar power. Hence, it is always tempting to securitize sacred objects. In general, the possibility of success in making the security move on behalf of sacred objects is greater than when attempting to securitize most other objects (Laustsen e Wæver, 2000, p. 719).⁷¹

A audiência também tem função relevante no movimento de securitização da religião. As pessoas, na maioria das vezes, costumam colocar a existência delas como mais primordial do que a sobrevivência do sistema bancário ou de algum ecossistema. Além disso, é preciso que haja um ambiente que propicie a percepção intersubjetiva de que a religião está conectada à existência humana.

A religião, através da estrutura de análise da securitização, pode ser observada a partir de três perspectivas: a primeira, como ameaça, ou seja, um grupo religioso pode ser considerado uma força ameaçadora à sobrevivência de um Estado; a segunda, como objeto de referência que é ameaçado por um ator não-religioso, como por exemplo, o Estado, a modernidade, o secularismo etc., e a terceira, novamente como um objeto de referência, mas que agora é ameaçado por um outro discurso ou ator religioso (Laustsen e Wæver, 2000).

⁷⁰ Do original: “[...] reinterpreted as a distinction between sacred and profane. On the one hand, the transcendent is interpreted as that which is given by divine speech, purity, timelessness, supernatural powers, goodness, benevolence/forgiveness/salvation, and sublimity”.

⁷¹ Nosso ponto principal é que a religião é existencial, e é por isso que as ameaças contra objetos sagrados são geralmente vistas como ameaças existenciais que demandam ação imediata e efetiva por um Estado ou por uma entidade com poder similar. Portanto, é sempre tentador securitizar objetos sagrados. De maneira geral, a possibilidade de sucesso em fazer um movimento de securitização a partir de objetos sagrados é maior do que quando há a tentativa de securitizar outros tipos de objetos (tradução nossa).

Na primeira lógica da religião como um assunto de segurança, pode-se aplicar à ideia de guerra ao terrorismo, o anticlericalismo e outras formas de perseguição religiosa. Aqui, o ponto é de que o crescimento do extremismo religioso pode ser utilizado como justificativa para a tomada de medidas extraordinárias. A al-Qaeda, por exemplo, passou a ser considerada uma ameaça à segurança estadunidense, impactando na reprodução de discursos de guerra ao terrorismo, culminando nas incursões militares dos Estados Unidos no Oriente Médio, na primeira década do século XXI. Além disso, a influência dos ataques e a crescente tensão entre terroristas e Washington, trouxe medidas extremas que impactaram a própria sociedade norte-americana, traduzindo-se no aumento de medidas de segurança em aeroportos, lugares públicos, trâmites de imigração e o emprego de diversas tecnologias de vigilância, como os grampos telefônicos e outros tipos de acesso a dados, medidas essas que, em teoria, não correspondiam ao jogo normal democrático.

Outro exemplo que pode ser dado sobre a religião como ameaça em um movimento de securitização foi o anticlericalismo comunista na Revolução de 1917. A Rússia, no alvorecer da revolução, oficializou o ateísmo como política de Estado, iniciando uma perseguição a diversas correntes religiosas do país. Esse movimento anti-religião foi, sobretudo, impulsionado pelas bases teóricas do comunismo que classificam as doutrinas religiosas como instrumentos da burguesia. Não somente isso, a Igreja Ortodoxa Russa, religião com o maior número de fiéis, foi perseguida, sendo acusada de ser contrarrevolucionária e favorável ao czarismo (Milhazes, 2012).

Na segunda forma pela qual a religião pode ser analisada a partir do prisma da securitização, ao posicioná-la como o objeto de referência ameaçado, pode ser dado como exemplo o crescimento do extremismo islâmico, culminando nos movimentos jihadistas. Como explicado no primeiro capítulo, os grupos extremistas islâmicos, como a Irmandade Muçulmana, surgem como uma reação à modernidade europeizante, apregoando um revival da religião muçulmana, sendo uma alternativa de sistema político em relação ao Estado-nação laico. O jihadismo surge como uma versão extrema dessa politização representada nos grupos políticos como a Irmandade Muçulmana e outros movimentos islamistas que fazem parte do jogo democrático, como o Partido da Liberdade e Justiça e o al-Nour, no Egito.

O jihadismo, como explicado no primeiro capítulo, é um movimento social transnacional e revolucionário, tendo como objetivo substituir a modernidade e o Estado-nação, através das armas. Nesse caso, a extrema visão de que a fé plena só é possível com a destruição do outro (ameaça). Assim, na ótica do movimento securitizador, a religião islâmica torna-se um assunto de segurança cuja integridade precisa ser mantida de qualquer maneira.

A terceira forma pela qual Laustsen e Wæver (2000) descrevem como a religião é tratada na estrutura de análise de securitização ocorre quando dois discursos religiosos se chocam, podendo ser dissecado a partir de diversas maneiras. Os autores citam o exemplo clássico da Europa da Guerra dos Trinta Anos, no contexto pré-Westfália. Também citam o exemplo do choque entre muçulmanos e judeus pela situação de Jerusalém, no qual o acesso a locais sagrados vira um assunto debatido na alta política.

Este último tipo de securitização da religião é o menos frequente dos três. Laustsen e Wæver (2000, p. 723) observam que a maior parte dos eventos que envolvem a religião como o assunto de segurança ocorrem entre extremistas religiosos e secularistas. Trazendo o exemplo do ISIS para essa abordagem, não é possível separá-lo em algum dos dois últimos tipos, pois, da mesma maneira que o Estado Islâmico declara a modernidade e o secularismo como seus inimigos, também define os xiitas, os cristãos e os judeus como apóstatas, hereges e infiéis⁷².

Por fim, os autores lançam um questionamento sobre a violência no movimento de securitização da religião. Eles citam René Girard que defende a tese de que existe uma “escassez existencial” que produz fraturas sociais que tentam ser solucionadas pelos indivíduos através da identificação e do extermínio de inimigos construídos, ou como eles os denominam: “bodes expiatórios”⁷³.

A Escola de Copenhague acaba tratando a violência como sinônimo de ameaça à sobrevivência, portanto amplia o conceito tradicional de uso da força física para uma forma de violência causada pelo emprego de força que pode ser exercida por um determinado setor. Apesar de certamente fazer uma discussão relevante nessa linha, não há um aprofundamento quanto ao conteúdo da violência, sobre a forma como ela é exercida, mas sim como determinada questão pode ser classificada como uma ameaça ou tema passível de politização. Além disso, a Escola de Copenhague também dá mais centralidade aos discursos de mobilização que são proferidos para se poder neutralizar as ameaças identificadas e construídas.

A proposta sobre a securitização do islã parece fazer sentido quando se fala da expansão do Estado Islâmico e a violência extrema empreendida pelos seus adeptos diante dos seus rivais. O recrutamento com a justificativa de que a religião está sendo ameaçada pelo secularismo, pela modernidade, pelo Estado-nação e pelos infiéis possui de fato uma lógica

⁷² A utilização de termos, pelo Estado Islâmico, para a classificação dos seus inimigos foi analisada no próximo capítulo, a partir da codificação das revistas Dabiq e Rumiyah.

⁷³ Ver René Girard: *Violence and the Sacred* (1977).

dupla: o emprego de discursos que identificam esses inimigos ao mesmo tempo alerta aos imigrantes muçulmanos e potenciais simpatizantes do ISIS sobre a necessidade deles se juntarem à causa do jihadismo. Entretanto, a estrutura de análise da securitização se restringe aos discursos, ocultando os processos sociais que podem impactar nas dinâmicas de securitização, ignorando variáveis como a flexibilização das fronteiras com a mundialização, a desordem internacional causada pela fragmentação da figura do Estado e a anomia social.

Em relação à análise centrada em termos de sobrevivência, a Escola de Copenhague não se engaja de forma crítica, ignorando potenciais pesquisas sobre as relações sociais e as narrativas empregadas pelos grupos jihadistas, tais como ISIS. Por exemplo, o Estado Islâmico não considera explicitamente a religião islâmica tendo a sua sobrevivência ameaçada, pois não faria sentido a “verdadeira fé” ser colocada em uma posição de fraqueza em relação às construções humanas, como a modernidade, a secularidade e o Estado-nação.

O próprio soldado do Estado Islâmico não está preocupado com a sua sobrevivência, como afirma Badie (2006) sobre as novas formas de violência advindas com o recrudescimento da globalização, o maior objetivo do terrorista é causar danos no inimigo, não se importando com a própria vida. O primeiro está em clara desvantagem em relação ao segundo que, por sua vez, possui muito mais capacidades e recursos de força. Seguindo essa ideia, a securitização reflete a lógica de um jogo de soma-zero, no qual a segurança de um ator só poderia ser garantida com a aniquilação do outro, o que não reflete a realidade, já que o jihadista considera a possibilidade da sua morte, que é válida, desde que afete negativamente o inimigo. A securitização de um grupo identitário alavanca a necessidade de destruição de um outro, considerado uma ameaça, para que o primeiro possa garantir seu bem-estar e a sua segurança.

No entanto, é importante ressaltar que isso não significa que não há uma variável existencial na equação das narrativas do Estado Islâmico, sobretudo em relação à unidade política do califado. A sobrevivência individual aqui é sacrificada, de forma que seja mantida a existência institucional. Na verdade, se a própria morte do indivíduo é vista como ferramenta para alcançar um objetivo, é sinal que a existencialidade está sendo levada à prioridade máxima.

Para a melhor compreensão, bem como a continuação da explicação deste último ponto sobre a sobrevivência, é preciso associá-lo também à questão das medidas extraordinárias propostas pelo modelo analítico de securitização. Quanto ao processo de quebra de regras na securitização - para que sejam tomadas medidas extraordinárias - não há a possibilidade de inserir o Estado Islâmico nesse tipo de modelo de situação normal/anormal.

Para os jihadistas, como mencionado no primeiro capítulo, a guerra santa é um dever permanente. Não há estágios, não existe um processo, não existe a “quebra de regras”, ou seja, a “securitização” é permanente, e quando ela é permanente, ela vira a própria regra e deixa de fazer sentido na lógica da Escola de Copenhague.

Ainda sobre a quebra de regras, a estrutura de análise de securitização foi construída seguindo a lógica europeia, sobretudo tendo como perspectiva as democracias liberais, uma das maiores críticas recebidas por Buzan et al (1998). Portanto, o modelo da securitização se restringe a esse contexto e acaba ignorando outras visões de mundo, como as dos agentes que fazem parte do movimento social jihadista.

Nesse ponto, a análise que mais se encaixaria seria o conceito de “político” de Carl Schmitt (2009). Ele se diferencia da máxima de Clausewitz (2007) de que a guerra é a continuação da política por outros meios ao afirmar que a violência, na realidade, é a essência da política. Isso ocorre, pois o político é nada mais do que a habilidade de diferenciar o inimigo do amigo, uma relação que ocorre em nível existencial. Para se chegar nesse status, é necessária uma contraposição a um objeto que alcance um nível extremo de associação ou dissociação, de forma a deixar de ser uma contraposição a um objeto, para ser uma contraposição ontológica entre amigo e inimigo.

Sobre um possível problema de contradição sobre a sobrevivência religiosa, citado anteriormente, conflitos com esse tipo de caráter, quando ocorrem, os atores envolvidos na ação violenta agem politicamente. Sendo assim, quando ocorre a violência, a relação entre inimigo e amigo é tão forte do ponto de vista existencial, que até linhas de contraposição consideradas não-políticas, como é o caso da religião ou da identidade, submetem as suas motivações primárias às condições políticas (Schmitt, 2009).

Dessa maneira, a violência não só parte da relação entre inimigo e amigo, mas também é através desta ameaça existencial que uma comunidade se torna política, o que associa a legitimidade institucional à violência. As sociedades que se organizam em termos econômicos também podem ter que derrotar seus adversários, porém eles não podem ser considerados inimigos, mas sim concorrentes, não propiciando necessariamente a unidade política. Diferentemente disso, a violência permite não só esse tipo de unidade, mas também a energia política capaz de associação, pois a inimidade constrói a identidade. Quanto melhor uma comunidade identifica o seu inimigo, mais nítida fica a manifestação política da mesma (Schmitt, 2009).

Sobre a constituição do inimigo, a Escola de Copenhague tenta propor uma análise baseada através dos *speech acts*. Todavia existe algumas lacunas problemáticas na forma na

qual esse modelo de análise dispõe esse panorama. A questão do discurso acaba negligenciando o papel da ação no processo de recrutamento e mobilização de pessoas para determinada causa. No caso dos terroristas, apesar do discurso, com os *speech acts*, ter um papel relevante na conquista de corações e mentes, a prática também tem função determinante na propagação do terrorismo, uma particularidade que a o *framework* de securitização tem se mostrado insuficiente para analisar. Como dito no capítulo anterior, a violência como instrumento de recrutamento deve ser considerada tanto na dimensão direta (prática), como na ação indireta (discursos e as mídias). Portanto, faz-se necessário a busca por outras ferramentas analíticas capazes de entender o uso da ação terrorista como meio de captação de jihadistas.

Apesar da crítica sobre o funcionamento do modelo em relação à problemática do terrorismo, não é descartado o papel das narrativas da construção das ameaças, pois o objetivo da pesquisa é justamente compreender como a violência é utilizada como forma de propaganda de recrutamento.

Por fim, nessa escassez de problematização sobre a violência, a subárea de *terrorism studies* se apresenta com uma agenda de pesquisa que é capaz de sugerir debates sobre a questão da violência como forma de propaganda de recrutamento pelo Estado Islâmico. A área de *terrorism studies* pode fornecer as bases necessárias para o entendimento do valor simbólico da violência. Para isso, é preciso, inicialmente, realizar uma revisão da literatura desta subárea. Além disso, o conceito de violência religiosa construído por Mark Juergensmeyer irá prover as ferramentas necessárias para entender o objetivo da pesquisa.

2.3 Terrorism Studies e a análise da violência como propaganda: em busca de uma definição de terrorismo

O que é terrorismo? O conceito de terrorismo tem sido contestado e reconstruído na academia. A definição desse termo não encontra consenso, sendo parte de um intenso debate entre pesquisadores. Laqueur (1999, p. 8) afirma que o terrorismo é violência, mas nem toda violência é terrorismo. Portanto, para se construir uma definição desse fenômeno, é necessário diferenciá-lo de outros tipos de violência, como as guerrilhas, o crime organizado ou as guerras civis.

Enquanto o terrorismo possui uma conotação negativa na maioria dos idiomas, sempre ligado ao pavor e à ilegitimidade, a palavra guerrilha geralmente é associada a movimentos

que buscam a liberdade ou se livrem de algum governo totalitário. Outra diferença que precisa ser pontuada é em relação ao crime organizado ou às máfias. Paul Wilkinson (1974) afirma que as táticas de terror psicológico praticadas pela máfia e outros tipos de crime organizado, geralmente são a chantagem e a intimidação, não necessariamente acompanhadas pela ação violenta física, sendo este último quesito indispensável para a ação terrorista. Além disso, a maioria dessas ações têm como objetivo final o enriquecimento, o ganho material e a eliminação de algum informante ou rival.

Ainda há uma série de contradições existentes na classificação de ações violentas como terrorismo. Laqueur (1999) afirma que é comum alguns grupos mais progressistas atribuírem a violência política, cometida por movimentos de extrema-esquerda das décadas de 1960 e 1970, como ações motivadas pela luta contra injustiças socioeconômicas. Entretanto, em relação à violência política europeia das décadas de 1980 e 1990, predominantemente de extrema-direita, o rótulo de terrorismo não era contestado por esses mesmos grupos. Da mesma forma, grupos mais relacionados ao espectro conservador também preferem afirmar que o terrorismo é fenômeno particular de movimentos religiosos extremistas, sobretudo os de origem islâmica.

O autor ainda reitera que existe uma posição mais extrema sobre a classificação de atos como de procedência terrorista: a de que todo ato terrorista deva ser condenado. Essa ilegitimidade da ação não encontra respaldo histórico, pois em diversos períodos houve a recomendação para a prática terrorista, como por exemplo, os teólogos católicos que perdoavam o assassinato de tiranos e as tentativas de homicídio empreendidas contra Hitler.

Devido a essas contradições, a conceitualização sobre a violência terrorista se torna cada vez mais complexa, pois o componente moral acaba sendo determinante no processo de construção do conceito e o terrorismo tem sido cada vez mais optado como ferramenta de ação nos primeiros estágios de combate, tanto para os que são classificados como grupos de liberação ou *freedom fighters*, como para os que são definidos como atores irracionais ou *madmen* (Laqueur, 1999).

Um novo problema é levantado a partir dessa discussão: até que ponto o componente moral deve se fazer presente na elaboração de uma definição sobre terrorismo? Da mesma forma que sistemas totalitários cometem ações de terror, como o genocídio e o assassinato de opositores, regimes considerados democráticos também podem praticar ações terroristas, não necessariamente na mesma intensidade que as tiranias.

Por exemplo, Sam Raphael (2009, p. 58) afirma que um dos casos mais claros de serem identificados, como evidências de terrorismo praticado pelo Estado, são os diversos

envolvimentos dos Estados Unidos no uso da violência contra não-combatentes na sua política contraterrorista. O autor cita o exemplo das forças pró-Estados Unidos em El Salvador, financiadas por Washington, que foram responsabilizadas pelo desaparecimento, assassinato e tortura de não-combatentes, tendo a estratégia de provocar medo na população alvo. Além disso, há um silenciamento dos pesquisadores, que são acusados também por terem uma orientação mais conservadora em relação à conceitualização do tema (Raphael, 2009; Stohl, 2006).

Estes grupos de acadêmicos que apontam esses problemas, podem ser alocados no que se costuma chamar de estudos críticos de terrorismo (Jackson et al, 2009, 2011). Esses autores defendem que pesquisadores como Walter Laqueur, Paul Wilkinson e Alex Schmid, por investigarem a violência política praticada por atores não-estatais, acabam excluindo o papel do Estado na produção desse discurso. Como afirma Laqueur, o foco no Oriente Médio, palco da maior dos atentados terroristas e berço das matrizes dos principais grupos extremistas islâmicos nas últimas décadas, fez aumentar o número de pessoas que acusam os pesquisadores da área de terrorismo de islamofóbicos, que ignoram a violência praticada pelos atores estatais. Laqueur e Wall (2018, p. 34) afirmam que é evidente que a violência praticada pelos Estados matou muito mais pessoas que o terrorismo, as duas guerras mundiais provam essa hipótese, todavia, o fenômeno do terrorismo na contemporaneidade é muito particular e difere das guerras, com exceção da violência contra não-combatentes. A não consideração dessas diferenças geralmente é realizada devido a orientações políticas ou até mesmo para justificar os atentados.

Griffin (2012) acrescenta mais dois fatores adicionais que complicam a busca pela definição. O primeiro fator é a questão da perspectiva da vítima e da lei e da ordem, o que resulta na condenação moral e legal do ato terrorista, classificando o terrorismo como uma experiência negativa. O segundo fator é o de que o terrorismo, no início do uso do termo no discurso político, era empregado como sinônimo da violência estatal na manutenção do *status quo*. Atualmente, o terrorismo tem sido mais estudado com casos de movimentos e grupos que buscam a alteração do sistema, portanto ainda há uma lacuna a ser preenchida nessa duplicidade do uso do conceito.

Assim, devido a todas essas contestações sobre a definição do que é o terrorismo, Laqueur (2018, p. 34), desde o seu primeiro livro sobre o tema em 1977, havia percebido que seria provavelmente impossível haver um consenso sobre uma definição de terrorismo entre os estudiosos do fenômeno. Isso ocorre, sobretudo, pois terroristas e vítimas, além dos oponentes dos dois, também nunca irão chegar a um consenso sobre quem é o ator terrorista.

Paul Wilkinson (1974) compartilha de um argumento semelhante ao de Laqueur ao privilegiar a questão da subjetividade ao reconhecer que o terrorismo é geralmente definido pela experiência da vítima, razão pela qual as reações ao terrorismo variam de acordo com a situação. A construção de uma definição que preza pela objetividade pode produzir, como Jackson et al. (2011, p. 109) afirmam como “distinção rígida” entre o sujeito e o objeto. Isso pode ocasionar no problema de o definidor do terrorismo observar um problema através das suas perspectivas e crenças sobre o mundo, o que impacta na forma como a realidade é construída. Além disso, essa relação cristalizada entre objeto e sujeito também supõe que o conceito é estável e atemporal, o que não pode ser comprovado empiricamente. Sobre a multiplicidade de tentativas de conceitualização, Schmid e Jongman (1988), em uma pesquisa sobre o estado da arte da subárea, em 1988, encontraram 109 definições diferentes sobre terrorismo, havendo 22 elementos definicionais diferentes, o que deixa ainda mais clara a falta de consenso.

A complexidade em se alcançar um conceito comum, entretanto, não deve impedir as buscas pela definição do terrorismo. Apesar de não se chegar a um acordo sobre o significado do problema, o fenômeno pode ser observado, ele existe como fato empírico e como forma de violência distinta das outras. Como afirmam Laqueur e Wall (2018, p. 34) sobre a impossibilidade de uma definição clara, mas também sobre a possibilidade de identificar o problema: “Talvez a única observação que pode ser feita sem medo de contradição é o que tem sido dito sobre ao significado de pornografia: você sabe o que é quando vê”⁷⁴.

Dessa maneira, uma das opções do pesquisador que se depara com esse tipo de falta de consenso conceitual é identificar quais elementos são comuns na maioria das propostas de definição do objeto de estudo. Laqueur (2004) tenta encontrar pontos consensuais entre os pesquisadores de terrorismo ao afirmar que as únicas características padrões utilizadas pelos estudiosos do tema - nas tentativas de defini-lo - são o uso e a ameaça do uso da violência (Griffin, 2012). Raphael (2009, p. 58) também enumera alguns desses pontos: i. a violência e a ameaça do seu emprego; ii. a violência instrumental; iii. a condução do ato violento por razões políticas (não-pessoais); iv. influenciar uma audiência, além do alvo direto, através do medo e v. a violação deliberada das normas que regulam o uso da força.

Outro ponto comum que pode ser destacado é a questão da dimensão metapolítica presente nos perpetradores dos atentados terroristas. Roger Griffin (2012) em “Terrorist’s

⁷⁴ Do original: “Perhaps the only observation that can be made without fear of contradiction is what has been said about pornography: you know it when you see it”.

Creed: Fanatical Violence and the Human Need for Meaning”, cria uma definição do tipo ideal classificando o terrorismo de forma mais geral como:

a generic term for extremely heterogeneous acts of violence originating from an asymmetrical relationship of force with the perceived source of oppression or decadence, and carried out within civic space (or at least outside the traditional contexts/spaces of military conflict), generally targeting non-combatants (Griffin, 2012, p.33)⁷⁵.

A violência dos atentados terroristas tem um objetivo direto, alvos humanos e materiais que geralmente são destruídos, e um objetivo indireto, terceiras partes que recebem a violência como “mensagem”. Griffin (2012), então, analisa o terrorismo como um ato performativo que é realizado de forma a gerar mudança em comportamentos, ações, visões de mundo etc. Além disso, o atentado terrorista busca diminuir o sentimento de segurança, a partir da proliferação do medo e da indignação.

Dessa maneira, percebe-se que o terrorismo possui um objetivo além da eliminação direta do inimigo, tem também uma função de gerar e explorar o impacto psicológico, principalmente devido à imprevisibilidade dos ataques realizados por um inimigo invisível, o que gera ansiedade, terror e insegurança. Estes sentimentos produzidos nos outros fazem com que os terroristas consigam atingir os seus objetivos mais pragmáticos.

Além dessas metas, Griffin (2012, p.33) também revela que os terroristas possuem objetivos metapolíticos e utópicos que, na maior parte das vezes, não são evidentes aos que não estão inseridos na relação de violência do terrorismo: agente, vítima e terceiros. Quando esses objetivos são bem-sucedidos, a missão transcendente pela qual o agente se envolve também é cumprida.

Seguindo a perspectiva de que o terrorismo também possui essa dimensão metapolítica, Griffin aponta que é necessário buscar uma definição mais discursiva sobre o assunto. Portanto, o terrorismo pode ser encarado como o uso deliberado de violência extrema (individual ou coletiva) contra alvos humanos ou que tenham algum conteúdo simbólico associado com os terroristas. Os atos de violência também devem conter uma narrativa de demonização do ‘outro’, que assume diversos papéis como:

a foreign army of occupation, an imperialist civilization perceived to be destroying the militant’s culture and society, a domestic regime perceived as a coercive, unrepresentative and ‘alien’ state, the human symbols or material emblems of an

75 “[...] um termo genérico para atos de violência extremamente heterogêneos originados de uma relação assimétrica de força com fonte percebida de opressão ou decadência, e levado dentro do espaço civil (ou pelo menos fora dos tradicionais contextos/espacos de conflito militar), geralmente tendo não-combatentes como alvo” (tradução nossa).

‘evil’, ‘filthy’, and morally indefensible institution (e.g. an administration, a social movement, a commercial corporation, an academic institution, or an entire system, society, state, or civilization), or an ‘out-group’ (representatives of a particular ethnic, religious, linguistic minority, sexual orientation, gender, etc.) whose culture or values are considered ‘decadent’ (i.e. subversive of the ideal moral or social order) or threatening to the hegemonic ‘home’ culture (Griffin, 2012, p. 35)⁷⁶.

Seguindo o raciocínio, a promessa da violência terrorista é causar sofrimento ou gerar danos estratégicos no inimigo, em um governo, ou em uma instituição. Sendo que esses danos devem ser produzidos de forma espetacular, principalmente para ocasionar instabilidade generalizada e contextos de crise. Ao contrário da guerra convencional, o objetivo primário do terrorismo não é infligir destruição imediata, mas sim influência psicológica a uma audiência. O sentido desse tipo de tática é o de proteger um modo de vida, as suas tradições, culturas, religiões e tradições do extermínio. A estratégia de influenciar uma audiência também tem como objetivo diminuir o senso de segurança e de legitimidade que as populações possam ter de um ‘sistema’, oferecendo uma nova sociedade como substituta. Outro ponto destacado por Griffin (2012) é o de que o terrorismo, ao influenciar terceiros, também busca aterrorizar um grupo considerado *outsider*, invisibilizando-o ou expulsando-o de forma que uma integridade nacional ou pureza religiosa seja restaurada. O terrorismo busca influenciar uma parte da sociedade, um governo ou até mesmo forçar o resto do mundo a se inserir em uma nova era, de forma a mudar o curso histórico.

Da mesma maneira, o terrorismo possui fins não-instrumentais. A violência terrorista tem como finalidade atingir um impacto simbólico contra o inimigo que, por sua vez, é demonizado em uma guerra cósmica e metafísica entre um lado que é bom e o outro lado que é mau. Assim, o aspecto simbólico e não-instrumental do terrorismo é uma performance contra um sistema percebido como maligno e necessita de um esforço existencial muito grande por parte dos perpetradores. Como comenta Griffin (2012, p. 37),

terrorist acts usually contain a hidden symbolic or psychological meaning within the subjective inner world and cosmology of the terrorists themselves over and above any pragmatic function they may have within the campaign against the targeted outgroup, institution, or regime. This ‘metapolitical’ dimension of terrorism emanating from the world-view or creed of the terrorist may remain largely impenetrable and incomprehensible to an outsider, but provides an essential

⁷⁶ “[...] a ocupação de um exército estrangeiro, uma civilização imperialista que é percebida como agente destruidora da sociedade ou cultura dos militantes, um regime doméstico percebido como um opressor, sem representatividade e Estado ‘alien’, os símbolos humanos ou emblemas materiais de uma instituição suja, má e moralmente indefensável (e.g. uma administração, ou um sistema inteiro, sociedade, Estado, ou civilização), ou um ‘outgroup’ (representantes de uma etnia, religião, minoria linguística, orientação sexual, gênero etc.) cuja cultura ou valores são considerados ‘decadentes’ (i.e. subversivos em relação a uma ordem social ou moral ideais). ou ameaçadores para a cultura hegemônica ‘autóctone’” (tradução nossa).

ingredient to the rationale and ‘logic’ of terrorist acts and campaigns to their protagonists⁷⁷.

A dimensão cósmica também é destacada por Mark Juergensmeyer (2017) que prefere não definir a violência religiosa como estratégia, para ele, a palavra estratégia significa o cálculo e para alcançar um objetivo bem definido e esperado. Nesse caso, atentados como os ataques ao World Trade Center em 2001 não foram colocados em prática para atingir um objetivo estratégico, mas sim com a finalidade de serem uma manifestação simbólica. Deslocando-se do sentido estratégico para o simbólico, Juergensmeyer indica que o ato violento vai além do alvo imediato, busca atingir uma conquista maior e mais gloriosa. Dessa maneira, os atos de violência são considerados “eventos dramáticos”, assim como Griffin (2012) como uma violência performativa. Entretanto, apesar dessa característica de ir além do objetivo imediato, não se pode dizer que os atos de violência religiosa, como os propagados pelo ISIS, não tenham caráter estratégico.

Até mesmo quando o objetivo final é “metapolítico”, há a estratégia de se formar uma organização política transnacional e mobilizar pessoas para que deem prosseguimento a esse plano. Além disso, apesar do soldado jihadista ter ciência de que é o lado mais fraco no embate com a maioria dos seus inimigos, a racionalidade do soldado do Estado Islâmico está em causar o maior dano possível nos mesmos, a estratégia é a produção do caos e da desordem.

Levando em conta essa lógica metapolítica, Griffin (2012) inicia a sua explanação sobre a necessidade existencial presente nas ações terroristas, baseando-se na busca humana pelo sentido. Para ele, existe uma convenção de que a sobrevivência espiritual em um universo hostil, ou indiferente, os seres humanos, aliados às suas habilidades que garantem a sobrevivência física, possuem a necessidade de pertencer a uma comunidade específica. Essa comunidade não é física, mas sim cosmológica, composta da ‘cultura’ que é formada por rituais, tradições, crenças e regras. Isto é, os indivíduos procuram criar novas comunidades caso haja a ausência de especificidades etnolinguísticas ou crenças. Mais ainda, os seres humanos podem criar fontes de sentido transcendental, caso também não exista algo do gênero.

⁷⁷ “[...] atos terroristas geralmente contém um significado simbólico ou psicológico escondido dentro do mundo interior subjetivo e da cosmologia dos terroristas, acima e abaixo de qualquer função pragmática que eles possam ter dentro da campanha contra um *outgroup*, instituição ou regime. Esta dimensão ‘metapolítica’ do terrorismo emanada da visão de mundo ou crença do terrorista pode continuar cada vez mais impenetrável e incompreensível aos que estão de fora, mas gera um ingrediente essencial para a racionalidade e para a lógica dos atos terroristas e para as campanhas dos que os protagonizam” (tradução nossa).

Alguns autores que seguem essa linha de pensamento são citados por Griffin, dentre eles, Peter Berger e Ernest Becker se destacam. O primeiro, em *O Dossel Sagrado*, sua principal obra sobre a sociologia da religião, aponta uma série de culturas variadas que floresceram e depois entraram em colapso através de expressões chamadas de *nomos*, estruturas míticas da lei que ganham personificação na divindade grega chamada de Nomos. O *nomos* é utilizado por Berger (1985) como o tipo ideal da ordem cosmológica e social. As pessoas, na maioria das vezes, nascem dentro dessa ordem e, por isso, dão continuidade a mesma, mas também podem modificá-la.

Essa ordem é considerada a ‘realidade’ nas sociedades pré-modernas, sendo um requisito para a

illusion of solidity and permanence, for the intrinsic purposefulness and orderliness of life, and for the belief in a suprahuman structure inherent to the universe (often a mysterious, magical, numinous, and even, to humans, cruel and unforgiving cosmic order) (Griffin, 2012, p. 56)⁷⁸.

O *nomos*, então, é entendido como um arranjo importante que é imposto às vivências e significados dos indivíduos. Por exemplo, a identidade e a religião podem ser consideradas como ações “nomizantes”, pois são empreendimentos de construção de visão de mundo. Isso ocorre, pois o ser humano não possui as mesmas restrições biológicas que outros animais possuem, tornando-se obrigatória a formação de sentidos, característica de toda interação social, que constitui um sistema de significados comuns, o que Berger chama de “mundo social”.

Este constitui dois tipos de *nomos*: o objetivo e o subjetivo. O primeiro acontece com a objetivação, quando um objeto - material ou não - é criado através de interações sociais. Um exemplo é a linguagem, que tem a capacidade de “nomizar” ao diferenciar a estrutura na experiência, ou seja, o objeto que é experienciado recebe um nome, ganhando uma estabilidade. Por meio das interações sociais, o *nomos* objetivo é interiorizado e apropriado pelas pessoas, tornando a sua estrutura de ordenação subjetiva. O ser humano dá sentido à vida quando há essa apropriação, construindo ordem e significado para quem está inserido nesse mundo social. Dessa maneira, quando existe o afastamento radical do mundo social (anomia), também existe uma ameaça grave à condição individual (Berger, 1985).

No afastamento radical do ser humano em relação ao mundo social, o indivíduo perde a sua orientação na experiência, perde as conexões que o preenchem emocionalmente e,

⁷⁸ “[...] ilusão da solidez e permanência, de uma intencionalidade intrínseca e ordenada da vida, e para a crença em uma estrutura supra-humana inerente ao universo (geralmente uma ordem cósmica misteriosa, mágica, numinosa, e mesmo, para humanos, cruel e imperdoável).” (tradução nossa).

também podem perder a sua percepção da sua identidade. Nessa desintegração anômica, o indivíduo perde a moral, o que talvez ocasione consequências psicológicas e na insegurança, pois todo *nomos* socialmente formado se depara com a possibilidade de se desintegrar.

Como afirma Griffin (2012, p. 57), o *nomos* funciona como uma barreira contra o terror, defendendo as pessoas do perigo de uma existência sem sentido e da desordem. Ademais, a maioria dos *nomos* protegem as pessoas da confrontação direta com a “morte pessoal”, sendo um núcleo de sentido localizado em um mundo completamente sem significado. O terror pela inexistência (o nada) na psique humana produz uma série de contradições que geram o processo de radicalização, culminando na violência extrema. A anomia é tão indesejável, que faz a morte física ter mais preferência do que a “destruição” da identidade, ou do pertencimento a um grupo social. Da mesma maneira, a morte do inimigo, símbolo da aniquilação do *nomos*, torna-se necessária para a preservação do existir. A morte existencial trazida pela destruição do *nomos* torna-se a razão metafísica para as pessoas insistirem em se manter em comunidades e nos *nomos* das mesmas, não só a manutenção delas é uma resposta, mas também a criação de novas comunidades é desejável.

Essas tentativas através da violência e da construção e manutenção de comunidades é o que Berger denomina de ‘dossel sagrado’. O dossel sagrado é uma perspectiva de mundo metafísico, anti-anômico, e que agrega uma comunidade de forma a criar proteções em relação à possibilidade de sofrimento existencial causado pela anomia. A partir da lente das ciências humanas modernas, o *nomos* é uma consequência da mitopeia⁷⁹ coletiva, sendo uma dinâmica reivindicada em ‘ordens metafísicas supra-humanas’ que, supostamente, foram estabelecidas desde sempre.

As culturas humanas, independentemente do tamanho ou ancestralidade, governam os seus indivíduos-componentes através de sistemas cósmicos ‘pré-ordenados’. A vida das pessoas acaba sendo regulada por esses sistemas, não necessariamente necessitando da existência de uma divindade. Na modernidade secular, apoiada no dossel ocidental, as utopias ideológicas e a ciência são os *nomos* predominantes. Eles constroem a realidade como sendo cósmica, criando uma ordenação cheia de significados e, apesar de não ser divina, possui valores transcendententes (Griffin, 2012).

O segundo autor analisado por Griffin, Ernest Becker aponta que os mitos e invenções culturais são capazes de preencher as necessidades existenciais das pessoas. Ou seja, os

⁷⁹ De acordo com o New Shorter Oxford English Dictionary, a mitopeia vem do grego *mythopoiesis*, que significa: criação de mitos. Também pode ser usado como o termo “mitopoeia”.

indivíduos criam imagens heroicas, romantizadas e cósmicas, para a proteção da vida em relação ao terror e a morte. Essa invenção não necessariamente precisa ser mágica ou mítica.

It does not matter whether the cultural hero-system is frankly magical, religious, and primitive or secular, scientific, and civilized. It is still a mythical hero-system in which people serve in order to earn a feeling of primary value, of cosmic specialness, of ultimate usefulness to creation, of unshakeable meaning (Becker, 1997).⁸⁰

Assim, as religiões e outros cultos possuem o mesmo mecanismo de criar heróis míticos. Esses heróis podem se sacrificar pelas pessoas e pela causa, de forma a proteger as pessoas do grande “mau” da existência sem significado, ou da morte do *nomos*. Como afirma Griffin (2012) sobre Becker:

It is through cosmizing, nomizing ideologies that the eternal human struggle with nihilism can be transposed into a heroic battle against ‘wickedness’, so that the earth becomes ‘a theatre for heroism’, and life ‘a vehicle for heroic acts which aim precisely to transcend evil’, and to ‘triumph over disease, want, death’⁸¹ (Griffin, 2012, p. 60).

Analisando os argumentos de Becker e Berger, Griffin (2012) afirma que a ciência da morte e a capacidade de reflexão propiciou um cenário ambivalente. O *homo sapiens* e o *homo faber* foram “amaldiçoados e abençoados” com a percepção sobre a morte, fazendo com que se remodelassem, agindo também como “*homo symbolicus*, *homo religiosus* e *homo aestheticus*”, possuindo capacidades de construir “crenças” e fazer arte. Ou seja, a criação de cultura serve como parte do processo de reconhecimento da morte. Os arcos narrativos são necessários para o autoconhecimento de uma população em relação a sua compreensão como povo ou cultura.

Entretanto, além do poder de criação de culturas, a consciência sobre a morte também causa, segundo Griffin, o emprego da violência extrema em relação a possíveis ameaças ao que foi criado. A violência, dessa forma, funciona como uma alternativa contra o niilismo, não importando qual seja o nível de destruição necessário para preservar o modo de vida e elementos culturais, de forma a preservar o *nomos*, ou melhor, de forma a preservar a verdade.

O Estado Islâmico, mesmo quando publica as suas execuções na *deep web*, sabe que provavelmente essas imagens aparecerão nos grandes veículos de mídia e os diversos vídeos e revistas editados pelo grupo se espalharão pela internet convencional. Em 2014, um relatório

⁸⁰ Não importa se o sistema-heroico cultural é mágico, religioso e primitivo, ou se é secular, científico e civilizado. Ele ainda é um sistema-heroico pelo qual as pessoas servem de forma a sentirem um valor primário cósmico específico, de utilidade última para a criação de sentidos inabaláveis (tradução nossa).

⁸¹ É através das ideologias cosmizantes e nomizantes que a luta humana eterna contra o niilismo pode ser transposta em uma batalha heroica contra a ‘maldade’, então a Terra se torna ‘um teatro para o heroísmo’, e a vida ‘um veículo para atos heroicos que objetivam precisamente a transcendência do mal’, e o ‘triunfo sobre a doença, sobre o querer e sobre a morte’ (tradução nossa).

do Alto Comissariado de Direitos Humanos das Nações Unidas (OHCHR, 2014) apontou que o ISIS emprega a violência para impor o seu poder coercitivo nas áreas que são dominadas pelo grupo. Mais ainda, o uso da violência almeja ameaçar os movimentos, pessoas e Estados que discordam do sistema de ideias do Estado Islâmico e recrutar pessoas.

Griffin não é o único pesquisador que leva em conta o papel da violência como meio de proteção do *nomos*. De acordo com Anthony Giddens (1999), o extremismo religioso moderno é uma estratégia de defesa, com a possibilidade da instrumentalização da violência, sendo uma resposta cultural para a insegurança cultural ameaçada pelo processo de mundialização.

Slavoj Žižek (2011), sobre a proliferação do extremismo em tempos hodiernos, afirma que a secularização e a modernidade produziram uma série de efeitos problemáticos nas religiões e nas tradições, de forma geral. No mundo islâmico, ao contrário do que ocorreu na Europa, a modernização foi abrupta, perturbando o sistema simbólico das sociedades muçulmanas. Para alguns, não existia outra forma do que lidar com o pânico do que criar uma defesa, utilizando o fundamentalismo como barreira.

Mark Juergensmeyer (2017) também aponta que os atos de violência religiosos são símbolos que conseguem ultrapassar o rótulo de horror e de violência pura adquirindo sentido sagrado. Dessa forma, a violência grotesca é justificada como parte do receituário da religião, sendo parte dos mitos que estão presentes nesse sistema sagrado “que possibilita as pessoas envolvidas experienciarem em segurança o drama da guerra cósmica”⁸² (Juergensmeyer, 2017, n.p).

De fato, como Badie (2006) destacava, e como foi mencionado no início deste capítulo, a globalização se torna um combustível para a fragmentação de identidades. Tomando o ISIS como objeto de estudo, a violência praticada pelos membros da organização, é claramente inspirada em uma narrativa contrária ao Ocidente e ao Estado-nação. Todos elementos que fazem parte do conjunto que se costuma chamar de modernidade. Não só a globalização foi determinante para o aceleração desse processo de radicalização, mas também a crise do Estado-nação, tanto como força política capaz de manter a segurança em um território, evitando que grupos paramilitares também se tornem competidores pela soberania, mas também pela decadência do discurso nacional. Processo esse que também serve para reforçar grupos ultranacionalistas em diversas regiões do mundo, fato que tem ganhado relevância na década de 2010, sobretudo na Europa (Bouvet, 2015).

⁸² Do original: “that makes it possible for the people involved to experience safely the drama of cosmic war”.

A levar em consideração esses pontos abordados, Griffin (2012) prefere destacar a importância das narrativas no processo de radicalização e no emprego da violência extrema. Trabalhando com a suposta dicotomia entre a destruição (violência) e a criação, o autor traz um contraponto em relação aos que defendem que a tendência de defesa dos diversos *nomos* não é a partir da proteção das tradições – que representam o próprio *nomos* –, mas, ao contrário, pela criação de novos. O objetivo é reestabelecer um sentido “maior de propósito comunal” que consegue impedir que as consequências do niilismo surjam.

The desperate bid to stave off the void is one that will in particular circumstances produce terrorist violence which appears nihilistic to the outsider, but to the protagonist is a creative gesture, the signal that the nomic world is about to change, or at the very least demands transformation⁸³ (Griffin, 2012, p. 65).

Para analisar a relação entre a criação e a violência, um ponto padrão que ocorre em grupos considerados como perpetradores da violência terrorista é o emprego de narrativas para a justificação dos ataques. Os sicários judeus, que combatiam o Império Romano, a ordem dos Assassinos, ismaelitas do século XI, os Tigres de Tamil, no Sri Lanka, e os jihadistas chechenos, compartilham de “uma realidade sobrenatural, supra-humana, como se existisse uma causa supra-individual e supra-pessoal” (Griffin, 2012, p. 93).

Portanto, ao voltar-se para a discussão sobre o conceito de terrorismo, é necessário acrescentar a “criatividade” como outro ponto comum aos atentados terroristas. O valor simbólico ganha relevância nesse tipo de argumento e serve como agregador em dois debates da literatura acadêmica que abordam o jihadismo e o terrorismo. O primeiro debate é sobre as razões que impulsionaram o crescimento de redes jihadistas e o segundo é sobre o conceito de “propaganda pelo ato”, que ganhou destaque durante os atentados anarquistas no século XIX na Europa. Nas próximas duas seções, são explicitados em que termos a retomada simbólica de Griffin poderá ajudar como nova direção para essas duas discussões.

2.4 Radicalização do islã *versus* transnacionalização do radical

Dentre as principais contribuições sobre a transnacionalização e a expansão do jihadismo, a academia francesa tem se destacado nos debates. Gilles Kepel e Olivier Roy são os dois principais pesquisadores que abordam o tema, oferecendo uma vasta literatura em

⁸³ A tentativa desesperada de afastar o vazio é aquele que, em circunstâncias específicas, irá produzir a violência do terrorismo, que parece niilista para quem está observando de fora, mas, para o protagonista, a violência é um gesto criativo, o sinal de que o mundo nômico está prestes a mudar, ou menos está demandando mudanças (tradução nossa).

relação ao assunto. Nos últimos anos, sobretudo a partir da emergência do Estado Islâmico e com o recrutamento e radicalização de um grande número de europeus, os dois concentraram sua obra em duas posições aparentemente contrastantes.

Gilles Kepel (2017) defende a tese de que a globalização impulsionou a radicalização da religião islâmica. Seguindo a tradição estruturalista francesa, Kepel coloca em segundo plano o papel da agência humana, preferindo responsabilizar a falta de integração das populações islâmicas em relação ao resto da sociedade. Esta exclusão da porção islâmica é impulsionada principalmente pelo avanço político do salafismo e da inoperância da classe política francesa⁸⁴, e também europeia, em não controlar a expansão do extremismo islâmico. Mais ainda, o autor tem uma visão negativa em relação à onda pós-colonialista sobre a radicalização do islã. Para ele, há uma tendência, reforçada por grupos políticos de esquerda e pelas universidades, em tratar o tema da religião islâmica de forma acrítica.

Para ele, as ondas de atentados na França e na Europa, com início em 2012, a partir de uma série de assassinatos cometidos por Mohammed Merah⁸⁵, em Toulouse, correspondem ao que se chama de era “retrocolonial”. Sendo uma espécie de retorno do colapso social semelhante ao gerado pela repressão francesa sobre as ex-colônias muçulmanas no período pós-colonial.

Para provar que o jihadismo de fato estava instalado na França, Kepel (2017, p. 2) destaca os atentados de 2015, tanto na redação do Charlie Hebdo, em janeiro, como os tiroteios que ocorreram em novembro, em Paris. As investigações dos ataques provaram que eles haviam sido planejados na França e por cidadãos do país. Outros atentados foram impedidos e também haviam sido planejados dentro da França. Ademais, a França foi uma das maiores fontes de recrutamento do ISIS, tendo em 2016 recrutado mais de 1500 franceses para lutarem pelo califado. As presenças do jihadismo, do salafismo e do islamismo mais conservador na França devem ser consideradas como uma tentativa de quebra dos valores republicanos e do secularismo, que também acaba atingindo outros Estados europeus, como a Alemanha e a Bélgica.

Kepel continua o seu argumento citando outros pontos importantes. Por exemplo, a França, durante o corte temporal, que começa nos protestos das *banlieues* em 2005 até os

⁸⁴ Uma evidência da falha da elite política francesa em lidar com as populações muçulmanas pode ser percebida através das políticas multiculturalistas na Europa. A maior parte das tentativas dos Estados europeus, sobre o trato com as populações muçulmanas, foram ineficazes para impedir a radicalização e, até mesmo, acabaram por acelerar esse processo. Ver “A expansão das redes transnacionais fundamentalistas islâmicas na União Europeia: consequências e reações” (Loureiro, 2016).

⁸⁵ Merah foi responsável pelo assassinato de três militares, três crianças e um professor judeu, em Toulouse, no sul da França. O autor dos atentados dizia que era membro da rede al-Qaeda.

atentados de janeiro de 2015, conviveu com novas questões que envolvem a sociedade de uma forma geral, a integração dos muçulmanos e a presença do jihadismo e do salafismo. Os jovens nascidos na França, descendentes da imigração pós-colonial ocupam uma função muito importante nessa relação:

Among them, modes of violent confrontation with society and its institutions appeared, though the political expression of their aspirations or frustrations was not limited to these confrontations. However, the latter, which took various forms ranging from riots to jihad, constructed these youth as the media hostages of a kind of stigmatization⁸⁶ (Kepel, 2017, p. 3).

Em paralelo ao crescente movimento de protesto de vertente islamista, outro tipo de movimento começou a crescer, a extrema-direita nacionalista, preenchendo um lugar outrora ocupado pelo Partido Comunista Francês: uma força utópica que serve como alternativa mítica a realidade dos que estão marginalizados. Entretanto, ao contrário do Partido Comunista, estes espectros não são determinados pelas lutas entre classes sociais, mas sim a partir de redefinições de solidariedades. As pessoas possuem perspectivas que são percebidas quando estão em situação de perigo e, portanto, a reforma dessas solidariedades é a solução para a corrupção e decadência das instituições que representariam o *status quo*.

A partir da análise sobre a abordagem de Kepel, pode ser afirmado que o pesquisador privilegia os mecanismos políticos que fizeram com que o islã ganhasse força na Europa. Tomar esse ponto como a linha de raciocínio é a lente ideal para entender o porquê de o islã ser preponderante nos casos de violência terrorista.

Como contraponto, Olivier Roy (2017) defende a tese de que a radicalização de pessoas e a expansão do jihadismo tem sido parte do que chama de “islamização do radical”. Na realidade, há uma disposição mais ampliada de radicalização, não só concentrada na religião islâmica, mas presente em diversos tipos de visão de mundo. Nesse argumento, a parte mais voltada para o “conteúdo” ideológico e as doutrinas da religião, ficariam em segundo plano. A anomia social se torna uma das principais razões para o crescimento do recrutamento de estrangeiros para organizações como o ISIS e, também, para o aumento dos casos de terrorismo.

Em *Jihad and Death*, Olivier Roy (2017) inicia o argumento conectando o jihadismo ao terrorismo afirmando que ambos não são fenômenos novos, mas em conjunto formaram um fenômeno relativamente novo. O terrorismo global moderno está presente desde o século

⁸⁶ Entre eles, apareceram exemplos de confrontação violenta com a sociedade e suas instituições, embora a expressão política para as aspirações ou frustrações deles não foram limitadas a esses embates. Entretanto, a violência assumiu diversas formas, indo de protestos à *jihad*, construindo esta juventude como reféns da mídia, como um tipo de estigmatização (tradução nossa).

XIX com os anarquistas, passando pelo Baader-Meinhof, grupos de extrema-esquerda palestinos e o Exército Vermelho japonês na década de 1970. Todavia, a conexão entre esses dois tipos de movimentos propiciou o surgimento de uma tendência nova: a busca deliberada pela morte.

Na maior parte dos atentados perpetrados por pessoas que se diziam parte de grupos jihadistas, a partir da década de 1990, os terroristas já esperavam serem assassinados pelas forças policiais ou cometiam ações suicidas. A morte “não é apenas uma possibilidade ou uma consequência infeliz da ação; ela é uma parte central do plano do terrorista”⁸⁷ (Roy, 2017, p. 2).

Alain Bertho (2018, n.p) é outro autor que entende o jihadismo como consequência do processo geral de aumento de violência não-estatal (islamização do radicalismo). Para ele, os formadores de opinião e a mentalidade popular se distanciaram. Esta separação acarretou na “deslegitimação de todos os discursos de autoridade. Esta desconfiança global procura pontos de referência críticos e um discurso alternativo para si mesma em meio à desordem maior”⁸⁸ (tradução nossa).

Roy argumenta que a procura por essa morte é uma tendência nova. Contrariando a análise de Kepel (2017) que conecta a onda jihadista do Estado Islâmico à expansão do islamismo com a Irmandade Muçulmana, Roy (2017) afirma que os jihadistas da década de 1970 e 1980 planejavam cuidadosamente os meios de escapar das forças policiais e dos exércitos. Para explicar essa diferença, o autor expõe a conjuntura do jihadismo ocidental, do Magrebe e da Turquia, que são exemplos onde os jihadistas fazem parte de um movimento predominantemente jovem, sem as referências culturais dos pais e, ao mesmo tempo, não se dissociam da cultura jovem das sociedades daqueles países.

A dimensão geracional não é exclusividade dos jihadistas modernos, mas também ocorreram em diversas fases históricas, como na Revolução Cultural Chinesa e no Khmer Vermelho. Este processo geracional, no entanto, tem uma “virada lógica”, transformando-se em uma iconoclastia cultural. Os seres humanos não são os únicos alvos, mas a memória também se torna objeto de ataque dos terroristas: estátuas, templos, arte, livros etc.

O componente mítico ganha relevância na investigação de Roy sobre a morte, que afirma que o califado é uma fantasia, uma invenção construída de uma entidade ideológica, sendo inviável estrategicamente. O que, de acordo com ele, evidencia que as pessoas que

⁸⁷ Do original: “[...] is not just a possibility or an unfortunate consequence of his action; it is a central part of his plan”.

⁸⁸ Do original: “delegitimation of all the discourses of authority. This global distrust seeks critical reference points and an alternative discourse for itself amid the greatest disorder”.

procuram o Estado Islâmico, são indivíduos que buscam mais a morte do que objetivos políticos: “Não existe perspectiva política, não existe futuro brilhante, nem mesmo um lugar para se rezar em paz”⁸⁹ (Roy, 2017, p. 4).

No imaginário da religião islâmica, a ideia de califado é algo real, entretanto, a busca pela morte não é algo presente. Até mesmo o salafismo, que é uma corrente ultraconservadora, condena o suicídio. Este ponto contradiz a perspectiva de Kepel que coloca o salafismo como um dos principais impulsionadores do terrorismo, pois este acaba emprestando a ideologia que serviu para construir as bases dos principais grupos jihadistas atuantes. Na realidade, o salafismo tem como missão regular o comportamento individual, inclusive o uso da violência.

Assim, há um divórcio da política, da religião e da mobilização social em relação à violência terrorista. O niilismo, então, torna-se a dimensão principal no processo de radicalização, não sendo a construção de uma utopia a variável determinante, mas sim a própria violência. Se a violência não fosse o fim, ela seria apenas uma alternativa e não a uma escolha consciente⁹⁰.

Portanto, se a violência é o fim, as novas contribuições que o Estado Islâmico trouxera para o entendimento do jihadismo não estão relacionadas apenas ao sucesso do grupo, ou pelo seu impacto geopolítico, mas sim no oferecimento de um sistema narrativo que fez com que jovens se sentissem inspirados a se juntar às fileiras do grupo.

Apesar de dar crédito ao sistema narrativo e ao niilismo, Roy não toma uma posição acrítica sobre o islã. A concepção de “islamização do radical” faz com que os pesquisadores almejem entender os porquês de os indivíduos terem escolhido o islã como visão de mundo para justificar a prática violenta. A radicalização religiosa existe, gera diversos problemas no tecido social, como a marginalização, a negação de valores relacionados à liberdade individual e à sexualidade, entretanto, não necessariamente descamba para a violência: “nem todos os salafistas são jihadistas, mas todos jihadistas supostamente são salafistas” (Roy, 2017, p. 41).

Os indivíduos que se tornam voluntários do ISIS claramente acreditam em um sistema de visão islâmico. Eles se juntam ao grupo, pois, desejam estar inseridos em um sistema islâmico e, até mesmo compartilham da ideia de recriação do califado através do ISIS. Porém, há uma clara deficiência em relação ao conhecimento teológico, na realidade, para Roy, os

⁸⁹ Do original: “There is no political perspectiva, no bright future, not even a place to pray in peace”.

⁹⁰ Roy, entretanto, considera que este tipo de terrorismo tem a possibilidade de ser temporário e que outras formas de terror “racional” possam emergir (Roy, 2017).

jihadistas não se tornaram o que são por lerem o Alcorão ou alguma pregação de um imã. Na verdade, as pessoas escolhem se irão se tornar radicais. Como pode ser mostrado em diversas bases de dados sobre os jihadistas, enquanto a maioria deles terminou a escola secundária, também a grande maioria possui apenas o conhecimento básico sobre a religião islâmica⁹¹.

Nesse ponto, Roy (2017) claramente discorda de Kepel (2017). Este último dá grande ênfase no papel do livro de Abu Musab al-Suri (2004), *The Call for a Global Islamic Resistance*, que reivindica uma guerra civil na Europa de forma a angariar a juventude muçulmana marginalizada a ingressarem nessa *jihad*. Na visão de Roy (2017, p. 42), estes textos teológicos são considerados pelos analistas, pois, o pesquisador é capaz de investigá-los sem ter a necessidade de observar o imaginário dos extremistas. Ademais, os textos teológicos são as únicas formas de identificar a variável religiosa nessa problemática, é o que ele denuncia como uma abordagem excessivamente textual, enquanto a religiosidade fica em segundo plano.

O pesquisador considera que ao se concentrar na interpretação das escrituras em um sistema discursivo, os estudiosos sobre o jihadismo acabam por privilegiar o dogma em detrimento da emoção, da estética e do imaginário, isolando-o desses outros elementos. Assim, nesta perspectiva, o que importa é a forma como o indivíduo vive a religião e, também, como ele utiliza as práticas, os rituais, os valores para formar a sua transcendência, é o que se chama de religiosidade. Sobre os jihadistas, essa construção ocorre através da negação da própria vida e da vida dos outros (Roy, 2017).

Na realidade, a transcendência do indivíduo não é somente construída a partir da negação da vida, mas através da violência simbólica. O Estado Islâmico edificou toda a sua propaganda em volta da vida heróica do jihadista e da sua importância para o islã. A rejeição total ao pacifismo confirma a lógica do valor simbólico da violência. O ISIS, na segunda edição da revista Rumiya, condena o pacifismo dos imãs ocidentais que não cometem atentados terroristas:

Those Muslims residing in the West, in particular, have an opportunity to terrorize the Crusaders themselves as well as the imams of kufr allied to the Crusaders. These murtadd imams have fabricated a false religion of apostates from elements of democracy, nationalism, liberalism, pacifism, and pluralism, doing so in servitude of their Crusader masters. They have deceived hordes of people, who follow them on the path to eternal Hellfire. As such, one should not downplay the importance of

⁹¹ Roy (2017) utiliza as bases de dados de um relatório da MI5, Agência de Contra-inteligência Britânica do ano de 2008. Ver: TRAVIS, Alan. "MI5 Report Challenges Views on Terrorism in Britain", *The Guardian*, 20 ago. de 2008.

targeting and eliminating the imams of kufr in the West, doing so in support of Allah's religion (al-Hayat, 2016e)⁹².

Concluindo a análise de Roy, o autor divide as narrativas que envolvem o processo de recrutamento, para o ISIS, em duas. A primeira é a do imaginário islâmico que busca revisitar as comunidades muçulmanas primitivas, busca emular as conquistas das cidades e o califado que é capaz de representar a “*umma* virtual e global” (Roy, 2017, p.50). A máquina de propaganda do ISIS, o al-Hayat Media Center, preenche as páginas das revistas Dabiq e Rumiya com diversos textos sobre as jurisprudências islâmicas, citações do Alcorão, relaciona eventos ocorridos com passagens que profetizam o fim do mundo e outros tipos de justificativas para legitimar o emprego da violência.

O discurso apocalíptico é um dos elementos que diferem o Estado Islâmico da al-Qaeda, sendo uma contribuição particular do ISIS na conjuntura jihadista. Por exemplo, como mencionado anteriormente, a revista Dabiq, publicada em inglês, faz referência a uma cidade no norte da Síria que, de acordo com textos da *hadith*, será o lugar onde irá ocorrer a batalha final entre muçulmanos e “romanos”. A própria volta do califado seria um indício do armagedon (Mcants, 2015).

A segunda narrativa está relacionada a uma estética de violência e heroísmo, predominantemente moderna. Ela é representada em técnicas de edição de vídeo semelhantes a filmes de ação e videoclipes, como o uso de *slow motion* para caracterizar efeitos dramáticos na movimentação dos jihadistas, cortes rápidos etc. Dessa maneira, “a violência é teatralizada e roteirizada em vídeos sofisticados”, as execuções mostram a passividade dos inimigos e o controle total dos carrascos. Além desses exemplos de exibição da violência apresentados por Roy (2017, p. 51), também podem ser acrescentadas as diversas imagens de soldados do ISIS montados em cavalos, empunhando armas em quase todos os momentos, além dos discursos que enaltecem a alma guerreira dos jihadistas. Nesse ponto, a violência entra em fusão com a primeira narrativa relacionada ao imaginário islâmico do fim do mundo, pois, para o ISIS, não existe outra alternativa além da guerra e da vitória. Mais argumentos sobre as narrativas do Estado Islâmico serão debatidos a posteriori, nesta etapa, apenas são

⁹² Aqueles muçulmanos que residem no Ocidente, em particular, tem uma oportunidade de aterrorizar os cruzados, da mesma forma, devem aterrorizar os imãs dos *kufr*, aliados aos cruzados. Esses imãs *murtadd* tem fabricado uma religião falsa de apóstatas, a partir de elementos como a democracia, o nacionalismo, o liberalismo, o pacifismo e o pluralismo, fazendo isso em serviço aos seus mestres cruzados. Eles enganaram hordas de pessoas, que os seguiram pelo caminho em direção ao fogo eterno do inferno. Dessa maneira, as pessoas não devem rebaixar importância em ter como alvo e eliminar os imãs dos *kufr* no Ocidente, fazendo isso em apoio à religião de Alá (tradução nossa).

elucidados os pontos de divergência entre os autores que são objeto de análise nesta parte do capítulo.

Cabe ressaltar que, nesses debates entre Kepel e Roy, a importância dada pelo segundo ao niilismo como impulsionador do recrutamento. Kepel (2017), ao destacar essa questão, afirma que Roy isenta a religião de culpa no processo de radicalização. Em um artigo em coautoria com Bernard Rougier, realizado em 2016, Kepel critica a diferenciação entre o radicalismo e a violência, isso diminuiria o alerta em relação aos salafistas e extremistas islâmicos que defendem o sectarismo em relação ao resto da sociedade em países ocidentais.

Entretanto, Roy (2017, p. 57) deixa claro em “Jihad and Death”, que, na realidade, o salafismo possui duas grandes responsabilidades no processo de extremismo que garantiu a emergência de grupos jihadistas como a al-Qaeda e o ISIS. A primeira responsabilidade é a de que, assim como fundamentalistas cristãos e judeus, o sectarismo e a recusa em seguir os costumes das sociedades europeias que os abrigam, os salafistas rejeitam a liberdade de expressão, os direitos das populações LGBTQ e as jurisprudências dos Estados.

A segunda responsabilidade é de natureza moral, e ao contrário da primeira, é uma característica particular do salafismo. Nessa divisão de narrativa, os salafistas e seus simpatizantes, embora consigam provar que terroristas não fazem parte das mesquitas ou dos círculos em que pregam, ainda possuem uma visão semelhante em diversos assuntos e outros tipos de conceitos que até mesmo o Estado Islâmico utiliza para legitimar a violência. Como exemplo, o livro “La voie du musulman”, de Abou Bakr al-Jazairi, popular entre salafistas franceses na década de 1990. Neste livro, al-Jazairi analisa como se lidar com escravos de acordo com islã. Outro exemplo de partilha de pensamento entre islamistas e o Estado Islâmico vem de Yusuf al-Qaradawi, pregador famoso por defender atentados terroristas em Israel (Roy, 2017; Ranstorp, 2010; Loureiro, 2016).

Outros pontos comuns entre o Estado Islâmico e os salafistas são a utilização de punições (*hudud*) baseadas na *sharia*, a expectativa em relação ao fim do mundo, a defesa da adoção de práticas que supostamente faziam parte do comportamento das comunidades islâmicas primitivas, a não-socialização com os não-crentes, incluindo judeus e cristãos (povos do livro) e o repúdio aos xiitas. (Roy, 2017, p. 58).

Algumas diferenças são notáveis, a título de exemplo, o papel da mulher e a moral sexual de acordo com a visão do ISIS, que entram em contradição com os princípios do salafismo. No Estado Islâmico a mulher muçulmana pode realizar a *hijra* (migração) aos territórios ocupados mesmo desacompanhada de algum homem da família, o que é impróprio na perspectiva salafista. Ao mesmo tempo, muitas mulheres são tratadas como escravas

sexuais, o que contraria também diversos princípios salafistas de preservação à mulher. Os jihadistas do ISIS também não respeitam a tradição de abstinência sexual das viúvas, que são três ciclos menstruais, para garantir que elas não estejam grávidas do marido falecido.

Outra diferença entre o ISIS e o salafismo são os métodos de execução. O Estado Islâmico emprega diversas formas de pena de morte que não estão descritas no Alcorão, e.g. fuzilamento, explosões etc. A justificativa é baseada na menção da lei de Talião que está contida nas escrituras sagradas muçulmanas, assim, o Estado Islâmico poderia usar os mesmos métodos de assassinio que outrora foram utilizados para aniquilar fiéis muçulmanos ao redor do mundo.

Por fim, a maior diferença citada por Roy (2017, p. 61) é a rejeição e condenação de qualquer perspectiva da religião que não seja a do próprio Estado Islâmico. Assim, condenam a Irmandade Muçulmana, xeiques como o já citado Yusuf al-Qaradawi, muçulmanos que defendem a “ocidentalização” da religião, grupos jihadistas que não prestaram vassalagem, os Estados governados por islâmicos e de cultura institucional muçulmana, como a Arábia Saudita e, até mesmo, os próprios salafistas.

A partir dessas exposições, percebe-se que os argumentos dos dois autores possuem diversas linhas tangenciais que poderiam ser discutidas em conjunto para evoluir no debate sobre o jihadismo. A possibilidade que a anomia e ausência de integração impactem no processo de recrutamento de ocidentais para grupos jihadistas, não elimina o fato de que o salafismo e outras formas de islamismo também possuam responsabilidade em atentados terroristas e na expansão do Estado Islâmico em países que não possuem a maior parte da população de origem muçulmana.

Na verdade, as duas posições dialogam com as variáveis que Badie (2006) propõe como determinantes para se entender o sistema internacional globalizado. A radicalização do islã, pode ser entendida à luz da globalização e da expansão de redes transnacionais islamistas⁹³. Essas organizações penetram no tecido social de países ocidentais, internacionalizando as suas operações através de mesquitas, madraças, movimentos políticos etc. Mais ainda, as redes islamistas encontram cenários favoráveis nas predisposições das diásporas muçulmanas em manterem seus costumes. Com o arrefecimento da mundialização, as comunidades ganham relativa autonomia em relação à localidade. Portanto, os fluxos migratórios se tornam, também, fluxos transnacionais de culturas e identidades.

⁹³ As relações transnacionais são fenômenos sociais que influenciam a identidade de indivíduos que vivem em redes coletivas (Kennedy e Roudometof, 2002, p. 2).

As diásporas são consequências da própria globalização e alteram as funções da religião no mundo. A globalização permitiu que as doutrinas religiosas acompanhassem os fiéis que, muitas vezes têm acesso às pregações, aos ensinamentos dos líderes religiosos e a programas de televisão no idioma materno, mesmo distantes dos seus países de origem. Graças a evolução das tecnologias, foi possível o aumento dessa proximidade e a simplificação da formulação de atores transnacionais religiosos nas diásporas, da mesma forma, impacta positivamente na penetração de grupos salafistas e jihadistas (Thomas, 2005).

A anomia como motivadora do recrutamento, através da posição de Roy (2017), também pode ser produto dos efeitos da globalização nas identidades coletivas. Da mesma forma que a mundialização tenta homogeneizar culturalmente uma sociedade, como já mencionado, ela também é capaz de fragmentar as identidades coletivas, pois gera reações e aproxima os migrantes das suas culturas de origem. Nesse contexto, a anomia se torna um elemento presente, pois há um conflito individual em relação à solidariedade: “qual é a minha identidade?”, “o que eu sou?” e “eu pertenço a nacionalidade ‘y’?”.

A globalização também tem caminhado ao lado da crise do Estado-nação no que se diz respeito à fragmentação identitária. A erosão das identidades nacionais causa uma contradição: ao mesmo que há a “elevação hierárquica” de identidades não-nacionais (raça, gênero, sexualidade, religião etc.), ou seja, elas se tornam mais importantes, há também o vácuo identitário, que possibilita a anomia.

A partir de tudo o que foi discutido, qual é a solução para a pergunta “o recrutamento de ocidentais para o Estado Islâmico se dá pela radicalização do islã ou pela islamização do radicalismo?” A resposta para essa indagação é a possibilidade de que os dois processos podem acontecer. Ao mesmo tempo em que a transnacionalização do ideário do Estado Islâmico, do salafismo e de outras versões do islã político, há também a transnacionalização da violência. Nessa linha de pensamento, os elementos que conectam essas duas variáveis são as narrativas.

Em pesquisa com diversas pessoas que se juntaram ao Estado Islâmico, Mark Juergensmeyer (2017, n.p) afirma que:

The young people who lured to ISIS came for a variety of motives. Perhaps the strongest was the desire to be involved in a great war, a cosmic struggle that allowed them to play out all of their computer-game fantasies of warcraft, valor, and gore. But some also came out of a sense of extreme piety, a conviction that they were laying their lives on the line for their faith. The connection between faith and cosmic war was provided by an apocalyptic prophetic vision of Islam propagated by the

publicists and inner circle of ISIS that saw the end of the present world as very near, and at the verge of a cosmic battle that would usher in a new global caliphate⁹⁴.

Para o autor ao mesmo tempo em que os recrutados são motivados pela busca da violência e do sentido, eles também podem ser incentivados pela fé que se juntam na ideia de guerra cósmica.

Como o objetivo desta pesquisa é entender a forma pela qual o Estado Islâmico instrumentaliza a violência como modo de recrutamento em países não-islâmicos, é preciso encontrar o elo entre os atos de terror e a propaganda como mobilização. Nesse caso, a pesquisa propõe o estudo das narrativas como meio de compreender esse processo. Elas são capazes de conectar os sistemas de ideias, como as interpretações da religião islâmica, às audiências. Permitem que os estudiosos do terrorismo encontrem as ferramentas necessárias para analisar como os diversos movimentos, que utilizam a violência política como método de ação, empregam diversas linhas de narrativas com o objetivo de conquistar corações e mentes e influenciar pessoas.

De acordo com Joseph Campbell, as narrativas propõem respostas para solucionar questões fundamentais sobre “mitos fundadores”, como “de onde viemos?” e “qual é o nosso status especial dentro de uma força cósmica?”, usando parábolas e contos históricos para informar princípios e modos de vida. Através das narrativas míticas é possível conectar novas informações, como explicar onde as pessoas desejam estar, o que elas querem ser e, por fim, servem como meio para justificar ações. Mesmo elas não estando completamente de acordo com os sistemas de ideias e cosmovisões, as narrativas sempre se baseiam no núcleo desses conjuntos de ideias. As narrativas expõem esquemas de histórias que podem ser percebidas como a vontade de atender algum interesse ideológico, portanto, isentar o islamismo e o salafismo não seria apropriado, mesmo havendo contradições entre ambos:

Cultural narratives and powerful tribal or national interpretations of them are constructed out of symbols, particularly in the form of language. Symbols are necessarily ambiguous and subject to local interpretations for meaning. There is, as the Christian story of St. Thomas suggests, room for doubt in this narrative world of mythic, or textual, certainty. We see these same kinds of internal contradictions between verses from the Qur'an that prohibit killing innocents and the diverging

⁹⁴ “Os jovens se juntam ao ISIS por uma variedade de motivos. Talvez o mais forte seja o desejo de se envolver em uma grande guerra, uma luta cósmica que os permitem jogar nas suas fantasias de videogame de guerra, a experimentar o valor e o grotesco. Mas alguns também vem de um senso de extrema piedade, uma convicção de que eles estão colocando as suas vidas no caminho certo da fé. A conexão entre fé e guerras cósmica foi provida pela visão apocalíptica e profética do islã propagada por publicistas e o círculo íntimo do ISIS que viu a proximidade do fim do mundo presente e à beira da batalha cósmica que ocasionaria em um novo califado global” (tradução nossa).

interpretations of those verses by al-Qaeda, or any of the extremist groups that identify with them (Halverson et al., 2011, p. 17-18)⁹⁵.

Os sistemas políticos, ideológicos e econômicos das culturas são justapostos em padrões narrativos, chamados por Max Weber de “tipos ideais”, que são alicerces para a ordem social. Assim sendo, para Weber a escolha racional é derivada das narrativas, que são representações dos tipos ideais. As grandes narrativas possibilitam que cada sociedade tenha a sua própria visão de racionalidade, sendo esta a que define o que é a verdade através da sua manifestação pública.

Como a violência terrorista é um ato de criatividade, portanto, um ato narrativo (Griffin, 2012). No próximo capítulo é realizado um aprofundamento sobre as linhas de análise baseadas no conceito de narrativa. Para isso ser realizado, é empregada uma pesquisa de Simon Copeland (2019) sobre a aplicação de abordagens narrativas no estudo de organizações que praticam o terrorismo. Da mesma forma, é feita uma revisitação no conceito de “propaganda pelo ato”. Assim, é possível compreender as dimensões da violência como forma de propaganda (prática e discursiva), bem como os processos nos quais ela é utilizada para angariar pessoas para a causa do Estado Islâmico.

⁹⁵ “Narrativas culturais e interpretações tribais poderosas ou nacionais delas são construídas de símbolos particularmente na forma da linguagem. Os símbolos são necessariamente ambíguos e sujeitos às interpretações locais de significados. Existe, assim como a história cristã de São Tomé sugere, margem para a dúvida neste mundo narrativo de certeza mítica, ou textual. Nós vemos estes mesmos tipos de contradições internas entre os versos do alcorão que proíbem o assassinato de inocentes e as interpretações divergentes daqueles versos pela al-Qaeda, ou qualquer tipo de grupo extremista que se identifica com eles” (tradução nossa).

3 A VIOLÊNCIA COMO NARRATIVA: A CONSTRUÇÃO DO INIMIGO MORTAL

Para Juergensmeyer (2017, n.p), o limite entre a violência e o simbólico é poroso. Às vezes, os símbolos são mais do que meras representações. Esse é o caso dos rituais de sacrifício e de martírio que causam a morte real de seres envolvidos nesse processo. Esse tipo de simbologia de destruição, tanto no aspecto do sacrifício do outro, quanto no autossacrifício pode ser explicado na etimologia da palavra: *sacrificium* vem do latim “fazer sagrado”. Ou seja, na lógica de Juergensmeyer, a religião permite o ato violento como caminho para atingir o divino: “The destruction is performed within a religious context that transforms the killing into something positive”⁹⁶. A partir dessa perspectiva sobre a qualidade do sacrifício como força purificadora e como meio de alcançar o sagrado e afastar o profano, a guerra permanente do jihadismo (guerra cósmica), que causa o sacrifício do outro e o autossacrifício, produz imaginários sobre uma luta em proporções gigantescas entre dois lados cósmicos: “order versus chaos, good versus evil, truth versus falsehood”⁹⁷.

Os imaginários de guerras cósmicas são reproduzidos em narrativas que utilizam a violência como caminho para a sacralização do profano. Essas narrativas são estruturas que conectam a radicalização do islã à islamização do radicalismo debatidas no último capítulo, pois utilizam concepções históricas como forma de preencher espaços de anomia nos indivíduos. Nesse ponto de construção de narrativas, o Estado Islâmico emprega diversas linhas de histórias que juntam as doutrinas salafistas ao uso da violência generalizada contra os seus opositores. Para entender a instrumentalização da violência através das narrativas, é necessário investigar o conteúdo audiovisual produzido pela organização jihadista. Neste terceiro capítulo, a pesquisa percorre as produções de mídia do grupo associadas à construção narrativa do inimigo, somente dessa forma é possível compreender como se dão os processos de recrutamento e como a figura do soldado do Estado Islâmico é instrumentalizada. Para isso, analisou-se o conteúdo de dois tipos de mídia: as revistas digitais Dabiq e Rumiya, e os dois vídeos da série Flames of War. Todos foram divulgados em inglês e tinham o objetivo de atingir os muçulmanos ocidentais.

O objetivo do terceiro capítulo é a identificação das narrativas, que compõem o emprego da violência como forma de recrutamento, isso irá possibilitar que as pesquisas futuras tenham mais ferramentas para analisar como os grupos extremistas buscam apoio para

⁹⁶ “A destruição é performada dentro do contexto religioso que transforma a morte em algo positivo (tradução nossa)”.

⁹⁷ “ordem versus caos, bem versus mal, verdade versus mentira” (tradução nossa).

garantir os seus objetivos e interesses. Para isso, é necessário o aprofundamento teórico sobre este tema, traçando discussões acerca da literatura que versa sobre a instrumentalização das narrativas e de como elas atingem as suas audiências no contexto das relações internacionais.

Para isso, os autores que tratam das discussões a respeito do uso político das narrativas foram debatidos, dentre eles, Walter Fisher (1989), Kenneth Burke (1989), Joseph Campbell (1991), Berit Bliesemann de Guevara (2011) e Simon Copeland (2019). Quanto aos que trabalham especificamente com a formação de narrativas por grupos extremistas islâmicos, foram utilizadas as contribuições de autores como Halverson et al. (2011), Salazar (2015) e Braddock (2019). O debate entre essas contribuições possibilitou a análise dos arquétipos essenciais para o tratamento do tema da violência como forma de recrutamento pelo Estado Islâmico: a figura do cruzado, tratada neste capítulo e a figura do *mujahid*, que será investigada no capítulo seguinte junto aos manuais de uso estratégico da violência por organizações jihadistas, já citados anteriormente.

3.1 O que é uma narrativa?

Diversos esforços de investigação sobre a associação entre as narrativas e o extremismo já foram realizados, geralmente com o objetivo de desenvolver ferramentas de contenção quanto ao problema. Entretanto, Simon Copeland (2019, p. 232) assinala que grande parte dessas pesquisas não construíram nenhum tipo de conceito sobre as narrativas (Green e Proctor, 2016; European Parliament, 2017; Silverman et al., 2016). O maior problema desse tipo de abordagem é tratar a narrativa como sinônimo de crença, visão de mundo ou ideologia. Glazzard (2017) aponta que grande parte dessa lacuna conceitual advém da falta de estudos literários nos estudos sobre terrorismo. Da mesma forma, de acordo com Copeland (2019, p. 233), o pouco sucesso dos pesquisadores em compreender a comunicação e a propaganda terrorista como parte de narrativas acarretou no aumento de dificuldades em entender os interesses dos grupos extremistas.

Apesar de não existir muitos exemplos quanto a análise do terrorismo através do prisma das narrativas, há outros estudos que oferecem entendimentos semelhantes, principalmente os que relacionam a identidade política, a violência e o extremismo à construção de linhas de histórias. Halverson et al. (2011, p. 1) define narrativa como um sistema de histórias, sendo classificadas como sistema, pois essas histórias se relacionam

“com temas coerentes, formando um todo que é maior que a soma das suas partes”⁹⁸. Por exemplo, a narrativa que estrutura os Estados Unidos foi formada a partir de histórias sobre a época colonial, sobre o processo de independência e a fundação do país, sobre a Guerra de Secessão, a Grande Depressão, a luta pela liberdade na Segunda Guerra Mundial etc. Todas essas histórias servem para dar sentido ao que é ser americano, com um *background* de ideais que formam esse significado, como o individualismo e a liberdade.

Seguindo autores como Bruner (1990), Brockmeier (1993) e Ricoeur (1984), Copeland (2019, p. 234) aponta que a narrativa indica, obrigatoriamente, a mudança de uma condição para outra, é um fenômeno exclusivamente humano e acontece em “todas as atividades que servem para representar eventos no tempo” (tradução nossa)⁹⁹. Nas narrativas, os eventos são colocados de forma a estabelecer uma ordem de tempo, ou seja, os eventos devem se conectar e seguir uma ordem lógica, elas produzem sentidos e criam estruturas morais, de maneira a não ser apenas uma descrição, mas sim uma explicação (Polletta, 2006).

Nessa mesma linha de raciocínio, Graef et al. (2020) diz que um evento só consegue ter sentido apenas quando está associado a outros eventos, através da formação de conexões discursivas entre “episódios isolados” e criadas através do desenvolvimento do enredo. Esta cadeia de relações

“results in discursive totalities—narratives—that reconfigure the relation between past, present, and future. Hence, narratives are tools to understand, negotiate, and make sense of situations we encounter. They are “equipments for living.”¹⁰⁰ Consequently, to explore political violence and terrorism as narrative phenomena means to study how and why individual and collective actors (try to) create coherent stories out of the complex and messy reality of human life, as well as the impact they have on political agency and, ultimately, the construction of social orders”¹⁰¹ (Graef et al., 2020, p. 432-433).

A natureza de co-construção do *storytelling* altera a política ao garantir que as pessoas tenham a possibilidade de (re)formar, (re)imaginar e se situar em um mundo. Os atores sociopolíticos tentam adquirir poder de produzir sentidos através de competições narrativas, o que indica que as mudanças na ordem política e na ordem social são diretamente associadas

⁹⁸ Do original: “with coherent themes, forming a whole that is greater than the sum of its parts.”

⁹⁹ Do original: “all activities that serve to represent events in time”.

¹⁰⁰ Margaret R. Somers (1994 apud Graef et al., 2020, p. 433).

¹⁰¹ “resulta em totalidades discursivas – narrativas – que reconfigura a relação entre passado, presente e futuro. Portanto, as narrativas são ferramentas para entender, negociar e construir sentido de situações que nós encontramos. Eles são ‘equipamentos para viver’. Consequentemente, explorar a violência política e o terrorismo como fenômenos narrativos significa estudar como e porquê indivíduos e atores coletivos (tentam) criar histórias coerentes fora da complexa e bagunçada realidade da vida humana, da mesma forma que elas têm impacto na agência política e, no fim das contas, a construção de ordens sociais” (tradução nossa).

“aos embates entre atores que criam e contam as suas próprias histórias e, talvez o mais importante, tem pessoas que estejam disponíveis a escutá-las” (Graef et al., 2020, p. 433)¹⁰².

A construção de sentidos é necessariamente coletiva, ela precisa da cooperação e da negociação entre pessoas e é um processo indispensável para a formação de narrativas. Através destas, os sentidos criados pelas pessoas se tornam públicos. Dessa forma, a ação de contar histórias também é uma maneira de se construir sentidos:

“in other words, individuals do not merely express meaning through stories but rather fundamentally create meaning in the process of constituting their experiences in narrative form (Bruner, 1990; Gottschall, 2012). However, despite their public nature, meanings are not always easily identified. The dialogic nature of how meanings are created and recreated, contested and resisted, means that meaning is inherently unstable, forever in flux, even where it appears constant (Andrews, 2014, p. 3; Bohman, 1997, p. 176). The fluid nature of language itself, is reflected in the multiplicity that meanings can also take. Similarly, meanings are not always fully appreciated by those who hold them, with individuals only ever having a partial understanding as to the meanings of the stories they tell (Presser, 2010, p. 444; Ricoeur, 1976).”¹⁰³ (Copeland, 2019, p. 237).

Mais ainda, é preciso acrescentar que os significados sozinhos não podem ser considerados como gatilhos ou constrangimentos para as ações dos indivíduos. Os significados são, na realidade, uma espécie de conexão entre os indivíduos e o mundo em que estão inseridos, e são capazes de prover uma série de possibilidades de ação para contextos variados. Dessa maneira, Copeland (2019, p. 238), ao citar Brockmeier (2009, p. 222) e Bruner (1990), afirma que a cultura e a linguagem criam sistemas simbólicos que dão às pessoas os mecanismos para “interpretar, pesar e, por último, escolher entre significados culturais estabelecidos”¹⁰⁴. Como afirma Polletta (2006, p. 6), as narrativas geralmente são como bases lógicas para a mobilização participativa das pessoas em processos de ação coletiva, ou seja, com as narrativas, os indivíduos se sentem compelidos moralmente a agir.

A hipótese de que as narrativas são mecanismos lógicos para fazer com que as pessoas pratiquem determinadas ações serve com uma possível resposta para o dilema entre a

¹⁰² Do original: “connected to actors’ struggle to formulate and tell their stories and, perhaps even more importantly, to have them heard.”

¹⁰³ “[...] em outras palavras, indivíduos não apenas expressam sentido através de histórias, mas, fundamentalmente, criam sentidos no processo de constituição das suas experiências na forma narrativa (Bruner, 1990; Gottschall, 2012). Entretanto, apesar da natureza pública, os significados não são sempre facilmente identificados. A natureza dialógica de como os sentidos são criados e recriados, contestados e resistidos, significa que eles são inerentemente instáveis, sempre no fluxo, mesmo onde eles parecem ser constantes (Andrews, 2014, p. 3; Bohman, 1997, p. 176). A natureza do fluido da linguagem é refletida na multiplicidade que os significados podem também levar. Da mesma forma, os significados não são sempre totalmente apreciados por aqueles que os possuem, com indivíduos tendo apenas entendimento parcial em relação às histórias que eles contam (Presser, 2010, p. 444; Ricoeur, 1976).” (tradução nossa).

¹⁰⁴ Do original: “to interpret, weigh and ultimately choose between established cultural meanings” (Copeland, 2019, p. 238).

islamização do radical e a radicalização do islã. Da mesma maneira que há um processo de anomia social graças aos diversos motivos apontados no capítulo anterior, as narrativas servem como ferramentas para que os jihadistas tomem as suas ações, ou para que outras pessoas sejam convencidas a seguirem os ideais dessa perspectiva do islã. Além disso, para que essas narrativas sejam construídas, é preciso que exista um sistema cultural e de linguagem capazes de moldar a forma pela qual as pessoas criam significados e, portanto, as narrativas. Assim, não é possível descartar o papel da religião e das ideias no processo de radicalização.

No islã, o alcorão, as *hadiths*, os textos da vida de Maomé e a suna (para os sunitas), formam o sistema de histórias que indicam o que são os muçulmanos (*umma*) e como eles devem viver a vida deles. Halverson et al. (2011) afirmam que esses textos desenvolvem um papel determinante na formação do conjunto de histórias que montam as narrativas dos extremistas islâmicos.

Certamente, seguindo a lógica do segundo capítulo quanto à radicalização de muçulmanos ocidentais, a de que é possível que esteja ocorrendo ao mesmo tempo, a radicalização do islã, através do salafismo, e a islamização do radical, é possível afirmar que os textos sagrados da religião islâmica servem como o plano de fundo para as narrativas do Estado Islâmico. Entretanto, também é determinante afirmar que estes textos não são utilizados na sua forma crua. Na realidade, passam por releituras por parte das diversas organizações jihadistas e extremistas. Por exemplo, a Irmandade Muçulmana, da mesma forma que o Estado Islâmico, segue a *sharia*, o alcorão e a suna, mas claramente possui uma estratégia menos agressiva, quando comparada ao ISIS. Isso não quer dizer que a identidade religiosa não possui influência na produção das narrativas de violência.

Em um estudo para mapear o papel da ideologia e da identidade religiosa no processo de propaganda do jihadismo, El-Badawy et al. (2015, p. 15) afirmam que as narrativas são como uma superestrutura para as propagandas, mas são completamente sem funcionalidade caso não haja uma ideologia implícita, além disso, a narrativa possibilita a continuação da importância da ideologia. Da mesma forma, as ideologias precisam necessariamente da identidade para sobreviver, o que El-Badawy et al. (2015) chamam de “identidade fundacional”. Por exemplo, enquanto o jihadismo salafista é a ideologia, o islã é a sua identidade. Estas duas variáveis combinadas servem para balizar as narrativas jihadistas e, portanto, as produções de propaganda. O estudo sobre as narrativas do Estado Islâmico será realizado nas próximas seções. *A priori*, é necessária uma análise mais aprofundada dos conceitos de história e narrativa.

Uma história é um encadeamento específico de eventos que já aconteceram e possuem correlação, que são contadas de formas diferentes de acordo com princípios retóricos. Já os eventos são formados por uma gama de elementos, como atores, entidades divinas, instituições, épocas, que se relacionam a partir de ações. As histórias surgem de diversos lugares e tem a capacidade de serem utilizadas como ferramenta para vários objetivos. Dessa maneira, as narrativas, como sistemas de histórias organizadas, possuem o mesmo fim retórico para solucionar um conflito ao criar expectativas da audiência (Halverson et al., 2011, p. 14).

As narrativas e histórias são essenciais para que a linguagem não seja apenas uma emanção de sons. Dar sentido a essa linguagem é o que pode ser classificado como *storytelling*, a capacidade das pessoas reconhecerem e construírem sentido em palavras e sentenças. Além disso, o *storytelling* possibilita as pessoas a compreenderem modelos de história em comum e reagirem a esses padrões de sentido.

É possível pensar as narrativas do extremismo islâmico pelo que Halverson et al. (2011, p. 11-12) chama de ‘narrativas mestras’, entendimentos gerais que definem algum grupo:

When the stories and narratives of Islamist extremism are further linked to culturally embedded master narratives, they reveal a great deal about how members of such extremist groups think about where they came from and where they might be going, how they should be organized, what goals they should pursue in light of what they believe, and what makes them (as “true” followers of the Prophet Muhammad) unique¹⁰⁵.

As narrativas mestras são narrativas transhistóricas. Isto é, elas crescem de acordo com a repetição ao longo do tempo dentro de características comuns “reivindicadas por grupos étnicos, sociais ou religiosos” (Halverson et al., 2011, p. 14). São maneiras como os indivíduos interpretam o mundo a partir de histórias, formando relações entre eles, e as conduzindo através da comunicação. Nessa conjuntura exposta, as narrativas, que estão conectadas a narrativas mestras, criam, tanto um sentido de coerência, como uma sugestão de caminho para práticas futuras.

Para o entendimento da importância das narrativas mestras, o pesquisador precisa investigar a dimensão intermediária para entender como essas narrativas culturais podem

¹⁰⁵ “Quando as histórias e as narrativas do extremismo islamista são mais conectadas a narrativas mestras culturalmente incorporadas, elas revelam um grande acordo sobre como membros de grupos extremistas pensam sobre onde eles vieram e para onde eles estão indo, como eles deveriam estar organizados, quais objetivos eles deveriam buscar a partir do que eles acreditam, e o que os fazem (como “verdadeiros” seguidores do profeta Maomé) únicos” (Tradução nossa).

produzir ordem social. Além disso, também é preciso ir em direção à um nível básico, onde será possível ao investigador compreender como a ordem e a organização social podem gerar estruturas específicas de comunicação.

Joseph Campbell (1991) afirma que as narrativas possuem conclusões históricas que são dadas como respostas para questões basilares, como as relacionadas aos mitos de fundação. Além disso, as conclusões também respondem aos questionamentos sobre as origens e o caráter especial de uma comunidade ou grupo, a relação dos mesmos com a questão cósmica, com precedentes históricos e com os princípios do cotidiano, como a verdade, a justiça e o modo de vida.

Walter Fisher (1989) considera que as culturas são compostas de histórias-chave que são transmitidas pelas gerações, mas que também ganham novo material nesse processo de passagem geracional. Os humanos são *storytellers*, o que Fisher classifica como *homo narrans*. Estas histórias servem como identificadores de quem são os inimigos de um determinado grupo e, também, informam de que maneira eles poderiam ser derrotados.

A definição de quem é o inimigo é parte da gestão verbal do outro e deveria ser sempre a primeira iniciativa de uma guerra, como afirma Phillip-Joseph Salazar (2016), a nomeação do inimigo é obrigatória para que ele possa ser combatido. Da mesma forma, nas épocas de paz e durante os processos de reconciliação. Por exemplo, após o fim da Segunda Guerra Mundial, os alemães passaram de “nazistas”, para simplesmente “alemães”. Também houve uma mudança de vocabulário em relação à invasão no país. De busca pela “derrota”, houve o câmbio para “liberação” da Alemanha.

Para Campbell (1991), é através de narrativas míticas que se torna possível construir sentidos para os eventos da vida diária. Com elas, também se conectam novas informações aos sentidos já presentes, além de explicar o que uma comunidade pretende ser no futuro. Dessa maneira, as narrativas não ignoram os

These are fundamental historical artifacts that lie só deeply in our culture that they cannot be separated from it, our personal understanding of who we are, or who we are in relation to what we consider to be transcendent. These narratives are not just abstract systems of stories that are told around campfires or other social gatherings. They are fundamnetal ways of understanding how we behave together with other human beings (Halverson et al., 2011, p. 16-17).¹⁰⁶

¹⁰⁶“Artefatos históricos fundamentais que, por sua vez, estão profundamente inseridos nas nossas culturas, que eles não podem ser separados dela, dos nossos entendimentos pessoais de quem nós somos, ou quem nós somos em relação ao que consideramos transcendente. Estas narrativas não são apenas sistemas abstratos de histórias que são contadas em torno de fogueiras ou outras reuniões sociais. Elas são formas fundamentais de entendimento de como nos comportamos juntos com outros seres humanos (tradução nossa)”

Halverson et al. (2011) afirmam que o conceito de tipo ideal (*idealtypus*) de Max Weber é um padrão de narrativas que organizam a vida ideológica, política e econômica das pessoas. Os tipos ideais oferecem as bases para a organização social: burocrática, legal e carismática. A ação racional é formada a partir de narrativas mestras. Ou seja, elas são provedoras de sentidos de racionalidade para cada sociedade. Por exemplo, Weber destaca como a “ética protestante” e o “espírito do capitalismo” foram narrativas históricas que moldaram os princípios americanos, principalmente sobre a acumulação de capital e incentivo ao trabalho. Entretanto, essas narrativas entram em contradição até com os Evangelhos e a ênfase na justiça social apregoada na vida de Jesus. Na verdade, as narrativas e interpretações nacionais e tribais da mesma são formadas a partir de símbolos, e estes estão vulneráveis a interpretações e percepções variadas.

Nessa lógica, somente é possível conectar essas narrativas já existentes (e.g., a bíblia no caso do capitalismo e do protestantismo nos Estados Unidos), com as novas informações, a partir das narrativas mestras. Elas podem definir e proteger princípios de uma ordem social qualquer, formada por pessoas em processo de comunicação mútua.

Para Kenneth Burke (1989), as narrativas também servem como meios para alcançar objetivos sociais e políticos. As narrativas são como ações simbólicas de comunicação. Por exemplo, o processo de *storytelling* do nazismo em cunhar um inimigo comum à nação alemã através dos judeus, foi em grande parte baseado em histórias pessoais de Adolf Hitler. O argumento foi de que os alemães tinham a sua dignidade afetada por outras raças e somente um renascimento simbólico poderia destruir a influência desses “outros”. Assim sendo, seria possível formar uma sociedade construída de acordo com os valores arianos.

Algo semelhante pode ser encontrado, de acordo com Halverson et al. (2011, p. 19), na sua investigação sobre as narrativas de extremistas islâmicos sobre a purificação da *umma*, que poderia ser alcançada através do estabelecimento do califado e com a eliminação da influência negativa dos “outros”, não só entendidos aqui como judeus, cristãos, ou pessoas com a religião diferente da dos defensores do estabelecimento do califado, mas também instituições como o Estado-nação.

A vontade de resolver um conflito, tal como a eliminação do inimigo e, portanto, gerar contentamento em relação àquele desejo de solução do problema, influencia à ação simbólica. O movimento de construção simbólica, pelos nazistas, em relação aos judeus como inimigos da raça ariana, e os arianos como heróis que irão combater esse mal, é um exemplo de vontade impactando na ação simbólica. Da mesma maneira, a vontade da elite jihadista em construir um califado e unificar *umma*, pelo ISIS, acarreta na produção de inimigos (cristãos,

xiitas e a modernidade) e a construção mítica de heróis puros (jihadistas), responsáveis pela aniquilação desse problema. Assim, a trajetória da narrativa é composta de eventos e ações dos participantes, são produzidas pelo desejo de se solucionar um conflito, de forma a ser obter um status de satisfação (Burke, 1989).

Ao concluir que as narrativas são utilizadas como instrumentos de criação de pressupostos, é necessário entender como as mesmas são capazes de criar mudança social e política. Lincoln (1989) afirma que esse processo de impacto pode ser alcançado a partir de três maneiras. A primeira é a de que os agentes podem utilizar novas narrativas para questionar uma já consolidada, alterando-a para o status de lenda ou história. Dessa maneira, a narrativa perde a sua força como instrumento de mudança social e política. A segunda forma pela qual o impacto é possível é a partir da ação dos atores para reforçar histórias e lendas de legitimidade e autoridade. Por fim, a terceira forma pela qual os atores produzem impacto sociopolítico é a partir da criação de novas interpretações sobre os mitos já consolidados, dessa maneira, podem alterar os tipos de sentimentos que são emanados pelas narrativas.

Berit Bliesemann de Guevara (2011) afirma que os mitos são uma narrativa de criação de significados ou “verdades paradigmáticas”. Eles possuem quatro funções sociopolíticas: determinar, permitir, naturalizar e constituir. Quando os mitos têm as funções de permitir e determinar funções, eles dão relevância à estratégia, bem como a instrumentalização das narrativas pelos agentes. De outra maneira, quando os mitos naturalizam ou constituem funções, eles dão importância ao lado estrutural das narrativas, o que transcende o papel dos agentes e criadores.

Para de Guevara (2011, p. 32), nas relações internacionais a tendência é de que um mito seja entendido através do seu papel de determinar funções sociopolíticas, ou seja, torna-se um “instrumento nas mãos dos atores (ideologicamente) dominantes que propagam histórias, distorcem a linguagem e encenam rituais com o objetivo de impor/manter uma ordem sociopolítica hierárquica”. Quando se estuda essa função, os pesquisadores geralmente se atentam sobre a desigualdade e expandem seus esforços de investigação sobre os “criadores dos mitos”, que são políticos, acadêmicos, jornalistas, economistas etc.

Já quando o mito é capaz de permitir funções, ele permite a “abertura analítica para os lados criativo, proativo e subversivo” (de Guevara, 2011, p. 33). Nesse caso, as narrativas são entendidas como estratégias utilizadas, tanto por indivíduos quanto por organizações, em relação às possíveis influências e tensões sociais. Mais ainda, nesse tipo de função as narrativas e mitos funcionam como instrumento de mobilização e de mudança, utilizadas como armas dos menos privilegiados.

Na função de permissão, os efeitos e a atualização dos mitos são interações que acontecem em diversos lugares, com atores com status sociopolíticos dissimilares. Portanto, a relação entre mitos associados, a mudança nas relações de poder e as lutas por este último, acarretam em um sistema complexo de interações que deixam menos definidas categorias dicotômicas, como “subordinado/dominante”. Da mesma maneira, os mitos, através das rememorações de sentimentos pelas narrativas de poder, também podem ter um potencial emancipatório, principalmente graças a capacidade dos mitos em formar linhas de enfrentamento e de mudança.

Nas narrativas criadas pelo Estado Islâmico, de fato essa relação entre subordinado e dominante é distorcida. É incorreto afirmar que o ISIS busca manter uma estrutura de dominação, pois a organização jihadista, apesar de ter sido bem sucedida em estabelecer a autoridade por diversas porções territoriais no Oriente Médio, não foi capaz de se tornar um Estado de fato. Na verdade, desempenha o papel de oprimido quando as narrativas convergem para a luta contra o Ocidente, a modernidade, ao secularismo e a tudo que não vai de encontro ao seu ideário. Porém da mesma forma, como afirmado anteriormente sobre a incerteza de classificar o grupo jihadista como desempenhando a função de dominante, também não é possível afirmar que o grupo está em um status de subordinação em relação a uma determinada ordem. Isto se deve ao fato de que o Estado Islâmico, embora faça oposição ao sistema, também exerce uma estrutura de dominação e violência nas regiões que ocupa.

Portanto, no contexto da organização jihadista, pensar as narrativas e mitos do grupo a partir da perspectiva de que estes exercem uma função de permissão, também é analisar esta problemática através de um prisma transnacional. Pois, como afirma de Guevara (2011), as dinâmicas sociais que ocorrem durante as associações entre mitos e a mudança social e política ocorrem em diversos lugares e não obedecem a um padrão de status de poder entre os atores envolvidos na luta por essa mudança.

Halverson et al. (2011, p. 20) seguem uma mesma linha de posicionamento sobre as narrativas ao afirmarem que a relação entre a ação política/ideológica e a forma da narrativa possibilita o entendimento de “como muitas formas de histórias seguem as mesmas trajetórias narrativas e por isso podem ser entendidas em relação a uma narrativa mestra”¹⁰⁷. Também demonstra “o importante papel dos arquétipos como fontes de informação cultural relevante

¹⁰⁷ Do original: “how many *story forms* follow the same narrative trajectories and can therefore be understood in relation to a master narrative”.

para a análise de histórias, narrativas e narrativas mestras”¹⁰⁸. Por fim, a conexão entre ação simbólica e a forma da narrativa evidencia que “as ideias abstratas de mitos e ordem social podem informar tentativas reais do dia-dia de persuadir outros a aceitarem um dado ponto de vista”¹⁰⁹.

Quanto à instrumentalização das narrativas, é necessário diferenciar a análise das mesmas, proposta nesta pesquisa, da análise pós-moderna sobre a textualidade. Geralmente, esse equívoco se dá, pois, a análise de discurso inspirada por autores pós-modernos (e.g. Derrida) geralmente observa as narrativas como substrato de pesquisa. Entretanto, em relação à epistemologia, os pós-modernos entendem que a linguagem é o centro da mesma. Ao contrário dos modernos, a realidade nunca pode ser alcançada através da investigação, esta não existe fora da textualidade: “a linguagem se relaciona apenas com mais linguagem, nunca com uma realidade não linguística” (Hicks, 2011, n.p.). Como não existe nada fora do discurso, este é autorreferencial, não havendo padrão de diferenciação entre o que é metáfora e o que é realidade. A forma para pesquisar é através da desconstrução, entretanto, como tudo é subjetivo, a desconstrução só produz mais subjetividade, pois a “objetividade” é rejeitada pelos pós-modernos.

O objetivo de entender como o uso da violência como narrativa de recrutamento, dá-se através de uma perspectiva de que existe uma realidade perceptível. Aqui, apesar da intenção de identificar os processos dessa instrumentalização, o texto/discurso possui um caráter funcional e complementar às relações sociais. A linguagem então assume um papel de comunicação, sendo as narrativas o processo pelo qual os atores tentam passar suas visões sobre o mundo (Hicks, 2011, n.p.).

Na verdade, os pressupostos de relatividade da pós-modernidade tendem se tornarem contradições, provocando reações a muitas agendas políticas defendidas pelos pesquisadores dessa linha de pensamento. Um dos exemplos mais elucidativos sobre como isso se dá pode ser encontrado na relação entre o multiculturalismo pós-moderno e a crítica à lógica cultural do Estado-nação, uma das particularidades mais marcantes da modernidade. A narrativa de que o liberalismo e o Ocidente foram responsáveis na reprodução da opressão em relação à cultura de populações de imigrantes, reproduzindo preconceitos contra essas mesmas, é empregada de forma a justificar a manutenção de políticas de relativização cultural. Por exemplo, a relação entre as políticas multiculturalistas na Europa e o aumento da

¹⁰⁸ Do original: “[...] important role of archetypes as sources of cultural information relevant to the parsing of stories, narratives, and master narratives”.

¹⁰⁹ Do original: “[...] the abstract ideas of myth and social order can inform real, everyday attempts to persuade others to accept a given point of view”.

radicalização dos muçulmanos, graças ao incentivo dado por grande parte dos Estados europeus, apoiados por políticos do espectro da esquerda, à preservação de práticas culturais e de meios de comunicação dos países de origem dessas diásporas (Loureiro, 2016).

Além disso, a proliferação de comunidades paralelas – um sinal da falência do comunitarismo - em vários lugares na Europa dá a tônica do que Fernandes (2006) chama de ‘multiculturalismo de gueto’. Neste, os defensores do multiculturalismo apregoam que este não deu certo graças à intolerância, ao racismo e a xenofobia das populações que recebem os migrantes. Quando se fala dos muçulmanos, nesse contexto, o termo islamofobia ganhou força como uma das grandes causas para a radicalização e para o sectarismo da diáspora islâmica, principalmente entre aqueles que propagam o comunitarismo. A narrativa da desconstrução, sobretudo entre os acadêmicos de *background* pós-moderno é a de que qualquer crítica ao islã ou a instituições políticas islâmicas é considerada um exemplo de islamofobia. Isso ocorre, pois este tipo de discurso está imbuído do senso comum ocidental e imperialista que reproduz preconceitos e opressões. Essa narrativa geralmente é propagada por figuras como Tariq Ramadan (2009) e o xeique Yusuf al-Qaradawi. Este último conhecido por posicionamentos polêmicos, como a defesa da circuncisão genital das mulheres, e por ser um dos fundadores do European Council for Fatwa and Research, que tem a função de elaborar pronunciamentos legais para as populações muçulmanas na Europa¹¹⁰.

Outro exemplo de relativização quanto aos sistemas de valores ocidentais foram os ataques feitos por acadêmicos, setores jurídicos e de instituições muçulmanas aos cartunistas que representaram o profeta Maomé em suas charges satíricas, tanto na Dinamarca quanto na França, através do jornal Jyllands-Posten quanto na revista Charlie Hebdo, esta última vítima de um atentado terrorista em 2015. A liberdade de expressão, um dos valores basilares do iluminismo, foi relativizada e desconstruída, sendo que ambas as publicações já haviam realizado inúmeras charges com figuras cristãs.

Esses casos de desconstrução relacionados ao liberalismo, à liberdade de expressão e à modernidade, também podem ser conectados à iconoclastia do Estado Islâmico em relação à destruição de monumentos históricos nas regiões ocupadas. Diversos sítios históricos foram destruídos, como o templo de Baal Shamin e o teatro romano, na cidade de Palmira. No Iraque, diversos templos cristãos e de outras religiões também foram parcialmente ou completamente destruídos pelas ações dos jihadistas. A intenção é a “aniquilação da memória” (Roy, 2017). Quanto a esse exemplo, a desconstrução e a relativização da

¹¹⁰ Isso não quer dizer que não há preconceitos em relação aos muçulmanos. No entanto, essas fobias não devem ser confundidas com a crítica à religião ou a instituições políticas baseadas em doutrinas teológicas.

necessidade de preservação desses locais históricos são feitas a partir da justificativa de que os mesmos são representações dos opressores e dos inimigos da fé islâmica. O ISIS conecta os inimigos ocidentais aos monumentos romanos e cristãos, da mesma forma, relaciona os templos de povos antigos do Oriente Médio aos xiitas e aos secularistas, mesmo que estes não possuam nenhum elo histórico.

Assim sendo, a desconstrução pós-moderna termina, pois não há a possibilidade de fazer subjetividades a partir do ponto em que se estabelece uma verdade através de uma narrativa. No extremismo islâmico, as narrativas são empregadas de maneira estratégica em atos retóricos como meio de persuasão para que as narrativas alcancem uma audiência e assim consigam atingir os interesses e objetivos dos grupos desse gênero. Halverson et al. (2011, p. 180) tentam resumir esses objetivos em um conjunto de temas chamados de “três erres do extremismo islâmico”. São eles: “resistir”, “reprender” e “renovar”. O “resistir” se refere a luta contra invasores externos, que nas narrativas extremistas possuem o objetivo de destruir a religião islâmica e a exploração dos muçulmanos. Esse objetivo de luta contra o invasor geralmente possui como alvo os Estados Unidos e seus aliados, bem como os inimigos internos do islã.

O “reprender” significa difamar os líderes dos Estados muçulmanos, considerados apóstatas pela maioria dos grupos extremistas islâmicos. Estas organizações geralmente responsabilizam essas autoridades por perseguirem o seu próprio povo e se submeterem aos interesses de forças estrangeiras. Por fim, “renovar” se refere ao estabelecimento do califado, como forma de reversão sobre o declínio da civilização islâmica (Halverson et al., 2011, p. 180).

Na busca para atingir esses objetivos, uma narrativa mestra depende de argumentos observacionais de três tipos: o argumento de sinalizar, o argumento da analogia e o argumento do caso paralelo. O argumento de sinalizar é quando um processo causal produz sintomas que podem ser utilizados para compreender a causa. Halverson et al. (2011, p. 191) dão o exemplo da fumaça, do fogo e das cinzas no topo de uma montanha, que indicam a presença de um vulcão. O segundo argumento, o da analogia, ocorre quando um objeto-alvo e um análogo são expostos de forma a evidenciar suas similaridades, de maneira a dar sustento ao resultado de que o alvo supostamente possui uma característica não-aparente, que o outro análogo possui, mesmo sem comprovação através de evidências. O terceiro, é o argumento do caso paralelo, tenta fazer uma associação à linha temporal. Assim, uma situação no presente, provavelmente terá os mesmos atributos de uma situação passada. O exemplo dado pelos autores é o paralelo feito frequentemente entre a Guerra do Iraque e a Guerra do Vietnã, de forma a sugerir que os

Estados Unidos sairiam prejudicados em relação às operações no Oriente Médio, tal como foi no passado sobre o Vietnã.

No terrorismo, Braddock (2020, p. 15) aponta que as narrativas, incluindo o jihadismo aqui, possuem “o potencial de promover crenças, atitudes, intenções e comportamentos consistentes com ideologias terroristas – um processo que alguns chamam de radicalização violenta”. Dessa maneira, para transmitir as ideologias jihadistas, as narrativas da *jihad* se tornam um meio “facilmente acessível e interpretável” pelas audiências-alvo”.

A partir dessas discussões, pode-se afirmar que as narrativas mestras possuem diferentes formas de histórias, definindo quem são os personagens, as ações e os eventos de uma história. Cada forma possui um padrão que busca alcançar um interesse ideológico ou político e dar solução a um conflito, mas não necessariamente chegando a esse ponto de realização. Por exemplo, para os jihadistas, a imposição da *sharia* no mundo, a criação do califado e a eliminação dos cruzados, apesar de serem objetivos que não foram alcançados, ainda são parte de uma narrativa poderosa e mobilizadora (Halverson et al., 2011, p. 21).

Outra questão importante que precisa ser mencionada é a de que, apesar de existir diferenças pequenas entre as narrativas de grupos jihadistas como a al-Qaeda e o Estado Islâmico, todas elas tendem a circular em torno de quatro temas. Estes são utilizados como justificadores para o uso da violência: 1. somente através da *sharia* que as regiões muçulmanas se tornarão prósperas; 2. tanto os muçulmanos como o islã estão sendo atacados por ocidentais e governos apóstatas do Oriente Médio; 3. a única instituição capaz de salvar os muçulmanos e a sua fé é o próprio grupo jihadista e 4. os que não apoiam os grupos jihadistas também são apostadas e, por isso, são passíveis de punição (Braddock, 2020, p. 15).

No último parágrafo mencionou-se a presença dos personagens nas narrativas. Eles possuem papel importante no processo de construção das mesmas. Campbell (1991) afirma que existem padrões de personagens que as pessoas esperam que estejam presentes nas histórias. Estes padrões são chamados de “arquétipos”. Alguns dos arquétipos mais encontrados nas propagandas do extremismo islâmico são as figuras do “pagão” e do “profeta”. Mais ainda, outro tipo de arquétipo que pode ser identificado, sobretudo nos textos propagandísticos jihadistas é o personagem do “cruzado”. Geralmente este arquétipo é utilizado como referência aos cristãos estrangeiros que ocupam ou invadem as regiões islâmicas do planeta, proliferando a sua ideologia e religião (Halverson, et al., 2011).

Os arquétipos também podem informar sobre partes de narrativas ou de histórias para fazer menção sobre uma narrativa mestra. Por exemplo, a utilização das palavras Dabiq e Rumiya, para intitular as revistas de propaganda do ISIS para o Ocidente, evocam as

narrativas de confronto com o inimigo maligno e com as forças consideradas estrangeiras. Além disso, os nomes das revistas são referências a uma narrativa mestra apocalíptica, que conta histórias sobre o juízo final e o papel do muçulmano nesse processo (McCants, 2015).

As narrativas baseadas nesses “personagens” funcionam como elementos de preenchimento de vácuos existenciais dos indivíduos em uma coletividade, o chamado *nomos*. Como mencionado no capítulo anterior, o rompimento extremo entre o indivíduo e a coletividade social altera a percepção de identidade do mesmo, chamada de desintegração anômica e acarreta, sobretudo, a insegurança identitária. Os arquétipos formam o que Berger classifica como ‘dossel sagrado’, uma perspectiva metafísica da realidade, com caráter anti-anômico, capaz de criar aglutinação social de forma a proteger a coletividade da ausência de sentido. Assim sendo, o papel das narrativas constitui um escudo contra as incertezas das fragmentações identitárias, baseando-se nas ideologias e nas doutrinas teológicas do islã, apesar de não as seguirem à risca.

Estas concepções de narrativas e histórias expostas acima partem de uma análise modernista sobre o assunto. Os extremistas islâmicos e jihadistas, de forma geral, utilizam “tradições” transcendentais supostamente derivadas de textos sagrados. Estas narrativas mestras e o emprego ideológico das mesmas são iniciativas modernas, pois há uma função estratégica e pragmática, além de serem evidentemente instrumentalizadas de acordo com os “objetivos políticos e ideológicos” dos jihadistas (Halverson et al., 2011).

O objetivo desta pesquisa é compreender como o Estado Islâmico utiliza a violência como forma de mobilização de pessoas. Para cumprir essa tarefa, é preciso tomar em consideração uma linha de entendimento sobre como se deve analisar as narrativas mestras. Através da contribuição de autores como Max Weber (1991), Campbell (1991), Kenneth Burke e Anthony Giddens (1984, 2003), Halverson et al. (2011, p. 26) propõem um método para a compreensão das narrativas mestras e para a análise de como elas atuam. Algumas perguntas precisam ser realizadas para dar prosseguimento a essa investigação: i. quais as histórias e como elas se relacionam em um sistema, como elas irão se relacionar e quais os arquétipos e como eles se conectam; ii. qual é a trajetória da forma da história, quais os desejos da audiência, qual é o objetivo da narrativa para a satisfação desse desejo e qual é o caminho para alcançar essa solução; iii. como as narrativas são utilizadas para criar preferências ideológicas para ações e expectativas e iv. o que indica que uma narrativa está profundamente incorporada a uma cultura.

A próxima questão que precisa ser abordada nesta parte da pesquisa é a forma pela qual essas narrativas conseguem ser passadas para a audiência das mesmas. Como discutido

no capítulo anterior, o sistema internacional pós-Guerra Fria vem convivendo com proliferação de atores não-estatais, capazes de mobilizar ações de violência, além do recrudescimento da fraqueza dos Estados tradicionais em lidar com a sua soberania. Nesse contexto de mudança, a análise dos fluxos transnacionais se torna uma base para entender a proliferação de narrativas e de informações no recrutamento das pessoas (Badie, 2006).

3.2 A transmissão das narrativas através da internet

As redes sociais e outros tipos de plataformas virtuais, como fóruns de discussões, possibilitaram que atores insurgentes e outros tipos de movimentos sociais pudessem dominar meios de comunicação e transmitir suas mensagens para outras pessoas em escala global. A revolução digital¹¹¹ alterou os modelos de *warfare*. Como afirma Neville Bolt (2012, p. 161), as tecnologias digitais fizeram com que a violência não-estatal encontrasse um ecossistema favorável para o aumento de “simpatizantes e recrutas para ação coletiva com o potencial de evadir o Estado”.

Nessa conjuntura de efervescência digital, que é ao mesmo tempo impulsionada e impulsionadora do processo de globalização, o escrutínio sobre a expressão *propaganda of the deed*¹¹² se faz pertinente para se analisar a estratégia de entidades não-estatais que utilizam a violência como forma de política. O conceito se tornou o principal *modus operandi* de grupos insurgentes, estes não limitam a *propaganda of the deed* ao impacto militar. Também não a restringem ao seu efeito simbólico, que é o de passar uma mensagem revolucionária a partir da violência¹¹³.

A *propaganda of the deed* é um ato de violência política que tem como meta a criação de um evento capaz de gerar a mobilização nas populações em torno da mudança social. Ou seja, a ação violenta não possui apenas a missão primária que, por exemplo, pode ser a destruição de um determinado alvo, mas também tem como objetivo infligir uma “consequência maior”, podendo ser a conquista de corações e mentes para a realização dos interesses do grupo que comete o atentado, ou a imposição da ameaça e do medo a um grupo antagonista. Dessa forma, para Bolt (2012, p. 2), a *propaganda of the deed* é um ato terrorista e racional, pois tem como objetivo atingir uma preferência qualquer de um grupo:

¹¹¹ Nesta parte do texto, Bolt entende o termo ‘revolução digital’ como mudança radical nas comunicações e na sociedade graças ao impacto da internet (Bolt, 2012, p. 163).

¹¹² “Propaganda pelo ato” (tradução nossa).

The violent deed may be planned in the first instance for military, destructive gain, but only secondly for the added benefit of producing a persuasive effect on readers and viewers in and beyond the immediate operations theatre. Frequently, it is planned dramaturgically with precision, rendering it primarily strategic (Bolt, 2012, p. 3)¹¹⁴.

Há diversas contribuições que versam sobre a relação entre propaganda e guerra. E.H Carr (1981) coloca a propaganda como uma das principais formas de se exercer poder na política internacional. O autor escreve que a propaganda tem sido usada como ferramenta de guerra psicológica desde a Primeira Guerra Mundial. Neste período, o seu uso se dava, sobretudo, através de materiais que elevassem a moral dos soldados e abalasse o ânimo das linhas inimigas. Não somente isso, para Carr, a propaganda de guerra também tem como objetivo influenciar a opinião pública de acordo com os interesses do Estado que a instrumentaliza.

Macdonald (2004) afirma que as operações psicológicas, especialmente as que utilizam a propaganda, foram utilizadas durante o processo de independência das Treze Colônias e, posteriormente, na insurgência cubana contra a Espanha. Outros inúmeros exemplos podem ser citados, como a propaganda dos aliados direcionada ao povo alemão contra o regime nazista e os falsos comunicados dos nazistas em relação à invasão na União Soviética. Para o autor, a trapaça e a propaganda podem garantir a vitória a um custo mais baixo. Macdonald também cita Sun Tzu que aponta que a propaganda e a trapaça permitem impor a derrota ao adversário sem precisar lutar uma batalha.

As consequências posteriores aos atentados reverberam na mídia, na opinião pública e, além disso, também criam relações com memórias, tanto históricas quanto atuais. Esse processo forma o que Bolt (2012) chama de “arquipélago de violência”. Ou seja, somente olhando de volta para o passado que é possível formar um sentido holístico. As imagens causam “mensagens cristalizadas” que são passadas ao lado de lembranças de injustiça e de ofensa. Essa cristalização, em um contexto de intenso fluxo de informações e de ideias, não é apenas um comunicado, mas também um espaço de estabilidade e de certeza: “POTD (*propaganda of the deed*) acts as a lightning rod for collective memory”¹¹⁵ (Bolt, 2012, p. 7).

Entretanto, é importante destacar que a memória coletiva é uma invenção, é um ato de construção. Historicamente, as lembranças e tradições têm sido construídas pelas elites e pelo

¹¹⁴ “O ato violento pode ser planejado em primeira instância para o ganho destrutivo militar, mas, em segundo lugar, ele adiciona ganhos ao produzir efeito persuasivo nos leitores e observadores e além do teatro imediato de operações. Frequentemente, é planejado dramaturgicamente com precisão, tornando-o primeiramente estratégico” (tradução nossa).

¹¹⁵ “A propaganda pelo ato funciona como um para-raios para a memória coletiva” (tradução nossa).

Estado. Estes foram os grupos capazes de investir em educação, instituições e outros tipos de instrumento de administração capazes de criar e propagar as narrativas de tradições e memórias. Assim, a partir da *propaganda of the deed*, atores não-estatais ganham força para propagar as suas próprias histórias através do ato (Bolt, 2012, p. 7).

De acordo com Vuorinen (2012, p. 2), a construção da propaganda de caráter violento tem a ver com a construção do inimigo através de imagens. Esse processo se dá a partir de projeções psicológicas e culturais de estereotipização do outro, da formação de rótulos e da criação de exageros quanto às características do inimigo. Cria-se

“A vicious circle forms when negative presuppositions gain evidence through seemingly spontaneous, neutral observation, making them seem natural and eternal. Every community has members whose behaviour is less than perfect; sometimes they even resemble the negative stereotype. This so-called kernel-of-truth argument provides ground for negative characterisation and makes the negative stereotypes appear partly true” (Vuorinen, 2012, p. 2) ¹¹⁶.

Neville Bolt (2012, p. 162) afirma que, desde a década de 1990, os grupos não-estatais conseguiram mover o “ato” para o centro do seu pensamento estratégico. Agora, o que mais importa é o resultado comunicativo, não mais a pureza do objetivo. Três fatores foram essenciais para essa mudança: o crescimento da importância das palavras, das imagens e das ideias na mobilização coletiva; a capacidade de levar, grandes quantidades de arquivos em formatos digital, que contém imagens e ideias, ao mundo inteiro de forma fácil, rápida e praticamente sem custos; e o crescimento do uso de tecnologias que transmitem esse tipo de arquivos.

Dessa maneira, atores não-estatais conseguem fazer o controle de informação, além de manipularem e disseminarem a mesma de maneira relativamente rápida, fazendo com que o Estado não seja capaz de responder com a sua versão dos fatos. Esse processo também permitiu a disseminação de notícias falsas, podendo empreender guerras de informação com qualquer tipo de ator.

Por exemplo, em comparação à televisão, um meio de comunicação que depende de investimentos e tecnologias complexas, além de ter um sistema organizacional restritivo, com poucos indivíduos nas posições de controladores dos editoriais das companhias, a internet estabeleceu a filosofia dos comunicadores *peer-to-peer*, com pouquíssimas restrições de acesso. Basicamente, o único custo é ter acesso a uma rede de internet, a um computador ou

¹¹⁶ “Um círculo vicioso se forma quando pressuposições negativas ganham evidência por meio de uma observação aparentemente simples e neutra, fazendo-as parecerem naturais e eternas. Cada comunidade tem membros cujo comportamento é menos do que perfeito; às vezes eles até se assemelham ao estereótipo negativo. Este chamado argumento do núcleo da verdade, que fornece base para a caracterização negativa e faz os estereótipos negativos parecerem parcialmente verdadeiros” (tradução nossa).

smartphone. Mesmo as empresas de redes sociais, como o Twitter e Facebook tendo donos e sócios, a liberdade de criação de conteúdo e de ideias, e a proliferação dos mesmos se tornou a normalidade nessa conjuntura de revolução digital (Bolt, 2012).

Os computadores, os celulares, programas de edição de áudio e de vídeo, as estruturas de internet, os meios que conseguem conectar indivíduos à longa distância através de conexões sem fio e os satélites formam a cadeia de tecnologias digitais. Assim sendo, enquanto crescem os processos de comunicação baseados nessa premissa digital, os custos também diminuem consideravelmente com a massificação dos mesmos.

O *cyberspace*, que não é apenas um espaço, mas abrange uma gama de grupos e também produz comunidades de identidades. Nesses lugares, o Estado Islâmico consegue oferecer a sua propaganda, conectando-se a pessoas dispostas a consumirem os vídeos e revistas produzidas pela organização jihadista. É a partir do espaço desregulado da rede de computadores que o ISIS consegue divulgar as suas narrativas de violência e alcançar o maior número possível de pessoas. Ademais, o *cyberspace* também está cada vez mais percebido como um novo campo de batalha.

Diferentemente da guerra convencional, no espaço digital, o empreendimento da guerra não é restrito aos Estados. Até mesmo atores não-estatais, como grupos paramilitares, conseguem infligir danos a sistemas de internet e, por isso, conseguem afetar as sociedades com alto nível de informatização. Quanto à tipologia de conflito no *cyberspace*, Greathouse (2014, p. 24) afirma que uma das tipologias mais completas sobre a guerra cibernética é a de Schaap (2009, p. 127), que define a *cyberwar* como o emprego de ferramentas baseadas em rede, por um Estado, de forma a “corromper, negar, degradar, manipular ou destruir” informações que estão contidas em redes de computadores, bem como as próprias redes, de outros Estados. Entretanto, Greathouse (2014) considera que a definição de Schaap (2009) não é suficiente, pois não abarca o uso dessas ferramentas realizado por atores não-estatais.

Por exemplo, o grupo hacker Anonymous conseguiu realizar ataques a multinacionais como a Visa, Paypal e Amazon. O próprio Anonymous declarou guerra ao Estado Islâmico em 2015, derrubando diversos sites de propaganda dos jihadistas na *dark web*. Um dos ataques mais famosos foi realizado pelo GhostSec, ramificação do Anonymous, que substituiu textos do ISIS em um site, por uma propaganda do medicamento Prozac e pelo seguinte conteúdo irônico: “Mantenha a calma. Muitas pessoas estão nas coisas do ISIS. Por favor, contemple este adorável anúncio para que possamos atualizar a nossa infraestrutura para dar a

vocês, Estado Islâmico, o conteúdo que vocês todos desesperadamente desejam” (Geers, 2011; Hathaway, 25 nov., 2015)¹¹⁷.

Kremer e Müller (2014, p. 42) oferecem uma abordagem complementar construindo um modelo de análise ampliado, considerando que a crescente informatização da vida faz com que o *cyberspace* esteja em todos os lugares, o que também altera a percepção sobre as ameaças à segurança. Dessa maneira, os autores elaboram a perspectiva da estrutura de análise “SAM”, na qual as tipologias de investigação de ameaças no ciberespaço são divididas em ‘*stakeholders*’, ‘atividades’ e ‘motivos’¹¹⁸.

Essa perspectiva de digitalização e informatização do conflito se assemelha ao que Arquilla e Ronfeldt (1997, p. 28) chamam de *netwar*:

[...] information-related conflict at a grand level between nations or societies. It means trying to disrupt, damage, or modify what a target population “knows” or thinks it knows about itself and the world around it. A *netwar* may focus on public or elite opinion, or both. It may involve public diplomacy measures, propaganda and psychological campaigns, political and cultural subversion, deception of or interference with local media, infiltration of computer networks and databases, and efforts to promote a dissident or opposition movements across computer networks¹¹⁹.

Essa ideia de guerra em rede significa um novo olhar sobre ações que eram praticadas em conflitos anteriores, mas geralmente eram percebidas de forma segmentada, como as formas política, econômica, militar e social das guerras. A *netwar* tem a comunicação e a informação no seu centro gravitacional. Apesar de ser amplamente não-militar, pode possuir algumas implicações que podem escalar para o conflito bélico, como atacar as capacidades de comunicação, comando, controle e inteligência (C3I) de um inimigo, o que é chamado de *cyberwar* por Arquilla e Ronfeldt (1997, p. 30). A *netwar* pode se apresentar a partir de diversas maneiras de acordo com os atores que estão envolvidos nesse processo, podem ocorrer tanto entre governos, como entre governos e atores não-estatais.

¹¹⁷ Do original: “Enhance your calm. Too many people are into this ISIS-stuff. Please gaze upon this lovely ad so we can upgrade our infrastructure to give you ISIS content you all so desperately crave”.

¹¹⁸ Como o objetivo desta pesquisa não está relacionado a uma maior problematização do que significa o ciberespaço, estes conceitos não serão analisados de forma profunda. O objetivo de mostrar a estrutura de análise “SAM” é basicamente entender como o Estado Islâmico se insere na *warfare* cibernética. Ver mais em: Kremer e Müller (2014).

¹¹⁹ “[...] conflitos informacionais de grande abrangência entre nações e sociedades. Isso tenta romper, causar danos, ou modificar o que uma população-alvo “sabe” ou pensa que sabe sobre ela mesma e o mundo ao redor disso. Uma *netwar* pode focar na opinião pública ou da elite, ou ambas. As campanhas psicológicas, a subversão política e cultural, a fraude ou a interferência da mídia local, infiltração de redes de computadores e bases de dados, e esforços para promover movimentos dissidentes ou de oposição através de redes de computadores” (tradução nossa).

Sobre as 'atividades', Kremer e Müller (2014, p. 42) incluem não somente as ações de hackers, mas também a utilização da internet para a divulgação de notícias falsas, a propaganda extremista, o recrutamento e a radicalização. Em 'stakeholders', consideram atores não-estatais, como hackers individuais, coletivos (4chan e Anonymous), grupos (LulzSec e jihadistas) e empresas, além disso, os Estados também podem ser considerados como ameaças.

Apesar da crescente força dos atores não-estatais no ciberespaço, isso não quer dizer que as novas tecnologias digitais sejam a causa da degradação do poder tradicional, localizado na instituição do Estado. É claro que a internet e as redes sociais estão alterando a política, o poder, os movimentos sociais, a economia e a forma como os atores não-estatais propagam seus princípios. Mas são ferramentas que para criar impacto, precisam de pessoas motivadas por algo. Por exemplo, mídias sociais como o Twitter e o Facebook foram importantes na difusão das manifestações na época da Primavera Árabe, entretanto, as causas propulsoras dos movimentos foram questões internas e externas dos países onde ocorreram esse tipo de processo. A quantidade de pessoas envolvidas é muito maior do que os que se engajam nesse tipo de plataforma na internet. Ao mesmo tempo, negar o papel dessas novas tecnologias nas alterações do sistema internacional, seria tão reducionista quanto justificar essas transformações apenas através da emergência dessas tecnologias.

A internet é uma ferramenta de livre acesso para os jihadistas e outros tipos de grupos de ódio, pois, graças a degradação do poder dos Estados, sobretudo nas regiões democráticas, a falta de regulação permite o crescimento de atividades ilegais nesse ecossistema digital. Porém, as iniciativas na internet nada seriam se não fossem motivadas por encontros entre pessoas de diversas nacionalidades, pela fragmentação identitária e pela degradação do poder. O mesmo pode ser dito sobre as narrativas de violência derivadas dos conjuntos de ideais jihadistas. Elas não teriam o impacto de mobilização se não fosse esse panorama de crise do Estado-nação, do surgimento de novas formas de violência e do fortalecimento da mundialização. Portanto, qualquer tipo de investigação sobre as narrativas e imaginários não deveria descartar essas variáveis. A pesquisa que se atentar apenas nos processos do discurso acaba se limitando (Naim, 2013; Badie, 2006).

Uma forma de análise das narrativas de violência como propaganda, é através da identificação das histórias e arquétipos contidos nas revistas utilizadas pelo Estado Islâmico no recrutamento de indivíduos. Este tipo de investigação, voltada para a construção narrativa, não irá eliminar as questões como a globalização, as novas violências, a degradação e a contestação do poder. Ao contrário, através da pesquisa dos arquétipos e narrativas, será

possível analisar como essas variáveis são apresentadas nas histórias e nos imaginários inventados pelo Estado Islâmico.

Dessa maneira, como o objetivo é focar nas ferramentas de propaganda voltadas para o mundo ocidental, a investigação se concentrou nas revistas *Dabiq* e *Rumiyah*, publicadas em inglês. A partir dos textos e das imagens é possível entender quais elementos caracterizam os chamados “inimigos” do ISIS, além da própria identificação do “herói” ou “eu” do grupo, produzindo histórias e personagens que dão tom nas narrativas de violência instrumentalizadas pela organização jihadista.

3.3 As revistas do Estado Islâmico, a série de vídeos *Flames of War* e a figura do inimigo

O Estado Islâmico possui uma gama de publicações voltadas para divulgação das atividades do grupo, bem como para os esforços de recrutamento. Como dito no primeiro capítulo, a estrutura de mídia, que funciona como se fosse um ministério de propaganda, chama-se *al-Hayat Media Center*. A revista *Dabiq* e a sua continuação, a *Rumiyah*, são complementos de duas publicações em árabe. A *al-Naba*, que é lançada de forma semanal, e a agência de notícias *Amaq*, publicada diariamente.

A revista *Dabiq* teve 15 edições durante o período de julho de 2014 até julho de 2016. A produção da revista foi responsabilidade do *al-Hayat Media Center*, uma das divisões de propaganda do Estado Islâmico, encarregada de divulgar o ideário do ISIS em diversos idiomas. O centro de mídia gera conteúdo de audiovisual e gráfico sobre as percepções da organização sobre a religião islâmica e as doutrinas teológicas defendidas, além da luta pelo recrutamento de pessoas para que estas se direcionem aos territórios ocupados ou cometam atentados terroristas em suas regiões de origem (al-Hayat, 2014b).

As edições da revista, geralmente, possuem um resumo dos atentados atribuídos à organização jihadista no período que antecede a publicação, bem como testemunhos de recém-convertidos, ameaças ao Ocidente a lideranças muçulmanas consideradas como traidoras da fé. Na sua primeira edição, intitulada de “*The Return of the Khilafah*”, há discursos de autoridades do ISIS, e também possui uma seção explicativa sobre conceitos doutrinários do islã. Nesta primeira edição, também se encontram imagens de muçulmanos que supostamente teriam sido assassinados pelas forças armadas da Síria. Além das imagens de cadáveres, diversas montagens servem como convocatórias para simpatizantes do grupo eliminarem os inimigos do Estado Islâmico, comparando os jihadistas modernos ao contexto

dos guerreiros dos califados medievais no tempo das cruzadas, com soldados cavalgando e utilizando cimitarras (al-Hayat, 2014a; Loureiro, 2019).

Já a série de vídeos *Flames of War* é dividida em duas edições que possuem uma lógica semelhante quanto ao caráter dos eventos ali retratados, porém com mensagens relativamente diferentes. O primeiro vídeo, foi realizado e divulgado durante o auge do processo de expansão do Estado Islâmico, em setembro de 2014, enquanto o segundo foi lançado no último trimestre de 2017, três anos depois, durante a tendência de declínio da organização jihadista. Em *Flames of War I*, é possível observar uma série de ameaças às forças dos Estados Unidos e da chamada Aliança Cruzadista, destacando também o estabelecimento do califado por Abu Bakr al-Baghdadi. Além disso, a produção busca mostrar os eventos de preparação e invasão da base militar da 17ª Divisão das forças do governo Sírio, próxima a cidade de Raqqa, a chamada capital do Estado Islâmico, de maneira a exibir os soldados inimigos sendo neutralizados e os prisioneiros de guerra sendo executados. O narrador e um dos executores falam em inglês durante o vídeo.

O *Flames of War II* também possui uma série de ameaças aos governos ocidentais que lutam contra o ISIS, chamados de cruzadistas. Embora reconheça que o califado está em um período de crise, graças ao avanço dos seus inimigos e a traição de alguns apóstatas e falsos muçulmanos, os jihadistas deixam claro que isso apenas significa uma época de tribulação pela qual a *umma* precisa passar para alcançar à vontade de Alá. Isso é ilustrado pela exibição de crianças mortas e feridas, de maneira a realçar a crueldade dos inimigos, bem como justificar as atrocidades cometidas contra eles. Tal como na primeira edição, o vídeo destaca os cadáveres dos inimigos mortos em batalha, tiros em pessoas já mortas ou desarmadas, e a execução de prisioneiros de guerra, que são degolados ou fuzilados.

Inicialmente, deve-se, então, analisar o conteúdo da parte textual das 15 edições da revista *Dabiq*, tendo o objetivo de pesquisar os termos construtores de identidade dos inimigos do Estado Islâmico. Devido à importância que o ISIS dá à variável da comunicação, o objetivo aqui é produzir instrumentos que apoiam o recrutamento de pessoas, sobretudo as que estão inseridas na chamada modernidade ocidental, estruturada no Estado-nação, no secularismo, na democracia liberal e na racionalidade.

Como processo de pesquisa, a análise de conteúdo é capaz de resumir uma grande quantidade de textos em categorias e em códigos (Weber, R., 1990). Nesse sentido, o primeiro passo foi a realização da codificação das diversas seções da *Dabiq* que referenciam os inimigos do Estado Islâmico. Após essa primeira etapa, foi realizada a codificação de termos que referenciam os jihadistas da organização. Esse intento é cumprido através do auxílio do

software Nvivo, pois a partir da sua operacionalização, foi possível rastrear todas as edições das revistas no formato de documento portátil¹²⁰.

O programa também é importante no processo de contagem e das nomeações que identificam os inimigos da organização jihadista, bem como o estabelecimento de um glossário de expressões que poderia ser utilizado como guia de análise de outros meios de comunicação do Estado Islâmico. Tal como mencionado no segundo capítulo, a definição de quem é o inimigo é determinante na formação de uma comunidade política, sobretudo no que tange o seu processo de legitimidade, nesse processo, as narrativas desempenham uma função relevante na formação desse antagonista.

Como também apontado no último capítulo, Griffin (2012) reitera a necessidade de investigar a dimensão metapolítica da violência terrorista, sobretudo a partir da construção de identidades. As características simbólicas da violência são indissociáveis dos significados para os jihadistas. E, por isso, a visão cósmica é fator essencial na construção das narrativas e das racionalidades dos terroristas do ISIS.

Assim, as adjetivações e termos usados pelo Estado Islâmico são pertencentes a esse sistema léxico cosmológico. Uma estrutura que não só forma o inimigo, mas também o caracteriza como o “cruzado”, o inimigo de Alá. Isso não ocorre apenas nessa parte, como também auxilia na compreensão dos militantes do ISIS como santos guerreiros (*mujahidin*): “[...] a Muslim who resolved to join the mujāhidīn of the Islamic State in their war against the crusader coalition [...]”¹²¹ (Al-Hayat, 2015a, p. 3).

Já nesta outra parte da revista, é possível observar o ar mítico e simbólico ao ser destacado o papel da cidade de Dabiq como local da batalha final entre Alá e os cruzados: “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[...]”¹²² (Al-Hayat, 2014a, p. 2).

Os políticos estrangeiros considerados rivais também são elevados a um status mítico belicista, como senador John McCain, na segunda edição da Dabiq: “[...] the crusader John McCain came to the senate floor to rant irritably about the victories the Islamic State was achieving in Iraq [...]”¹²³ (Al-Hayat, 2014b).

¹²⁰ Extensão de arquivo “.pdf”.

¹²¹ “[...] um muçulmano que resolve se tornar um *mujāhidīn* do Estado Islâmico na guerra deles contra a coalizão dos cruzados [...]” (tradução nossa).

¹²² “A faísca foi acesa aqui no Iraque, eu seu calor vai continuar a se intensificar - pela permissão de Alá - até que queime os exércitos cruzados em Dabiq [...]” (tradução nossa).

¹²³ “[...] o cruzado John McCain veio ao senado para reclamar irritantemente sobre as vitórias que o Estado Islâmico alcançou no Iraque[...]” (tradução nossa).

O termo “romanos” também é empregado como força antagonista que precisa ser combatida de forma obrigatória, e esse conflito é determinante para que seja realizável o renascimento do califado: “The battle between the Muslims and the Jews, between the Muslims and the Romans, and the revival of the Caliphate, were all from among the signs foretold by the Prophet [...]”¹²⁴ (Al-Hayat, 2016b, p. 13).

A análise desses termos possui duas intenções que serão indispensáveis para o entendimento da violência como meio de recrutamento. A primeira intenção é a de que as adjetivações encontradas nas revistas são auxiliadoras na construção das narrativas e dos arquétipos que definem os inimigos do Estado Islâmico e, portanto, compreender como se dão as reações de violência em relação a esses antagonistas. A segunda intenção é a de que a identificação dos inimigos serve como uma ferramenta de apoio para a compreensão das narrativas de violência em torno dos militantes do Estado Islâmico, desde os que saem dos seus países de origem para se juntarem ao ISIS nas regiões de combate, como os que cometem atentados em suas nações, sem necessariamente receberem algum tipo de treinamento para tal.

Ao levar em consideração os termos acima apresentados, para identificar outras expressões de forma mais precisa, foi necessário o emprego da ferramenta “Consulta de frequência de palavras” a partir do software Nvivo¹²⁵. Esse instrumento tem como finalidade exibir o número de vezes que as palavras aparecem nos textos dos arquivos selecionados.

A nuvem de palavras a seguir é a representação de termos utilizados nas sentenças codificadas pelo Nvivo que fazem referência aos inimigos do Estado Islâmico. Considerou-se composições como *east crusader*, *jew crusader* ou *west crusader*¹²⁶. Também foram levadas em conta expressões variáveis como *crusade*. Quanto maior for a proporção da palavra na nuvem, maior é o número de referências da mesma nas edições da Dabiq (Loureiro, 2019).

¹²⁴ “A batalha entre os Muçulmanos e os Judeus, entre os Muçulmanos e os Romanos, e o renascimento do Califado, foram todos entre os sinais ditos pelo Profeta [...]” (tradução nossa).

¹²⁵ O programa Nvivo foi escolhido devido à sua interface intuitiva, bem com a sua compatibilidade com arquivos de diversos formatos e capacidade de importar textos de arquivos .pdf. Ademais, o Nvivo tem ferramentas acessíveis para a codificação e classificação de itens, dispensando o conhecimento em linguagens de programação sendo o *software* de análise qualitativa mais indicado para os objetivos da pesquisa. Site do *software*: <<http://www.qsrinternational.com/nvivo-portuguese>>.

¹²⁶ Cruzado oriental, cruzado judeu e cruzado ocidental (tradução nossa).

Tabela 2 – Contagem de palavras que classificam os inimigos do Estado Islâmico – Revista Dabiq

Termos originais	Termos traduzidos	Número de referências
<u>Crusader</u>	Cruzado	419
<u>Romans</u>	Romanos	114
<u>Rāfidah</u>	Os que rejeitam	335
<u>Sahwah</u>	Renascidos	253
<u>Kufr</u>	Não-muçulmanos	379
Apostates ou <u>murtadd</u>	Apóstatas	940
<u>Secularists</u>	Secularistas	100

Tabela 3 – Contagem de palavras que classificam os inimigos do Estado Islâmico – Revista Rumiya

Termos originais	Termos traduzidos	Número de referências
<u>Crusader</u>	Cruzado	377
<u>Romans</u>	Romanos	175
<u>Rāfidah</u>	Os que rejeitam	303
<u>Sahwah</u>	Renascidos	123
<u>Kufr</u>	Não-muçulmanos	522
Apostates ou <u>murtadd</u>	Apóstatas	699
<u>Secularists</u>	Secularistas	14

O primeiro termo mais utilizado é a palavra *kufr*, encontrada 522 vezes nas páginas da Dabiq. É a expressão em árabe indicada para classificar os indivíduos não-muçulmanos. No primeiro vídeo de *Flames of War*, entre o minuto 00m50s e 01m32s, o narrador usa a seguinte frase para caracterizar a guerra contra os *crusaders* enquanto aparecem imagens de militares

norte-americanos e do presidente George W. Bush na gravação: “Thus, the war between Iman and Kufar was ignited. You are with us or against us”.¹²⁷

Figura 3 – Autoridades militares e políticas sendo representadas como cruzados



Fonte: Flames of War, 2014.

Em outro momento do Flames of War, no intervalo de 25m15s a 27m03s, o narrador utiliza a palavra *kufar/kuffar* para descrever as forças paramilitares curdas nas organizações PKK e YPG, e também os muçulmanos xiitas da região (*safawi*):

It placed into action a well-conceived plan to counter the Safawi and consolidated its forces, repelling and humiliating the Safawi as it took control of large swaths of territory across both Sham and Iraq, and all victory and praise is for Allah. And whilst Allah continued to humiliate the Safawi the Islamic State continued its war on Kuffar and the secular ideology. As the flames of war rose to engulf the PKK and YPG (Flames of War, 2014)¹²⁸.

No intervalo de tempo entre 43m31s e 44m19s, o narrador usa o termo *kufar* durante a execução de dezenas de prisioneiros durante a batalha pela conquista da base militar da 17ª divisão do governo da Síria: “Light glowed from the mujahidin who were soft towards the believers and harsh against the Kuffar”¹²⁹. A violência nessa cena contra os não-crentes é explícita e mostrada sem censura alguma. A preocupação dos editores em deixar a violência evidente é confirmada nos dois cortes da cena de execução em massa. Enquanto na primeira, os *kufar* massacrados são mostrados, o sangue as balas rompendo os corpos, tudo isso é explícito, já na segunda, os prisioneiros executados estão parcialmente nus, por isso, os editores do vídeo borraram as imagens. Essa diferenciação naturaliza a violência como uma prática que deve ser empreendida contra os inimigos da organização jihadista.

¹²⁷ “Assim, a guerra entre *Imam* e *Kufar* foi iniciada. Você está conosco ou contra nós” (tradução nossa).

¹²⁸ “Foi colocado em ação um plano bem concebido para conter os *safawi* e suas forças consolidadas, repelindo e humilhando-os à medida em que tomam o controle de largas faixas de território, tanto no Levante quanto no Iraque, e toda vitória e louvor é para Alá. E enquanto Alá continuou a humilhar os *safawi*, o Estado Islâmico continuou a usar a guerra contra os *kuffar* e a ideologia secular. Enquanto as chamadas da guerra aumentavam para engolfar o PKK e o YPG” (tradução nossa).

¹²⁹ “A luz brilhou dos mujahidin, que eram brandos com os crentes e severos com os *kuffar*” (tradução nossa).

Figura 4 – Execuções de prisioneiros de guerra pelo Estado Islâmico



Fonte: Flames of War, 2014.

O termo é utilizado pela última vez em uma execução no final da produção. Nesse ponto, a cena começa com um jihadista com uma máscara preta e sotaque americano fala durante a gravação enquanto outras pessoas atrás dele cavam uma cova, eles são prisioneiros, militares do governo Sírio:

Speaker in a black mask in an American accent: We are here in the 17th Military Division Base just outside the city of Ar-Raqqah. And we're here with the soldiers of Bashar, and you can see them now digging their own graves in the very place they were stationed. the very place they were stationed terrorizing the Muslims in Ar-Raqqah.

The wrath of Allah is going to carried out on these same soldiers. By the brothers of the mujahidin [...] that captured them. And behind them you can see the officers' residences filled with bullet holes and artillery shells from the Islamic State. This is the end of every nusayri Kuffar that we get ahold of. This is the end that they face (Flames of War, 2014).

Um dos prisioneiros fala no vídeo e critica Assad, os oficiais e o regime, e afirma estar lá por culpa do governo sírio. A câmera volta para o jihadista de máscara preta, dessa vez as pessoas que cavavam as covas estão ajoelhadas diante de costas para outros homens mascarados. O homem de máscara preta diz:

They said that we abandoned the fronts and stopped fighting the Kuffar and we turn our guns toward the Muslims. They lied. [...] We are the harshest towards the Kuffar. And the flames of war are only beginning to intensify. The fighting has just begun (Flames of War, 2014).

Há um pequeno corte no vídeo e a imagem fica preta. As imagens voltam ao normal e os homens que estavam ajoelhados são executados a tiros de pistola pelos jihadistas que estavam em pé atrás deles com os seus corpos caindo diretamente nas covas que foram anteriormente construídas pelos próprios assassinos.

Figura 5 – Soldados do regime de Bashar al-Assad que defendiam a base militar da 17ª divisão sendo executados



Fonte: Flames of War, 2014.

No segundo vídeo da série *Flames of War*, o termo *kufr* é usado logo no primeiro minuto da gravação. Esse intervalo possui diversos cortes e mostra cenas de execução e de batalhas. Em outro momento, em 35 minutos de vídeo, a palavra é novamente utilizada para narrar uma das batalhas e depois na exposição dos cadáveres dos inimigos neutralizados em combate. Aproximadamente, aos 40 minutos, a palavra novamente aparece, dessa vez para mostrar uma perseguição aos *kufur* no deserto. Após esse momento, a câmera mostra os soldados do Estado Islâmico atirando dezenas de vezes nos cadáveres dos inimigos. Posteriormente, ainda nessa série de eventos da perseguição no deserto, a palavra é utilizada durante a execução de um dos soldados inimigos, este tem a sua cabeça cortada na frente das câmeras por um *mujahidin*.

Tal como no primeiro vídeo da série, nos minutos finais um jihadista fala em inglês diante de uma bandeira do Estado Islâmico, enquanto soldados do regime Bashar al-Assad cavam as suas próprias covas ao fundo.

Figura 6 – Soldados do Estado Islâmico executando prisioneiros e cadáveres caindo em uma cova



Fonte: Flames of War, 2017.

O segundo termo mais utilizado é a palavra *crusader*, que foi encontrado 419 vezes nas páginas da Dabiq, somando as suas variações *crusaders* e *crusade*. Na idade média, o cruzado era o guerreiro que lutava nas expedições militares em nome do cristianismo, sendo a imensa maioria dessas intervenções realizadas contra forças muçulmanas em regiões consideradas sagradas por ambas as religiões.

Não só o Estado Islâmico, mas a grande maioria dos agrupamentos jihadistas denominam as forças ocidentais de “cruzados”. Para o Estado Islâmico, a narrativa das cruzadas ocupa um papel integral na sua estrutura de propaganda e na sua autodefinição de califado. Os jihadistas utilizam uma perspectiva romantizada da história dos cruzados medievais para justificar a violência. A utilização dessa classificação reinventa um campo de batalha histórico servindo de material de apoio para discursos de propaganda e imagens, além de ter papel importante na construção ideológica da organização. Por exemplo, a denominação de cruzados é a classificação do inimigo do Estado Islâmico, vaga o suficiente para englobar outros antagonistas, além de ser um conector de uma animosidade histórica usada para evocar um sistema de princípios e valores, inventar uma realidade histórica e formar uma identidade, chamada por Schmid (2018) de *crusader mythos*.

As representações dos “cruzados” aparecem em cenas de execuções de prisioneiros, exibição de corpos de vítimas, supostamente assassinadas por eles, até pessoas utilizando

itens de marcas globais e, sendo condenadas por essa atitude excessivamente “terrena” e não condizente com os princípios do islã (Schmid, 2018).

Apesar de ser parte de um fato da idade média, as expedições das cruzadas, o precedente histórico do emprego do termo, pelos grupos jihadistas, como al-Qaeda e Estado Islâmico, vem dos islamistas do século 20, foram eles que começaram a utilizar de forma metafísica a figura do cruzado. A luta contra os cruzados era reivindicada pelos islamistas de forma a mobilizar pessoas para combater o imperialismo ocidental e os governos nacionais aliados, de modo a legitimar revoltas, garantir a moral e o recrutamento. Todavia, a figura moderna do cruzado foi reinventada como uma continuação dos anos de guerra santa entre muçulmanos e cristãos na era medieval (Schmid, 2018).

A era das cruzadas na região do Levante, iniciada no ano de 1099, durou quase duzentos anos, sendo finalizada com a queda do porto de Acre, conquistada pelo sultão mameluco Baibars. Foram oito expedições militares, com pouco sucesso. As mais destacadas foram a Primeira e a Terceira Cruzadas e, também, foram as mais romantizadas pela cultura de forma geral. As cruzadas são geralmente retratadas como palcos de eventos fantásticos e milagrosos, cenários de heróis e santos, além de exemplos de atos de carnificina, tanto pelo lado cristão, quanto pelo lado muçulmano.

No imaginário jihadista moderno, os cruzados não só são símbolo de crueldade e antagonistas em uma relação de guerra, mas também são sempre lembrados como sinais de vitória pelas forças muçulmanas, bem como o fracasso das invasões ocidentais no mundo islâmico, sobretudo invocando os antecedentes medievais, quando as incursões cristãs foram derrotadas pelos islâmicos: “The crusades would be seen as times of great victory and defiance against the West because, after all, if anyone could romanticize the Crusades it would be the descendants of those who won them”¹³⁰ (Schmid, 2018).

Para Juergensmeyer (2017, n.p), em cenários de guerra e de violência religiosa, os inimigos, se já não existirem, precisam ser inventados. Para dar poder e esperança aos que acreditam no contexto de guerra cósmica, é preciso que haja figuras que desempenham o papel de inimigo mortal. Esses inimigos precisam ser demonizados de alguma forma para poder combatê-los. Os inimigos do Estado Islâmico, por exemplo, geralmente são chamados de apóstatas, *kufir* ou *crusaders*, mas também são chamados de “cães sujos”, sendo desumanizados. Isso não acontece somente entre os jihadistas, mas é uma particularidade da

¹³⁰ “As cruzadas seriam vistas como indícios da grande vitória e de confrontação em relação ao Ocidente, porque, depois de tudo, se alguém poderia romantizar os cruzados, seriam os descendentes daqueles que os venceram” (tradução nossa).

violência religiosa. O budista radical Ashin Wirathu também demoniza as comunidades islâmicas do país, tal como a classificação dos muçulmanos como inimigos mortais do hinduísmo no massacre de Gujarat na Índia. No Japão, o movimento Aum Shinrikyo despersonalizava os maçons, os judeus e os governos dos Estados Unidos e o do próprio país. Nesses exemplos, além de dar legitimidade moral para atos de violência, a invenção do inimigo também permite a formação do sentido de identidade.

Quanto a relação do inimigo com a guerra cósmica, Juergensmeyer (2017, n.p) analisa que o rival religioso ou a autoridade política local são os inimigos primários dos grupos que se sentem ameaçados e há um sentido comum de conflito e animosidade entre as partes. Já o inimigo secundário pode ser um líder do seu próprio lado ou alguma autoridade que se põe como intermediária. Estes são vistos como pessoas que estão sendo comparadas dos inimigos primários que menosprezam a emergência da guerra cósmica. No caso do ISIS, os inimigos secundários seriam aqueles que não estão presentes em incursões armadas contra a organização jihadista, mas também não a apoiam.

A título de exemplo, os Estados Unidos geralmente são mostrados como um inimigo, pois tem participado de intervenções subsequentes em diversas regiões de maioria muçulmana, além disso são acusados de produzir e apoiar a cultura, espalhando os filmes, a sua música, a internet e outros valores considerados ocidentais e alienígenas ao islã verdadeiro. Ao mesmo tempo em que há a caracterização dos Estados Unidos como inimigo, os norte-americanos são caracterizados com qualidades sub-humanas e super-humanas (satanização), não tendo divisão entre as lideranças e os cidadãos comuns.

Juergensmeyer (2017, n.p) constrói quatro etapas para o empoderamento simbólico do inimigo no contexto de guerra cósmica. O primeiro estágio é o de que “o mundo deu errado”. Ocorre a partir de problemas reais, como a ocupação da Palestina por Israel, a presença dos Estados Unidos do Oriente Médio, a corrupção de governos seculares no Egito, a alienação sunita no Iraque e a modernização na Europa, nos Estados Unidos e a crise dos valores tradicionais com o processo de mundialização. Aqui, enquanto muitas pessoas apoiam essas mudanças, muitas outras irão reagir contra elas, tanto na arena política quanto na área da cultura. Essas dinâmicas causam o sentimento de que algo no mundo está dando errado, o que pode causar no aumento da violência por motivações culturais.

O segundo estágio é o da “exclusão de opções ordinárias”. Nele a maioria das pessoas que possuem aversão à condição atual delas, buscam mudá-las ao entrarem em empreendimentos políticos e sociais que podem ou não terem sucesso. Há duas formas de se fazer isso. A primeira é através de meios ordinários: eleger políticos, buscar apoio da opinião

pública e defender mudanças. A segunda é a partir da violência. A terceira etapa de empoderamento simbólico é a “satanização e guerra cósmica”. Nessa fase a religião provém uma resposta a todos aqueles que reagem através das “culturas de violência” e que estão inseridos em contextos que aparentam não ter perspectiva de esperança. A religião cria o sentido de existência à medida em que os inimigos são satanizados, tornando-se parte do lado maligno da guerra. O quarto e último estágio é o de “atos simbólicos de poder”. A performance mostra o conteúdo da luta cósmica, bem como o poder que as pessoas que a cometem, e que estão defendem esse tipo de ação, pensam ter. Sendo que esses atos podem ir de demonstrações públicas, propagandas e livros até o ato de violência.

No primeiro vídeo-propaganda da série *Flames of War*, que documenta algumas batalhas ao redor da cidade de Raqqa, o termo “cruzado” também aparece diversas vezes para classificar autoridades políticas inimigas. Nos cinquenta segundos iniciais da gravação, o narrador utiliza a expressão *crusader force* para representar a invasão do Iraque, chamado de “terra dos dois rios”, realizada pela coalizão liderada pelos Estados Unidos: “In the face of the dark wave of the crusader force, the historical land of two rivers bore life to a mission that would transform the political landscape of the world”¹³¹.

Figura 7 – Soldados de forças militares ocidentais marchando durante a campanha da Guerra do Iraque (2003-2011)



Fonte: *Flames of War*, 2014.

Já em outra parte do vídeo, o termo *crusader* é utilizado por um dos inimigos do Estado Islâmico, mas também de forma pejorativa. O teólogo islamista saudita Abdul-Aziz al-Fawzan afirma que: "'Daesh' is an intelligence, crusader, zionist, safawi product"¹³². Apesar de ser uma fala de pessoas que são consideradas como opositoras ao Estado Islâmico, os editores consideram que o termo *crusader* foi empregado de forma contraditória, já que essas pessoas são classificadas como parte da coalizão dos cruzados e empregam as expressões

¹³¹ “No emergir da onda negra da força cruzada, a terra histórica dos dois rios deu vida a uma missão que transformaria o contexto político do mundo” (tradução nossa).

¹³² “'Daesh' é um produto da inteligência cruzada, sionista e *safawi*” (tradução nossa).

dessa forma como parte de uma guerra midiática e tentam usar “mentiras preconcebidas para distorcer a realidade dos eventos” (Flames of War, 2014, tradução nossa)¹³³.

No segundo vídeo, a palavra *crusader* é usada de forma a descrever a guerra contra as forças dos Estados Unidos, da Europa e da Rússia. A edição mostra, inicialmente, as tentativas de guerra ao terror realizadas pelos *crusaders* e deixam claro que essas incursões militares nada mais são do que uma guerra contra a *umma*. Durante esse processo de descrição, são mostradas cenas de crianças que supostamente teriam sido mortas ou feridas em bombardeios realizados contra o ISIS. Ademais, todas essas cenas são mostradas de forma intercalada com um discurso do presidente Donald Trump que adjetiva o Estado Islâmico de maneira negativa ao chamar o grupo de “evil, sadistic, monstrous enemy [...]” e depois afirmando que irá combater o terrorismo islâmico (Flames of War, 2017).

No fim desses cortes, o al-Hayat Media Center afirma que as tentativas de guerra ao terror empreendidas por essas potências deram errado e que foi o ISIS que conseguiu levar o terror à terra dos cruzados. Dessa maneira, o vídeo intercala cenas dos atentados reivindicados pelo Estado Islâmico¹³⁴ na Europa e nos Estados Unidos com animações de alta qualidade de dezenas de bolas de fogo caindo nos mapas desses locais.

Figura 8 – Reproduções em Flames of War de vídeos de mídias ocidentais sobre atentados pelo Ocidente



Fonte: Flames of War, 2017.

¹³³ Do original “preconceived lies to distort the realities of events on the ground”.

¹³⁴ Alguns dos atentados mostrados no vídeo não tiveram associação com o Estado Islâmico confirmada pelas autoridades policiais, mas mesmo assim foram reivindicados pelo grupo jihadista.

Figura 9 – Territórios dos Estados Unidos e da Europa sendo atingidos por bolas de fogo de maneira a simbolizar os ataques do Estado Islâmico nesses locais



Fonte: Flames of War, 2017

Na décima quinta edição da revista *Dabiq*, há uma clara justificativa sobre os motivos pelos quais o Estado Islâmico se opõe aos ocidentais e aos outros que são englobados no rótulo de cruzados. Publicada após o atentado de Omar Mateen¹³⁵, na boate gay Pulse, em Orlando, na Flórida, a revista aponta as justificativas dos ataques na seção “Why We Hate You & Why We Fight You”¹³⁶. A primeira justificativa para o ódio do ISIS pelos cruzados é a de que eles são não-crentes e rejeitam Alá, não importando se essa rejeição for inconsciente ou consciente. Nesta parte do texto, a *Dabiq* coloca todos os ocidentais como cristãos:

“[...] you blaspheme against Him, claiming that He has a son, you fabricate lies against His prophets and messengers, and you indulge in all manner of devilish practices. It is for this reason that we were commanded to openly declare our hatred for you and our enmity towards you” (al-Hayat, 2016b, p. 31)¹³⁷.

Da mesma forma que a não-crença em Alá é a primeira motivação para o ódio sentido pelo Estado Islâmico em relações aos cruzados, também é a primeira razão para que os jihadistas lutem contra os mesmos. Por isso, é dever dos muçulmanos lutarem contra os não-

¹³⁵ Mateen era americano e nunca havia ido a um campo de treinamento do Estado Islâmico na Síria ou no Iraque, mesmo assim jurou lealdade ao grupo durante uma ligação ao serviço de emergência durante os ataques.

¹³⁶ “Por que nós odiamos vocês e por que nós lutamos contra vocês” (tradução nossa).

¹³⁷ “[...] vocês blasfemam contra Ele, falam que Ele teve um filho, vocês fabricam mentiras contra os Seus profetas e mensageiros, e vocês fazem indulgências em todas as formas de práticas diabólicas. É por essa razão que nós fomos comandados por abertamente declarar o nosso ódio por vocês e nossa inimizade sobre vocês” (tradução nossa).

crentes até eles se submeterem ao islã, tornando-se muçulmanos ou pagando a *jizyah*¹³⁸ (al-Hayat, 2016b, p. 31).

A segunda motivação para o ódio é o caráter secular dos que são chamados de cruzados. Isso ocorre, pois as sociedades ocidentais, por serem supostamente liberais, permitem o comportamento contrário à vontade de Alá. A separação entre o Estado e a religião transfere a autoridade máxima, da divindade para os legisladores e para os governantes. O que seria uma aberração, de acordo com a perspectiva do ISIS, pois isso é considerado como uma tentativa de fuga dos deveres de obediência que os indivíduos precisam ter em relação a Alá. Ademais, o liberalismo secular costuma tolerar ou apoiar direitos das populações homossexuais, não proíbem álcool, drogas e sexo antes do casamento, ou seja, incentivam pecados e vícios de acordo com a doutrina islâmica. Portanto, uma guerra contra os cruzados seria uma forma de evitar esse tipo de problema advindo do secularismo e do nacionalismo, este último considerado uma forma de paganismo, pois é visto como uma adoração à nação (al-Hayat, 2016b, p. 31).

A terceira razão para odiar e para levar a guerra aos cruzados está relacionada ao ateísmo das sociedades ocidentais. Para o Estado Islâmico, mesmo testemunhando as obras de Deus através da criação, os cruzados insistem na falta de sentido do universo, sendo a existência uma obra do acaso. A quarta razão é a de que os cruzados cometeram crimes contra o islã e, por isso, precisam ser punidos através de “balas e facas” (al-Hayat, 2016b, p. 32).

A quinta razão vem dos crimes cometidos contra os muçulmanos, pelo uso de drones, bombardeios e assassinatos que vitimizam os muçulmanos pelo mundo, tanto cometidos pelos cruzados como pelas suas “marionetes”. Somente a guerra contra os cruzados e os seus apoiadores seria possível para evitar a morte e o sofrimento dos muçulmanos. A sexta e última razão é a de que o ISIS odeia os cruzados por esses invadirem as regiões muçulmanas e, portanto, há a necessidade de lutarem contra esses invasores até que o último território reivindicado por islâmicos seja reavido.

Apesar dessa lista, logo nas páginas seguintes da Dabiq, o Estado Islâmico afirma que, mesmo se os cruzados pararem com as suas políticas externas intervencionistas, o ódio em relação aos mesmos continuará, pois os bombardeios e as ações militares são razões secundárias para essa raiva. O ódio só se extinguirá caso os cruzados abandonem as suas crenças anteriores e se tornem muçulmanos. O mesmo pode ser dito sobre o pagamento da *jizyah*.

¹³⁸ No alcorão, a *jizyah* é um imposto que deve ser cobrado por países de governo islâmico a cidadãos não-muçulmanos.

A revista deixa claro que o ódio e a guerra contra os cruzados não ocorrem somente pelo fato da punição. Na realidade, a intenção do Estado Islâmico é

to bring you true freedom in this life and salvation in the Hereafter, freedom from being enslaved to your whims and desires as well as those of your clergy and legislatures, and salvation by worshiping your Creator alone and following His Messenger (al-Hayat, 2016b, p. 33)¹³⁹.

No decorrer do texto, ainda na seção “Why We Hate You & Why We Fight You”, o ISIS afirma que há uma lógica em torno do seu terrorismo e da sua brutalidade. Neste ponto há uma negação de uma onda da mídia ocidental e de algumas autoridades políticas, como Barack Obama e Joe Biden, em classificar os atentados do Estado Islâmico como produtos de um niilismo contemporâneo, ou da psicopatia de “alguns”. Na realidade, a intenção é mergulhar cada vez mais os ocidentais na “Guerra ao Terror”, gastando trilhões de dólares em uma batalha que só terminará quando os cruzados abandonarem a sua idolatria e seguirem o islã.

Sobre o mito das cruzadas, no lado ocidental, este foi reivindicado durante o fim do Império Otomano, sobretudo nas intervenções europeias em terras muçulmanas, posteriores a dissolução daquela monarquia islâmica. Um exemplo a ser evidenciado, vem das negociações francesas sobre a sua presença na Síria. Segundo T.E. Lawrence, quando Stéphen Pichon, ministro de Negócios Estrangeiros da França, reivindicava o interesse francês na Síria através da justificativa do envolvimento dos franceses na era das cruzadas. Ao mesmo tempo, Faisal al-Hashmi, rei do Reino Árabe da Síria, afirmava que quem havia vencido as cruzadas foram os muçulmanos, quando os mesmos tomaram a região do Levante dos francos na idade média (Schmid, 2018).

Da mesma forma que Lawrence da Arábia relatara sobre a defesa de Faisal sobre a vitória islâmica sobre os francos no Levante, o Estado Islâmico também reivindicava essas conquistas como motivação para os jihadistas na luta contra o ocidente. Uma dessas figuras mais referenciadas quando se fala da vitória islâmica sobre cruzados é o Sultão do Egito e da Síria, o chefe militar Nácer Saladino, responsável pela conquista de Jerusalém pelos muçulmanos.

Dessa maneira, percebe-se que o principal mecanismo das narrativas do ISIS é a apropriação histórica, comparando-se aos indivíduos que derrotaram os cruzados na era pós-

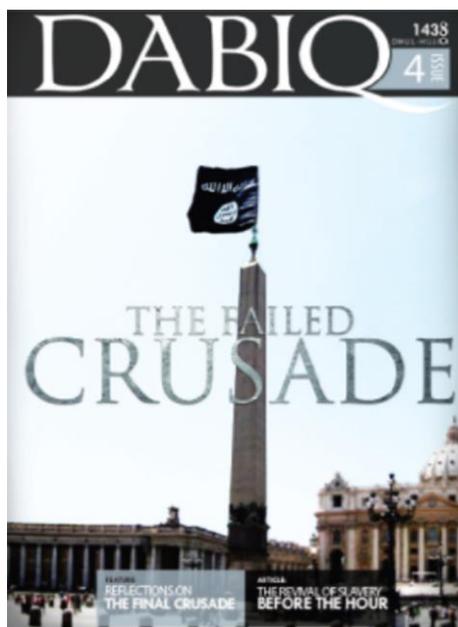
¹³⁹ “[...] levar a verdadeira liberdade nesta vida e a salvação no além, a liberdade de não ser escravizado pelos seus desejos e caprichos como aqueles dos seus clérigos e legislaturas, e a salvação através da adoração do seu Criador, sozinho, e seguindo o Seu mensageiro” (tradução nossa).

Maomé. Através dessa apropriação, é possível tanto justificar as ações do Estado Islâmico, como o responsável pela recriação de um passado de glórias, como também serve para estereotipar os inimigos, justificando as atrocidades cometidas pelo grupo jihadista contra os seus rivais (Schmid, 2018).

Também é possível observar a expressão *The Failed Crusade*, título da capa da quarta edição da revista Dabiq, acompanhada da imagem da praça de São Pedro, no Vaticano, onde a bandeira do Estado Islâmico tremula no obelisco. Geralmente, essa expressão é utilizada de forma a significar a impotência das forças opositoras em relação à destruição do Estado Islâmico. Com o sucesso inicial do grupo, principalmente graça às alianças com tribos sunitas no Iraque, passou-se a ser destacada nas propagandas e narrativas a crença de que o ISIS tinha o destino triunfal e seria o califado definitivo que significaria o início do juízo final. Mais ainda, a incapacidade inicial das forças ocidentais em lidarem com o grupo deu força à narrativa da “cruzada falida”, ou da “última cruzada”:

[...] the State, its soldiers, and its sons are leaders not slaves. They are a people who through the ages have not known defeat... And so we promise you by Allah’s permission that this campaign will be your final campaign. It will be broken and defeated, just as all your previous campaigns were broken and defeated, except that this time we will raid you thereafter, and you will never raid us (Al-Hayat, 2014e, p. 5)¹⁴⁰.

Figura 10 – Capa da quarta edição da revista Dabiq



Fonte: al-Hayat, 2014e

¹⁴⁰ [...] o Estado, seus soldados, e seus filhos são líderes, não escravos. Eles são as pessoas que através das eras não sabiam o que era a derrota... Então, nós prometemos a vocês, pela permissão de Alá, que esta campanha será a sua última. Será destruída e derrotada, tal como as suas campanhas iniciais foram destruídas e derrotadas, exceto que iremos invadir vocês, e vocês nunca mais irão nos invadir (tradução nossa).

Outro termo bastante utilizado pela Dabiq em associação com a palavra *crusader* é a palavra *romans*. Esta expressão é empregada para denominar os ocidentais de maneira geral, que ganham essa classificação por serem considerados herdeiros do Império Romano. Junta às variações *Rome* e *roman*, foram encontradas 114 referências nas páginas da revista Dabiq (Loureiro, 2019).

Os termos *Rome* e *roman* também dão o nome da revista que dá continuidade às publicações da Dabiq, a Rumiyah¹⁴¹. Esta última, no seu período de publicação, teve um alcance muito maior em comparação à anterior, pois foi traduzida em dez idiomas diferentes: inglês, francês, alemão, russo, turco, indonésio, bósnio, curdo, uigur e afegão. Além dessa característica, a Rumiyah foi elaborada para englobar uma multitude de comunidades pelo mundo, muito diferente das outras revistas do Estado Islâmico publicadas em idiomas estrangeiros, como a Istok (russo), Konstatiniyye (turco) e a Dar Al Islam (francês). Cada edição da revista é intitulada através de um tema, possuindo uma seção de notícias sobre os campos de batalha (Mahzam, 2017).

A razão para a variação de nome se dá ao fato de o Estado Islâmico ter perdido o controle da região mítica de Dabiq. Porém, Austin Schmid (2018) classifica que a alteração do nome da publicação também significa um câmbio da estratégia da organização jihadista, bem como uma mudança de prioridades. Para ele, o rótulo de cruzado na “nova” revista incentiva e justifica ataques aos inimigos africanos e ocidentais do ISIS, através do terrorismo internacional.

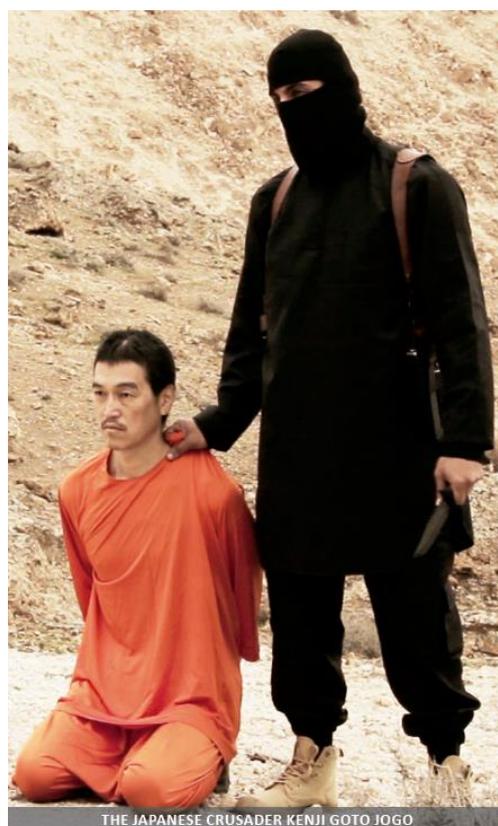
Mais do que é apontado por Schmid (2018), a modificação de nome acompanha a perda de territórios, bem com o enfraquecimento do Estado Islâmico nas regiões da Síria e do Iraque, incentivando a transnacionalidade do califado e a diminuição da narrativa do ISIS como um Estado tradicional que detém o monopólio do emprego da força em um determinado território. Há também uma transformação na intensidade de como o termo “cruzados” é utilizado para nomear civis em locais não-islâmicos, algo que já era presente na Dabiq, mas ganha mais força ainda na revista Rumiyah.

Por exemplo, na Dabiq, as expressões relativas ao mito dos cruzados são utilizadas diversas vezes como associações a outros grupos antagonistas. Como em relação a Israel, as mídias do grupo costumam a mencionar o país como parte de uma aliança Sionista-Cruzada. Na sétima edição da revista Dabiq, o jornalista Kenji Goto Jogo, executado pelo grupo em janeiro de 2015, foi chamado de “cruzado japonês”. Os xiitas iranianos também são citados

¹⁴¹ Tradução de Roma em árabe.

como parte da aliança Safávida-Cruzada. Todavia, essa expressão não só é utilizada para classificar os que estão em combate bélico contra os jihadistas, mas também, tanto a revista Dabiq, como a revista Rumiya, classificam civis como cruzados, pois são considerados como apoiadores dos governos que empreendem incursões em países islâmicos. Por serem os eleitores desses governos e por não lutarem contra as suas autoridades em nome do islã, são considerados comparsas dos inimigos do califado.

Figura 11 – Kenji Goto Jogo antes de ser executado



Fonte: al-Hayat, 2015

Na Dabiq, em sua décima primeira edição, o Estado Islâmico define quais são as coalizões que estão presentes na *jihad* final que está supostamente sendo empreendida pelo ISIS. A publicação aponta que a coalizão para a cruzada final se iniciou em 2001, com as operações norte-americanas no Afeganistão, expandindo-se para o Iraque, em 2003, como uma segunda campanha, seguida de um terceiro conjunto de operações lançados contra o Estado Islâmico nas regiões do Iraque e na Síria, em 2014, chamada de “*Operation Inherent Resolve*”. Dessa maneira, a revista lista os componentes da coalizão dos cruzados:

Albania, the Arab League, Australia, Austria, Bahrain, Belgium, Bosnia and Herzegovina, Bulgaria, Canada, Croatia, Cyprus, Czech Republic, Denmark, Egypt, Estonia, the European Union, Finland, France, Georgia, Germany, Greece, Hungary, Iceland, Iraq, Ireland, Italy, Japan, Jordan, Kosovo, Kuwait, Latvia, Lebanon, Lithuania, Luxembourg, Macedonia, Moldova, Montenegro, Morocco, The Netherlands, New Zealand, Norway, Oman, Panama, Poland, Portugal, Qatar, Republic of Korea (South Korea), Romania, Saudi Arabia, Serbia, Singapore, Slovakia, Slovenia, Somalia, Spain, Sweden, Taiwan, Turkey, Ukraine, United Arab Emirates, United Kingdom, and United States (al-Hayat, 2015d, 47)¹⁴².

Além desses, outros também fazem parte, como a União Africana, Benin, Camarões, Chade, Níger e Nigéria, esta última diretamente envolvida no confronto contra a Wilāyat West Ifrīqiyyah, a província do Estado Islâmico no leste africano. Outros Estados como o Afeganistão, o Azerbaijão, Mongólia e Paquistão, justos a OTAN, também são mencionados, principalmente por estarem envolvidos na luta contra a Wilāyat Khorasan, outra região classificada como província pela organização jihadista. A publicação também classifica as nações, que enfrentam o Estado Islâmico em suas respectivas regiões, como parte da coalizão cruzada. É o caso da Argélia, da Líbia, da Tunísia e Iêmen. O texto acrescenta Israel, chamado de Estado Judeu, na classe dos cruzadistas, sendo um dos países mais beligerantes em relação ao Estado Islâmico. Da mesma forma, a Índia, a Indonésia, a Malásia, o Quirguistão, a Suíça e a Organização da Cooperação “Islâmica”¹⁴³ também estão envolvidos nas cruzadas contra o islã, através de apoio político, financeiro e na área de inteligência. Por fim, o al-Hayat Media Center, através da Dabiq, menciona que Irã, Síria e Rússia, são também parte da aliança dos cruzados, sendo os três principais aliados dos Estados Unidos nas operações contra o ISIS, de acordo com as autoridades do califado (al-Hayat, 2015d, p. 47-48).

Na citação a seguir, de uma fala do porta-voz do Estado Islâmico em 2014, o xeique Abu Muhammad al-Adnani ash-Shami, observa-se que, em relação aos cruzados, não há a distinção entre militares e civis, o que abre o campo de batalha dos jihadistas para além do conflito no front do Oriente Médio. Dessa maneira, a *jihad* contra os cruzados pode ser empreendida contra pessoas comuns, que vivem as suas práticas diárias nas cidades, mesmo que essas não estejam a empunhar armas:

¹⁴² “Albânia, Liga Árabe, Austrália, Áustria, Bahrein, Bélgica, Bósnia e Herzegovina, Bulgária, Canadá, Croácia, Chipre, República Tcheca, Dinamarca, Egito, Estônia, a União Europeia, Finlândia, França, Geórgia, Alemanha, Grécia, Hungria, Islândia, Iraque, Irlanda, Itália, Japão, Jordânia, Kosovo, Kuwait, Letônia, Líbano, Lituânia, Luxemburgo, Macedônia, Moldávia, Montenegro, Marrocos, Holanda, Nova Zelândia, Noruega, Omã, Panamá, Polônia, Portugal, Qatar, República da Coreia (Coreia do Sul), Romênia, Arábia Saudita, Sérvia, Singapura, Eslováquia, Eslovênia, Somália, Espanha, Suécia, Taiwan, Turquia, Ucrânia, Emirados Árabes Unidos, Reino Unido e Estados Unidos” (tradução nossa).

¹⁴³ A palavra “Islâmica” é colocada entre aspas, pois, para o Estado Islâmico, a única instituição verdadeiramente muçulmana é o próprio califado.

You must strike the soldiers, patrons, and troops of the *tawāghīt*¹⁴⁴. Strike their police, security, and intelligence members, as well as their treacherous agents. Destroy their beds. Embitter their lives for them and busy them with themselves. If you can kill a disbelieving American or European – especially the spiteful and filthy French – or an Australian, or a Canadian, or any other disbeliever from the disbelievers waging war, including the citizens of the countries that entered into a coalition against the Islamic State, then rely upon Allah, and kill him in any manner or way however it may be. Do not ask for anyone’s advice and do not seek anyone’s verdict. Kill the disbeliever whether he is civilian or military, for they have the same ruling (al-Hayat, 2014e, p. 9)¹⁴⁵.

A partir das considerações realizadas até aqui, a *Dabiq*, ao utilizar o *crusader mythos*, divide o mundo em dois campos distintos. O maniqueísmo leva à ideia de que qualquer um que coopere com os cruzados é considerado assassino e por isso precisa ser executado. Mais ainda, na seção “The Extinction of the Grayzone”¹⁴⁶, na sétima edição da revista, destaca a figura do apóstata, o ISIS deixa claro que os que, até mesmo os que não apoiam os cruzados, mas também não apoiam o califado, estão no que chamam de apostasia (al-Hayat, 2015f).

O termo que mais aparece na revista *Dabiq*, para definir os inimigos do Estado Islâmico é a palavra *apostate* (*apostasy* e *apostates*), com a sua variante em árabe *murtadd* (*murtaddin*). Essas palavras são utilizadas para classificar principalmente os muçulmanos não-sunitas, sobretudo os xiitas. Os sunitas que não estão de acordo com os princípios e valores do ISIS, como por exemplo, os talibãs do Afeganistão e os membros da Irmandade Muçulmana, também são classificados como apóstatas, chamada de “The Murtadd Brotherhood” na capa da décima quarta edição da *Dabiq*.

¹⁴⁴ Termo usado para definir divindades que não sejam Alá (Momen, 1995).

¹⁴⁵ Vocês devem atacar os soldados, chefes e tropas dos *tawāghīt*. Ataquem as polícias, os membros de segurança e inteligência deles e também seus agentes traiçoeiros. Destrua as camas deles. Amarguem a vida deles e os ocupe com eles mesmos. Se você pode matar um americano ou europeu descrente – especialmente os maldosos e imundos franceses – ou um australiano, ou um canadense, ou qualquer outro não-crente dos que patrocinam a guerra, incluindo os cidadãos dos países que entraram na coalização contra o Estado Islâmico, então confie em Alá e os matem de qualquer maneira ou meio que possam encontrar. Não peça por conselho de ninguém e não procure qualquer veredito. Mate o não-crente, não importa se for civil ou militar, para eles há a mesma regra (tradução nossa).

¹⁴⁶ “A extinção da zona cinzenta” (tradução nossa).

Figura 12 – Capa da décima quarta edição da revista Dabiq



Fonte: al-Hayat, 2016

Para o ISIS, a zona cinzenta sempre existiu, entretanto, após os atentados de 11 de setembro e o início da Guerra ao Terror, esse espaço “neutro” começou a entrar em processo de dissolução. Esses eventos não só deram início à criação de um inimigo único, mas também são o sinal da cruzada definitiva que irá concluir as profecias do fim dos tempos. A extinção da zona cinzenta é um indicativo de que os outros grupos islamistas que não firmassem fidelidade ao Estado Islâmico possam também ser considerados como servos dos cruzados e, por isso, também precisam ser eliminados.

A extinção da zona cinzenta é um objetivo do Estado Islâmico, dessa maneira, os atentados cometidos nas regiões das nações “cruzadas” são uma forma de incentivar que esses Estados também se engajem na destruição de zonas neutras, o que causaria no aumento das animosidades bélicas entre as duas partes (Schmid, 2018). Outro ponto que deve ser destacado é de que todo esse processo faz parte do objetivo estratégico do ISIS em angariar indivíduos que não acreditam mais no sentido da neutralidade. O que demanda a busca da análise de outro conceito importantíssimo para se entender o Estado Islâmico e as narrativas de violência como propaganda: a *hijrah*.

A *hijrah* é uma expressão que representa a fuga do profeta Maomé, de Meca para Medina, evento que também marca o início do calendário islâmico¹⁴⁷. A razão para a fuga está

¹⁴⁷ A jornada de Maomé entre as duas cidades ocorreu no ano de 622 d.C.

associada à perseguição aos muçulmanos, devido à falta de liberdade para a prática da religião. Tradicionalmente, nos principais círculos do islã, a *hijrah* ganhou o significado de transição entre a *dar al-Harb* e a *dar al-Islam*, ou seja, a mudança da casa da guerra, onde a lei islâmica não é praticada, para a casa do islã, onde os muçulmanos podem exercer a sua religião plenamente. Assim, o conceito de *hijrah*, quanto ao seu significado, representa a necessidade dos muçulmanos que são perseguidos migrarem para as regiões onde os fiéis podem viver tranquilamente (Ebstein, 2006).

Na sétima edição da revista *Dabiq* (2015f), o Estado Islâmico deixa claro o posicionamento de que a *hijrah* é uma obrigação, é um dever de todos os muçulmanos que estão vivendo fora da Síria e do Iraque¹⁴⁸ migrarem para a região dos conflitos, afirmando que os que não buscam esse objetivo não vivem a religião da forma correta:

[...] who continue to live under the authority of the murtadd puppets, and of defeatist Muslims who reside in the lands of kufr under the authority of the crusaders themselves, with no intention of making hijrah to those lands in which the word of Allah is the highest. Such people have had their religion diluted and, not surprisingly, are always amongst the first to speak out in any case where the mujāhidīn display their harshness towards the crusaders, attempting to disguise their criticism towards the mujāhidīn as concern for the image of Islam (Al-Hayat, 2015f, p.6).¹⁴⁹

Em um estudo sobre o uso da palavra na revista *Dabiq*, Matan Uberman e Shaul Shay (2016) apontam que o ISIS tem utilizado o termo para a convocação de *foreign fighters*. O grupo pede a realização da *hijrah* “do tradicional *dar al-Islam* para uma novo *safe haven* no Iraque e na Síria – o Estado Islâmico. Ao criar esta ilusão, o Estado Islâmico cria o significado moderno de *hijrah*” (Uberman e Shay, 2016, p. 17).

Fonseca e Lasmar (2017, p. 25) classificam os *foreign fighters* como voluntários que vão para países em que não moram e que não são cidadãos, juntando-se a movimentos de insurgência, não tendo necessariamente qualquer tipo de ligação com o conflito, seja esse vínculo de caráter étnico, religioso ou cultural. David Malet (2013) classifica os combatentes

¹⁴⁸ Aqui pode ser incluído até os muçulmanos que vivem em países culturalmente influenciados pelo islã, como Arábia Saudita, Irã e Emirados Árabes. As autoridades políticas desses países são consideradas contrárias à verdadeira fé islâmica, de acordo com o ISIS, mesmo compartilhando a mesma identidade religiosa.

¹⁴⁹ [...] quem continua a viver sob a autoridade das marionetes murtadd e dos muçulmanos derrotados, que residem nas terras dos kufr sob a autoridade dos cruzados, com nenhuma intenção de fazer a *hijrah* para aquelas terras cuja palavra de Alá é a maior. Tais pessoas tiveram a religião delas diluídas e, não surpreendentemente, estão sempre entre os primeiros a falarem em qualquer caso onde os *mujahidin* mostram a sua aspereza em relação aos cruzados, buscando disfarçar os seus criticismos sobre os *mujahidin* como preocupação em relação à imagem do islã (tradução nossa).

estrangeiros como não-cidadãos dos Estados em conflito que se juntam a insurgências durante confrontos civis.

Já Thomas Hegghammer (2010) define os *foreign fighters* jihadistas como combatentes não-assalariados que não possuem relação com o conflito e nem afiliação com nenhuma organização militar oficial. Dessa forma, exclui mercenários, soldados e rebeldes exilados do seu escopo de análise. Também distingue os *foreign fighters* dos terroristas internacionais, que são agentes que cometem atos violentos fora da região de conflito, tendo não-combatentes como alvo. Na maioria das vezes, segundo o autor, a maioria dos combatentes estrangeiros não se engajam em operações fora das zonas de guerra, concentrando os seus esforços localmente.

Existem dois aspectos que diferenciam os contingentes de combatentes estrangeiros, são eles o grau de patrocínio do Estado e o alcance do recrutamento internacional. Na primeira categoria, os *foreign fighters*, apesar de não serem soldados, geralmente são apoiados de alguma forma por Estados. Por exemplo, a União Soviética, através da Internacional Comunista, apoiou diretamente algumas partes das Brigadas Internacionais que atuaram na Guerra Civil da Espanha. Quanto ao alcance do recrutamento internacional, alguns conflitos podem angariar mais voluntários pelo mundo do que outros. Por exemplo, na Guerra Árabe-Israelense de 1948 conseguiu atrair contingentes com voluntários de quatro continentes, enquanto as lutas anticoloniais no norte da África atraíram apenas voluntários de países vizinhos (Hegghammer, 2010, p. 59).

Estas definições de *foreign fighters*, no entanto, apresentam limitações para o estudo do fenômeno do jihadismo transnacional como força mobilizadora de indivíduos. A ideia de combatente estrangeiro acaba sendo restrita às pessoas que se direcionam às fileiras do ISIS e de outros grupos jihadistas para lutarem naquelas regiões em prol dos interesses dessas organizações.

A definição de Hegghammer (2010), voltada para a diferenciação entre os voluntários e os terroristas internacionais, não abrange o fato de que muitos desses combatentes estrangeiros cometem atentados contra civis nas regiões de combate. Por exemplo, Jihadi John, criado em Londres e voluntário do ISIS, ficou conhecido por ter sido o responsável pela decapitação de jornalistas, como o estadunidense James Foley e o japonês Kenji Goto. Mais ainda, esse conceito mais restrito acaba impossibilitando a análise das pessoas que vão para os

campos de treinamento jihadistas, adquirindo o know-how para a prática de atentados e voltam aos seus lugares de origem para o cometimento de ataques¹⁵⁰.

Na revista Dabiq há poucas referências da expressão “*foreign fighters*”. De acordo com o processo de codificação realizado no Nvivo, geralmente essa classificação ocorre quando há citações da imprensa, academia¹⁵¹ ou de lideranças dos Estados ocidentais. Na oitava edição da revista, a expressão aparece em uma fala de Barack Obama, na época da edição, o presidente dos Estados Unidos: “*Foreign fighters* viajaram de todos os lugares, da Europa, para os Estados Unidos, para Austrália, para outras partes do mundo muçulmano, convergindo para a Síria”¹⁵² (al-Hayat, 2015f). Na quarta edição da Dabiq, a expressão é encontrada em uma citação de Chuck Hegel, secretário de defesa norte-americano em 2014:

While ISIL clearly poses an immediate threat to American citizens in Iraq and our interests in the Middle East, we also know that thousands of foreign fighters, including Europeans and more than 100 Americans have travelled to Syria. With passports that give them relative freedom of movement, these fighters can exploit ISIL’s safe haven to plan, coordinate and carry out attacks against the United States and Europe¹⁵³ (al-Hayat, 2014e).

Nas revistas do Estado Islâmico, a expressão *foreign*, geralmente é associada às relações de antagonismo. Por exemplo, na décima segunda edição da Rummiyah, o termo aparece duas vezes e é conectado à expressão *disbelieving* e *disbeliever*¹⁵⁴. Nas duas menções, a expressão foi utilizada para caracterizar o empresário norte-americano Nicholas Berg, decapitado em 2004, supostamente por Abu Musab al-Zarqawi, líder da al-Qaeda do Iraque e precursor do ISIS (al-Hayat, 2014h, p. 29-30).

Na Dabiq, apesar de ter mais menções do termo *foreign* em comparação à Rumiyah, a palavra é utilizada seguindo o mesmo sentido. Como pode ser visto na seção “Islamic State

¹⁵⁰ Esse também é o caso dos vários atentados terroristas ocorridos no ocidente no século XXI. Nos ataques de 11 de setembro, nos Estados Unidos, alguns participantes da ação, como Mohamed Atta e Marwan al-Shehhi, que moravam em Hamburgo, na Alemanha, chegaram a viajar para lutar na Chechênia e depois foram ao Afeganistão. Lá, conheceram Osama Bin Laden, além de treinarem em um campo da Al-Qaeda. Amer Azizi, o principal responsável pelos atentados de Madrid, em março de 2004, também compareceu a campos de treinamento de jihadistas no Afeganistão e na Bósnia. Azizi era marroquino e imigrou para a Espanha no início da década de 1990 (Reinares, 2012).

¹⁵¹ Na sétima edição da Dabiq, o Estado Islâmico cita um relatório do International Centre of the Study of Radicalisation and Political Violence sobre o crescimento do número de jihadistas recrutados pela organização advindos da Europa ocidental (al-Hayat, 2015f, p. 53).

¹⁵² Do original: “Foreign fighters travelled everywhere, from Europe, to the United States, to Australia, to other parts of the Muslim world, converging on Syria”.

¹⁵³ Enquanto o ISIS claramente impõe uma ameaça direta aos cidadãos americanos no Iraque e a nossos interesses no Oriente Médio, nós também sabemos que milhares de *foreign fighters*, incluindo europeus e mais de 100 americanos viajaram para Síria. Com passaportes que deram a eles liberdade relativa de movimento, estes soldados podem ir ao *safe haven* do Estado Islâmico para poder planejar, coordenar e dar prosseguimento a ataques contra os Estados Unidos e a Europa.

¹⁵⁴ Expressões relativas ao termo “não-crente”, em português.

Operations”, sobre atentados conduzidos pelo grupo, divulgados na décima quinta edição da primeira revista (al-Hayat, 2016b): “No 27º dia do Ramadan, cinco soldados *inghimasi*¹⁵⁵ do califado fizeram um ataque no Artisan Restaurant, que é frequentado por cruzados estrangeiros de várias nacionalidades, na cidade de Dhaka”¹⁵⁶.

No contexto do Estado Islâmico, o conceito de *foreign fighters*, apesar de ser relevante para a análise, precisa ser tratado de forma crítica. Por exemplo, há falta de clareza quanto a identificação do soldado como combatente estrangeiro, pois o inimigo do Estado Islâmico não apenas se localiza na frente de batalha da Síria e do Iraque, mas também no Ocidente e nas terras não dominadas pelo islã. Geralmente, após a ida de recrutados para os campos de treinamento dos jihadistas, é normal que eles retornem aos seus países de origem ou se dirijam a outros lugares para cometerem atentados.

No decorrer do processo de enfraquecimento do Estado Islâmico, com as incursões russas e norte-americanas na luta contra a organização jihadista, essa distorção no conceito de *foreign fighters* fica mais evidente. Além disso, também há uma alteração relevante na ideia de *hijrah*. Devido ao aumento das dificuldades dos recrutados ao se juntarem aos jihadistas na Síria e no Iraque, a imigração para as terras do ISIS. Anteriormente, a recomendação expressa, para todos os muçulmanos do mundo que viviam nas regiões dos cruzados, deixassem esses lugares para viverem de acordo com as leis de Alá no califado. Isso foi dando lugar ao incentivo a atentados no Ocidente e em outras regiões fora do ISIS, sem a necessidade de que os jihadistas migrem para o Estado Islâmico.

Porém, é importante destacar que esse processo não se afasta da tendência de construção espacial, derivada da chamada modernidade. Como afirma Phillip-Joseph Salazar (2016), essa característica do Estado Islâmico em transnacionalizar os jihadistas, não deixa de ser territorial, pois o califado, como dito anteriormente, coloca-se como um território polimorfo. Além de ter como objetivo de exterminar tudo o que é considerado apóstata ou infiel, o Estado Islâmico também reivindica espaços de conquista, pois, para os jihadistas, os atentados terroristas não são necessariamente transnacionais ou extraterritoriais, na verdade são retomadas de terras que já pertenciam ao islã, que estão temporariamente ocupadas pelos

¹⁵⁵ A palavra *inghimasi*, vem do árabe *inghimasa*, que significa “infiltra-se”. Utilizada para caracterizar soldados geralmente organizados em times, que se infiltram em posições inimigas de forma a obter o máximo possível de baixas, com a expectativa de serem abatidos pelas forças opositoras. O termo passou a ser utilizado nas redes sociais em 2011 e foi atribuído a al-Nusra, ganhando destaque como método de ataque amplamente utilizado na Guerra Civil da Síria, em 2012 (Anzalone, 2018, p. 12-20).

¹⁵⁶ Do original: “On the 27th of Ramadan, five *inghimasi* soldiers of the Caliphate carried out an attack on the Artisan Restaurant, which is frequented by Crusader foreigners of varying nationalities, in the city of Dhaka”.

infiéis. Dessa maneira, os ataques terroristas fora da Síria e do Iraque é uma sinalização de que os territórios dessas regiões pertencem ao califado.

No aparato comunicacional do ISIS e devido a esse *turning point* de enfraquecimento territorial, que surgem as seções *Just Terror Tactics*, na revista Rumiya. Nesta parte da publicação, o Estado Islâmico começa a incentivar com maior intensidade as chamadas operações no *Dar al-Kufr*. De acordo com a segunda edição da revista Rumiya, esse tipo de operação é conduzido por jihadistas que prestaram a *bay'ah* ao califado, sendo que o termo *just* deve ser traduzido como derivado da palavra “justiça” (al-Hayat, 2016e).

Esse tipo de estratégia tinha como objetivo ensinar as pessoas a cometerem atentados solo, dando dicas de como utilizar uma faca, ou sobre conseguir algum tipo de material para fazer uma bomba e informar quais são os melhores processos de construção para dispositivos explosivos caseiros. Além disso, o objetivo desses tipos de ataques é possibilitar que pessoas consigam cometê-los sem a obrigatoriedade de um treinamento mais elaborado, diminuindo os custos e barreiras do traslado do recrutado aos territórios dominados pelo Estado Islâmico:

When considering a just terror operation, an ocean of thoughts might pour into one's mind, clouding the ability to make a final decision. Whether in regards to the type of operation one seeks to conduct or the details of that operation, it is easy for someone to be defeated by doubt if they have not received proper guidance or training. Yet, one need not be a military expert or a martial arts master, or even own a gun or rifle in order to carry out a massacre or to kill and injure several disbelievers and terrorize an entire nation. A hardened resolve, some basic planning, and reliance on Allah for success are enough for a single mujahid to bring untold misery to the enemies of Allah, in shaallah (al-Hayat, 2016e, p. 12)¹⁵⁷.

Por exemplo, na terceira edição da Rumiya, há um manual de como cometer atentados utilizando veículos como instrumentos para a realização dos massacres. A principal inspiração para isso foi o ataque cometido por Mohamed Lahouaiej-Bouhel, em Nice, “enquanto viajava a uma velocidade de aproximadamente 90 quilômetros por hora, jogando seu caminhão de 19 toneladas nas aglomerações que celebravam o dia da Bastilha”. O resultado do atentado foi comemorado nas páginas da revista por ter “abatido 86 cidadãos cruzados e ferindo mais 434”. O texto também faz questão de mostrar como foi o processo do

¹⁵⁷ “Ao considerar uma operação de terror justo, um oceano de pensamentos pode aparecer na mente de alguém, obscurecendo a habilidade de tomar a decisão final. Seja no que diz respeito a este tipo de operação que procuram colocar em prática, ou nos detalhes da mesma, é fácil para alguém ser derrotado pela dúvida, ainda mais se não tiverem recebido a orientação e o treinamento adequado. Na realidade, essa pessoa não precisa ser um militar especialista ou um mestre de artes marciais, ou até mesmo ter uma pistola ou fuzil para colocar em prática um massacre, matar e ferir diversos não-crentes e aterrorizar uma nação inteira. Uma resolução sólida, um planejamento básico e a confiança em Alá para o sucesso são suficientes para um único *mujahid* trazer uma miséria incalculável aos inimigos de Alá, se Alá quiser” (tradução nossa).

atentado e o impacto físico que produziu, destacando a violência brutal causada pelo atropelamento de indivíduos pelo uso do caminhão:

a vehicle is plunged at a high speed into a large congregation of kuffar, smashing their bodies with the vehicle's strong outer frame, while advancing forward – crushing their heads, torsos, and limbs under the vehicle's wheels and chassis – and leaving behind a trail of carnage. (al-Hayat, 2016f)¹⁵⁸

De acordo com a Rumiya, é relativamente fácil para um jihadista encontrar um carro ou uma faca para empreender um atentado. Para isso, basta que o indivíduo saiba dirigir ou tenha recursos para comprar algum tipo de lâmina. É até mais recomendado, pela revista, que as pessoas prefiram o emprego de veículos do que das armas brancas, pois, geralmente, um automóvel é muito menos suspeito do que o porte de uma faca, afinal, as pessoas comuns precisam de carros o tempo inteiro para poder se locomover.

O Estado Islâmico também lista os tipos de veículos que devem ser adquiridos para a produção dos atos de violência, dentre eles é importante que o terrorista observe as especificações técnicas e estruturais do automóvel. Por exemplo, de acordo com a experiência de ataques anteriores cometidos através de veículos pequenos, esse tipo de automóvel não foi capaz de ser bem-sucedido em relação à geração de violência pretendida. Enquanto isso, os melhores tipos de veículos para “causar um banho de sangue” (al-Hayat, 2016f) são os caminhões de carga. Também são informados quais alvos são os melhores para o prosseguimento do atentado terrorista. Como, por exemplo, grandes aglomerações ao ar livre e calçadas de ruas movimentadas.

158 “um veículo foi jogado, em alta velocidade, em uma grande congregação de *kuffar*, esmagando o corpo deles com a força da sua estrutura externa, enquanto avançava – esmagando as cabeças, torsos e membros sob as rodas e chassis – deixando para trás um rastro de carnificina” (tradução nossa).

Figura 13 – Página da terceira edição da Rumiya sobre como cometer atentados com veículos

Vehicles are like knives, as they are extremely easy to acquire. But unlike knives, which if found in one's possession can be a cause for suspicion, vehicles arouse absolutely no doubts due to their widespread use throughout the world. It is for this obvious reason that using a vehicle is one of the most comprehensive methods of attack, as it presents the opportunity for just terror for anyone possessing the ability to drive a vehicle. Likewise, it is one of the safest and easiest weapons one could employ against the kuffar, while being from amongst the most lethal methods of attack and the most successful in harvesting large numbers of the kuffar.

Acquiring a vehicle is a simple task regardless of one's location. However, the type of vehicle and its structural and technical specifications are extremely important factors for ensuring the success of the operation. Observing previous vehicle attacks, it has been shown that smaller vehicles are incapable of granting the level of carnage that is sought. Similarly, off-roaders, SUVs, and four-wheel drive vehicles lack the necessary attributes required for causing a blood bath. One of the main reasons for this is that smaller vehicles lack the weight and wheel span required for crushing many victims. Thus, smaller vehicles are least suitable for this kind of attack. Rather, the type of vehicle most appropriate for such an operation is a large load-bearing truck.

The Ideal Vehicle

- Load-bearing truck
- Large in size, keeping in mind its controllability
- Reasonably fast in speed or rate of acceleration (Note: Many European countries pre-restrict larger vehicles to specified speeds)
- Heavy in weight, assuring the destruction of whatever it hits
- Double-wheeled, giving victims less of a chance to escape being crushed by the vehicle's tires

- Possessing a slightly raised chassis (the under frame of the vehicle) and bumper, which allow for the mounting of sidewalks and breaching of barriers if needed
- If accessible, with a metal outer frame which are usually found in older cars, as the stronger outer frame allows for more damage to be caused when the vehicle is slammed into crowds, contrary to newer cars that are usually made of plastics and other weaker materials

Vehicles to Avoid

- Small cars, including larger SUVs
- Slower vehicles that cannot exceed 90km per hour
- Load-bearing trucks with load compartments that are not fixed to the cabin, which may cause loss of control and subsequent jackknifing, especially if driven erratically
- Load-bearing trucks with excessively elongated trailer compartments, which can cause the driver trouble as he seeks to maneuver

If one has the wealth, buying a vehicle would be the easiest option. Alternatively, one could rent a vehicle or simply ask to borrow one from an acquaintance or relative who owns or has access thereto. For the one not capable of attaining a vehicle by any of these means, there is the option of hotwiring or carjacking a vehicle. This is only recommended for one possessing the know-how or having previous experience in this domain.

Applicable Targets

- Large outdoor conventions and celebrations
- Pedestrian-congested streets (High/Main streets)



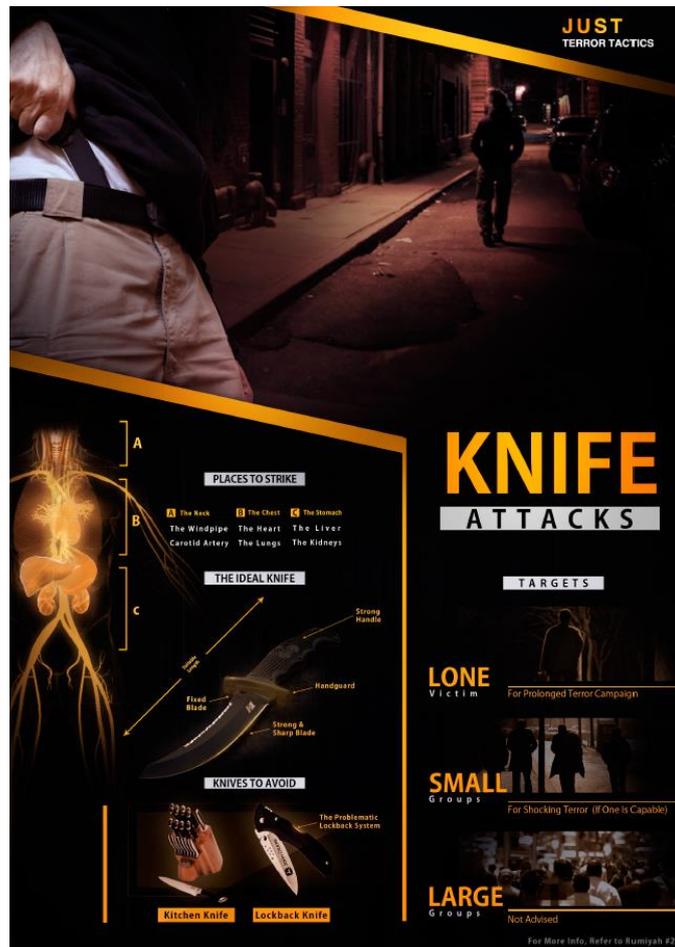
An affordable weapon

RUMIYAH II

Fonte: al-Hayat, 2016f

Na quarta edição da Rumiya, a seção *Just Terror Tactics* é um infográfico de como utilizar facas para cometer um atentado, além de auxiliar na escolha dos alvos, há também uma recomendação de quais órgãos humanos são mais vulneráveis a golpes de lâminas. Segue abaixo a imagem da página:

Figura 14 - Página da quarta edição da Rumiayah ensinando a cometer atentados com lâminas



Fonte: al-Hayat, 2016g

Já na quinta edição da Rumiayah, há um conjunto de instruções de como se fazer um coquetel molotov e explosivos utilizando napalm. Também tem instruções sobre o melhor horário e a forma como os terroristas devem cometer os ataques. A preferência é que os atentados sejam realizados durante a parte do dia em que os prédios-alvo estejam movimentados, geralmente, esse é o horário que a imensa maioria das pessoas está acordada e, portanto, irá assistir o impacto midiático dos acontecimentos.

Além das instruções sobre o horário, o Estado Islâmico divulga um manual de como garantir o sucesso do ataque, através de um passo a passo do processo:

When executing against a building and if one has access to its interior, he should initiate the fire on the staircase of the lower level, or just above the ground floor for high-rises, by dowsing the area with his container of fuel and lighting it at a safe distance. This will prevent anybody from escaping by the stairwell, while at the same time denying them the option of jumping from the windows (due to the

height). This can be followed by setting fire to the exits leading out of the building, as this will seal any opportunity of anybody escaping the blaze¹⁵⁹ (2016h, p. 10).

Ainda nesta parte da Rumiya, há uma série de instruções sobre como o jihadista pode reclamar a autoria de um atentado. Nesse ponto, o ISIS simplifica o ritual de responsabilidade pelos ataques dizendo que o indivíduo pode apenas marcar com um spray ou algum outro tipo de tinta, que o atentado foi realizado por um “soldado do Estado Islâmico”. O texto sugere que a pessoa faça uma mensagem simples, em um pedaço de papel, afirmando que é um *mujahid*. O Estado Islâmico também recomenda que o cometedor faça uma breve explicação sobre as razões pela ação violenta, bem como declarações que irão despertar o ódio dos cruzados e dos infiéis. Essa recomendação é parte da flexibilização sobre como fazer parte do Estado Islâmico, diminuindo os requisitos de conhecimento teológico dos perpetradores a dar mais relevância pela vontade individual em tomar uma ação em prol do califado.

No fim da seção, os editores destacam o impacto econômico que os incêndios intencionais poderiam produzir, além dos efeitos emocionais que também são gerados. Ademais, a revista faz uma conexão entre a violência e o prêmio religioso garantido ao indivíduo responsável pela ação. Destaca que, mesmo se o incidente não matar nenhum inimigo de Alá, a divindade irá recompensar o jihadista, pois o mesmo prometeu dar prêmios aos que enfurecem ou ferem os inimigos do islã.

Nas duas edições seguintes, não há a coluna “*Just Terror*”. Na oitava edição, esta parte da revista apenas possui um infográfico sobre o atentado em Londres, nos arredores do Parlamento Britânico. Na imagem, a Rumiya informa o nome do terrorista responsável pelo ataque: Khalid Masood. A revista o classifica como “soldado do califado”, apesar de Masood nunca ter estado em um campo de treinamento do ISIS, de acordo com as investigações da Scotland Yard (Casciani, 24 mar. 2017).

Ainda no infográfico, logo abaixo do nome do jihadista, há o número de mortos e feridos (resultado). Há também a informação sobre os alvos de Masood, nesse caso, entende-se como “alvo” os locais dos ataques: a ponte de Westminster e o Parlamento Britânico. Por fim, as armas também são informadas, como se fossem recomendações para pessoas que estão pensando em cometer ato semelhante, são elas um carro alugado e uma faca.

¹⁵⁹ “Ao executar um ataque em um prédio e se alguém tem acesso ao seu interior, ele deveria iniciar o fogo nas escadas no andar mais baixo da construção, ou no andar superior ao térreo nos prédios mais altos, mergulhando a área com o seu recipiente de combustível e acendendo a uma distância segura. Isso vai prevenir qualquer pessoa de escapar pelas escadas e ao mesmo tempo negar a eles a opção de pular das janelas (devido a altura). Isto pode ser obtido a partir dos incêndios nas saídas dos prédios, pois isso irá acabar com qualquer possibilidade de alguém sair dele” (tradução nossa).

Figura 15 – Infográfico da 8ª edição da revista Rumiya sobre os atentados de março de 2017, em Londres, nos arredores do Parlamento Britânico



Fonte: al-Hayat, 2017d, p. 33.

Na nona edição da Rumiya, a seção *Just Terror Tactics* é uma das mais longas de todas as publicações da revista. Em sua introdução, há uma comparação entre os ataques que os cruzados fazem nas províncias ocupadas por jihadistas do Estado Islâmico, como no Iraque, no Levante, no Khorasan e no Sinai, à violência terrorista causada pelos militantes do ISIS, chamados de heróis pelos editores, nas terras ocidentais. As armas dos cruzados, os mísseis, os obuses, os morteiros e as bombas de fósforo branco serão combatidas com

[...] blades that plunge into their bodies, vehicles that unexpectedly mount their busy sidewalks, smashing into crowds, crushing bones, and severing limbs, and bullets that pierce their filthy bodies while they are in the midst of their foul enjoyment (al-Hayat, 2017e, p. 46)¹⁶⁰.

Logo em seguida, o texto abre com outro modo de ato violento que poderia ser utilizado por jihadistas pelo mundo: a tomada de reféns. De acordo com a Rumiya, o

¹⁶⁰ “[...] lâminas que mergulham em seus corpos, veículos que inesperadamente sobem nas calçadas lotadas, esmagando as multidões, quebrando seus ossos e cortando membros, e balas que perfuram os seus corpos imundos, enquanto eles estão no meio do seu prazer tolo” (tradução nossa).

objetivo de tomar reféns nas terras dos infiéis não é ter o maior número possível de não-crentes para poder negociar. Na realidade, o objetivo de se tomar não-crentes como reféns é fazer uma carnificina até que o autor dos atentados seja assassinado pelas forças policiais “inimigas de Alá”. Nesse ponto do texto da revista, os editores justificam os massacres e as tomadas de reféns através da sura At-Tawbah, do alcorão. Nesta, o texto sagrado para os muçulmanos que afirma que os idólatras precisam ser combatidos até eles paguem a *jizyah*. Interpretando essa sura do alcorão, a Rumiya interpreta que os idólatras “conhecem apenas uma linguagem, que é a linguagem da força, a linguagem do assassinato, de apunhalar e de cortar as gargantas, cortando cabeças, achatando-as embaixo de caminhões e queimando-as vivas” (al-Hayat 2017e, p. 47).

Assim como nas outras edições sobre ataques através de facas e utilizando veículos, a revista também aponta quais são os melhores lugares para o cometimento de atentados. Sempre chamando as vítimas não-militares de idólatras e inimigos de Alá. Nesta parte do texto, afirma que a melhor forma de dar prosseguimento a um atentado dessa magnitude é utilizando armas de fogo para controlar as vítimas e em seguida assassinar o maior número possível de inocentes até a primeira ação policial.

Como exemplo de ataque bem sucedido, destacam os atentados no Bataclan durante um concerto de rock. Os perpetradores são chamados de “*mujahidin*” e de “soldados de Alá” pela publicação, dando um caráter religioso e guerreiro para a ação dos terroristas, mesmo que a prática não tenha sido configurada como uma ação em um campo de batalha militar convencional.

Nesta subseção da *Just Terror Tactics*, de acordo com as perspectivas de análise de narrativas, percebe-se mais conexões entre o arquétipo do guerreiro/soldado e o cometedor do atentado, bem como a conexão do personagem do cruzadista/guerreiro, embora geralmente se encontre em uma posição vulnerável, e o civil, vítima dos ataques violentos. Na subseção seguinte “*War is Deception*”, a revista utiliza uma *haddith*, com esse mesmo nome, para justificar o assassinato de civis. A ideia aqui é a de que a mentira, mesmo condenada pelo islã, pode ser utilizada como tática de guerra contra os inimigos do Estado Islâmico, pois o próprio profeta Maomé utilizou a mentira para permitir o assassinato do líder judeu da cidade de Medina, Ka’b Ibn al-Ashraf, pois tentou ganhar a confiança do mesmo, dizendo que este não era uma ameaça para as forças do profeta. A ideia aqui é a de que o crente, que irá cometer o atentado, deve conquistar a confiança do infiel, deixando-o com uma falsa sensação de segurança. A edição da revista também recomenda alguns modos de como isso poderia ser

feito: desde o oferecimento de vagas de trabalho falsas, até a venda e compra de produtos pela internet, obrigando as duas partes do ataque, vítima e perpetrador, encontrarem-se.

Nas edições posteriores, as ações, até então colocadas como *Just Terror Tactics*, passam a ser informadas nas seções sobre as operações militares da organização jihadista. Por exemplo, na décima terceira edição da revista Rumiya, na seção *Military and Convert Operations*, o atentado terrorista em Barcelona, em agosto de 2017, divide as páginas com operações militares mais “convencionais”, como confrontos entre *mujahidin* e cruzados nas províncias (*wilayah*) do ISIS (al-Hayat, 2017i).

A conclusão que é tirada dessas questões, tanto sobre os jihadistas que fazem a *hijrah*, quanto os que cometem atentados em seus países de origem, é a de que o Estado Islâmico tem como base para a sua política de recrutamento o ataque às forças inimigas do ISIS. Até mesmo as mulheres, que são recrutadas geralmente para trabalhos domésticos e para se casarem com os homens das regiões ocupadas, também se tornam figuras presentes das narrativas de violência do grupo jihadista.

Em um estudo sobre a mobilização jihadista de mulheres na Espanha, de 2014 até 2016, Carola García-Calvo (2017) mapeia as motivações que as levaram ao grupo jihadista. Em comparação às outras mobilizações jihadistas, como na ocupação soviética do Afeganistão, na Guerra da Bósnia e na Chechênia, pela primeira vez há um contingente considerável de mulheres. Na Espanha, a idade média das mulheres que se dirigiram ao Estado Islâmico é de 24 anos, 7 anos a menos em comparação aos indivíduos de sexo masculino. Outra variável investigada por García-Calvo (2017) é o estado civil das mulheres em comparação aos dos homens. De acordo com a base de dados analisada pela autora, a porcentagem de mulheres solteiras no momento em que foram detidas era a de 45%, 16,6% maior que a dos homens. Enquanto isso, 65% das mulheres da Espanha que migraram em direção ao Estado Islâmico. Para García-Calvo (2017), esse perfil de recrutadas corresponde à estratégia do ISIS em captar mulheres que estão com a identidade em processo de formação, isso é adotado, pois estas estariam “especialmente vulneráveis à adoção da visão extrema e rigorosa do credo islâmico”¹⁶¹. Estes números também indicam a estratégia da organização jihadista quanto ao recrutamento de mulheres jovens para que elas se casem com os *mujahidin* nos territórios ocupados.

No auge da ocupação territorial do Estado Islâmico em regiões na Síria e no Iraque, a organização conseguiu estabelecer uma política de segregação de gênero. Dentre algumas

¹⁶¹ Do original: “especialmente vulnerables a la adopción de esta visión extrema y rigorista del credo islâmico”.

dessas obrigações às mulheres, só era possível que elas saíssem acompanhadas por um homem, de forma a protegê-las do contato com desconhecidos. Entretanto, ao mesmo tempo em que havia a necessidade de andar acompanhada, também eram convocadas para trabalhar na área da saúde e como professoras. Algumas delas poderiam até ingressar na *hisbah*, a polícia do califado¹⁶². Apesar disso, todas essas burocracias funcionavam de acordo com uma liderança masculina (Vale, 2019).

A maior mudança veio com a possibilidade de as mulheres do califado pudessem se envolver nas ações militares do grupo. Com a crescente deterioração das conquistas territoriais, o ISIS começou a alterar as funções femininas, começando a reivindicar abertamente, a partir de outubro de 2017, que as mesmas participem da *jihad*.

Em um vídeo lançado em fevereiro de 2018, o Estado Islâmico pôs uma combatente mulher, a chamando de *mujahid* (combatente da *jihad*), sendo o engajamento da mesma um caminho para alcançar Alá, através da pureza e da fé. No vídeo, a participação de mulheres em atos de violência foi justificada a partir da luta pela defesa da honra das mesmas (al-Hayat, 2018; Vale, 2019).

Apesar dessa alteração das funções femininas no Estado Islâmico, até durante o período no qual a responsabilidade das mulheres não estava relacionada ao militarismo direto, a violência era uma variável presente. Pois, mesmo quando as autoridades do ISIS justificavam o papel feminino restrito ao lar, essa particularidade também era ilustrada como uma forma de empreender a *jihad*. Por exemplo, na décima primeira edição da revista Dabiq há uma parte inteiramente endereçada às mulheres do califado que apontou a existência de uma onda de descontentamento entre elas, sobre os maridos e às funções deles nos conflitos: “Se ela ouve que há uma batalha iminente e ele deverá ir, põe-se nervosa. Se ela o vê colocando a armadura de guerra, fica chateada. Se ele vai para a base, ela fica de mau humor. Se ele volta tarde, ela reclama” (al-Hayat, 2015d, p. 41, tradução nossa)¹⁶³.

Neste texto direcionado ao público feminino, é reafirmada a necessidade de as mulheres entenderem o significado de ser um *mujahid*, que é um indivíduo que abandona o secularismo e o seu passado, colocando-se em risco de morte para que seja possível a sobrevivência da *umma*. Portanto, o al-Hayat Media Center afirma que a mulher não precisa estar na *jihad* apenas portando armas, mas ela se insere na guerra quando “ensina aos seus filhos a diferença entre a verdade e a falsidade, entre o certo e o errado”, quando o ensina que

¹⁶² Na *hisbah*, as mulheres conseguiam ter alguns privilégios, como a possibilidade dirigir veículos e receber treinamento de manejo de armas (Vale, 2019).

¹⁶³ Do original: “If she hears of an imminent battle that he will be in, she gets angry. If she sees him putting on war armor, she gets upset. If he goes out for ribāt, she gets in a bad mood. If he returns late, she complains”.

a *jihad* é o dever mais nobre do ser humano, além disso, a mulher também está na guerra quando espera o seu marido retornar da batalha, ou quando jura lealdade a ele durante a sua ausência (al-Hayat, 2015d).

A partir dessa mudança na ideia de *hijrah*, no próximo capítulo será realizada uma análise de conteúdo sobre o arquétipo do jihadista. As revistas Dabiq e Rumiya mais uma vez servirão de apoio para a investigação da figura do soldado do califado. A partir daí, a conexão entre a violência e o recrutamento será realizada. Para se tornar um jihadista, a relação entre recrutador e recrutado, precisa necessariamente ser passada através de histórias de violência. Isso não quer dizer que a identificação coletiva deve ser descartada. Muito pelo contrário, a identidade coletiva do muçulmano pertencente ao califado e a *umma*, ganha solidez com as narrativas de violência.

A partir das discussões realizadas neste terceiro capítulo, a formação da figura do inimigo, pelo ISIS, é indispensável para a construção da própria identidade do pertencente ao grupo. Dessa maneira, os textos e imagens encontrados nas revistas Dabiq e Rumiya, e nos vídeos da série *Flames of War*, serviram de apoio para definir o que é o cruzado, o opositor ao Estado Islâmico. Eles são fonte primária sobre como a organização jihadista se coloca no sistema internacional e, mais ainda, de como o ISIS se vê politicamente em relação ao mundo.

4 OS MUJAHIDIN: A ICONOGRAFIA DO HERÓI NO PROCESSO DE RECRUTAMENTO DO ESTADO ISLÂMICO

Neste capítulo, a figura do soldado do Estado Islâmico será analisada através da investigação sobre as biografias dos recrutados pela organização. Para isso, a ideia de cultura jihadista será aprofundada, com o intuito de produzir modelos para futuras análises sobre como atores paramilitares, como o Estado Islâmico, utilizam a estética militarista como apelo para a construção de senso de comunidade e de identificação de grupo.

Na primeira seção, para esmiuçar a cultura de guerra do ISIS, serão estudadas as formas como os soldados do califado são representados nas revistas Dabiq e Rumiya. Além disso, como base analítica para entender como a estética da violência é instrumentalizada para o recrutamento, serão debatidas as contribuições que pesquisam o poder das propagandas e da construção de tradições.

Na segunda parte, ainda nas duas revistas do Estado Islâmico, serão examinados os textos que contam as histórias das pessoas que migraram para os territórios dominados pela organização, ou as que cometeram atentados em nome da mesma. Dessa forma, será possível identificar qual é o valor que o Estado Islâmico dá à violência na construção do imaginário do guerreiro *mujahidin*. Para sustentar o argumento de como a violência pode ser compreendida como meio de recrutamento de pessoas, o conceito de heroísmo será discutido à luz da sua função como símbolo de uma comunidade.

Por fim, ainda com base no heroísmo, serão discutidas as mudanças da figura do herói no Ocidente e quais são os motivos que fizeram com que a fabricação de imaginários do tipo se escasseasse. Além disso, serão investigadas as consequências da era pós-heroica no processo de recrutamento de pessoas pelo Estado Islâmico.

O imaginário do soldado do califado é um dos maiores sinais de identificação utilizados pelo Estado Islâmico para definir as pessoas que se juntam ao grupo. Os militantes do califado que se embrenham na luta armada são chamados de *mujahidin* (plural) e *mujahid* (singular). Neste capítulo, como a intenção é identificar os padrões de violência que compõem as narrativas do Estado Islâmico, na lógica do recrutamento, é necessário entender como o mito do soldado do califado é instrumentalizado.

4.1 O *mujahid*

Thomas Hegghammer (2017), em um estudo sobre a cultura dos combatentes de organizações extremistas islâmicas, define a cultura *jihadi* como “produtos e práticas que

fazem algo além de preencher as necessidades militares básicas dos grupos jihadistas”¹⁶⁴. As “necessidades militares básicas” são entendidas pelo autor como a possibilidade de imposição da violência e a obtenção de recursos para a manutenção da sobrevivência. Para Hegghammer, um ator não-estatal militar não consegue viver sem as atribuições básicas que giram em torno da ação violenta: como o treinamento, o combate, o recrutamento e a compra de armas, mas consegue manter suas operações sem a música, a poesia e outros costumes muito particulares. Assim, de acordo com essa visão, elementos como a poesia, a interpretação de sonhos e as vestimentas, traços comuns encontrados no convívio entre os jihadistas, seriam encarados como parte dessa cultura da jihad.

Todavia, segundo Hegghammer (2017, n.p), o maior desafio do empreendimento conceitual sobre a cultura da *jihad* é “a fascinação que muitos jihadistas tem em relação à guerra, às armas, e às consequências militares”¹⁶⁵. Ele afirma que é inegável a participação da violência na vida dos jihadistas, principalmente em relação aos que estão em campos de treinamento e nas zonas de combate, inclusive, o emprego da violência e sua proliferação é uma das principais maneiras pelas quais as organizações jihadistas se definem como grupos sociais.

Entretanto, existem práticas dentro desse caráter militarista que não são funcionais, como por exemplo, os *mujahidin* que dão nomes às suas armas, ou até mesmo os jihadistas ocidentais que utilizam roupas camufladas, iguais aos combatentes jihadistas no Oriente Médio, mas em atividades cotidianas. Outros exemplos dados por Hegghammer de práticas culturais violentas, cuja funcionalidade precisa ser debatida, são as decapitações de pessoas, muitas delas relatadas nas revistas e nos vídeos do grupo Estado Islâmico. Seria muito mais funcional a execução através de tiros e não a partir das decapitações, ou até mesmo o extermínio pouco funcional de pessoas arremessadas de prédios, a crucificação de apóstatas, o afogamento e os exemplos de indivíduos sendo queimados vivos. Todos esses tipos de execuções poderiam ser simplificados, mas passam por um processo ritualístico carregado de narrativas. Algo semelhante a esse tipo de ritualização pode ser encontrado nos diversos padrões de execução existentes entre diversas organizações criminosas. Os cartéis de narcotraficantes no México e na Colômbia costumam decapitar criminosos rivais e pendurar cadáveres em locais públicos.

164 Do original: “[...] products and practices that do something other than fill the basic military needs of jihadi groups” (Hegghammer, 2017, n.p).

165 Do original: “[...] the fascination many jihadis have with war, weapons, and military effects” (Hegghammer, 2017, n.p).

Ao contrário do argumento de Hegghammer (2017), a violência e as práticas culturais citadas anteriormente, como a utilização de roupas militares pelos jihadistas, são parte de uma funcionalidade voltada, tanto para a criação de identificações de grupo, como para o recrutamento de pessoas. Na estrutura de análise proposta por esta pesquisa, a de pensar a violência a partir da implementação de uma propaganda que opera em duas dimensões, a física (atos) e a gráfica (mídia), faz sentido confirmar a funcionalidade em torno desse processo, como o próprio Hegghammer (2017, n.p.) afirma em uma das suas hipóteses sobre a cultura da *jihad*:

[...] Jihadi culture can also be used to elicit commitment signs from recruits who enter the organization with little prior knowledge. That person's willingness to learn poems, *anashid*, and the finer points of ritual during the vetting period can be used as indicator of commitment.¹⁶⁶

Ademais, as práticas culturais funcionam como

[...] emotional persuasion tools that reinforce and complement the cognitive persuasion work done by doctrine. Jihadi culture may help shape the beliefs and preferences of activists, ultimately affecting their decision to join, stay in, or perform certain tasks for the group¹⁶⁷.

A hipótese de práticas culturais terem mais efeito do que a teologia das doutrinas jihadistas é mais evidente ainda quando se trata do recrutamento de jihadistas ocidentais. Marc Sageman (2008, p. 156-157), em uma pesquisa sobre diversos julgamentos de jihadistas recrutados na Europa ocidental e na América do Norte, concluiu que todos não mostraram um conhecimento intelectual e, também, não aparentaram possuir alguma ciência teológica ou doutrinária sobre a *jihad*.

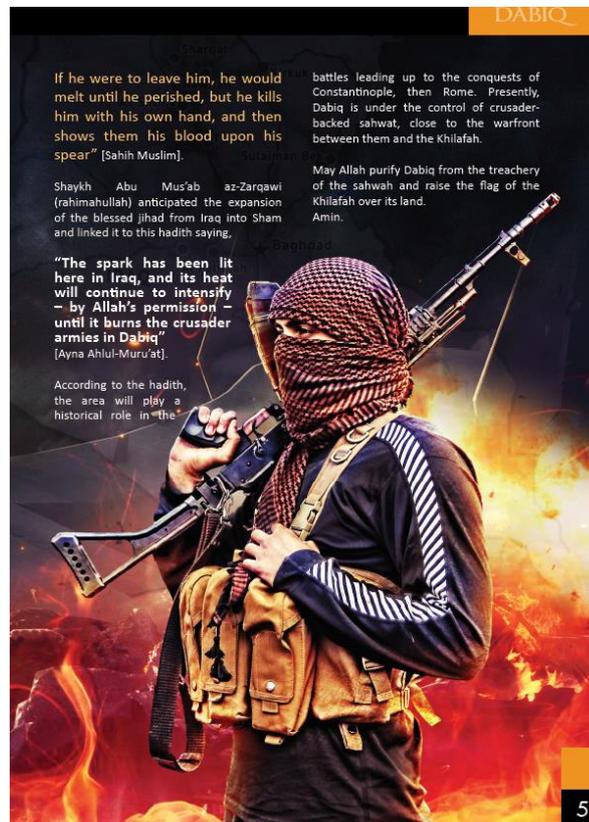
A levar em consideração essa análise de Sageman (2008), isso não significaria que as práticas culturais sejam por elas sozinhas as responsáveis pelo recrutamento de pessoas. Não se pode descartar o papel da ideologia e da religião nesse processo. Como dito no capítulo anterior, as doutrinas teológicas, as ideologias e a violência como cultura acabam se fundindo na dinâmica das narrativas e do *storytelling*. Na questão do recrutamento, o produto desse processo acaba sendo a figura do *mujahidin*: o indivíduo recrutado, o exemplo de personagem que emana a cultura da violência, a pessoa que é capaz de cometer atentados terroristas e

¹⁶⁶ “[...] a cultura *jihadi* pode ser também utilizada para produzir sinais de comprometimento dos recrutas que entram na organização com pouco conhecimento prévio. Essa disponibilidade em ler poemas, *anashid* e os melhores pontos de ritual durante o período de oração podem ser utilizados como um indicador de compromisso” (tradução nossa).

¹⁶⁷ “[...] ferramentas de persuasão emocional que reforçam e complementam o trabalho de persuasão cognitiva feito pela doutrina. A cultura *jihadi* pode ajudar a moldar as crenças e preferências dos ativistas, ultimamente afetando as decisões deles sobre ingressar, ficar ou performar certas tarefas pelo grupo” (tradução nossa).

execuções, mas ao mesmo tempo possui o caráter santificado, sendo a ferramenta de Alá na Terra para combater os inimigos do islã e instrumento do fim dos tempos.

Figura 16 – A primeira caracterização de um *mujahidin* na revista Dabiq



Fonte: al-Hayat, 2014a.

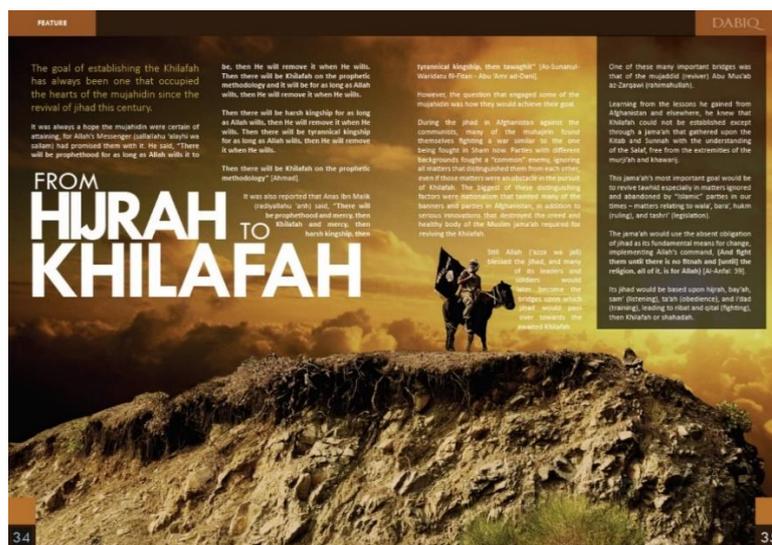
Na propaganda audiovisual, não apenas a do Estado Islâmico, mas nas redes jihadistas de forma geral, o *mujahid* é o protagonista. Apesar de serem representados de formas diferentes pelas diversas organizações do tipo, os *mujahidin* são utilizados para identificar um soldado, um grupo específico ou o movimento jihadista como um todo. Geralmente, quando é representado, a figura do *mujahid* tenta transmitir sentimentos como a pureza religiosa, a camaradagem, o esforço e a bravura.

Além disso, o arquétipo do *mujahid* geralmente é construído a partir de uma artificialidade pré-moderna, abusando de simbologias bélicas medievais, como o uso de espadas e cavalos, mesmo não havendo funcionalidade material desses itens no conflito armado, mas certamente, possui funcionalidade sobre a prática da persuasão e da construção de identidade (Ostovar, 2017).

A funcionalidade dessa cultura da violência presente nesses elementos gráficos contradiz a análise de Hegghammer (2017) sobre a não-utilidade no conceito da *jihadi culture*. Todos esses elementos visuais, acrescentando outras questões como as poesias e os cantos islâmicos, são empregados como marcadores culturais do perfil de identidade muçulmana estabelecido pelo Estado Islâmico.

Outro exemplo de marcador cultural pode ser visto na primeira edição da revista Dabiq, a conexão da figura (foto 7) do *mujahid* à era medieval é expressa nas páginas 34 e 35. Nesta parte da publicação, os editores da revista apontam que o objetivo do estabelecimento do califado sempre esteve “nos corações dos *mujahidins* desde o renascimento da *jihad* neste século”¹⁶⁸ (al-Hayat, 2014a, p. 34-35). Em outro ponto do texto, a Dabiq conecta a *jihad* ao recrutamento e ao voluntarismo de indivíduos para a guerra, assinalando que as batalhas santas são baseadas na *hijrah*, na escuta, na obediência, no treinamento e na luta.

Figura 17 – Caracterização de um *mujahid* montado em um cavalo e empunhando a bandeira do Estado Islâmico da Síria e do Iraque

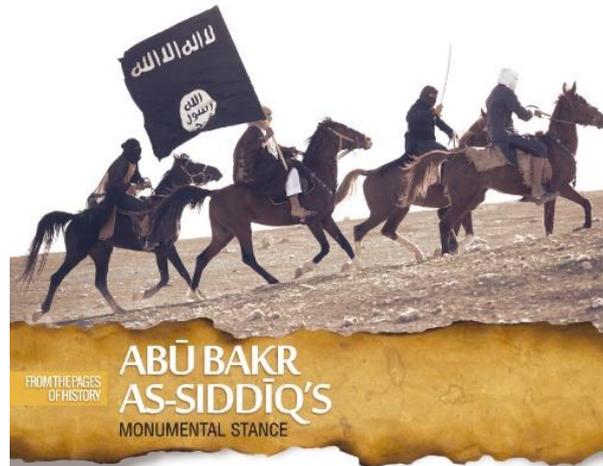


Fonte: al-Hayat, 2014a, p. 34-35.

Na oitava edição da Dabiq, há uma outra associação pré-moderna, agora para descrever o período de sucessão pela liderança do islã pós-Maomé, principalmente para identificar a figura de Abu Bakr as-Siddiq, o primeiro califa. Nessa parte da revista, há a história de Abu Bakr na luta pela submissão militar de tribos beduínas rebeldes, uma analogia com o empreendimento do ISIS no combate à apostasia.

¹⁶⁸ Do 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”.

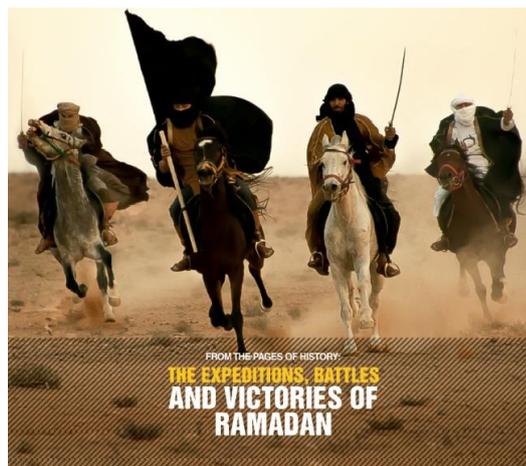
Figura 18 – Mujahidin com espadas emulando os guerreiros dos califados medievais.



Fonte: al-Hayat, 2014d, p. 12

Na imagem a seguir, outra comparação é realizada entre a violência e uma prática religiosa. Nesse caso, a fotografia faz parte de um incentivo feito pela décima edição da revista Dabiq a atentados terroristas e incursões religiosas durante o período do Ramadã, assim como nas imagens anteriores, os *mujahidin* são caracterizados como guerreiros medievais, portando sabres que dificilmente seriam empregados em combates modernos.

Figura 19 – Soldados do Estado Islâmico caracterizados como guerreiros dos califados medievais



Fonte: al-Hayat, 2015g, p. 26.

Na décima primeira edição da Dabiq, na seção que identifica quais são as coalizões que lutam contra o Estado Islâmico, a ilustração que acompanha a conclusão da parte do texto mostra uma imagem em alta resolução de um *mujahid*, provavelmente, com roupas que emulam a forma com que os guerreiros dos califados medievais se vestiam. O soldado do ISIS

exibidos na imagem também está portando o estandarte do Estado Islâmico da Síria e do Iraque. A figura serve para ilustrar a experiência dos muçulmanos que lutaram na batalha de al-Ahzab, em 31 de março de 627, que conseguiu destruir um cerco de tribos rivais na cidade de Medina. Os muçulmanos estavam em menor número e conseguiram a vitória em uma luta em que estavam longe de possuírem os recursos necessários para o sucesso (al-Hayat, 2015d, p. 54).

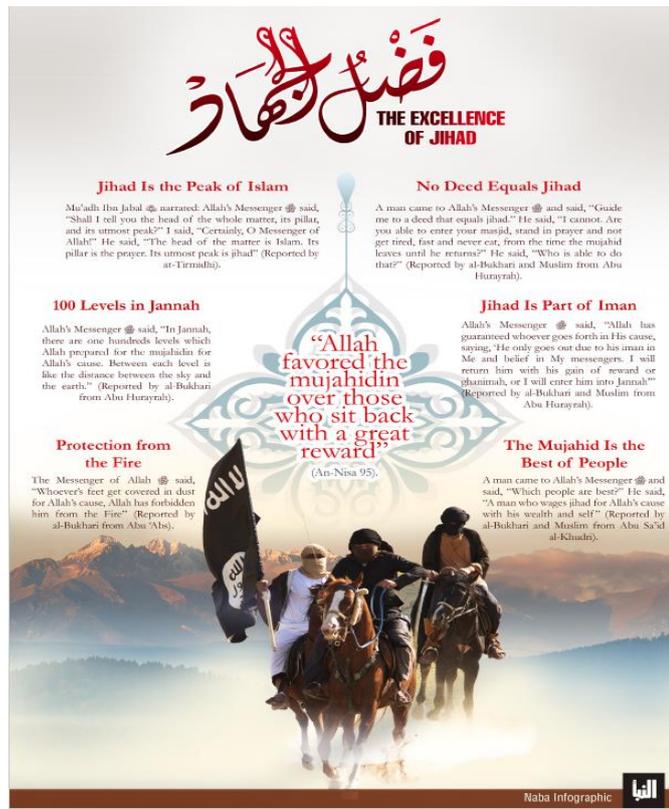
Figura 20 – Soldado do Estado Islâmico utilizando vestimentas medievais



Fonte: al-Hayat, 2015d, p. 55.

A revista Rumiya também faz uso extenso de imagens que associam o período atual aos primórdios do islã. Neste infográfico, *mujahidin* caracterizados como guerreiros muçulmanos da época de Maomé ilustram uma subdivisão da revista intitulada “*The Excellence of Jihad*”, que conta importância da guerra e do *mujahid* para o islã. Nesta parte da terceira edição da publicação, há a afirmação de que não existe nada igual à *jihad* na religião islâmica, sendo o auge da fé em Alá. Além disso, há a defesa de que os *mujahidin* são o melhor tipo de pessoa que poderia existir. Essa posição é estruturada através de uma das *hadith*, conjunto de textos sobre a vida de Maomé, que também contém profecias. Nesta passagem, Maomé é perguntado sobre qual povo seria o melhor. O profeta responde que o povo que faz a *jihad* por Alá poderia receber essa alcunha, logo os *mujahidin* (al-Hayat, 2016f, p. 13).

Figura 21 – Infográfico: A excelência da Jihad



Fonte: al-Hayat, 2016f, p. 13.

Essas conexões em relação a um passado são uma maneira de mostrar a organização jihadista, não só como a verdadeira representante dos muçulmanos na Terra, mas também como legítima unidade política, sucessora dos califados que uniram os islâmicos na época de Maomé. Até mesmo a bandeira negra possui uma referência histórica no alcorão, sendo o estandarte utilizado pelo principal profeta da fé muçulmana no decorrer da sua vida política e militar, como já mencionado no primeiro capítulo (McCants, 2015).

A invenção das tradições corresponde à releitura de costumes supostamente advindos de uma era pré-moderna entre as pessoas que compartilham uma determinada identidade coletiva. A maioria dessas identidades são invenções históricas recentes e artificiais que se manifestam a partir de novas versões reformuladas de fontes antigas, ou seja, são tradições inventadas (Wiewiorka e Ohana, 2001; Hobsbawm e Ranger, 2012).

Como exemplo de instrumentalização de tradições inventadas, pode ser observada a abordagem salafista do Estado Islâmico quanto à argumentação sobre a necessidade dos muçulmanos se comportarem da mesma forma que os primeiros califas. A unidade política do

ISIS seria uma forma de restaurar uma era de ouro do passado que era legítima entre todos os indivíduos islâmicos.

Como já mencionado no primeiro capítulo, a maior inspiração do Estado Islâmico foi o califado Abássida, entretanto, ao contrário das políticas ultraconservadoras e regressistas do ISIS, a dinastia Abássida foi responsável por um progresso inestimável nos campos da ciência e da medicina, além da evolução em relação ao tratamento de pessoas de outras religiões. Outra contradição é a de que a iconoclastia dos militantes do ISIS, através da destruição de templos de outras religiões, monumentos históricos e outras questões, são completamente incompatíveis com a preservação de outras culturas, a partir da tradução de textos clássicos para o árabe e para o persa. Mais ainda, nesse processo de incentivo à ciência, era muito comum o intercâmbio entre muçulmanos e não-muçulmanos no campo da pesquisa, o que nunca ocorreria de acordo com as políticas sectárias do ISIS (Gregorian, 2003, p. 26).

Entretanto, ao mesmo tempo em que o Estado Islâmico se esforça para construir esse imaginário primordialista em relação à *jihad* e à identidade do grupo, ele também almeja formar uma imagem de modernidade. Botz-Bornstein (2017, p. 1) afirma que a apropriação de “fantasias exóticas” não é predominante nos conteúdos audiovisuais do ISIS. Na realidade, as mídias do grupo são dominadas pelo emprego de armas de alta tecnologia, além da própria produção desses conteúdos faz uso de ferramentas complexas, como redes sociais, editores de vídeos e de imagens etc. Tudo isso é combinado com a exibição massiva de veículos de alta velocidade, tanques, *smartphones* e computadores. Ao mesmo tempo, percebe-se que há um incentivo de “associar a vida da *jihad* à cultura urbana moderna”¹⁶⁹.

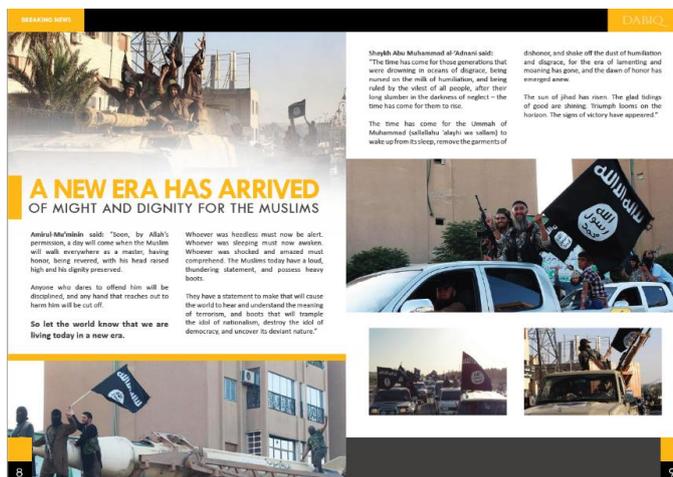
O jihadismo contemporâneo não é só moderno no que tange à cronologia, mas está diretamente ligado à emergência de uma população jovem, às novas tecnologias e ao ambiente urbano. Assim o Estado Islâmico pode ser entendido como “a modernidade como atitude” tal como os futuristas defendiam em seus manifestos (Botz-Bornstein, 2017). Mesmo endossando a volta ao passado, através de um primordialismo artificial, o Estado Islâmico empregou as novas tecnologias de informação para poder se expandir, sobretudo através da internet. Aplicativos de redes sociais foram utilizados para recrutar pessoas e comunicar os feitos do ISIS para a sua audiência e seus candidatos a recrutamento. Além disso, as explosões dos carros exibidas nos vídeos e toda a propaganda que evidencia o uso de drones e outras

¹⁶⁹ Alguns grupos de extrema-direita na Europa e nos Estados Unidos também utilizam simbologias cruzadistas para angariar seguidores. As Defence Leagues, movimentos sociais eurocéticos e anti-imigração, empregam as cruzes utilizadas por ordens de cavalaria das cruzadas em seus logotipos e uniformes. Outros, como os Soldados de Odin, na Finlândia, instrumentalizam a imagem do deus da guerra da mitologia nórdica para o desenvolvimento de estéticas que produzam identificação de grupo.

armas de alta tecnologia, mostram que o Estado Islâmico possui essa preocupação com o progresso técnico.

Inclusive, de acordo com a lógica do progresso tecnológico, o movimento artístico do futurismo possui o mesmo caráter nihilista do jihadismo em relação ao *status quo* social, o que poderia ser superado pela exaltação da tecnologia. Botz-Bornstein (2017, p. 3), entretanto, afirma que isso não quer dizer que o conteúdo do Estado Islâmico deva ser considerado um tipo de arte. As produções do ISIS devem ser encaradas apenas para o fim estético. Aqui, na realidade, a proposta do autor é entender que o Estado Islâmico possui padrões que podem ser entendidos como futuristas, portanto, entender essa particularidade auxiliaria na compreensão da organização jihadista como um “fenômeno cultural internacional”.

Figura 22 – *Mujahidin* desfilando com bandeiras em carros, tanques e exibindo um míssil



Fonte: al-Hayat, 2014a.

Apesar dessas similaridades, existem diferenças entre o futurismo e o jihadismo. Por exemplo, ambos possuem contextos e ações diferentes. A estética futurista emerge com as suas bases edificadas na arte e na arquitetura e “influenciou outros movimentos como Bauhaus, De Stijl e o Construtivismo Russo”¹⁷⁰ (Botz-Bornstein, 2017, p. 3). Já o Estado Islâmico se constitui em uma estética de violência. A segunda diferença é o caráter irônico essencialmente presente no futurismo e completamente ausente no jihadismo: “Futurists are playful and parodic and their style is often aristocratic or determined by the habitus of middle-class intellectuals. Nothing can be more opposed to ISIS”¹⁷¹.

¹⁷⁰ Do original: “influenced international movements like Bauhaus, De Stijl, and Russian Constructivism”.

¹⁷¹ “Futuristas são lúdicos e paródicos e os seus estilos são geralmente aristocráticos ou determinados por hábitos de intelectuais da classe-média. Nada pode ser mais oposto ao ISIS” (tradução nossa).

Há algumas outras ponderações sobre o pensamento de Botz-Bornstein (2017) que precisam ser consideradas. A primeira é a de que há, de fato, um padrão estético no Estado Islâmico. As cenas de exaltação tecnológica, as imagens que demonstram a religiosidade e a tradição, além dos *frames* de violência extrema, são de fato um modelo estético com particularidades futuristas. Porém, essa estética está submetida ao fim político. Existe uma estratégia de recrutamento por trás dessa construção de imagens, bem como o objetivo de causar medo e pânico nos seus opositores, além da própria meta de legitimação do califado como instituição política.

Sobre a violência, mais especificamente o objeto de pesquisa desta pesquisa, há claramente uma complexidade muito maior que não reside apenas na estética, mas também em uma consequência política dessa mesma violência que se mostra como narrativa. Essa complexidade também significa que as narrativas de guerra do Estado Islâmico, apesar de serem uma invenção, não devem ser dissociadas das bases religiosas e ideológicas, mesmo que essas se apresentem de forma superficial, no caso dos recrutados ocidentais.

Figura 23 – Exibição de veículos, blindados, tanques, mísseis e morteiros

**MY PROVISION WAS PLACED
FOR ME IN THE SHADE OF MY SPEAR**

By Ibn Rajab al-Hanbali

[The following discussion is a commentary on the hadith of Allah's Messenger (sallallahu 'alayhi wa sallam), "My provision was placed for me in the shade of my spear." The hadith was reported by Imâm Ahmad and others on the authority of Ibn 'Umar and it is sahih. The commentary is from the book by Ibn Rajab al-Hanbali titled "Al-Hikam al-Jadidah bil-Idhâ'ah."]

This hadith indicates that Allah did not send His messenger to endeavor to seek the dunyâ, nor to gather the dunyâ and its treasures, nor to strive to seek its causes, rather He sent him as a caller to His tawhid with the sword. What is implied by this is that he kills Allah's enemies who refuse to accept tawhid, legitimizes the spilling of their blood and the taking of their wealth, and enslaves their women and children, and thereby his provision becomes what Allah has given him of spoils from the property of His enemy. This is because wealth was created by Allah for the children of Adam only to assist them in obeying and worshipping Him. So whoever uses it to assist himself in kufr of Allah and shirk with Him, then Allah will give mastery to His Messenger and his followers over him, so that they seize it from him and return it back to one who is more worthy than him from the people who worship Allah, practice tawhid of Him, and submit obediently towards Him. For this reason their wealth is called fay' [the root of the word means to restore or return], because it returns to one who is more deserving of it and it returns to the usage for which it was created.

From amongst the abrogated [verses] of the Qur'an [in recitation, not in legislation] was the verse, [We only sent down wealth so that prayer would be established and zakâh would be given.]



So the people of tawhid and obedience to Allah are more deserving of wealth than the people of kufr in Allah and shirk. Therefore, they seized their wealth. He also made the provision of His Messenger from that wealth, because it is the purest of wealth, as He ta'ala said, [So consume what you have taken of war booty [as being] lawful and good] [Al-Anfal: 69].

This was a matter through which Allah favored Muhammad (sallallahu 'alayhi wa sallam) and his

10

Fonte: al-Hayat, 2014e

Tanto as imagens e textos que fazem referência às tradições dos califados medievais, quanto aos que tentam emular um imaginário de exaltação tecnológica e de progresso, também fazem alusão à violência. O *mujahid*, antes de se tornar um santo e atingir o paraíso, precisa necessariamente alcançar um grau de pureza na Terra, que só é possível caso preencha os requisitos para se tornar um herói da *jihad*. E esses requisitos são traduzidos através da sua atuação na guerra.

Na sétima edição da revista *Dabiq*, fica explícita a filosofia guerreira do Estado Islâmico que está completamente baseada na violência generalizada contra os seus opositores, mas também estruturada através do argumento religioso. A seção, intitulada de “*Islam is the religion of the sword not pacifism*”, critica os clérigos muçulmanos e outros que defendem que o islã é uma religião pacifista. Para o ISIS, esses muçulmanos, na realidade, estão flertando com o Ocidente e não vivenciam a verdadeira fé em Alá.

Para o ISIS, Alá revelou que a paz não é uma característica da religião, mas “a espada” é o principal atributo do islã. Para confirmar essa ideia, a *Dabiq* cita um discurso de Ali ibn Abi Talibe, considerado o quarto califa pelo sunismo, genro do profeta Maomé, baseado no quinto verso da *At-Tawbah*¹⁷², também conhecido como o “Verso da Espada”, no vigésimo nono e septuagésimo terceiro versos, todos da *At-Tawbah*. Também baseando-se no nono verso da *al-Hujurat*¹⁷³:

“Allah’s Messenger (sallallāhu ‘alayhi wa sallam) was sent with four swords: a sword for the mushrikīn, {And when the sacred months have passed, then kill the mushrikīn wherever you find them}[*At-Tawbah*: 5], a sword for Ahlul-Kitāb, {Fight those who do not believe in Allah or in the Last Day and who do not consider unlawful what Allah and His Messenger have made unlawful and who do not adopt the religion of truth from those who were given the Book – [fight them] until they give the *jizyah* willingly while they are humbled} [*At-Tawbah*: 29], a sword for the munāfiqīn, {O Prophet, fight against the kuffār and the munāfiqīn} [*At-Tawbah*: 73], and a sword for the bughāt (rebellious aggressors), {Then fight against the group that commits *baghy* (aggression) until it returns to the ordinance of Allah} [*Al-Hujurat*: 9]” (al-Hayat, 2015f, p. 20).¹⁷⁴

¹⁷² A *At-Tawbah* é a nona sura do alcorão, conhecida como “O Arrependimento”.

¹⁷³ A *Al-Hujurat* é a quadragésima nona sura do alcorão, chamada de “Os Aposentos”.

¹⁷⁴ A mensagem de Alá (a paz esteja com ele) foi enviado com quatro espadas: uma espada para os politeístas, {E quando os meses sagrados passarem, então matem os politeístas não importa onde os encontrarem} [*At-Tawbah*: 5], uma espada para os Povos do Livro, [Lute contra aqueles que não acreditam em Alá ou no Último Dia e quem não considera ilegal o que Alá e Seu Mensageiro disseram o que era ilegal e quem não adota a religião da verdade daqueles os quais receberam o Livro – [lute contra eles] até que eles paguem a *jizyah* de boa vontade enquanto são humilhados} [*At-Tawbah*: 29], uma espada para os falsos muçulmanos, {Ó Profeta, lute contra os apóstatas e os falsos muçulmanos} [*At-Tawbah*: 73], e uma espada para os *bughat* (rebeldes agressores), {Então lute contra o grupo que comete *baghy* (agressão) até que esta retorne à ordenança de Alá} [*Al-Hujurat*: 9]” (Tradução nossa).

Outra crítica ao pacifismo é realizada na edição seguinte da *Dabiq*, ao apontar que o estabelecimento e a expansão do ISIS só foram possíveis através da violência praticada pelos *mujahidin*, de forma a valorizar a função deles como soldados de Alá:

And today, after the Muslims established a state that rules by the Qur’ān and the Sunnah of the Prophet (sallallāhu ‘alayhi wa sallam), which expanded to wide territories larger than the areas of some of the states of Sykes and Picot, and whose blessed soldiers restored the promised khilāfah by the edge of the sword not through pacifism [...] (al-Hayat, 2017d, p. 33)¹⁷⁵.

Desta vez, a nona edição da *Dabiq* justifica a escravização de mulheres pelos *mujahidin*. Possibilitada, de acordo com os editores da revista, pelas profecias que propagam o estabelecimento do califado a partir das armas:

Therefore, I further increase the spiteful ones in anger by saying that I and those with me at home prostrated to Allah in gratitude on the day the first slave-girl entered our home. Yes, we thanked our Lord for having let us live to the day we saw kufr humiliated and its banner destroyed. Here we are today, and after centuries, reviving a prophetic Sunnah, which both the Arab and non-Arab enemies of Allah had buried. By Allah, we brought it back by the edge of the sword, and we did not do so through pacifism, negotiations, democracy, or elections. We established it according to the prophetic way, with blood-red swords, not with fingers for voting or tweeting (al-Hayat, 2015c, p. 47).

Sobre a nomeação dos *mujahidin*, outros termos podem ser utilizados, por exemplo, é comum encontrar expressões como “soldados”, “guerreiros” ou “cavaleiros”. Este último, na décima quarta edição da *Dabiq*, é utilizado para caracterizar os responsáveis pelos atentados terroristas na Bélgica, no aeroporto e em uma estação de metrô em Bruxelas, em março de 2016. Há uma seção desta revista completamente dedicada aos perpetradores dos ataques: Ibrahim al-Bakrawi, Khalid al-Bakrawi, Najm al-‘Ashrāwī e Muhammad Bilqa’id¹⁷⁶. Estes são chamados de *Knights of Shahadah*¹⁷⁷. Nas fotografias que ilustram a seção, dois deles são representados vestindo uniformes militares camuflados do Estado Islâmico e são citados mostrando os seus novos nomes de guerra dos *mujahidin*. A adoção dessas novas nomeações é uma das práticas mais marcantes da *jihad*, chamada de *kunya*. Geralmente é utilizada para

¹⁷⁵ “E hoje, depois dos muçulmanos estabelecerem um Estado que é comandado pelo alcorão e pela suna do Profeta (que a paz esteja com ele), que se expandiu por uma faixa territorial maior que os Estados do Sykes-Picot, e que os soldados abençoados restauraram o califado prometido através do fio da espada e não a partir do pacifismo [...]” (tradução nossa).

¹⁷⁶ Também chamados respectivamente de Abu Sulayman al-Baljiki, Abu Walid al-Baljiki, Abu Idris al-Baljiki e Abu Abdil-Aziz al-Jazairi, os “nomes de guerra” deles.

¹⁷⁷ Cavaleiros da *Shahadah* (tradução nossa).

dar início à carreira militar e seguem a seguinte fórmula: Abu + nome + região de origem do indivíduo¹⁷⁸ (Hegghammer, 2017; al-Hayat, 2016a, p. 7).

Phillip-Joseph Salazar (2016, n.p.) destaca que geralmente os *mujahidin*, não somente na produção audiovisual do Estado Islâmico, mas também nas de outras organizações jihadistas, aparecem como uma figura agressiva com roupas de combate, como uma “encenação do guerreiro viril”. Os uniformes, geralmente de cor preta e com camuflagens de cor de areia, não possuem insígnias nem outro tipo de adereço que sinalize uma relação hierárquica entre eles. As vestimentas possuem esse caráter mais neutro e abstrato justamente como meio para destacar o corpo do *mujahid*, como um guerreiro, percebido como ser poderoso, dotado de virilidade:

Esa guerrera obsidiana pegada al cuerpo, que moldea formas aguerridas y no fabricadas a base de *fitness*, sea em los vídeos de degüellos o en las películas de propaganda *on line*, es una escenificación estudiada de la seducción masculina. Opiada de los uniformes especializados, *body armors* y uniformes de intervención, la ropa negra afirma que, sin el empaquetado de protección em Seytex o Kevlar, el soldado califal avanza a la vez vulnerable y terrible. Se trata de una metáfora (Salazar, 2016, n.p.)¹⁷⁹.

A camuflagem de areia-deserto é considerada uma réplica teatral dos uniformes dos soldados dos Estados ocidentais que lutam no Oriente Médio. São inspiradas de forma a destacar a dimensão militar e organizada do Estado Islâmico, além disso, apesar de ser baseado nas forças opositoras, esse tipo de uniforme tem a intenção de criar uma ligação geográfica do califado com os ambientes desérticos das regiões ocupadas (Salazar, 2016, n.p.).

¹⁷⁸ Por exemplo, Abu Bakr al-Baghdadi, que faz referência à cidade de Bagdá, local de origem do ex-califa e Abu Musab al-Zarqawi, que faz referência à cidade de Zarqa, na Jordânia.

¹⁷⁹ Essa guerreira obsidiana colada ao corpo, que molda formas aguerridas e não fabricadas baseadas no condicionamento físico, seja nos vídeos de execuções e nos filmes de propaganda on-line, é uma encenação estudada da sedução masculina. Opiáceo de uniformes especializados, *body armors* e uniformes de intervenção, a roupa negra afirma que, sem estar equipado de proteção em Seytex e Kevlar, o soldado do califado avança de maneira vulnerável e terrível. Trata-se de uma metáfora (tradução nossa).

Figura 24 – Dois dos terroristas responsáveis pelos atentados de Bruxelas, em março de 2016, vestindo uniformes militares do Estado Islâmico



Fonte: al-Hayat, 2016a, p. 6.

A utilização de uniformes camuflados militares é um dos marcadores culturais mais importantes para a definição do que é o *mujahid*. Não só identifica o soldado da *jihad* dando ele a sua relevância no processo de proteção da fé, de pureza e de caráter guerreiro, mas também funciona como um elemento de persuasão, capaz de atrair outras pessoas para o ideal de batalha do Estado Islâmico. Nas revistas direcionadas ao Ocidente, a exibição das indumentárias militares e o treinamento dos *mujahidin* são uma constante. Até mesmo crianças são tratadas como guerreiros, utilizando os uniformes de guerra, as mesmas também são muitas vezes fotografadas empunhando facas e armas de fogo¹⁸⁰.

¹⁸⁰ Nesta pesquisa, os rostos das crianças-soldado foram cobertos para preservar a identidade dos menores.

Figura 25 – Crianças *mujahidin*. A primeira imagem sugestiona a execução de um prisioneiro por um menino



Fonte: al-Hayat, 2014d, p. 20-21.

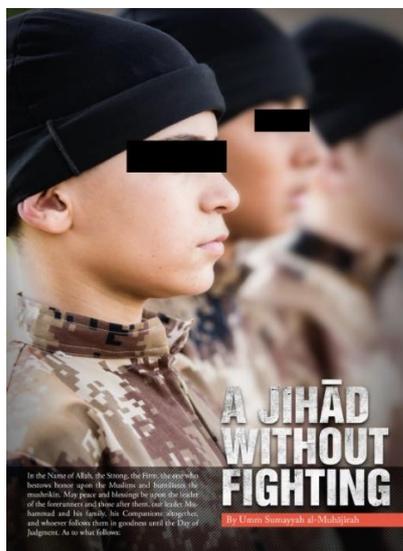
Chamadas pelo al-Hayat Media Center de *Lions Cubs*¹⁸¹, as crianças são classificadas como o futuro da guerra. A participação delas nos conflitos contra os inimigos do Estado Islâmico é justificada através dos ensinamentos do profeta Maomé que, de acordo com os jihadistas, baseados na suna, permitem a utilização de crianças nas batalhas contra os apóstatas e cruzados:

As expected, the kuffār were up in arms about the Khilāfah's use of "child soldiers." Yet this was the Sunnah of Allah's Messenger (sallallāhu 'alayhi wa sallam), who would allow those capable from amongst the young Sahābah to participate in his battles against the mushrikīn. It was two young boys from the Ansār who struck down Abū Jahl in the battle of Badr. And just as the children of the Sahābah stained their swords with the blood of yesterday's tāghūt, the Fir'awn of the Ummah, so too will the children of the Khilāfah stain their bullets with the blood of today's tawāghīt, bi idhnillāh (al-Hayat, 2014d, p. 21).¹⁸²

¹⁸¹ Do inglês: Filhotes de Leão.

¹⁸² Como esperado, os apóstatas ficaram em furiosos sobre o uso de "crianças-soldado" pelo califado. Todavia, foi a suna do Mensageiro de Alá (que a paz esteja com ele) que permitiu aqueles capazes entre os jovens *Sahabah* (companheiros do profeta) a participarem das batalhas contra os politeístas. Foram dois jovens garotos de Ansar que abateram Abu Jahl na batalha de Badr. E assim como os filhos dos companheiros do profeta que mancharam as suas espadas de sangue com o sangue dos idólatras de ontem, o faraó da *umma*, então também as crianças do califado irão sujar suas balas com o sangue dos idólatras de hoje, pela permissão divina (tradução nossa).

Figura 26 – Crianças em um campo de treinamento militar em alguma parte dos territórios ocupados pelo Estado Islâmico



Fonte: al-Hayat, 2015d, p. 40.

Figura 27 – Crianças orando em um campo de treinamento militar do ISIS



Fonte: al-Hayat, 2015d, p. 45.

Além dos *mujahidin* utilizando uniformes camuflados, também é comum encontrar imagens de soldados de máscara e capuzes, enfatizando uma perspectiva intimidadora, de forma a “projetar uma aura de força, tal como de violência e de anonimidade”. Já a cor preta das vestes, geralmente utilizada quando o *mujahid* é representado com uma máscara, tenta passar que o soldado moderno do califado também opera de forma secreta, assemelhando-se a um operador de tropas especiais de polícias e agências de inteligência do Ocidente. Este tipo de figura, que faz referência a ações de furtividade, serve também como marcador para táticas de terrorismo (Ostovar, 2017).

Sobre outros grupos, Ostovar (2017) afirma, inclusive, que o arquétipo do *mujahid* vestindo a máscara negra é muito comum diversas organizações jihadistas. A sua figura geralmente é associada “à anonimidade, à violência, à força, ao poder e ao mistério”. O autor cita o exemplo das propagandas do grupo Jundallah (Exército de Deus) que utiliza imagens dos soldados mascarados junto às cenas de explosão e fogo, ao mesmo tempo em que pede para que pessoas se juntem aos ideais daquela organização. Outro grupo citado por Ostovar (2017) é o Global Islamic Media Front, que costuma representar os seus militantes da mesma maneira. Este tipo de representação mais exagerada tem o seguinte objetivo: “fazer o *mujahid* parecer maior do que a vida, como um super-herói para a comunidade islâmica”.

Em sua pesquisa, Ostovar compara uma foto de um *mujahidin* no fórum jihadista “Ansar al-Mujahidin” com a imagem do herói de uma das histórias em quadrinhos da Marvel, “The Punisher”. A imagem do personagem foi utilizada como base para o desenho do soldado jihadista. Como afirma o autor:

He is an idealized figure, one meant to portray strength and resolve, as well as to strike fear in the heart of his stated enemy (i.e., the Shi’a). It is unsurprising then that the designer of this image drew direct inspiration from a genre well known for its cultivation and celebration of armed heroes: comic books¹⁸³ (Ostovar, 2017).

Não só a inspiração do heroísmo é encontrada nas histórias em quadrinhos da cultura popular global, mas também nos jogos de videogame. Em uma pesquisa sobre como os *games* são utilizados nas propagandas do Estado Islâmico, Dauber et al. (2019, p. 17) apontam que a organização jihadista emulou a estética de jogos com a temática da guerra, sobretudo os jogos da franquia *Call of Duty*. Algumas dessas práticas são evidenciadas em vídeos realizados em primeira pessoa, apenas mostrando a imagem de acordo com a perspectiva ocular do *mujahid*, mostrando seu fuzil e o seu campo de operação na arena de guerra.

Em uma comparação entre o Estado Islâmico e o grupo Hay’at Tahrir al-Sham (HTS), os autores afirmam que não só o ISIS conseguiu copiar a estética dos videogames de guerra com certa excelência, atingindo uma audiência jovem e moderna, mas também serviu de inspiração para outras organizações que até então utilizavam uma tática de propaganda mais tradicional e teológica, que é o caso do HTS. Dauber et al. (2019) criam uma codificação de vídeos propaganda chamada de *game motif*. Aqui são enquadrados os vídeos que receberam influência da chamada cultura dos videogames. Como forma de critério, é necessário que o vídeo possua alguns marcadores para que possa ser classificado como *game motif*. O primeiro

¹⁸³“Ele é uma figura idealizada, retrata força e solução, tal como impor medo no coração do seu inimigo (i.e., os xiitas). Não é surpreendente então que o desenhista dessa imagem a faz com inspiração direta de um gênero bem conhecido pelo cultivo e celebração de heróis armados: as histórias em quadrinhos” (tradução nossa).

marcador, como já mencionado, é a utilização de câmeras em primeira pessoa para criar uma sensação de imersão por parte da audiência do vídeo.

O segundo marcador visual é a utilização de filmagens em *drones*. Geralmente, as edições desse tipo são acompanhadas de dois elementos adicionais. O primeiro é a presença de gráficos coloridos como sobreposição na imagem, no topo da tela, utilizando-os para diferenciar quem são os inimigos em uma batalha e quem são os *mujahidin*. Tal como nos jogos de videogame, a cor vermelha é utilizada para os inimigos e a verde para os companheiros. Alguns dos vídeos em que este tipo de identificação está presente: *Epic Battle of the Lions* e *Racers to Paradise*. O segundo elemento visual é a utilização da técnica *screen-in-screen* que põe uma tela menor no canto do enquadramento principal, no qual ocorre a gravação em primeira pessoa. Nos jogos de videogame, essa pequena tela costuma ser chamada de minimapa ou radar e tem o intuito de orientar o jogador no campo de batalha (Dauber et al., 2019, p. 21).

O terceiro marcador visual é o emprego de elementos narrativos que acompanham variedades de gráficos específicos. Por exemplo, utilizam imagens granuladas e com uma paleta de cores acinzentada ou em sépia, imitando características visuais dos jogos de guerra como forma de introdução das operações militares (Dauber et al., 2019, p. 21).

O último marcador visual que indica que um vídeo possa ser enquadrado como *Game Motif* é a “alta estilização” da violência de forma a “higienizá-la”. Ao contrário dos vídeos de extrema violência, com os de execuções, as filmagens baseadas em *games* mostram os *mujahidin* matando os seus inimigos à distância, sem a exibição grotesca dos corpos dos seus rivais. Os exemplos dos vídeos do gênero citados por Dauber et al. (2019) são: *Roar of the Lions* e *And God Will Be Sufficient*.

Além desses vídeos em primeira pessoa, existem outros tipos de jogos que servem de base para a produção audiovisual do grupo Estado Islâmico. Como primeiro exemplo de vídeo, há a produção intitulada de *Grand Theft Auto: Salil al-Sawarem*, feita a partir de montagens *game* chamado de *Grand Theft Auto*, utilizando cantos *nasheed*, inclusive sendo esse elemento a única particularidade original do vídeo, e *frames* das cenas mais violentas do jogo, indicando um *mujahid* como o protagonista dessas ações (Botz-Bornstein, 2017, p. 9).

Durante a pesquisa de análise de conteúdo das publicações, foi encontrado um anúncio de aplicativo de jogos de alfabetização em árabe para crianças. Apesar desse aplicativo não ter o objetivo primário da violência, possui como plano de fundo o aprendizado das letras a partir do vocabulário militarista, tendo palavras como: “tanque”, “bomba”, “foguetes”, “pistola” e “arma”. Além disso, a propaganda do aplicativo deixa a entender que existe uma conexão

entre o ensino do alfabeto e a escolha de locais importantes como “alvos” de foguetes e bombas. Provavelmente, alguma dinâmica do *game* para o aprendizado vocabular. Dentre os alvos destacados na propaganda do aplicativo estão: a torre do Big Ben, em Londres; a Estátua da Liberdade, em Nova York; a Torre Eiffel, em Paris e as torres do Kremlin, em Moscou.

Figura 28 – Aplicativo do Estado Islâmico para a alfabetização em árabe



Fonte: al-Hayat, 2016e

A elevação do *mujahid* ao status de herói vem acompanhada de algumas outras estratégias de narrativas, como denominar os soldados do Estado Islâmico pela alcunha de “leões da *jihad*”, fazendo parte dessa idealização do jihadista. Em diversos números das revistas, tanto da Dabiq, quanto na Rumiya podem ser encontradas associações do tipo. A metáfora dos leões é muito utilizada para simbolizar o martírio, sendo esse simbolismo muito comum na história islâmica. Nas *hadith*, o último sucessor do Profeta, Ali Ibn Abi Talib, é chamado de “Leão de Deus”, devido a sua atuação corajosa e pela vitória obtida durante a batalha de Badr. Utilizando a metáfora do “Leão” as propagandas jihadistas tentam alcançar um “efeito similar em honrar os heróis das suas comunidades”. Dessa forma, tornar-se um leão (*mujahid*) implica em entrar para o rol de heróis da *jihad* (Ostovar, 2017).

Na série de vídeos *Flames of War*, o heroísmo do *mujahid* é exibido através das cenas de guerra que destacam a atuação dos soldados do Estado Islâmico. Na primeira edição, diversos jihadistas são filmados arriscando as suas vidas e sendo alvos de foguetes, bombas e tiros dos seus inimigos. Os corpos dos *mujahidin* que foram abatidos em combate também são mostrados como guerreiros heroicos que se sacrificaram pela vontade de Deus e devem ser admirados pelos seus esforços em fazer valer os interesses do califado. A análise mais esmiuçada sobre as formas pelas quais o ISIS utiliza a violência a partir da perspectiva heroica nos vídeos da série *Flames of War* será realizada nas próximas seções.

4.2 A jornada do herói islâmico: a biografia do guerreiro santo

A identidade do *mujahid* é um dos pontos mais importantes para se criar um senso de coletividade entre os membros do califado. O recrutado estrangeiro tem papel importantíssimo, sendo exemplo para outros potenciais convertidos, os *mujahidin* tem o papel de contar as histórias dos seus combates e como eles acabaram migrando para as terras do Estado Islâmico.

Dessa maneira, apesar de estarem, na maioria das suas aparições, cometendo crimes (execuções de prisioneiros e ameaças de atentados terroristas), na maior parte das aparições em vídeos e revistas, não há a preocupação sobre a ocultação do rosto do *mujahid*. Também não existe o receio sobre serem descobertos pelos serviços de inteligência dos opositores, pois a intenção é a de que eles ganhem fama e sejam reconhecidos como heróis, ou seja, a identificação pelas autoridades é uma estratégia.

O reconhecimento pelos inimigos, pelo califado e pelo califa é a confirmação do heroísmo do *mujahid* e significa a formação de uma “nobreza militar através do sacrifício supremo de si mesmo” (Phillip-Joseph Salazar, 2016, n.p.). Não somente por isso, a exposição é capaz de legitimar uma guerra, pois deixa o conflito bélico transparente, indo de contramão ao belicismo contemporâneo, que é oculto, cibernético e menos personificado.

Os ocidentais perderam a capacidade de produzir essa personificação. Quando se coloca diante ao inimigo, põe-se em uma perspectiva distante em relação ao poder. Aqui, como afirma Salazar (2016, n.p.) a violência é anestesiada. O crescente uso de *drones*, computadores e outros tipos de mecanismos que reduzem a atividade humana, não foi a única razão para isso. O fracasso da Guerra do Iraque e da Guerra ao Terror, na primeira década do século XXI, impactou de forma negativa na fabricação de novas narrativas heroicas. Por

exemplo, na cultura popular, Jack Bauer, o agente contraterrorista da série “24 horas” (2001), responsável por salvar os Estados Unidos de diversos tipos de ameaças, deu lugar a personagens atormentados pelo conflito, como Nicholas Brody, de “Homeland” (2011), e Chris Kyle de “Sniper Americano” (2012 e 2014)¹⁸⁴. A questão da incapacidade de produzir heróis associados à nação e a era pós-heroica no Ocidente será esmiuçada na última seção deste capítulo.

Enquanto isso, as narrativas do Estado Islâmico constroem heróis como al-Zarqawi, o líder da al-Qaeda do Iraque que executava seus inimigos com as próprias mãos, como Jihadi John, o britânico que saiu do seu país de origem, fazendo a *hijrah*, para se tornar um soldado do califado, e como os inúmeros jihadistas que aparecem nas várias mídias de propaganda. Então, o Estado Islâmico, ao personalizar a guerra de forma extrema, também faz a mesma retornar para a sua gênese metafísica. “O “*bellum*, a guerra, é uma extensão do *duellum*, o duelo cara a cara” (Salazar, 2016, n.p.).

A virtude guerreira do soldado do califado também se manifesta no sacrifício humano, tanto o sacrifício do inimigo quanto o do *mujahid*. No primeiro, além das imagens de pânico das pessoas que são mostradas nas mídias ocidentais, graças aos atentados terroristas realizados por extremistas islâmicos, também se tornou comum a divulgação de vídeos de execuções de seus opositores.

Nas televisões e nas mídias *mainstream* o processo de execução não é mostrado, apenas são exibidos os preparativos para o ato, geralmente possui uma forte ritualização, o carrasco aponta a faca para a câmera enquanto ameaça líderes do Ocidente, os Estados Unidos e a França, como foi o caso da execução do jornalista americano James Foley, da agência de notícias France-Presse, capturado em 2012 e executado em 2014 pelo *mujahid* conhecido como Jihadi John na cidade de Raqqa. Esse tipo de violência ao mesmo tempo que se mostra “glorificada, estetizada, avalada por uma exigência ética”¹⁸⁵ também é “vil, grotesca, inumana: é pornopolítica”¹⁸⁶ (Salazar, 2016, n.p.).

Nessa “pornopolítica” da violência cunhada por Salazar (2016), o executor não é apenas o responsável pela ação, ou aquele que segue as ordens vindas dos oficiais superiores, mas é um personagem que, além do poder militar, também é imbuído do poder religioso.

¹⁸⁴ A história real de Chris Kyle foi relatada em um livro escrito pelo próprio e posteriormente virou filme. Ambos contam a vida de um atirador de elite da Marinha norte-americana em ação no Iraque, destacando os impactos psicológicos da guerra. Kyle foi um dos responsáveis por criar uma fundação para ajudar militares com estresse pós-traumático. Inclusive, o *sniper* foi assassinado por um militar que estava sendo tratado pela organização.

¹⁸⁵ Do original: “glorificada, estetizada, avalada por una exigencia ética”.

¹⁸⁶ Do original: “vil, grotesca, inhumana: es pornopolítica”.

Dessa maneira, o medo e o horror sentido por quem assiste a esse tipo de vídeo são provocados pela fusão entre o caráter religioso e o caráter militar.

Em relação à divulgação, os rituais das execuções são informados de forma pública no califado, os vídeos do acontecimento são expostos, depois há o comentário oficial através das revistas, e isso se repete com outras execuções. Ademais, há aspectos visuais geralmente contendo o deserto, a praia, ou o céu, como fundo para o vídeo, bem como a utilização de uniformes laranjas pelas pessoas que serão executadas, tal como são os uniformes dos prisioneiros nos Estados Unidos. Salazar (2016, n.p.) afirma que esses códigos querem deixar claro que esses acontecimentos não são um filme, mas sim uma ação real e apenas com a conservação desses códigos que é possível mostrar a característica religiosa da violência.

Os códigos ritualizados também são observados nos discursos realizados durante a execução. É comum que a pessoa prestes a ser sacrificada confesse o seu “crime” como meio de purificação e de autocrítica, enquanto isso, o responsável pelo assassinato tem a sua fala voltada para a moralização, servindo-se da vítima como exemplo do que poderia ocorrer com outras pessoas. Mais ainda, os jihadistas, que são responsáveis pela execução, também incentivam que as pessoas sigam o caminho do islã e que se juntem ao Estado Islâmico, dessa maneira, relacionam o ato de violência sacralizada à captação de pessoas, como pode ser observado na fala de Jihadi John antes de degolar James Foley:

This is James Wright Foley. An American citizen of your country. As a government, you have been at the forefront of the aggression towards the Islamic State. You have plotted against us, and gone far out of your way to find reasons to interfere in our affairs. You are no longer fighting an insurgency. We are an Islamic army and a state that has been accepted by a large number of muslims worldwide. So effectively, any aggression towards the Islamic State is an aggression towards muslims from all walks of life who have accepted the Islamic Caliphate as their leadership. So any attempt by you, Obama, to deny the muslims the rights of living in safety under the Islamic Caliphate will result in the bloodshed of your people.^{187 188}

A segunda forma pela qual a virtude guerreira do *mujahid* se apresenta é através do próprio sacrifício do soldado. A morte do guerreiro que luta por Alá foi glorificada historicamente pelas diversas organizações jihadistas. Por exemplo, o Hamas promoveu

¹⁸⁷ Transliteração retirada do livro *Information Wars: How We Lost the Global Battle Against Disinformation and What We Can Do About It* (Stengel, 2019, n.p).

¹⁸⁸ Este é James Wright Foley. Um cidadão americano do seu país. Como governo, vocês têm estado na linha de frente das agressões ao Estado Islâmico. Vocês conspiraram contra nós e foram longe demais quanto ao jeito que vocês encontraram para interferirem em nossos assuntos. Vocês não estão mais lutando contra uma insurgência. Nós somos um exército islâmico e um Estado, que foi aceito por uma grande quantidade de muçulmanos pelo mundo. Então, qualquer tipo de agressão contra o Estado Islâmico é uma agressão aos muçulmanos de todas as esferas da vida que aceitaram a liderança do Estado Islâmico sobre eles. Portanto, qualquer tentativa realizada por você, Obama, de negar aos muçulmanos os direitos de eles viverem em segurança sob o Califado Islâmico, irá resultar em derramamento de sangue do seu povo (tradução nossa).

historicamente o martírio como forma de ação para a liberação da Palestina. Sobre essa questão, Litvak (2010, p. 725-727) destaca que a maioria das publicações do Hamas conectavam a morte e o martírio à evolução das capacidades de combate da organização. Além disso, o martírio é considerado “um objeto de desejo ou mesmo de paixão”¹⁸⁹ de acordo com os princípios do Hamas. A organização palestina possui diversos textos exaltando e testemunhando a ação dos seus mártires, também divulgando na internet uma eulogia para cada homem-bomba ou mulher-bomba, informando a quantidade de pessoas que foram assassinadas nas ações, além de citar passagens do alcorão que falam do sacrifício como uma forma de alcançar a Deus. Algo semelhante ao que o Estado Islâmico faz com os *mujahidin* que cometem atentados.

Na revista infantil do Hamas, al-Fatih, a vida e a morte dos mártires são contadas como histórias de um super-herói, também é muito comum que os participantes do Hamas publiquem fotos das suas crianças utilizando as roupas dos homens-bomba e depoimentos de mães de potenciais suicidas incentivando ações do tipo, pois o martírio é a vontade de Alá, justificando isso através do alcorão, na passagem da terceira sura, que diz: “não pensem naqueles que morrem por Alá como se estivessem mortos, ao invés, eles estão vivos com o Deus deles”.

Desde os seus primeiros anos, a Irmandade Muçulmana também valorizava o autossacrifício como forma de purificação. O seu fundador, Hassan al-Banna formulou a expressão “o ofício da morte”, afirmando que quando uma nação tem a morte como elemento cotidiano, além de ter a ciência de como uma morte pode ser dotada de honra e nobreza, ela receberá as recompensas de Alá, que a presenteará com uma vida glorificada na Terra e, posteriormente, com o Paraíso (Litvak, 2010, p. 723; Hatina, 2005, p. 250).

O Estado Islâmico também glorifica a morte. Na sétima edição da revista Dabiq, a seção “Among the believers are men” conta as histórias de *mujahidin* que saíram de seus países de origem para se juntarem ao califado e morreram pelo ISIS. A primeira história é de Abu Qudamah al-Misri, cidadão britânico de Londres, que em 2012 foi para o Levante lutar na *jihad* acompanhando um amigo, Abu Mu’awiyah al-Misri. O texto da Dabiq deixa claro a importância que a *jihad* ganhou na vida de Abu Qudamah ao explicitar que este saiu de casa em direção à Síria, apenas dois meses antes do nascimento de sua própria filha, fato que expõe que nem o nascimento da criança era mais urgente do que ir até a organização jihadista e lutar por ela. Os editores também o humanizam de forma a acentuar as características mais

¹⁸⁹ Do original: “an object of yearning or even passion”.

comuns dos jihadistas, dessa maneira, constroem uma identificação dos leitores com o relato. Por exemplo, ressaltam que al-Misri era uma pessoa divertida e que gostava de fazer piadas para alegrar os seus amigos, mas, apesar disso, ele levava muito à sério a sua relação com Alá, cumprindo com as suas orações diárias e recitações do alcorão: “Ele era conhecido por buscar as regras islâmicas corretas em tudo o que ele fazia, e nunca permitia que quaisquer dúvidas ou mentiras fossem levantadas em sua presença”¹⁹⁰(al-Hayat, 2015b, p. 47).

A Dabiq segue a explanação dos atos de bravura e companheirismo do *mujahid* ao relatar que na época do ramadã de 2012, Abu Qudamah e seu amigo lutaram contra o grupo xiita Nusayriyyah nos arredores de Aleppo, durante essas operações, ambos foram feridos. Seu amigo, Abu Mu’awiyah, recuperou-se logo, mas Abu Qudamah, que tinha um ferimento grave no calcanhar, teve complicações e precisou de intensas sessões de fisioterapia para poder se recuperar. Após tirar o gesso que o imobilizava, o texto conta que a primeira coisa que o soldado do califado fez foi ficar um longo período ajoelhado agradecendo a Alá pelo sucesso do tratamento. Outro obstáculo enfrentado por Qudamah foi a morte do seu melhor amigo, Mu’awiyah, no ramadã de 2013, atingido por um tiro de *sniper* enquanto tentava ajudar um companheiro ferido.

A revista prossegue que a morte do melhor amigo lhe afetou de maneira intensa. Ficava triste a maior parte do tempo, mas não porque sentia falta do amigo morto, mas sim porque ele perdeu a possibilidade competir com ele durante as operações. Assim, Qudamah passou a perseguir mais ainda o seu próprio martírio em combate, tonando-se mais focado na prática religiosa e no treinamento militar.

Por fim, os editores da Dabiq contam como se deu a morte de Abu Qudamah al-Misri. Ainda em 2013, durante os eventos do avanço do grupo xiita Nusayriyyah em Aleppo, al-Misri e seus companheiros receberam a missão de substituir um grupo de *mujahidin* na região de Duwayrinah. Nesse processo, ouviram gritos de um médico pedindo socorro, um combatente havia sido ferido e estava em uma localidade chamada de al-Qalb. Quando chegaram lá, viram o jihadista caído em um ponto do local, cercado de atiradores de elite, que não abriam fogo, mesmo com o homem ferido sendo um alvo fácil naquele cenário. A equipe de al-Misri já sabia que aquilo fazia parte da estratégia dos *snipers* para atingir um maior número de baixas, quando fosse iniciado o resgate eles aproveitariam a posição de vulnerabilidade dos combatentes para atirar.

¹⁹⁰ Do original: “He was known to seek the correct Islamic rulings in everything he did, and would never knowingly allow any doubts or falsehood to hold firm in his presence”.

A revista assinala que al-Misri sabia disso, mesmo assim quis resgatar o soldado, pois não poderiam abandonar um companheiro no campo de batalha. A equipe concordou em seguir o plano de darem cobertura mirando nos atiradores de elite enquanto o médico tentaria recolher o homem ferido. Iniciou-se então o chamado “fogo de supressão”, atiravam nos *snipers* para distraí-los enquanto o médico ia de encontro ao soldado machucado. Nesse momento, o médico acabou hesitando em dar prosseguimento à missão. Al-Misri percebeu a situação e decidiu ele mesmo ir se aproximando do *mujahid*, como conta a Dabiq (al-Hayat, 2015b, p. 49):

Abū Qudāmah saw this and took over, beginning his own attempt, moving closer and closer to the injured brother while continuously shooting, until there was nothing between him and the sniper’s scope. His magazine ran out so he quickly reloaded, not wanting to go back behind cover as he was so close to the injured brother he could almost touch him. And then it happened¹⁹¹.

A publicação do Estado Islâmico é detalhista sobre a morte de al-Misri:

“The sniper fired once, striking him in the head, and he instantly fell to the ground. The brothers quickly pulled him in, put him on a stretcher, and sent him to the ambulance. He was breathing for about 15 minutes on his way to the hospital”¹⁹².

De acordo com o texto da revista, um companheiro que esteve com ele na ambulância testemunhou que, mesmo com o crânio “totalmente esfacelado” (al-Hayat, 2015b, p.49), Abu Qudamah recitou a *shahadah*¹⁹³ até parar de respirar. Algo que seria quase biologicamente impossível, revelando que a fé de al-Misri superava qualquer tipo de obstáculo físico.

Alguns pontos importantes precisam ser discutidos sobre a vida e morte de Abu Qudamah al-Misri como *mujahid*. O primeiro ponto é o do heroísmo do soldado do califado, representado pela coragem de sair de seu país e viajar para um lugar desconhecido ao lado do seu melhor amigo e pela tentativa de salvar o companheiro ferido no campo de batalha. O segundo é o da fé inabalável, mesmo sendo biologicamente improvável, de acordo com a narrativa contada, al-Misri foi capaz de recitar a *shahadah*, como uma espécie de milagre divino e sinal de que Alá está com os seus guerreiros na hora da morte. Então, há a fusão da

¹⁹¹ “Abu Qudamah viu isso e tomou a atitude, começando a sua própria tentativa, movendo-se cada vez mais perto do irmão ferido, enquanto continuava a atirar, até que não havia nada entre ele e a lente do *sniper*. O carregador dele acabou então ele rapidamente recarregou, não querendo voltar atrás à posição de cobertura, pois estava muito perto do irmão ferido, e poderia quase tocá-lo. E então aconteceu (tradução nossa)”.

¹⁹² “The sniper fired once, striking him in the head, and he instantly fell to the ground. The brothers quickly pulled him in, put him on a stretcher, and sent him to the ambulance. He was breathing for about 15 minutes on his way to the hospital (tradução nossa)”.

¹⁹³ A *shahadah* é o primeiro pilar do islã, conhecido como o “testemunho”. A recitação da *shahadah* é o único requisito para uma pessoa ser considerada como muçulmana. O conteúdo é: “Não há outro deus além de Alá; Maomé é o seu mensageiro”. Essa frase também está presente na bandeira do Estado Islâmico da Síria e do Iraque.

bravura e da retidão, sendo que tudo isso só seria possível com a disponibilidade individual de se juntar ao Estado Islâmico e fazer a *jihad*. Todo esse testemunho sobre a vida e martírio do *mujahid* é contado com ilustrações do mesmo. A primeira imagem é um *close* do rosto de Abu Qudamah, que está sorrindo e com o dedo apontado para o alto, gesto comum entre os jihadistas, fazendo alusão ao divino. As fotos que vem em seguida são do rosto do cadáver do seu melhor amigo, Abu Mu'awiyah al-Misri, e uma foto dos dois felizes portando fuzis de assalto. A última foto que ilustra o testemunho é a de Abu Qudamah, aparentemente na ambulância após ter sido atingido pelo atirador de elite. Ele está com a cabeça enfaixada, agonizando e com o rosto inchado devido à lesão.

Figura 29 – Imagens que ilustram a biografia de Abu Qudamah al-Misri como jihadista



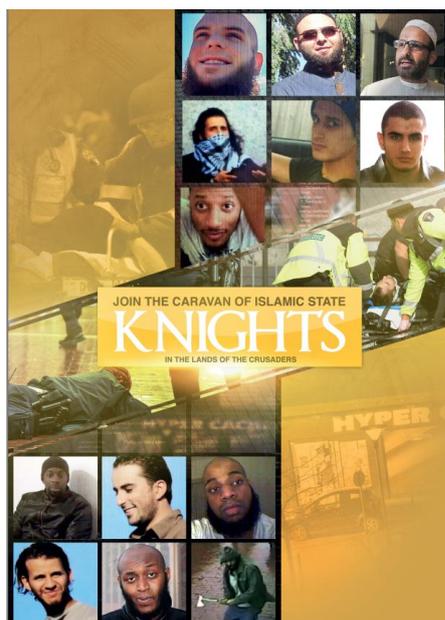
Fonte: al-Hayat, 2015b, p. 46-19.

Outro recrutado destacado na revista Dabiq como herói é Omar Abdel Hamid el-Hussein. Com a alcunha jihadista de Abu Ramadan al-Muhajir, nascido na Dinamarca, Abu Ramadan não foi até os territórios do ISIS, mas cometeu seu ato de heroísmo no seu próprio país. O ato é glorificado pela revista que realça a negação da sua cidadania dinamarquesa, além da bravura da operação realizada com os intuitos de defender a honra do profeta Maomé e retaliar a participação da Dinamarca em conflitos no Oriente Médio¹⁹⁴.

Abu Ramadan foi morto pela polícia dinamarquesa enquanto voltava ao seu apartamento após a realização do atentado. A descrição dos atos do jihadista dinamarquês não é tão detalhista quanto ao martírio de Abu Qudamah, mas possui os mesmos tons românticos: “O sangue sujo dos dinamarqueses foi espalhado pelas suas mãos abençoadas, pelas quais ele garantiu a si um lugar no paraíso, se Alá quiser. E com o sangue nobre e suor incansável dos seus amados, a história é escrita e preservada” (al-Hayat, 2015c, p. 6).

¹⁹⁴ Os atentados foram realizados em um seminário que homenageava os cartunistas mortos nos ataques ao Charlie Hebdo e depois em uma sinagoga em Copenhague.

Figura 30 – Imagens de *mujahidin* ocidentais que cometeram atentados nos seus países de origem



Fonte: al-Hayat, 2015e

Na décima segunda edição, a parte da Dabiq dedicada aos heróis que morreram pela causa destaca a vida de Abu Junaydah, homem marroquino que foi criado na Alemanha e foi para as regiões ocupadas pela organização com o seu primo Abu Hafs al-Almani. O texto aponta que Junayadah não era tão religioso, embora observasse as orações diárias, além de ter casado cedo para preservar a sua castidade. Em 2013 ele fez a *hijrah*, inicialmente integrando uma organização chamada de Junud ash-Sham, posteriormente foi recrutado pelo Estado Islâmico (al-Hayat, 2015g, p. 56).

A primeira batalha travada por Abu Junaydah possibilitou a retirada de soldados do ISIS para as cidades de I'zaz e al-Bab. A edição da revista conta que o *mujahid* adorava estar nos campos de batalha ao lado do seu primo, Abu Hafs. Este havia participado de diversas batalhas contra grupos apóstatas, mas foi assassinado em 2014 por soldados de Abu Mariyah al-Harari, então líder da Frente al-Nusra, em tiroteios na cidade de al-Khayr.

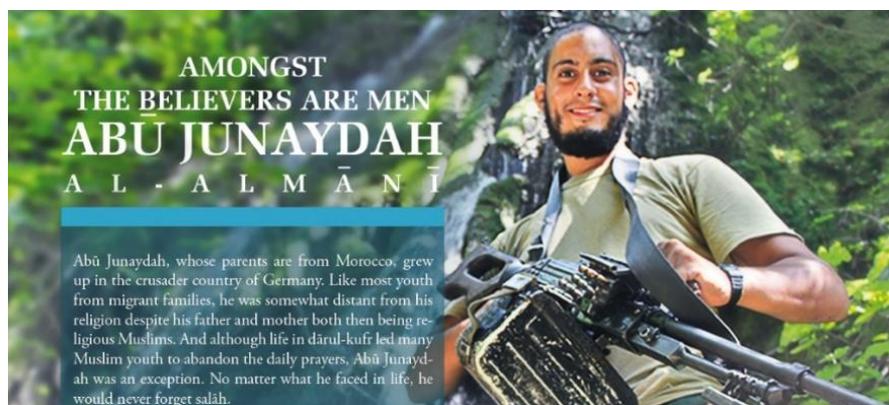
Nesta parte, o texto da Dabiq realça a relação entre o sacrifício do *mujahid* e o estabelecimento do califado e a segurança da comunidade muçulmana como um todo. A revista aponta que Abu Janayadah, com a perda do primo, reforçou seu compromisso com a *jihad* e teve a tarefa de explicar para sua família que a morte de Abu Hafs foi por algo maior: o retorno do califado e a possibilidade da sua família migrar para os territórios do Estado Islâmico. Está na publicação que, logo após ao martírio do primo, a irmã de Janayadah saiu da Alemanha, pois não aguentava mais ficar no país que lutava contra o Estado Islâmico e os muçulmanos.

A história do *mujahid* prossegue sendo contada através das batalhas que participou: em Ayn al-Islam, Tadmur e Mari. Ele perde a sua vida nesta última e a revista glorifica a sua morte ao afirmar que era algo desejado por ele: “ele finalmente alcançou o que ele desejava por tanto tempo, *shahadah*”¹⁹⁵. Além da glorificação, também detalha cada passo nas ações que resultaram no sacrifício do soldado do califado:

Crusader planes came to the aid of the sahwāt of Halab – the allies of Qā’idah in Shām – and struck a position where he was performing ribāt on the outskirts of Māri’. He was killed instantly, during the most blessed days of the year, the first ten days of Dhul-Hijjah¹⁹⁶ (al-Hayat, 2015g, p. 56).

A revista também destaca a parte mística das ações de Abu Junaydah. Segundo o texto, os relatos apontam que enquanto prosseguia o seu caminho até o local do retiro, o soldado recitava uma *haddith* aos seus amigos. Na tradição, Maomé dizia que as ações realizadas nesses dez dias não se comparam às feitas em outros períodos, nem mesmo a *jihad*. Dessa maneira, a morte na guerra, que já é considerada gloriosa, é amplificada, graças ao período em que ela ocorreu, além do fato do mártir ter recitado a *haddith* sobre isso.

Figura 31 – Foto de abertura da seção sobre a biografia de Abu Junaydah



Fonte: al-Hayat, 2015g, p. 55

Na décima terceira edição, a história de martírio é de Abu Muharib al-Muhajir, o *mujahid* conhecido internacionalmente como Jihadi John. Nascido na Península Arábica, mas criado em Londres, de acordo com a revista, Abu Muharib já começava o seu caminho para a *hijrah* em 2005, após os atentados no metrô londrino. Naquela época, ele era amigo de

¹⁹⁵ Do original: “[...] he finally achieved what he had for so long been yearning for, shahādah”.

¹⁹⁶ “Os aviões dos cruzados vieram para ajudar os sahwat de Halab – os aliados da al-Qaeda na Síria – e atingiram uma localidade onde ele estava fazendo um retiro nos arredores de Mari. Ele foi morto instantaneamente, durante os dias mais abençoados do ano, os primeiros dez dias da Dhul Hijjah” (tradução nossa).

jihadistas que foram lutar na Somália sendo mortos em combate, mas também se sentiu inspirado pelos ataques perpetrados pela al-Qaeda na Inglaterra. Por ter feito contato prévio com organizações extremistas, Abu Muharib já era vigiado pelos serviços de inteligência britânicos.

A revista então começa a contar sobre a jornada de dois meses de Jihadi John para chegar ao Estado Islâmico. De acordo com a publicação, o recrutado precisou caminhar por montanhas e zonas agrícolas pelas fronteiras europeias e acabou sendo detido duas vezes nesse processo. Quando chegou, no fim de 2012, apesar de poder escolher entre inúmeros grupos jihadistas, o londrino logo se juntou a al-Nusra, que, até então, era uma ramificação do Estado Islâmico na Síria. Quando esta rompeu relações com o Estado Islâmico, foi um dos primeiros a sair da organização (al-Hayat, 2016a, p. 23).

Posteriormente, o texto lista as batalhas participadas por ele, dentre elas a conquista da base aérea de Taftnaz perto de Idlib e a base da 17ª divisão do exército sírio perto de Raqqa. A edição também diz que Jihadi John participou da mesma operação na qual Abu Mu'awiyah al-Misri, mencionado anteriormente, sendo martirizado na mesma. Sobre essas batalhas, a revista destaca a coragem do *mujahid* que teria lutado baleado nas costas durante a retomada de Hurayatan. Além disso, o al-Hayat Media Center aponta que Abu Muharib visitava crianças órfãs de companheiros abatidos em combate para ensinar sobre os textos sagrados do islã como a importância da guerra.

Os editores da revista ressaltam que o jihadista conseguiu mostrar toda a sua severidade em relação aos apóstatas e cruzados nos diversos vídeos em que apareceu, como na execução de prisioneiros de guerra: “Sua dureza sobre os *kuffar* foi manifestada através de atos que enfureceram as nações, religiões, e facções dos *kufir*, o mundo inteiro foi testemunha disso”¹⁹⁷. O relato aponta que Jihadi John teve o seu sacrifício pelo califado em novembro de 2015 quando um *drone* bombardeou o carro em que estava na cidade de Raqqa.

A Rumiyah expande mais ainda as histórias dos *mujahidin* martirizados, continuando a iniciativa da Dabiq, para tentar convencer outras pessoas a seguirem os mesmos exemplos. Em quase todas as edições há seções destinadas a contar as jornadas de pessoas que foram recrutadas pelo grupo e que acabaram morrendo em combate.

Na primeira edição da Rumiyah, intitulada de “Stand and Die”, é contada a história de Abu Mansur al-Muhajir, de origem libanesa, mas com cidadania australiana. A cidade em que vivia, Melbourne, é retratada como um ambiente impuro e pecaminoso: “uma terra coberta

¹⁹⁷ Do original: “His harshness towards the kuffar was manifested through deeds that enraged all the nations, religions, and factions of kufir, the entire world bearing witness to this” (al-Hayat, 2016a, p. 23).

pela escuridão e corrompida pelos que rejeitam Alá, pela fornicação e todas as formas de vícios” (al-Hayat, 2016d, p. 14)¹⁹⁸. Abu Mansur começou a se interessar pelo islã muito antes da fundação do Estado Islâmico, quando tinha apenas 22 anos de idade, influenciado pelo seu irmão.

A Rumiya explica que após os atentados de 11 de setembro e o arrefecimento das políticas contraterroristas da Austrália, Abu Mansur acabou sendo preso. Nesse período, o futuro soldado do califado presenciou as organizações islamistas australianas repudiarem os atentados terroristas praticados pela al-Qaeda através de clérigos como Samir Mohtadi e Mohammed Omran, ambos membros da Islamic Information and Services Network of Australasia. De acordo com a revista, os dois pediram que os seus seguidores participassem da “religião da democracia” e para que se desassociassem de muçulmanos que haviam sido presos. Além disso, a Rumiya aponta que as outras razões para o descontentamento do australiano eram as de que os islamistas moderados não defendiam o uso de armas, mas sim panfletagem e o contato com pecadores, estavam mais preocupados com o pacifismo e a democracia do que com as muçulmanas que eram abusadas e sofriam todos os tipos de violências ao redor do mundo.

O Estado Islâmico ressalta que o jihadista conseguiu mostrar toda a sua severidade em relação aos apóstatas e cruzados nos diversos vídeos em que apareceu, como na execução de prisioneiros de guerra: “Sua dureza sobre os *kuffar* foi manifestada através de atos que enfureceram as nações, religiões, e facções dos *kufir*, o mundo inteiro foi testemunha disso”¹⁹⁹. O relato aponta que Jihadi John teve o seu sacrifício pelo califado em novembro de 2015 quando um *drone* bombardeou o carro em que estava na cidade de Raqqa.

A Rumiya expande mais ainda as histórias dos *mujahidin* martirizados, continuando a iniciativa da Dabiq, para tentar convencer outras pessoas a seguirem os mesmos exemplos. Em quase todas as edições há seções destinadas a contar as jornadas de pessoas que foram recrutadas pelo grupo e que acabaram morrendo em combate.

Na primeira edição da Rumiya, intitulada de “Stand and Die”, é contada a história de Abu Mansur al-Muhajir, de origem libanesa, mas com cidadania australiana. A cidade em que vivia, Melbourne, é retratada como um ambiente impuro e pecaminoso: “uma terra coberta pela escuridão e corrompida pelos que rejeitam Alá, pela fornicação e todas as formas de

¹⁹⁸ Do original: “a land cloaked in darkness and corrupted by kufir, fornication, and all forms of vice”.

¹⁹⁹ Do original: “His harshness towards the kuffar was manifested through deeds that enraged all the nations, religions, and factions of kufir, the entire world bearing witness to this” (al-Hayat, 2016a, p. 23).

vícios” (al-Hayat, 2016d, p. 14)²⁰⁰. Abu Mansur começou a se interessar pelo islã muito antes da fundação do Estado Islâmico, quando tinha apenas 22 anos de idade, influenciado pelo seu irmão.

Os relatos contam que, após cinco anos na cadeia, ele foi solto e migrou rapidamente para lutar pelo Estado Islâmico no Iraque “deixando para trás sua esposa amada e seus quatro filhos para poder levar o triunfo até a sua religião e satisfazer sua sede pelo sangue dos Nusayriyyah” (al-Hayat, 2016d, p. 15)²⁰¹. Ele foi um dos primeiros que fizeram a *hijrah* que lutaram no Levante, “a terra das batalhas épicas”, operando através da Jabhat al-Nusra, que na época ainda era um braço do ISIS. Lutou em diversas batalhas que foram vencidas pelo califado, obtendo reconhecimento como “guerreiro cruel” (al-Hayat, 2016d, p. 15).

A revista conta que quando Mansur foi transferido para Halab, começou a testemunhar os confrontos com outras organizações paramilitares na região e os primeiros problemas com a al-Nusra. Durante uma dessas batalhas, foi cercado em Hurayatan pelos rebeldes sírios, perdendo um dos seus mentores e um dos principais líderes do ISIS, Abu Bakr al-Iraqi. Mesmo com esse revés continuou a ajudar na luta que culminou na retirada do Estado Islâmico de Hurayatan. Devido ao seu desempenho, tornou-se fonte de inspiração para jovens australianos, como Adam Dahman, conhecido como Abu Bakr al-Australi, adolescente de dezoito anos responsável por uma operação suicida, explodindo-se e matando várias pessoas em uma mesquita xiita na Síria.

Após ter vencido várias batalhas contra os rebeldes sírios, Abu Mansur foi designado para tarefas administrativas, apesar do seu desejo em continuar nos campos de batalha. Foi nomeado comandante de Faruq, onde, de acordo com a revista, logo se tornou um líder amado pelos seus comandados.

Novamente, a Rumiyyah destaca a importância da morte em batalha para os jihadistas, citando um suposto comentário de Abu Mansur sobre o fato ter ocorrido com um amigo, colocando esse tipo de sacrifício como algo idealizado e como se fosse uma medida para a importância das pessoas que a conquistam primeiro: “Refletindo sobre o martírio de Abu Zakariyya, Abu Mansur disse, “Ele o alcançou antes de mim. Ele foi muito mais verdadeiro que eu”²⁰². Por fim, o ISIS afirma que, para a sua última batalha, Abu Mansur abandonou toda

200 Do original: “a land cloaked in darkness and corrupted by kufr, fornication, and all forms of vice”.

201 Do original: “leaving behind his beloved wife and four children in order to bring triumph to this religion and to quench his thirst for the blood of the Nusayriyyah”.

202 Do original: “Reflecting on Abu Zakariyya’s shahadah, Abu Mansur said, “He achieved it before me. He was more truthful than me.” This was the humble nature of Abu Mansur”.

a sua família e seus bens para lutar contra os curdos na cidade de Manbij, na Síria, onde acabou morrendo atingido por estilhaços que abriram o seu peito (al-Hayat, 2016d, p. 17).

Na segunda edição da Rumiya, há um memorial de cinco jihadistas que perderam a sua vida em um atentado terrorista em Bangladesh, contando a história de cada um, desde o processo de conversão até os preparativos para os atentados (al-Hayat, 2016e, p. 8-11).

Na terceira edição, conta a história de Abu Abdillah al-Britani, jihadista britânico que teria começado a estudar a religião em 2001, influenciado pelos atentados terroristas em Nova York. Logo começou a pregar em público criticando veementemente o governo britânico de cometer atrocidades contra fiéis muçulmanos, além de pedir a implementação da *sharia* e a volta do califado. Enquanto fazia uma dessas pregações, teria presenciado um homem insultar o profeta e, como resposta, supostamente perfurou a nuca dele com uma caneta, mesmo estando em uma rua movimentada, não ligando para as consequências nem para as críticas, já que, para os jihadistas, o emprego da violência é uma forma de defender Maomé. Logo após a agressão, foi para Síria lutar pelo Estado Islâmico, sendo morto por um *drone* dos Estados Unidos, em Raqqa (al-Hayat, 2016f, p. 15).

A seção “Among the Believers are men” só volta a aparecer na oitava edição para falar sobre o xeique Abu Sulayman ash-Shami, editor-chefe da revista Dabiq. A Rumiya conta que Abu Sulayman era de família síria, nasceu na França, mas cresceu nos Estados Unidos, onde se graduou em ciência da computação na University of Massachusetts. Ele saiu dos Estados Unidos para tentar encontrar contatos que o levassem até organizações jihadistas. Chegou a entrar no Iêmen, no Paquistão e no Iraque, mas mudou de ideia e começou a planejar um atentado com mais dois jihadistas nos Estados Unidos. As autoridades norte-americanas acabaram descobrindo o plano, mas Abu Sulayman conseguiu fugir do país.

No início dos conflitos na Síria, quando participava de uma das inúmeras facções, acabou sendo ferido em uma batalha contra as milícias do governo. Enquanto se recuperava, o al-Hayat Media Center conta que soube da presença do Estado Islâmico na Síria, lutando através do grupo Frente al-Nusra. Entrou em contato com os líderes da organização solicitando que fosse transferido para o Iraque, o que foi negado. Posteriormente, o próprio havia pedido para participar de esquadrões suicidas, o pedido também foi recusado pelas autoridades da ramificação. Por essa série de recusas, Abu Sulayman começou a espalhar entre os soldados a posição de traição da al-Nusra, afirmando que essa organização começou a esconder a sua aliança com o Estado Islâmico, agindo como se fosse uma entidade independente.

A revista conta que nos últimos momentos de planejamento de um ataque suicida por Sulayman, o Estado Islâmico entrou em contato com ele pedindo para que participasse da divisão de mídia da organização para auxiliar no processo de tradução de textos e no recrutamento de pessoas, fato que acabou levando à ideia de produzir a revista *Dabiq*, destinada ao público anglófono. Durante o período de publicação, liderou as equipes de produção da revista, até as vésperas da sua morte. Nessa época, já trabalhava no projeto da *Rumiyah*, quando pediu para participar nos conflitos com outros *mujahidin*. Sulayman então procurou um dos pontos mais perigosos de tensão, indo em direção da cidade de Tabaqah, procurando a sua morte nas vilas que eram mais bombardeadas pelos cruzados, morrendo quando um míssil atingiu a casa em que estava tentando se proteger (al-Hayat, 2017d, p. 45).

Na décima edição, a *Rumiyah* conta a história de Abu Sabah al-Muhajir²⁰³, um *mujahid* da ramificação filipina do ISIS, que morreu em combate com as tropas do governo do seu país, na província de Basilan.

Na décima primeira edição, volta a contar a história de um europeu, Macreme Abroujui, conhecido como Abu Mujahid al-Faransi (nome jihadista). No início da seção, os editores classificam a Europa como o lar do pecado e da mentira:

On the margins of European jahiliyyah, which conceals its disgusting reality beneath a glittering veil of lies and claims, such as happiness, security and equality, amongst other false slogans, a wide spectrum of jahili practices emerged which feed off the rotten milk of jahili Europe – rotten milk with which it poisons its children and raises them to become deformed versions of the mushrik and atheist monsters of Europe²⁰⁴(al-Hayat, 2017g, p. 44).

Entretanto, mesmo assim, a Europa pode ser o local onde Alá convoca os seus soldados:

But whosoever Allah wills guidance, the entire earth couldn't prevent that from him. And as such Allah brings forth from the midst of such a society contaminated with shirk, indecency, and corruption in the land, a people whom He guides to the sound way, and makes them from amongst His righteous allies and honored slaves. And from them are those for whom He seals a great good – shahadah in the cause of Allah – that he may come on the day of judgement having nothing against him to be accounted for, nor facing punishment so that he should fear (al-Hayat, 2017g, p. 44-45)²⁰⁵.

203 Abu Sabah al-Muhajir é o nome jihadista de Macreme Abroujui.

204 “Nas margens da sociedade da ignorância europeia, que oculta a sua realidade nojenta embaixo do véu cintilante de mentiras e reivindicações, como a felicidade, a segurança e a igualdade, entre outros slogans falsos, um espectro grande de práticas ignorantes que alimentam o leite podre da Europa ignorante – leite podre com o que envenena as crianças e faz com que elas cresçam para se tornarem versões deformadas dos monstros politeístas e ateístas da Europa” (tradução nossa).

205 “Mas se Alá desejar o direcionamento para alguém, a Terra inteira não poderá evitar isso. Dessa forma, Alá gera do meio de uma sociedade contaminada com o politeísmo, a indecência e a corrupção, um povo a quem Ele guia pelo caminho saudável, e os faz dente Seus aliados justos e escravos honrados. E deles são aqueles pelo

A Rumiyaah continua o texto sobre a presença de muçulmanos na Europa dando como exemplo os subúrbios de Paris. Neles os estrangeiros são “amontoados em bairros que são congestionados de árabes e africanos de países que foram ocupados pela França” (al-Hayat, 2017g, p. 45). O Estado Islâmico afirma que essas pessoas são deixadas nesses guetos para não se misturarem com os outros franceses, deixando-os os muçulmanos marginalizados apenas com empregos de baixa remuneração. Para a organização jihadista, enquanto muitos muçulmanos aceitam essa conjuntura, conspirando contra o próprio povo, muitos outros buscam modos de igualar as próprias vidas aos dos que os excluem, até mesmo com o objetivo de obter a admiração desses cruzados. Para alcançar isso, envolvem-se em diversos tipos de atividades criminosas, como furtos, gangues, tráfico de drogas etc.

O ISIS conta que Abu Mujahid al-Faransi era um desses jovens envolvidos com gangues, conseguindo bastante dinheiro e influência, fato que lhe possibilitou frequentar casas noturnas e conviver com pessoas ricas em Paris. Apesar de afirmar que Abu Mujahid cometia diversos pecados, o Estado Islâmico aponta que ele já demonstrava várias qualidades de um *mujahid*. Era fiel aos seus companheiros, corajoso na hora do enfrentamento e possuía muitas habilidades administrativas em relação ao gerenciamento dos negócios ilegais.

Apesar de não ser um observador fiel do islã na época, ele seguia algumas tradições, como respeitar o período do Ramadã. Nessa época, foi para uma mesquita para fazer o *i'tikaf*²⁰⁶. Naquele lugar, o relato diz que Abu Mujahid teve a sua atenção despertada por um pregador ensinando e fazendo orações com outros fiéis. Além disso, a edição afirma que a pregação dessa pessoa não tinha conexão alguma com os “clérigos malignos aliados aos cristãos beligerantes” (al-Hayat, 2017g, p. 46). Era apenas um indivíduo que se reuniu com outros muçulmanos em uma parte mais reservada da mesquita para que outras pessoas não o escutassem. Segundo o Estado Islâmico, ele falava sobre “a realidade” do islã, sobre a presença dos apóstatas e dos infiéis e de como a sociedade em que estavam inseridos era pecaminosa, perigosa e imprópria. Isso tudo influenciou a relação entre Macreme Abroujui e a sua fé.

O pregador tinha contatos com uma célula de jihadistas na França, formada com os objetivos de enviar dinheiro para os *mujahidin* e para que pessoas pudessem fazer a *hijrah* para as regiões de conflito. Aproveitaram os contatos que Macreme tinha com narcotraficantes e descobriram que um deles possuía 200 mil euros em dinheiro dentro de

quais Ele sela um grande bem – a *shahadah* na causa de Alá – para que a pessoa possa chegar no dia do julgamento sem ter nada a ser considerado contra, nem enfrentar punição que o faça ter medo” (tradução nossa).
 206 É o período em que o muçulmano fica em retiro em alguma mesquita durante determinado número de dias, dedicando-se ao serviço e à oração. Ver mais em: <<https://iqaraislam.com/>>.

casa, dessa maneira, passaram a planejar a invasão para que pudessem tomar esses recursos, aproveitando a expertise que alguns radicalizados já possuíam por terem participado de atividades criminosas anteriormente. Aqui, a Rumiya tenta diferenciar o planejamento desse assalto em relação aos outros tipos de crimes através da justificativa religiosa:

With most of those possessing experience in this field, it was due to their having entered into the world of robbery and gangs in their previous lives, but the assault this time differed as it was a form of worship by which they sought to draw closer to Allah, not as a means to increase in indulgence in disobedience and corruption (al-Hayat, 2017g, p. 46)²⁰⁷.

De acordo com a revista, o próprio Macreme foi o fornecedor das armas e do veículo para a consumação do crime. No dia planejado, a equipe foi até a casa do traficante e ficou por horas esperando o melhor momento para a ação, entretanto, tiveram que abortar o ato, pois perceberam que as forças policiais desconfiavam da presença deles naquele local.

Apesar do insucesso do plano, Macreme e a sua célula passaram a estreitar as relações e planejar outros tipos de ações para atingir os inimigos do islã na visão dos jihadistas. Então, consideraram duas alternativas para a célula: viajar para os lugares onde havia o conflito armado ou lutar na própria França fazendo algum tipo de operação contra os “cristãos beligerantes” daquele país.

Para conseguir os recursos necessários para qualquer uma das duas escolhas, a revista afirma que Macreme abriu uma oficina de conserto de automóveis para conseguir “dinheiro limpo”, colocando os seus companheiros de célula jihadista para trabalharem no seu empreendimento. Além deles, os relatos contam que Macreme também utilizou a sua nova empresa para tentar converter outros jovens que, assim como ele, participavam de atividades criminosas e gangues nos bairros pobres de Paris, apesar de possuir pouquíssimo conhecimento teológico.

A consolidação do Estado Islâmico tornou-se um incentivo para que a decisão pela *hijrah* fosse tomada. O grupo passou a então acelerar o processo para poder sair do país, a Rumiya destaca como foi para convencer as famílias deles a irem com eles, além da dificuldade de fugir das autoridades policiais francesas:

The families were prepared for hijrah in Allah’s cause and a journey to Dar al-Islam, with the men being amongst those most monitored by the security apparatus. Thus, it was necessary for the muhajirin to organize their affair of traveling well so that the

207 A maioria daqueles tinha experiência nesse campo por terem entrado no mundo das extorsões e das gangues nas suas vidas anteriores, entretanto este assalto difere dos desse tempo, pois era uma forma de adoração pelas quais eles procuravam ficar mais perto de Deus, não como um meio para aumentar a sua indulgência em desobediência e corrupção.

mushrikin would not catch on to them and subsequently hinder them from Allah's path, standing between them and the land of the Islamic State. The brothers continued their work at the garage right up to the day of travel, while the families had prepared to depart upon the arrival of the men from work. They would depart in vehicles, with the families being transported in separate vehicles, each taking different routes, and passing through various countries until they reached Greece, where they would cross the European border into Turkey, and from there into Sham (al-Hayat, 2017g, p. 50).

Quando conseguiu chegar às terras dominadas pelo Estado Islâmico, Abu Mujahid al-Faransi, antes de se tornar um soldado, precisou passar por uma série de etapas. Primeiro, teve que fazer capacitação religiosa e treinamento militar, depois passou a trabalhar como conselheiro em várias áreas, graças às experiências administrativas, além de prover informações sobre como fazer possíveis operações na França.

É dito que Abu Mujahid participou de diversas lutas e o Estado Islâmico engrandece o heroísmo dos seus soldados nas batalhas quando descreve a atuação de Marcreme:

He then transferred to Dimashq Wilayah, where he spent his days as a murabit in the deserts of Sham, with the desert sun and the desert sands scorching his face, and the desert cold nipping at his bones, and he took part in battles and carried out assaults alongside other heroic mujahidin (al-Hayat, 2017g, p. 51).

No fim da seção, os editores da Rumiya contam como se deu a morte de Abu Mujahid. Nas semanas anteriores ao ocorrido, o jihadista francês foi ferido gravemente em Damasco, enquanto o Estado Islâmico tentava quebrar um cerco na região de Ghouthah. O *mujahid* e o seu batalhão foram incumbidos de participar de um ataque na usina térmica no sudoeste da capital da Síria. Nesse conflito, um tanque das milícias pró-Assad atingiram a sua posição e Abu Mujahid teve a sua mão mutilada e foi gravemente ferido na cabeça, perdendo a consciência. O Estado Islâmico relata de forma épica que mesmo sem uma mão o jihadista não desistiu de ajudar os outros soldados do califado nas outras batalhas que vieram, recusando o período de recuperação e contrariando todas as ordens médicas. Inclusive, a Rumiya afirma que o *mujahid* comprou um fuzil adaptado para que pudesse utilizá-lo apenas com uma mão, fato que evidencia a resiliência do jihadista francês.

Foi para a frente das forças jihadistas ao leste das montanhas de Qalamun, onde os *mujahidin* estavam vencendo uma série de batalhas e fazendo bons avanços. Para atingir as fortificações da região, Abu Mujahid não quis ir pelo caminho mais fácil junto aos outros soldados e escolheu o lado mais exposto à artilharia dos inimigos. Na travessia, encontraram outros jihadistas em veículos com metralhadoras montadas atirando nas tropas opositoras. Enquanto ajudava a cobrir os veículos do ISIS ao lado de outro companheiro francês, Abu Ihsan, um míssil direcionado a um dos veículos dos jihadistas atingiu os dois, “com os seus

estilhaços rasgando os seus corpos e matando-os de forma instantânea” (al-Hayat, 2017g, p. 52).

No primeiro vídeo da série *Flames of War*, os textos citando os *mujahidin* aparecem logo nos cinquenta segundos iniciais. Logo após o texto de abertura que comenta sobre a missão do Estado Islâmico alterar a geopolítica do mundo, há um corte para a cena de Abu Musab al-Zarqawi acompanhado de diversos jihadistas enquanto caminha. Enquanto isso é exibido, o narrador comenta sobre a missão do Estado Islâmico e aponta que o califado só será estabelecido com a fidelidade e o sangue dos *mujahidin*, que são as pessoas capazes de unir a *umma*:

A mission that would herald the return to the khilafah and revive the creed of tawheed. It was the establishment of the Islamic State nourished by the blood of the truthful mujahedeen to unite the ummah on one calling, one banner, one leader²⁰⁸ (Flames of War, 2014).

Entre 1m33s e 2m44s de vídeo, imagens de jihadistas são exibidos montados em cavalos e portando a bandeira negra do Estado Islâmico, enquanto outros são retratados lançando foguetes. Após essas cenas, um mapa no qual chamam se espalham da região do Iraque até o Levante, no meio dessa animação há diversos cortes, alguns mostram jihadistas em batalha, jihadistas em comemoração levantando os seus fuzis e cadáveres de alguns inimigos mortos em combate.

Figura 32 – Jihadista desfilando com a bandeira do ISIS



Fonte: *Flames of War*, 2014.

Em seguida, no intervalo de 3m19s a 4m20, são exibidas imagens de jihadistas em batalha, mas o vídeo foi editado de maneira a ter um efeito de chamadas ao redor da

²⁰⁸ “Uma missão que anunciaria o retorno do califa e reviveria a crença da *tawheed*. Isto é o estabelecimento do Estado Islâmico nutrido pelo sangue dos verdadeiros *mujahidin* para unir a *umma* em um chamado, um estandarte, um líder” (tradução nossa).

movimentação dos *mujahidin*. Durante essas cenas, o narrador padrão da série de vídeos dá lugar à fala em árabe, porém legendada em inglês, do xeique Abu Muhamad al-Adnani²⁰⁹, então porta-voz do Estado Islâmico, que ameaça os inimigos do califado ao afirmar que jihadistas irão caçá-los ao redor do mundo, mesmo se as forças dos cruzados abandonarem a guerra: “For our victory will be through our persistence. And if you leave you will undoubtedly return very soon. And if you're unable to return then we will come to you from every corner of the earth to fight you”²¹⁰.

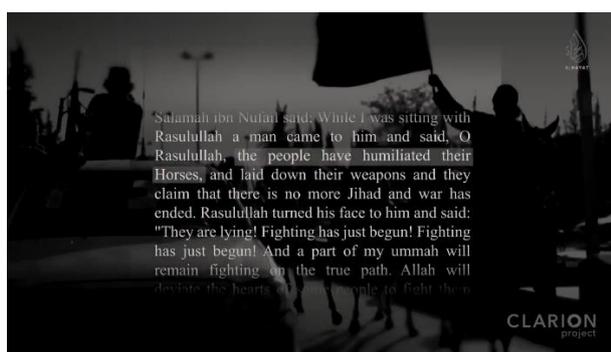
Aos 4m21s de vídeo, começa a passar a *haddith* de Salamah ibn Nufail, lida em árabe, mas legendado em inglês, ao mesmo tempo em que jihadistas desfilam em cavalos e em caminhonetes em câmera lenta ao fundo em preto e branco. As imagens ficam coloridas no decorrer da leitura do texto religioso:

Salamah ibn Nufail said: While I was sitting with Rasulallah a man came to him and said, O Rasulallah, the people have humiliated their Horses, and laid down their weapons and they claim that there is no more Jihad and war has ended. Rasulallah turned his face to him and said: “They are lying! Fighting has just begun! Fighting has just begun! And a part of my ummah will remain fighting on the true path. Allah will deviate the hearts of some people to fight them and Allah will provide the fighters of my ummah from the deviated ones until the hour comes and the promise of Allah is fulfilled. Good is in the forelocks of horses until the hour is established. It has been revealed to me that I will be departing you soon and you would follow me while you strike the necks of each other and the stronghold of the believers is in ash-Sham²¹¹ (Flames of War, 2014).

²⁰⁹ Adnani morreu em agosto de 2016 por um arqué aéreo. A responsabilidade pela morte do porta-voz do Estado Islâmico foi disputada pela Rússia e pelos Estados Unidos.

²¹⁰ A nossa vitória será atingida através da persistência. E se você nos deixarem, sem dúvida retornarão em breve. E se não puderem retornar, nós iremos até vocês em cada canto da Terra para lutar.

²¹¹ Salamah ibn Nufail disse: Enquanto eu estava sentando com Rasulallah, um homem veio até ele e disse, ‘Ó Rasulallah, o povo tem humilhado os seus Cavalos e baixaram as armas deles e falaram que não existe mais a jihad e a guerra havia terminado. Rasulallah virou a sua face para ele e disse: ‘Eles estão mentindo! A luta apenas começou! A luta apenas começou! E uma parte da minha *umma* vai continuar lutando no caminho verdadeiro. Alá irá desviar os corações das pessoas vindouras para lutar contra eles e Alá irá providenciará os guerreiros da minha *umma* dos desviados até a hora chegar e a promessa de Alá se cumprir.

Figura 33 – *Haddith* de Salamah ibn Nufail

Fonte: Flames of War, 2014.

O primeiro vídeo da série também destaca o companheirismo entre os jihadistas e aponta que os *mujahidin* são seres escolhidos por Alá, são únicos e, por isso, terão o poder para realizar grandes ações. Sendo assim, no intervalo de 6m23s até 7m07s, jihadistas sorriem e se abraçam nas imagens, como se estivessem felizes por estarem uns com os outros. Dessa maneira, o Estado Islâmico caracteriza o indivíduo como parte essencial do processo e instrumentaliza esse fator para recrutar pessoas:

From the mujahidin on the other hand came the believers who would rebuild the khilafah. They were chosen by Allah. They were the Hadrat, the few of the few from all corners of the world who answered the call of the prophets of Allah who said to them, “Go to al Sham.” They pledged allegiance to Amir al-Mu’minin Abu Bakr al-Baghdadi and through their efforts Allah granted triumph to his religion²¹² (Flames of War, 2014).

Aos 23m35s aproximadamente, aparecem jihadistas comemorando em cima de um tanque e soldados do Estado Islâmico desfilam em uma carreta com dezenas de veículos. Já a cena seguinte exibe civis aparentemente contentes pelas vitórias do ISIS e por fazerem parte dos territórios conquistados pelo grupo. Com esse tipo de construção de cena, o Estado Islâmico almeja formar um imaginário em que o povo (*umma*) garante a sua legitimidade política:

And so Allah allowed the Islamic State to open up many lands in Sham under the leadership of Amir Farouk Ibrahim. Allah also opened up the hearts of the civilians towards their state and they became its adamant supporters. They were clear from the outset that they wanted to reestablish the khilafah upon the prophetic methodology²¹³ (Flames of War, 2014).

²¹² “Dos mujahidin, por outro lado, vieram os crentes que reconstruiriam o califado. Eles foram escolhidos por Alá. Eles eram os *Hadrat*, os poucos dos poucos de todos os cantos do mundo que responderam ao chamado dos profetas de Alá que lhes disseram: “Vá para o Levante”. Eles juraram lealdade ao Emir dos Crentes Abu Bakr al-Baghdadi e, através dos seus esforços, Alá garantiu o trunfo de sua religião” (tradução nossa).

²¹³ “E então, Alá permitiu que o Estado Islâmico abrisse muitas terras no Levante sob a liderança de Amir Farouk Ibrahim. Alá também abriu os corações dos civis em relação ao seu Estado e eles se tornaram seus

Figura 34 – Jihadistas comemoram as vitórias iniciais do ISIS em sua expansão pelo Iraque



Fonte: Flames of War, 2014

Aproximadamente no décimo minuto, há uma sequência de cenas em POV de um *mujahid* correndo pelas trincheiras no meio do confronto com os inimigos. Esse tipo de filmagem se repete diversas vezes, não só nos vídeos da série *Flames of War*, como em outros diversos realizados em árabe que não são parte dessa pesquisa. Como já mencionado nesse capítulo, esse tipo de edição tem como objetivo emular a perspectiva dos jogos de videogame que possuem a guerra ou o confronto armado como tema. Além de tentar modernizar a abordagem de propaganda em relação ao público jovem consumidor desse tipo de mídia, também destaca a bravura do jihadista, pois mostra como eles são capazes de arriscar as suas próprias vidas pelo islã, pela sua comunidade e pelo califado. Além disso, esse tipo de edição de vídeo dá a possibilidade para que a audiência se coloque no ponto de vista do soldado e tenta emular as emoções e a adrenalina do jihadista durante o conflito: “The brothers unwaveringly traversed through the trenches despite enemy shelling and gunfire” (*Flames of War*, 2014)²¹⁴²¹⁵.

partidários inflexíveis. Eles estavam claros desde o início que queriam restabelecer o califado com base na metodologia profética” (tradução nossa).

²¹⁴ “Os irmãos atravessam inabalavelmente as trincheiras apesar do fogo e dos bombardeios dos inimigos (tradução nossa)”.

²¹⁵ Fala do narrador enquanto as cenas descritas no parágrafo acontecem.

Figura 35 – Filmagem em POV de *mujahidin* em trincheiras

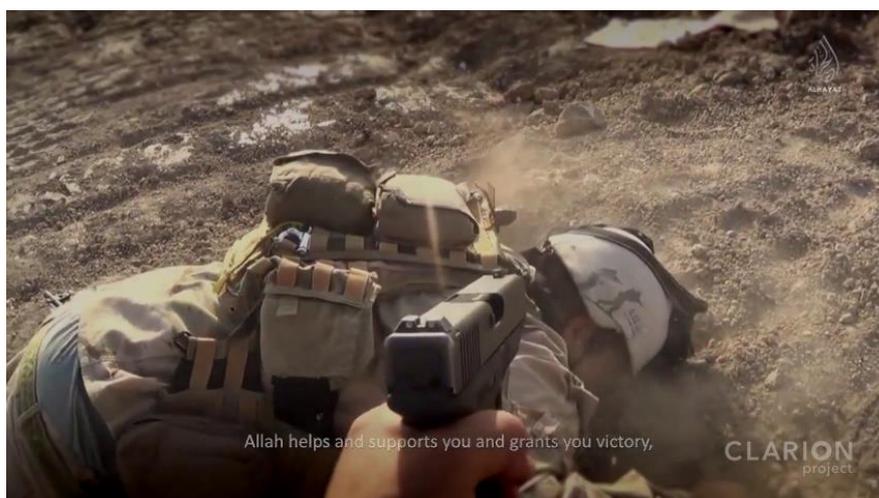


Fonte: Flames of War, 2014.

A câmera POV aparece mais duas vezes em *Flames of War*, a primeira aos 28m, aproximadamente, e a segunda no intervalo de 37m19s até 38m00s. No primeiro intervalo, a sensação de movimento é bastante presente, a câmera presa à cabeça do cinegrafista/soldado aponta diversas vezes para o chão para mostrar que o seu portador está correndo. Também filma outros *mujahidin* nas ruínas de uma construção trocando tiros com as forças inimigas do PKK e do YPG²¹⁶. No segundo intervalo,

No segundo intervalo, a câmera POV passa a focar em um soldado de capacete branco estendido no chão, aparentemente ferido, depois a pessoa que está realizando a filmagem atira na pessoa caída, como se fosse um jogo de videogame.

Figura 36 – Imagens em primeira pessoa de um jihadista atirando em um inimigo caído



Fonte: Flames of War, 2014.

²¹⁶ YPG é a sigla para Yekîneyên Parastina Gel, Unidades de Proteção Popular em curdo, já PKK é a sigla para Partiya Karkerên Kurdistan, Partido dos Trabalhadores do Curdistão.

No vídeo *Flames of War II*, em diversas partes das filmagens podem ser identificadas tentativas de realçar as características dos *mujahidin* associadas à coragem e à imponência em relação à guerra. Aos 8m00s é possível observar o desfile de caminhonetes com jihadistas nas caçambas comemorando e empunhando bandeiras do Estado Islâmico.

Figura 37 – Soldados do Estado Islâmico desfilando com blindados por estradas no Iraque



Fonte: *Flames of War*, 2017.

A partir dos 10m00s do segundo vídeo, uma série de cenas de batalha se inicia. Os editores utilizam bastante movimento no processo de produção do vídeo, com soldados correndo a todo momento, atirando e se protegendo em trincheiras e ruínas. As cenas têm muito barulho de tiros e foguetes, e também tem muita poeira. Alguns cortes dessa sequência de guerra também foram realizados em primeira pessoa. Nesse caso, o soldado usa uma AK-47 para atirar em seus inimigos à distância e em alguns momentos se joga no chão para provavelmente se proteger da artilharia rival. Outro ponto da edição que destaca a bravura dos jihadistas é o de que em duas vezes, durante as pausas entre os diversos cortes dessas cenas, é possível ouvir a respiração ofegante do *mujahid* que está com a câmera POV, uma forma de explicitar o esforço do indivíduo como guerreiro em um campo de batalha.

Figura 38 – Cenas de caos no campo de batalha



Fonte: Flames of War, 2017.

No primeiro vídeo, o al-Hayat Media Center também ressalta o sacrifício dos jihadistas nas cenas ocorridas em sequência a partir do 19m47s, nessa parte, mostra-se um soldado se arrastando pela terra seca no meio de um confronto e, logo após, aparece um soldado do ISIS agonizando até a morte em um campo aberto. Durante ambas as cenas, Abu Musab al-Zarqawi recita versos do alcorão ao fundo. O narrador complementa os versos do texto islâmico enquanto o jihadista dá os seus últimos suspiros: “With his Kalashnikov beside him, the mujahid lied waiting as his soul as gentle lifted on a journey to the istishhad”²¹⁷²¹⁸ (Flames of War, 2014).

Figura 39 – No primeiro corte, um soldado do ISIS rasteja pelo chão desértico na tentativa de escapar dos tiros inimigos. No segundo corte, um jihadista agoniza em um campo aberto



Fonte: Flames of War, 2014.

Aproximadamente aos 21 minutos de vídeo, o Estado Islâmico novamente reforça a importância do sacrifício dos *mujahidin* ao exibir os rostos de dois soldados que perderam a

²¹⁷ Istishhad é a palavra em árabe para descrever a morte heroica de pessoas no contexto religioso.

²¹⁸ “Com a sua Kalashnikov ao lado, o *mujahid* se deita esperando a sua alma gentilmente se erguer para a jornada para a *istishhad*” (tradução nossa).

vida em combate. Ambos estão aparentemente tranquilos apesar de terem sido abatidos, como se estivessem felizes por terem sacrificado as suas vidas em prol de algo maior. Enquanto as imagens dos cadáveres são mostradas, o narrador diz: “What was on show for the world to witness was that the mujahidin of the Islamic State would only accept victory or *istishhad*.²¹⁹” (Flames of War, 2014). Aos 25m15s, acontece outro corte semelhante, dessa vez em preto e branco. Nessa parte, o al-Hayat Media Center reforça que esses *mujahidin* haviam sido martirizados, pois os inimigos do Estado Islâmico tiveram que se unir para combater o califado. As fotos dos que morreram são editadas de forma a caracterizar os soldados mortos em combate como se fossem heróis:

The 2nd of Rabi’ al Awwal (3 de janeiro) marked a black day in the flight against the nusayriyah. The various deviant groups were united in their enmity towards the Islamic State as they undertook a full-fledged, coordinated and multi-pronged approach against its fighters and their families (Flames of War, 2014).

Figura 40 – Rostos de soldados do ISIS mortos em combate



Fonte: Flames of War, 2014.

²¹⁹ “O que foi mostrado para o mundo testemunhar foi que o *mujahid* do Estado Islâmico somente aceitaria a vitória ou a *istishhad*”(tradução nossa).

Nas últimas partes do vídeo, os editores deram destaque para as vitórias da organização jihadista, primeiramente no Iraque e depois na Síria. No intervalo de 32m23s até 34m29s a filmagem exhibe tanques inimigos sendo destruídos nas proximidades de Mosul e de Fallujah e os *mujahidin* comemorando as suas conquistas pelas cidades. O narrador afirma que nem mesmo a alta tecnologia das forças inimigas são capazes de parar o Estado Islâmico na conquista por territórios iraquianos: “Allah continued to humiliate the enemies of the Islamic State, especially in Iraq where the deviant Safawi forces and their high-tech U.S. weaponry were up against the mujahidin”²²⁰.

Em *Flames of War II*, o sacrifício dos *mujahidin* também é ressaltado diversas vezes, tal como ocorreu nas eulogias dos jihadistas publicadas nas revistas *Dabiq* e *Rumiyah*. Nos primeiros minutos logo após o vídeo de entrada, o al-Hayat Media Center envia uma mensagem de esperança aos soldados do Estado Islâmico ao alertar que, apesar das derrotas seguidas que aconteciam na época de divulgação do vídeo (2017), Alá irá trazer o triunfo aos seus guerreiros. Por isso, precisam estar resilientes e enfrentar qualquer tipo de entrave, seja no Iraque, no Levante ou nas terras dos cruzados. Durante essa mensagem do narrador do vídeo, uma das imagens que mais se destacam é a de um jihadista que carrega o seu companheiro ferido nos braços.

Figura 41 – Soldado carrega companheiro ferido



Fonte: *Flames of War*, 2017

Os editores dos vídeos também voltam a destacar a capacidade de resiliência dos *mujahidin* ao exibir dois cortes diferentes com soldados do Estado Islâmico gravemente feridos no intervalo de 7m26s até 7m28s. No primeiro deles, um jihadista ensanguentado e com uma faixa cobrindo o rosto e os olhos, mesmo aparentemente muito ferido, segura a sua

²²⁰ “Alá continuou a humilhar os inimigos do Estado Islâmico, especialmente no Iraque onde as forças dos Safawi divergentes e o arsenal de alta tecnologia dos Estados Unidos foram utilizados contra os *mujahidin*” (tradução nossa).

metralhadora em cima da caminhonete. No segundo corte, a câmera foca em um jihadista em pé, sem uma perna, mas ainda com o seu fuzil do lado, como se estivesse pronto para mais uma batalha e que a sua condição atual não iria impedir a sua luta pelo Estado Islâmico.

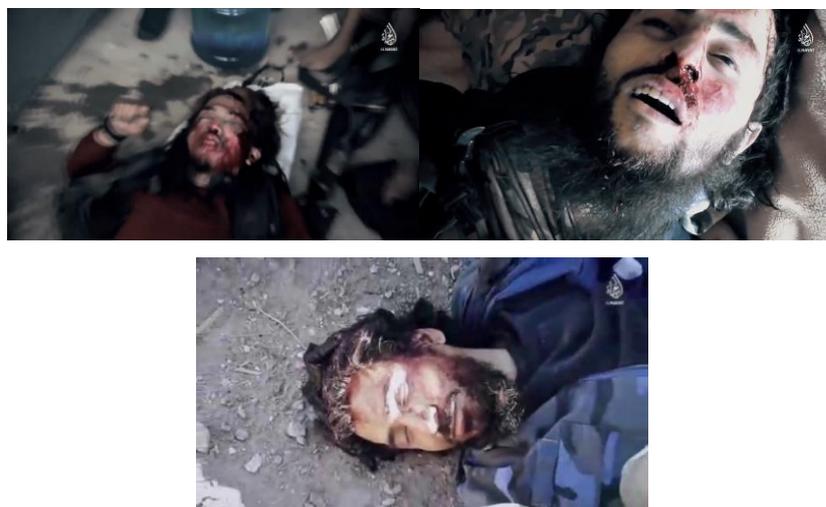
Figura 42 – Um jihadista gravemente ferido no rosto continua a manejar a sua metralhadora, enquanto na outra cena um *mujahid* com a perna amputada é mostrado com um fuzil



Fonte: Flames of War, 2017

Tal como no primeiro vídeo da série, aos 6m20s aproximadamente, diversas imagens de jihadistas mortos em combate são mostradas de maneira a sacralizar as suas ações nos conflitos.

Figura 43 – Cadáveres de jihadistas mortos em combate



Fonte: Flames of War, 2017

Em um estudo sobre a ideia do martírio no Hamas, mas que pode ser aplicado a outros grupos semelhantes, Litvak (2010) afirma que a apologia do autossacrifício na *jihad* serve como forma de superação sobre os instintos humanos básicos que geralmente são antagônicos à morte, como a busca natural pela sobrevivência. Dessa maneira, quando a morte é elevada ao patamar de prática de inspiração divina, o seu uso é racionalizado. O mesmo pode ser dito em relação às missões nas quais os jihadistas praticamente já sabem que serão neutralizados pelas forças militares ou policiais. Isso fica muito mais claro em atentados terroristas que

geralmente são praticados em lugares onde a força coercitiva é muito superior às capacidades bélicas dos cometedores.

Em relação ao adversário, Robert Pape (2005) aponta que o autossacrifício pode ser encarado como um indicador de que os praticantes não serão constrangidos com qualquer tipo de retaliação. Além disso, quando um ataque suicida é realizado cria-se a expectativa de que outros ataques do tipo possam ocorrer no futuro, o que é chamado por Schalk (1997) de “arte do martírio”. Isso, na realidade, é a tendência de que quanto mais os terroristas utilizam justificativas através de uma religião ou ideologia que são impulsionadoras de princípios de comunidades políticas nacionais, maior o ganho de relevância desses terroristas em relação ao status social dos mesmos e mais provável que outras pessoas se sintam encorajadas a cometerem as mesmas ações. Ou seja, o Estado Islâmico usa imagens de jihadistas em atos de heroísmo e de resiliência para aumentar a sua relevância social, de maneira com que outros soldados percebam a posição especial que exercem como parte do corpo de guerreiros do califado.

Sobre o martírio e a morte, Ahmad Bahr, porta-voz do Hamas, compara os dois com a vida, dizendo que o “martírio é vida, uma vida de heroísmo e valor”. O autor compara esse slogan ao lema “Viva la Muerte” criado pelo coronel Millan-Astray, falangista na Guerra Civil Espanhola, e relaciona o jihadismo ao fascismo através dos seus pontos de interseção que são a glorificação da morte e da violência (Litvak, 2010). Dessa maneira, sobre a violência, pode ser afirmada que a sua utilização fundamentada em bases ideológicas significa uma grande fonte para a aglutinação de comunidades políticas. No Estado Islâmico, a violência heroica e o autossacrifício são um dos principais motores para a formação política do califado através da *umma*, a partir dos relatos sobre as vidas dos *mujahidin*.

Nas histórias contadas nas revistas *Dabiq* e *Rumiyah* e nos vídeos *Flames of War*, é possível identificar diversos recortes que estão presentes nas histórias clássicas dos heróis modernos. Por exemplo, em praticamente todas as informações sobre os soldados do califado nas seções “Among the believers are men” há o realce em torno das dificuldades em que eles passaram para fazer a *hijrah* ou para se converterem ao islã, desde as barreiras criadas pelas autoridades policiais ou por estarem inseridos em contextos excessivamente secularizados, considerados totalmente opostos à conversão na fé islâmica. Não somente são expostas as dificuldades em torno da ida ao califado, mas também é destacado como esses “heróis da *jihad*” acabam tendo que se despedir dos familiares quando vão para os campos de batalha ou quando perdem os seus amigos e, mesmo assim, não desistem da missão pela qual foram incumbidos. Nos vídeos, há diversas cenas que mostram as dificuldades vivenciadas pelos

soldados do ISIS no campo de batalha, desde a morte de companheiros e o perigo de ser atingido por projéteis disparados pelas artilharias dos inimigos.

A partir dessa discussão sobre a figura do *mujahid* e a sua dupla função de “herói do islã” – o que faz a guerra e o que está disposto ao autossacrifício – é preciso compreender quais são as formas pelas quais o heroísmo aparece como conceito nas interações entre atores, além da relação desse termo com outras variáveis já discutidas nesta pesquisa, como a violência terrorista e a transnacionalização.

O herói arrisca a sua vida por uma causa, sendo ela de valor moral, político, ou algo mais generalista como o combate à dominação estrangeira, a defesa da liberdade etc. (Scheipers, 2014, p. 3). Em uma pesquisa sobre o heroísmo e a política internacional, Veronica Kitchen (2019, p. 21) aponta que o heroísmo e as narrativas heroicas podem ter a atribuição de insuflar uma comunidade política, sendo esta entendida como “qualquer comunidade ou movimento que tem um objetivo político particular”²²¹. As comunidades políticas, quanto a sua definição, são estruturadas a partir de como os membros delas se percebem. Ao tomar isso como ponto de partida, Kitchen amplia o escopo de análise sobre a capacidade de interação do heroísmo para além do Estado, dessa forma, é factível investigar o elemento heroico em movimentos sociais, nações, entidades supranacionais e atores não-estatais, como o Estado Islâmico, igualando a forma pela qual essas relações se dão nos diversos tipos de agentes presentes na dimensão internacional.

Quanto à capacidade de influenciar uma comunidade política, os heróis e as heroínas são capazes de formar solidariedades dependendo da forma pela qual se dá a negociação entre as seguintes partes: 1) as narrativas de heroísmo; 2) o grupo que tenta utilizá-las para estabelecer a comunidade política e 3) as pessoas que possuem o potencial de tomarem ações consideradas heroicas e as audiências. Estas últimas são as receptoras da narrativa heroica e do indivíduo que comete o ato de heroísmo como um símbolo aglutinador dos valores daquela audiência, que já existe como comunidade política ou que pretende existir como tal. Como uma comunidade política é em grande parte a representação de como os seus membros se identificam, os heróis têm a função de corporificar esses valores, o que faz com que outros indivíduos observem esses heróis como as figuras que devem servir de exemplo para os outros e cujas ações deveriam ser imitadas (Kitchen, 2019).

Para auxiliar no processo de entendimento das narrativas heroicas, Kitchen enumera cinco tópicos sobre a função do heroísmo. A primeiro tópico possui duas alternativas: a ação

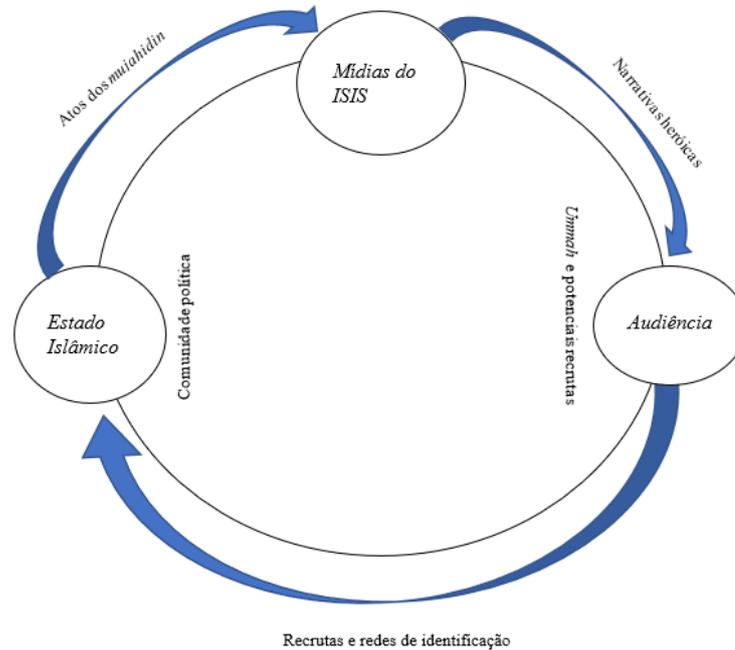
221 Do original: “any community or movement that has a particular political goal.”.

heroica é a responsável pela formação da comunidade política ou as lideranças da comunidade que buscam a invenção dos heróis de forma a criar objetivos em comum, além de tentar legitimá-los. Entretanto, essa relação não tem se mostrado assim na prática, a tendência é a de que a interação entre a narrativa heroica e a comunidade política seja bidirecional. Por exemplo, o Estado Islâmico, para instrumentalizar as narrativas de violência do heroísmo, precisa ter um *input* prévio da comunidade política que busca alcançar, no caso a *umma*. Ao invocar a figura do *mujahid*, apesar de ser uma releitura moderna do soldado muçulmano da idade média, a organização jihadista necessitou que a iconografia medieval desse guerreiro fosse um elemento presente nas comunidades muçulmanas, ou seja, foi preciso essa inspiração inicial para poder construir a figura do herói do Estado Islâmico.

O segundo tema é o de que a proposta do heroísmo, seja ela iniciada pelo herói ou pela comunidade política, gravita tanto para o polo conservador, como para o polo de mudança do status quo. O terceiro tema corresponde a relação entre os momentos de crise e o heroísmo, pois as crises geralmente significam a ocorrência de mudança nas comunidades políticas e pelo motivo de que os heróis auxiliam a moldar esse processo. O quarto tema aponta que, a interação entre a formação de heróis e a criação de comunidades políticas é bidirecional, assim como os indivíduos alcançam o status de heroísmo, também é possível que a própria comunidade política seja considerada a heroína como um todo, ou seja, o heroísmo é uma característica essencial da mesma. O quinto e último tema é sobre a pouca diferença existente entre a heroicização e a demonização. Há essa linha tênue, não só pela razão de que o herói é construído como aquele que antagoniza o vilão em uma relação de alteridade, como é o caso do *mujahid* e do cruzado, como ressaltado no capítulo anterior, mas também pela possibilidade de que os heróis se tornem déspotas (Kitchen, 2019, p. 22)

O primeiro tema é o que mais se adequa à pesquisa, pois quando se discute sobre recrutamento do Estado Islâmico, a heroização está diretamente ligada à imitação dos atos dos heróis, como afirma Christopher Kelly (1997) em uma pesquisa sobre o heroísmo em Rousseau. Dessa forma, há dois caminhos para a formação de comunidades políticas. O primeiro é através da adoração ao herói e o segundo é a partir da busca pela glória, e o modelo de comportamento heroico se torna o alvo. Quando há a mimese entre o herói e o seguidor, Kitchen (2019, p. 24) afirma que em certo ponto, essa relação de imitação de comportamento não requisita que os seguidores possuam os mesmos objetivos políticos dos seus heróis, podendo até mesmo serem muito diferentes.

Quadro 8 – Relação entre as ações violentas, os recrutados e a audiência.



Uma das maneiras de se compreender a relação entre a formação de comunidades políticas e do heroísmo é através da literatura que analisa o papel dos heróis no nacionalismo. Na obra *Nationalism and War*, John Hutchinson (2017, p. 50) discute as conexões entre a guerra e o nacionalismo com interesse específico nos efeitos dessas interações na formação da nação. Inspirando-se na lógica dele, é possível empregar esse modelo de análise para a investigação de como se dá a relação entre a guerra e a formação do Estado Islâmico como instituição política, baseado no recrutamento de pessoas. Isso é possível, pois o autor entende as nações como comunidades morais e “mundos subjetivos de significados”. De acordo com as discussões realizadas até aqui, o Estado Islâmico tem funcionado da mesma forma que um Estado-nação, pois estão presentes elementos como a mobilização de solidariedade em torno de um povo que compartilha valores comuns, a manipulação de mitos e iconografias e a busca pela formação de uma organização política soberana.

Outro fato que pode ser acrescentado a esse pensamento é o de que organizações jihadistas, de forma geral, tem adotado práticas muito semelhantes aos movimentos nacionalistas europeus. Experiências do tipo costumam atrelar valores nacionais à religião, como o Hamas na Palestina, ou o Talibã no Afeganistão. Já os jihadistas mais universalistas, como a al-Qaeda e o ISIS, costumam a utilizar o discurso de “nação islâmica”, o que está

totalmente ligado à ideia de *umma*, o sinal que supostamente une todos os muçulmanos do planeta.

Andrea Dew (2014, p. 237) afirma que, tal como as forças armadas convencionais, os grupos armados não-estatais também cultivam heróis e vilões que são relatados em histórias extraordinárias, contadas no contexto da guerra. Assim como Hutchinson (2017) observa sobre as comunidades políticas nacionais, a autora indica que a figura do herói também é crucial para gerar coesão em relação à identidade de grupo.

A guerra possui tanto o efeito de formação de comunidades políticas, como o efeito de criação de ameaças a comunidades já estabelecidas, provocando o revivalismo de identidades particularistas. No que tange a criação de ameaças a outras comunidades, a violência sozinha não é capaz de alcançar o objetivo de mobilizar pessoas para o combate. Para que isso ocorra, faz-se necessário que os potenciais mobilizados tenham algum “sentido de comunidade” que “deve vir de fontes não-militares”, como o apego a um território ou uma religião em comum (Hutchinson, 2017, p. 50).

Da mesma forma em que a lógica de comunidades morais pode ser transferida para investigar o Estado Islâmico, o mesmo pode ser dito em relação à guerra e à violência terrorista. Como já mencionado, há pouca diferenciação entre as duas na perspectiva do jihadismo: o indivíduo que luta nos conflitos locais empreendidos pelas províncias do ISIS e os que cometem atentados no exterior, como na Europa, por exemplo, são chamados de *mujahid*, isto é, ambos participam da mesma guerra, mas com tipos diferentes de operações.

Dessa maneira, Hutchinson (2017, p. 51) enumera os meios pelos quais a violência se torna importante na formação das comunidades políticas. Primeiramente, as guerras são como matéria-prima para os mitos, por sua vez, estes são utilizados em narrativas que fazem com que as pessoas se sintam pertencentes a uma identidade singular. Em segundo, as guerras geralmente produzem a alteridade coletiva e criam estereótipos do Outro. Em terceiro lugar, rituais sociais também podem ser produzidos pela violência, igualmente auxiliando na formação de um senso de comunidade. O quarto meio pelo qual a guerra influencia as comunidades políticas é através dos seus resultados, pois pode acarretar em incentivos para políticas públicas, além de fomentar a relação entre o comportamento da população e práticas simbólicas cotidianas. Aqui, o autor está mais interessado nas práticas nacionais “comuns”, como cantar o hino nacional, utilizar uma bandeira nacional como decoração etc. No caso do

Estado Islâmico, algumas práticas culturais que podem ser colocadas aqui podem ser as *anashids*²²², a interpretação de sonhos, o uso da bandeira do ISIS etc.

A guerra também pode contribuir para que as nações sejam criadas como comunidades sagradas e sacrificiais, ou seja, pode fabricar uma estrutura de explicação e de análise de fatos, através da difusão de mitos históricos na consciência das pessoas. As guerras podem amenizar divisões entre os grupos internos de uma comunidade ao criar diferenciações em relação aos que não pertencem a mesma. Da mesma forma, diversos rituais que celebram a constituição de uma comunidade, com muita frequência, fazem alusão às guerras vivenciadas pelos membros que a pertencem. Além disso, em longo prazo, a violência e os seus resultados funcionam como motivadores e modeladores dos objetivos nacionais e políticos das populações (Hutchinson, 2017).

Outro indício de que é possível utilizar a mesma lógica do heroísmo, presente na guerra e no fomento às comunidades nacionais nos fluxos transnacionais, é olhar para essa questão através do prisma do nexos tecnologia-violência. Para Andrea Dew (2014, p. 238), os grupos armados, como o Estado Islâmico e al-Qaeda, ao utilizarem mídias sociais e outras ferramentas da internet, conseguiram estabelecer redes não-territoriais de solidariedade e de ideias.

Benedict Anderson (1992) também explora essa ideia de solidariedade em rede através do conceito de “nacionalismo à distância” ou “etnonacionalismo de diáspora”. Aqui, apesar do indivíduo estar em um local diferente, ele continua sendo leal à comunidade imaginada. Nesse contexto, o Estado Islâmico se propõe como a comunidade imaginada e a *umma* é o símbolo da existência de uma conexão social entre os muçulmanos espalhados pelo mundo, independentemente do país de cidadania dessas pessoas.

De forma a ampliar essa explicação, enquanto as comunidades nacionais são caracterizadas por redes de identificação que geralmente compartilham um sentimento de pertencimento a um território, na era da internet essa solidariedade não é tão dependente da questão espacial, pois os laços construídos de comunicação conseguem compensar as barreiras existentes entre o recrutado e as bases das organizações jihadistas. As pessoas podem fazer parte do Estado Islâmico mesmo sem estarem na Síria ou no Iraque, traduzindo esse pertencimento através de ações de violência, ou outros tipos de práticas que identifiquem o indivíduo como membro do grupo, como a utilização de bandeiras, a participação em células etc. Entretanto, como mencionado no terceiro capítulo, é importante salientar que a

222 Músicas tradicionais islâmicas sem a utilização de instrumentos.

transnacionalidade do Estado Islâmico não o desqualifica como um empreendimento da modernidade, pois há uma clara reivindicação de espaços territoriais como objetivo final da organização jihadista.

4.3 O pós-heroísmo e a crise do Estado-nação

A partir do que já foi mencionado neste capítulo sobre a aparente incapacidade do Ocidente em fabricar novos heróis, é preciso angariar esforços para responder a seguinte questão: o emprego da violência por parte do ISIS é somente uma mera imitação da lógica do heroísmo presente na construção das comunidades nacionais, ou significa uma transferência desse tipo de associação em direção aos atores transnacionais?

Em um artigo para a *Foreign Affairs*, Edward N. Luttwak (1995) afirmou que o mundo ocidental entrou na era das guerras pós-heroicas. Isso significa que as populações estão menos suscetíveis a se sacrificarem nas guerras. O autor desenvolve a justificativa para isso ao sugerir que, no decorrer do século XX, o número de filhos por família acabou diminuindo, o que culminou na menor disponibilidade dos pais em perderem os seus filhos nos conflitos.

Seguindo essa mesma linha de pensamento sobre a erosão do heroísmo, Christopher Coker (2002) afirma que, nas últimas décadas do século XX, o *ethos* do guerreiro entrou em declínio no Ocidente. Essa aversão ao risco corresponde ao desgaste do “patriotismo cívico” nas sociedades ocidentais, incapazes de pensar no sentido da morte na guerra. Sendo assim, as pessoas que morreram nas batalhas param de ser vistas como heróis dignos de adoração e são percebidas como indivíduos que morreram em vão (vítimas), sem o valor político no sacrifício. Sobre a “guerra ao terror”, a perda do *ethos* do guerreiro, o que dava substrato ao uso da força militar, fez com que as operações contraterrorismo no Oriente Médio tivessem pouca influência nas populações dos países ocidentais envolvidos. Essa aversão ao risco e o declínio do *ethos* do guerreiro estão diretamente ligados à incapacidade ocidental em produzir ou manter os valores políticos que justifiquem a morte na guerra

Scheipers (2014, p. 3) afirma que é a condição pós-moderna das mortes das grandes narrativas que culminaram na fase pós-heroica. Isso gerou um paradoxo, da mesma maneira em que essas metanarrativas perderam seu valor como justificadores e motivadores para a ação política, também passaram a ser utilizadas como balizadoras de totalitarismos. A autora aponta que as autoridades e especialistas ocidentais tem justificado as operações militares a partir de retóricas universalistas, como os direitos humanos, a civilização, o impedimento de genocídios, a liberdade, a democracia e a autodeterminação. Esse discurso foi frequente nas

incursões humanitárias nos anos 1990, além de estar presente na Guerra ao Terror e nas operações na Líbia. Ou seja, não existe somente a erosão dos valores que justificavam o heroísmo, mas sim a substituição deles por outras tentativas de justificação.

Sobre a erosão do heroísmo no ocidente, John Hutchinson (2014, p. 349) inicia a sua linha de pensamento através de questionamentos levantados por Joep Leerssen (2001) sobre os modos “monumental e traumático” de lembranças. O primeiro corresponde ao consenso coletivo estável sobre o qual uma nação insere os atos de pessoas “como parte de um *telos* heroico e progressivo”²²³ presente na história e na cultura pública. Já as lembranças traumáticas correspondem a cultura do subalterno que é transmitida através de laços familiares e de redes de pessoas que relembram eternamente de humilhações e ressentimentos vivenciados por uma coletividade.

Leerssen (2001) ressalta a previsão de Ernest Renan sobre a possibilidade da emergência desses ressentimentos presentes em grupos marginalizados e outros particularismos, graças à evolução das ciências sociais. Essa efervescência dos particularismos seria uma ameaçada à solidariedade no Estado-nação e significa que a investigação histórica foi transferida dos vitoriosos para os que foram vitimados, como as minorias étnicas e raciais, os colonizados, as mulheres etc.

A fragmentação identitária também significou uma mudança para as próprias coletividades consideradas como parte do *telos* heroico. Como exemplo de incorporação histórica do trauma, Leerssen (2001) cita o Vietnam Wall nos Estados Unidos, que funciona como um monumento funerário que lembra os soldados estadunidenses que morreram na guerra e não como uma celebração da ação deles.

A partir desse cenário de transição entre herói e vítima traçado por Leerssen (2001), Hutchinson (2014) aponta que quatro tendências fizeram com que o Ocidente chegasse na era pós-heroica: a) as consequências destrutivas das duas guerras mundiais, b) a sociedade fica mais “civil” com a mudança de conscrição em massa para os militares profissionais, c) as novas ameaças de segurança e d) o ceticismo pós-moderno em relação às histórias nacionais.

A celebração dos heróis mortos em combate é central no nacionalismo. Mais do que isso, a possibilidade de atos de sacrifício em massa e a disponibilização de jovens em relação à possibilidade de morte na guerra é primordial na constituição da nação. Entretanto, a tecnicização dos campos de batalha na Primeira Guerra Mundial iniciou o processo de alienação de soldados. A morte massiva nas trincheiras também aumentou o sentido de que os

²²³ Do original: “as part of a heroic and progressive *telos*”.

combatentes eram anônimos, a única característica que sobreviveu foi a camaradagem das trincheiras.

A Segunda Guerra Mundial, diz Hutchinson (2014, p. 350) acabou com o mito romântico do herói ao extinguir a diferenciação entre militar e civil. O Holocausto, a destruição das cidades europeias através dos bombardeios aéreos, os genocídios e as bombas nucleares são exemplos do fim dessa diferença. As duas guerras mundiais provocaram a aversão ao nacionalismo, responsabilizado como o culpado dos massacres ocorridos durante ambos os conflitos.

Além das consequências das guerras, a criação das Nações Unidas e depois da União Europeia também foram símbolos de rejeição ao nacionalismo e da questão nacional. Esta última utilizava as memórias dos conflitos mundiais para aumentar a influência da organização em detrimento dos Estados-nação, ao mesmo tempo, apoiava a reconciliação das duas potências rivais, a Alemanha e a França, as principais articuladoras das instituições supranacionais europeias (Hutchinson, 2014, p. 351).

Craig Calhoun (2007) em ‘Nations Matter: Culture, History, and Cosmopolitan Dream’, também afirma que a visão sobre o nacionalismo ser algo negativo obteve força com a sua associação ao nazismo e ao fascismo. Posteriormente, os direitos humanos ganharam força, sobretudo com os casos de abuso de autoridade estatal, como nos conflitos nos Balcãs, também relacionados à questão das nacionalidades. No século XXI, o nacionalismo e a questão nacional também costumam serem associados a preconceitos e ao racismo, principalmente nos Estados ocidentais. A defesa da ideia de nação passou a ser considerada a justificativa para a manifestação de fobias em relação aos estrangeiros, ou para a manutenção de estruturas de opressão em relação às minorias identitárias.

Outro fator citado por Hutchinson, que impulsiona a era do pós-heroísmo, é o fim da conscrição em massa universal e a educação primária que transformava as pessoas em cidadãos nacionais. As armas nucleares a tecnicização do armamento bélico, desenvolvendo dispositivos de alta precisão reduziu o “ônus da defesa nacional” a um número menor de pessoas ultraespecializadas, diminuindo o número de pessoas envolvidas na prática da guerra. A erosão da participação popular na guerra fez com que esta última não fosse mais um meio de coesão social, já que a mobilização da população não é mais essencial, como afirma Howard (2002, p. 100): “a morte não é mais vista como parte do contrato social”²²⁴.

²²⁴ Do original: “death was no longer seen as part of the social contract”.

O terceiro fator apontado por Hutchinson (2014, p. 352) é a emergência das “novas guerras”. Como já dito, Mary Kaldor foi a responsável pela construção desse conceito. Inspirada nos conflitos do pós-Guerra Fria que envolviam novos arranjos econômicos e políticos de guerra, exércitos fragmentados, grupos paramilitares, violência intraestatal, terrorismo, limpezas étnicas, intervenções humanitárias internacionais etc. A diferença entre as missões internacionais militares das outras guerras menores empreendidas pelas potências imperiais europeias na era colonial é a de que essas novas operações são muitas vezes vistas como novas formas de imperialismo.

Os militares dos Estados que participam dos esforços de intervenções humanitárias e de *state-building* não devem mais ser mobilizados através de sentimentos nacionais, além disso, geralmente os soldados que se envolvem nesses conflitos são advindos de países que socialmente rejeitam a possibilidade de morte, até em relação ao seu corpo militar. Como grande exemplo da escassez da capacidade de mobilização desse tipo de operação, as intervenções humanitárias na Somália foram combatidas de forma extensiva pela opinião pública ocidental, não fazia sentido que os soldados europeus e norte-americanos morressem em um lugar tão distante e em uma guerra que pouco ou nada tinha a ver com os seus países. Ademais, as motivações cosmopolitas possuem alguns problemas sobre a motivação de pessoas dispostas a arriscarem as suas vidas por princípios como os direitos humanos, a democracia e a liberdade, que precisam serem alcançados em outras nações diferentes em comparação às comunidades nas quais indivíduos potencialmente recrutáveis pertencem.

Sobre a relação entre os valores considerados universais e a prática da guerra, Cheyney Ryan (2014) questiona se os princípios cosmopolitas são capazes de produzir heróis e se podem inspirar o autossacrifício, no mundo onde o patriotismo é rejeitado, os valores universais, como os direitos humanos e a liberdade, tornam-se os únicos a serem utilizados como justificativas pelos Estados na prática da guerra. Apesar disso, esse tipo de valor não parece motivar suficientemente os indivíduos para que eles se coloquem em risco na prática da guerra:

We are motivated by what we care about, and what we care about grounds our identity. We fight because we are Americans, because a country is something we can care about. Will people fight because they are human beings, because they care about humanity generally? (Ryan, 2014, p. 135)²²⁵

²²⁵ “Nós somos motivados pelo que nós nos preocupamos, e o que nos preocupa estabelece a nossa identidade. Nós lutamos, porque somos americanos, porque o país é algo que nos preocupa. As pessoas vão lutar pelo motivo de serem humanas ou porque elas se preocupam com a humanidade de forma geral? (tradução nossa)”

Ryan (2014) aponta que, na realidade, os valores patrióticos são demarcadores de uma sociedade em relação à outra e isso não ocorre em relação aos princípios cosmopolitas. Isso pode ser dito em relação aos valores que constituem uma comunidade nacional, eles são essenciais na definição de diferenciações entre amigos e inimigos, como diz Carl Schmitt, produzindo alteridades e criando paixões que são fortes o suficiente para levar as pessoas à guerra.

O último fator destacado por Hutchinson (2014, p. 354) é “a desconstrução pós-moderna e o culto das vítimas”. Para ele, os intensos fluxos migratórios das ex-colônias para os Estados-nações europeus resultaram na descrença sobre os mitos que celebram a nação, assim como o heroísmo presente na constituição dessas histórias. A partir do fim da Segunda Guerra Mundial, cresceu a ideia de relativismo multicultural que questionava os mitos das nações consideradas dominantes, justificando essa oposição através da opressão vivenciadas pelas diásporas das antigas colônias, graças à utilização deles como ferramentas de dominação.

A relatividade do multiculturalismo é crítica a existência de padronizações: a perspectiva de um Estado fundado sob um alicerce cultural específico não existe, é apenas uma construção social. Dessa maneira, as políticas de Estado multiculturalistas tem o intuito de proteger as diferenças e preservar os costumes e normas das minorias culturais.

A crítica ao pós-modernismo e à fragmentação identitária pode ser relacionada a dois autores já discutidos no segundo capítulo desta tese, Griffin (2012) e Peter Berger (1985). Nesse capítulo, foi discutida a conexão entre a incapacidade do Ocidente em mobilizar as populações para o heroísmo, a fragmentação social acelerada pelo incentivo à políticas identitárias e a proliferação de extremismos. Estes buscam responder o caos comunitário através de revivalismos que, na lógica de Peter Berger (1985) podem ser considerados como atividades nomizantes. No mundo desenvolvido, esses extremismos são manifestados em duas dimensões: na extrema-direita populista e sectarismo islamista.

Na desintegração social causada pelo afastamento radical do indivíduo em relação ao sentido cultural, a radicalização é a proteção em relação ao vazio existencial e a violência é a resposta mais básica para a manutenção do nomos das comunidades. Bouvet (2015, p.8) também sugere que as dinâmicas sociais trazidas pela globalização e pelo multiculturalismo causou uma sensação de ressentimento e medo, produzindo reações de intolerância, classificadas por ele como “insegurança cultural”. Nesse estudo de caso sobre o recrutamento pelo Estado Islâmico, essa reação de intolerância é apresentada através da disponibilidade de jovens ocidentais em se tornarem heróis *mujahidin*, morrerem e matarem pela causa do

califado. Tornar-se um soldado do ISIS é um exemplo de construção do “Dossel Sagrado” de Berger (1985), fazer atos heroicos de violência para o califado é também uma prática anti-anômica.

A violência propagandista do Estado Islâmico circula em torno da imagem do herói *mujahid*: a iconografia do guerreiro muçulmano capaz de unir a *umma* e destruir os inimigos do islã. A figura do soldado do califado é construída de acordo com a sua relação de antagonismo com imagem do guerreiro cruzado, reencarnando a mitografia medieval e espelhando os conflitos da época contra organizações militares cristãs. Para a construção desse imaginário, o Estado Islâmico utiliza, na Dabiq, na Rumiya e nos vídeos *Flames of War*, versões atualizadas das indumentárias dos soldados dos califados antigos de modo a reverberar a crença de que o grupo é o sucessor dos “muçulmanos originais”.

A partir do que foi analisado neste capítulo, conclui-se que o recrutamento pelo grupo jihadista é recrudescido graças à inabilidade do Ocidente em prover novas figuras de heroísmo em um cenário fragmentado pela mundialização, pelo multiculturalismo e pela crise do Estado-nação. Assim sendo, os *mujahidin* são considerados figuras capazes de gerenciar a anomia social, dando sentido de identidade às pessoas através da formação de um “dossel sagrado” que protege o indivíduo de um vácuo de identidade.

A instrumentalização do herói *mujahid* é realizada através da publicação de testemunhos, eulogias e narrativas fantásticas de guerra, valorizando a singularidade do indivíduo na formação de um mundo islâmico. A importância do recrutado está na possibilidade de dar a própria vida pela causa muçulmana, assim ele se torna o exemplo de salvador e protetor da comunidade, fazendo com que outras pessoas se sintam compelidas em espelhar os atos de sacrifício do herói. Entretanto, o mesmo herói que sofre a violência da morte é o mesmo que também a comete. Para terminar uma ameaça, é necessária encerrá-la de forma ontológica e a violência se faz ferramenta para esse objetivo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir de tudo o que foi discutido, nesta parte são apresentadas as considerações finais sobre a pesquisa desenvolvida. Para isso, é necessário relembrar a pergunta de partida que motivou a realização desta tese: de que forma o Estado Islâmico da Síria e do Iraque utiliza a violência como mecanismo de influência para o recrutamento em países não-islâmicos? A hipótese inicial é a de o ISIS constrói/inventa narrativas inspiradas em mitos e tradições, através de idealizações do passado, que podem ser diretamente associadas à violência.

Esta pesquisa teve como objetivo geral a descoberta de processos pelos quais o Estado Islâmico instrumentaliza a violência como narrativa como meio de recrutamento de pessoas em países onde a religião islâmica não é a religião majoritária na sociedade. Para que a realização dessa meta fosse possível, os objetivos políticos do ISIS foram discutidos e definidos. Da mesma forma, procurou-se identificar os símbolos utilizados para construir as identidades dos inimigos do Estado Islâmico, como meio para a produção de ferramentas para entender o processo de recrutamento de pessoas, sobretudo as que estão inseridas em um contexto ocidentalizado, fundamentado na estrutura política do Estado-nação, nas democracias liberais e no secularismo. O Estado Islâmico e outros grupos semelhantes obtiveram sucesso, pois o Estado-nação no mundo ocidental encontra-se em processo de erosão, tornando-se um lugar que possibilita a criação de comunitarismos e identitarismos.

Nas buscas por esses objetivos mencionados, foi necessário discutir a formação do Estado Islâmico como organização política. Para isso, as discussões em relação à literatura que versa sobre a *umma* e sobre o jihadismo foram essenciais para se construir uma classificação para o ISIS. No primeiro capítulo, foi concluído que o Estado Islâmico não pode ser considerado um Estado, mesmo durante o período em que obteve maior sucesso. Mesmo ocupando extensas faixas territoriais, o ISIS não conseguiu exercer todas as prerrogativas de poder coercitivo nessas regiões, além disso, nunca foi reconhecido como tal por outros Estados.

O Estado Islâmico, na realidade, é um grupo paramilitar que faz parte de um movimento social: o jihadismo. Apesar de compor esse movimento social, o objetivo final do ISIS é formar uma unidade política com delimitação territorial que detenha as mesmas particularidades dos outros Estados modernos, mas galgada em sua interpretação quanto ao islã. Dessa maneira, as ferramentas para analisar a organização como agente nas relações internacionais devem possibilitar a investigação de atores transnacionais como entidades

capazes de exercer ações violentas. As abordagens que fazem parte da sociologia das relações internacionais conseguem fornecer os mecanismos e trabalhar com as variáveis necessárias para entender a expansão do Estado Islâmico: a globalização, os novos formatos de violência, a crise do Estado-nação e a desordem internacional.

A globalização fomentou a imigração e a diversidade, entretanto, essa tendência se mostra paradoxal, pois ao mesmo tempo em que possibilita interações de indivíduos de culturais diferentes, também permite a emergência de radicalismos associados à proteção de identidades, como é o caso do extremismo islâmico. Os extremismos identitários também são relacionados à crise do Estado-nação e as novas formas de violência. O enfraquecimento da soberania estatal é traduzido pelo crescimento de grupos paramilitares, enquanto isso, a erosão da nação se apresenta na anomia social e no crescimento do comunitarismo. Já a desordem internacional se refere às consequências produzidas no sistema internacional quanto à busca pelo poder. A anomia faz com que atores não-estatais não tenham como objetivo principal a vitória em relação ao inimigo e a obtenção de poder sobre ele. Nesse contexto, a meta primária é apenas causar prejuízo no adversário.

Embora tenham sido bastante úteis para explicar o processo de consolidação da organização jihadista, e para compreender a influência da anomia internacional nesse processo, os escritos que abordam o papel da sociologia nas relações internacionais não são capazes de entender o processo de transnacionalização da violência. Para isso, a literatura sobre estudos de terrorismo se mostrou adequada ao fornecer alguns caminhos para compreender a instrumentalização da violência.

A abordagem de Roger Griffin (2017), inspirada em Berger, cumpre bem a função de integrar aspectos metapolíticos no processo de mobilização de pessoas. Quando o autor afirma que a violência é um ato criativo que tem como objetivo a mudança de comportamento e de visão de mundo, ele abre espaço para que outros pesquisadores analisem como essa ação criativa ocorre. Mais ainda, quando considera que esses atos são motivados por perspectivas metapolíticas, Griffin (2017) não descarta a influência religiosa na formação dos princípios de grupos extremistas e na violência praticada por eles. Da mesma maneira, Juergensmeyer (2002, 2017) reitera a força do sagrado quanto à predisposição do indivíduo para cometer o ato de violência, pois esta tem como meta não apenas atingir os seus alvos no mundo real, mas também busca cumprir desígnios divinos.

Essas perspectivas presentes nos estudos de terrorismo também ajudaram a dar pistas sobre como o debate entre os principais autores que versam sobre o jihadismo (Gilles Kepel e Olivier Roy). A radicalização da religião islâmica e a islamização do radical propõem-se

como duas abordagens opostas em relação ao processo de recrutamento de pessoas e expansão de grupos jihadistas. Enquanto a primeira abordagem aponta que o islã no Ocidente passa por um processo de radicalização, que é derivado da globalização e da inabilidade dos políticos, sobretudo os europeus, de conterem grupos salafistas, a segunda defende a tese de que o arrefecimento da violência é gerado pela anomia provocada pela globalização.

Nesse ponto de inflexão, a violência através das narrativas permite que sejam consideradas todas as posições dos autores acima. Tal como a violência e a procura pela morte, que crescem em um mundo socialmente fragmentado pela globalização, as ideologias também influenciam o recrutamento de pessoas por organizações jihadistas. As narrativas conectam os sistemas de ideias, como o ponto de vista do Estado Islâmico sobre a religião, às pessoas que entram em contato com os materiais de divulgação do grupo.

A partir dessa conclusão sobre o papel das narrativas como ponto de conexão entre a violência, a ideia e a audiência, buscou-se analisar como essas narrativas baseadas na temática da violência foram empregadas com o objetivo de recrutar pessoas. Ao se aprofundar nos textos que consideram a função das narrativas na política internacional, percebeu-se que, as histórias contadas por grupos extremistas estruturam a figura de um inimigo mortal que deve ser combatido.

No Estado Islâmico e nos grupos jihadistas de modo geral, essa relação entre inimigo e a fé é representada pelos arquétipos do cruzado e do *mujahid*. Dada a relação entre a violência e o cósmico, encontrada nas abordagens sobre terrorismo tratadas nesta pesquisa, a interação entre cruzado e *mujahid* é vista pelo Estado Islâmico através da guerra eterna dos defensores da fé muçulmana contra os seus inimigos, que devem ser aniquilados para purificar a humanidade e a Terra.

A iconografia do cruzado não abrange apenas os militares ou aqueles que estão relacionados ao belicismo, ela também abarca políticos, intelectuais e civis. Dessa forma, o Estado Islâmico estrutura um imaginário ampliado o suficiente para poder rotular outros grupos como antagonistas. O termo “cruzado” também aparece como representante de valores e princípios que são repudiados pelos jihadistas, como a nação e o secularismo. Esses princípios são entendidos como experiências pagãs que desviam a adoração dos seres humanos em relação a Deus.

A associação entre a violência e os cruzados se apresenta nas histórias do Estado Islâmico através de diversas formas. A primeira, é a exibição de pessoas comuns que levam as suas vidas normais e estariam cometendo violências contra as comunidades muçulmanas por não serem muçulmanos e por não repudiarem as decisões dos seus líderes políticos. Uma

outra maneira pela qual os cruzados são representados é através da conexão entre autoridades e o morticínio de muçulmanos pelo mundo. Em diversas partes dos vídeos e das revistas tratadas nessa pesquisa, as imagens de chefes de Estado eram colocadas ao lado de cadáveres de crianças que supostamente foram assassinadas pelo bombardeio das forças opositoras ao ISIS, responsabilizando-os por massacrar as populações muçulmanas.

Por último, tal como os políticos, os soldados dos Estados que se opõem ao ISIS também são mostrados ao lado de muçulmanos mortos e são rotulados como cruzados ou aliados dos mesmos. Por outro lado, esses mesmos soldados são exibidos nos conteúdos de propaganda em cenas de punição, através de execuções violentas praticadas contra eles, e também nas imagens que exibem combates entre os dois lados, com jihadistas atirando em soldados opositores já caídos, ou fuzilando cruzados que aparentemente já haviam perdido a vida durante os confrontos.

A violência contra o cruzado e a que é emanada por ele são retratadas de forma cósmica, por terem esse caráter divino, não há nenhum tipo de empatia em relação ao inimigo, muito pelo contrário, a melhor forma para purificar a alma desses opositores é através do extermínio e da crueldade contra eles. Nesse caso, o cruzado é desumanizado e torna-se a representação metafísica do que se opõe a Alá.

Já o *mujahid*, o arquétipo do herói que combate o mal em nome da religião e de Deus, é instrumentalizado a partir da associação com a violência através do seu autossacrifício e do heroísmo. Nas mídias mostradas nesta pesquisa, essas duas características podem ser evidenciadas nos diversos testemunhos que contam as jornadas de muçulmanos ocidentais que foram recrutados pelo grupo, bem como as histórias de superação em batalhas e a importância de cada um na formação do califado e na defesa da religião.

A importância do *mujahid* está na sua disponibilidade em dar a sua vida pelo califado e pelo islã. Dessa forma, ele se torna o exemplo de herói e protetor da *umma*, e inspira outros potenciais recrutas. É a instrumentalização de um romantismo político-religioso que forma a figura dos jihadistas como guerreiros corajosos que estão dispostos a se colocarem na frente de tiros e de bombas dos exércitos rivais, que geralmente são mais poderosos, principalmente quando se fala das forças comandadas por Estados. Além disso, os soldados do Estado Islâmico cometem atentados suicidas, tanto usando bombas amarradas em seus corpos, como em operações em que a morte dos mesmos é o resultado mais provável. O heroísmo dos *mujahidin* também pode ser observado na propagação da violência. O combate à ameaça dos cruzados demanda que a *umma* faça a guerra contra eles. Essa guerra de caráter cósmico é tão extrema, que não reconhece as fronteiras existentes entre militares e civis.

Essas histórias mostradas na Dabiq e na Rumiya e nos vídeos Flames of War são inspiradas nas histórias clássicas de heróis. Nas jornadas dos recrutados contadas pelo al-Hayat Media Center, são destacadas as dificuldades que foram encontradas pelos jihadistas no seu processo de conversão ao islã, desde os dilemas em relação ao mundo ocidental, considerado como espaço de tentação e de trevas. Nas revistas, foram mostradas as dificuldades dessas pessoas para escapar das autoridades policiais e agentes de inteligência que já mapeavam a possibilidade de associação a grupos radicais. Da mesma, os relatos dos jihadistas deixam bem claro como a perda de amigos e os ferimentos obtidos em batalha nunca eram suficientes para desviá-los do objetivo de morrer pelo islã.

Nesse ponto, a partir do que foi investigado sobre a aplicação do modelo de análise de narrativas nas relações internacionais (Kitchen, 2019), a formação do imaginário do herói *mujahid* tem como função de insuflar uma comunidade política de caráter islâmico. Essa influência se dá através das interações das histórias com os grupos que tentam instrumentalizá-las (organizações jihadistas), e das relações entre as narrativas com os potenciais recrutados e a audiência.

É necessário ressaltar que o heroísmo utilizado como ferramenta pelo Estado Islâmico precisa ter sido baseado em algum tipo de perspectiva prévia sobre o assunto. Isso significa que, para o *mujahid* ou o cruzado possam fazer sentido como arquétipos nos esforços de recrutamento, a audiência, ou a comunidade que tem contato com essas ações de propaganda, precisam ter uma visão inicial do que significam essas duas iconografias antagônicas.

Entretanto, somente compreender a construção das narrativas não é o suficiente para responder à pergunta de partida desta investigação. Dado que as narrativas dos *mujahidin* contra cruzados tem o objetivo de formar identidades, foi necessário analisar como essas novas solidariedades conseguem ser edificadas entre os muçulmanos europeus. A considerar que uma das razões pela qual grupos jihadistas se expandem é a crise do Estado-nação, procurou-se investigar o papel dos heróis no nacionalismo e o enfraquecimento quanto à construção de identificações relacionadas à questão nacional e à violência.

A partir da literatura analisada (Hutchinson, 2017; Dew, 2014), foi concluído que, tal como as comunidades nacionais precisam de heróis, os atores paramilitares também formam suas histórias de heróis e vilões baseadas na guerra. O ISIS apresenta os mesmos elementos utilizados na formação das comunidades nacionais, como a mobilização em torno de indivíduos que compartilham valores, a manipulação de tradições e os esforços para construir uma entidade política soberana.

Vale ressaltar que, o Estado Islâmico, embora utilize uma narrativa mais universalista em comparação a outros grupos jihadistas nacionalistas, como o Hamas na Palestina, continua sendo uma evidência do uso desse tipo de mobilização, pois trata o recrutamento e o apoio da comunidade como parte da formação de uma “nação islâmica”.

A formação de comunidades políticas e a criação de ameaças às comunidades já estabelecidas podem ser fomentadas pela guerra/violência.

Nesse caso, a violência de atores não-estatais como os jihadistas pode ser igualada à guerra empreendida por Estados, pois, como já mencionado, os grupos desse tipo não diferenciam essas duas formas de violência. Dessa maneira, tanto os conflitos locais que ocorrem nos locais ocupados pelo Estado Islâmico quanto as operações terroristas são classificadas como eventos de uma mesma guerra cósmica.

Os atos de violência cometidos pelos *mujahidin* são fontes para a formação de narrativas que tem como intuito fazer com que indivíduos se sintam como parte do califado. Ao mesmo tempo, a violência também pode gerar alteridade, o que também auxilia na criação de uma comunidade política e na formação de um senso de pertencimento à mesma.

Ainda sobre a relação entre os esforços de recrutamento e a violência, esta última também pode ajudar na formação de comunidades sagradas e na difusão de mitos nas consciências das pessoas. Outro ponto pertinente, é que a violência pode reduzir as rivalidades entre grupos internos ao criar laços de solidariedade entre indivíduos que superam essas divisões. Por exemplo, o Estado Islâmico ao condenar explicitamente as nacionalidades e condicionar o pertencimento ao grupo à rejeição da cidadania por parte dos seus membros, reivindica que estes abracem a nova nação que abrange toda a comunidade islâmica, pelo menos de acordo com a perspectiva dos jihadistas.

A extrapolar das concepções de Anderson (1992), o Estado Islâmico tenta construir a sua legitimidade através da comunidade imaginada da *umma* ao se apresentar como a conexão entre a os muçulmanos ao redor do planeta. É necessário lembrar que as comunidades sociais são formadas por redes de identificação em relação a um território determinado, mas no mundo digital, o território não é tão determinante para ser um símbolo agregador de uma comunidade. As interações produzidas na internet já reduziram a distância entre a organização jihadista e os potenciais recrutados, dessa forma, essas pessoas podem se considerar *mujahidin* e também serem considerados como tal, mesmo sem estarem nas zonas de conflito no Oriente Médio.

Na elaboração do projeto desta tese, esperou-se enfrentar diversas dificuldades durante a pesquisa. A divulgação de propaganda jihadista é considerada como ilegal na maior parte

dos países ocidentais. Entretanto, diversos sites especializados na divulgação de conteúdo jihadista, para acadêmicos interessados sobre o tema, garantiram o acesso às fontes primárias e a análise das mesmas.

Outra dificuldade observada foi a de encontrar abordagens teóricas na disciplina de Relações Internacionais que servissem como modelo para entender a expansão do jihadismo de acordo com a proposta da pesquisa. Os principais paradigmas teóricos do campo não foram satisfatórios quanto à aplicação na análise de atores transnacionais e em relação à construção de narrativas. Mais ainda, a partir das discussões realizadas, percebeu-se uma escassez de contribuições teóricas nas relações internacionais que trabalham com a variável da violência, o que acarretou na necessidade de buscar outros estudos não relacionados à disciplina.

Por essas razões, os modelos de análise construídos pela escola francesa de relações internacionais, principalmente aqueles influenciados por estudos advindos da sociologia, deram a possibilidade de se investigar o impacto de atores não-estatais e dos fluxos transnacionais no sistema internacional. Apesar disso, esses modelos precisavam de outros tipos de complementos, principalmente àqueles que fossem mais adequados para relacionar as narrativas e a violência.

Os estudos de terrorismo e os textos que tinham como objetivo entender o uso das narrativas para a construção dos arquétipos do herói *mujahid* e do vilão cruzadista foram bem-sucedidos quanto ao preenchimento deixados pelas lacunas da perspectiva sociológica nas relações internacionais.

Considera-se que as principais contribuições, que esta pesquisa pode dar ao campo de estudos associados ao recrutamento, estão relacionadas à importância da violência nesse processo. A maioria dos estudos que se esforçam em analisar a captação de pessoas para grupos jihadistas, ou extremistas em geral, geralmente tomam como variáveis questões ligadas à desigualdade social, as tensões existentes entre as comunidades islâmicas e as populações que as recebem no Ocidente, além de outras perspectivas que tomam a violência apenas como a consequência.

O estudo da transnacionalização da violência acompanha o crescimento do acesso às mídias que divulgam imagens do tipo na internet. Dessa forma, esta pesquisa, tal como outros estudos que procurem descrever a violência como ferramenta de recrutamento, podem auxiliar programas de prevenção da radicalização de pessoas, de maneira a elaborar respostas de contenção para esse tipo de organização paramilitar.

O emprego de traços culturais e de cenas inspiradas pela violência, sintetizados no que pode ser chamado de perspectiva guerreira, também é pertinente para compreender como o

Estado-nação moderno se relaciona com esses padrões na constituição da sua própria perspectiva de identidade. A desagregação entre a estrutura política do Estado e a questão nacional também pode ser evidenciada no enfraquecimento de figuras de heroísmo no Ocidente.

Mais especificamente, em relação aos debates acadêmicos que versam sobre a expansão do jihadismo e do islã radical, essa pesquisa tenta fornecer um ponto intermediário entre a islamização do radical e a radicalização do islã analisados no segundo capítulo desta tese. Isso se deu pelo desenvolvimento da hipótese de que, apesar da violência se transnacionalizar e ser utilizada como meio de atração de recrutas, ela precisa de um *input* ideológico que servirá de inspiração para a formação de arquétipos e iconografias baseadas no autossacrifício e na guerra. Ao levar isso em consideração, as futuras análises sobre o tema não precisarão descartar a influência do salafismo e da própria religião islâmica, e tampouco desconsiderar os impactos da anomia social em relação ao recrutamento de muçulmanos no Ocidente.

Essa pesquisa não teve a pretensão de exaurir todas as contestações analíticas em torno do tema. O objetivo foi de apenas elucidar as formas pelas quais a violência consegue ser utilizada como mecanismo de captação de pessoas para um grupo jihadista. Isto posto, é conveniente que os próximos esforços dos pesquisadores que estudam este tema, ou assuntos associados, procurem investigar o papel da violência como propaganda em outros grupos que fazem parte do movimento social jihadista, e pesquisarem através de estudos comparativos entre essas diversas organizações. Da mesma maneira, também seriam pertinentes novos estudos sobre o papel das narrativas, tanto nesse tipo de recrutamento empreendido por organizações jihadistas, como pela mobilização de outras espécies de extremismos.

Após a conclusão desta pesquisa, alguns questionamentos poderão servir como ponto de partida para outros pesquisadores. A comparação com outras redes jihadistas é um dos primeiros problemas que surgem quando se analisa a influência da violência nos esforços de recrutamento. Portanto, uma indagação possível seria: a al-Qaeda e outros grupos do tipo também podem utilizar as narrativas de violência da mesma maneira que o Estado Islâmico?

Da mesma forma, faz-se necessário estudar os caminhos pelos quais a violência também pode ser instrumentalizada por grupos inspirados por outras ideologias. Por exemplo, como as narrativas de violência são empregadas por grupos de extrema-direita? De que maneira os movimentos europeus, associados ao revivalismo das identidades nacionais e contrários à União Europeia, constroem esse tipo de narrativa?

Outra sugestão que pode servir de base para pesquisas futuras relacionadas a esse assunto, é o estudo do perfil psicológico das pessoas que foram recrutadas para grupos jihadistas e a relação dessas investigações com as narrativas empregadas pelas organizações desse tipo. Para isso, entretanto, é necessário ter acesso a fontes primárias como entrevistas e interrogatórios nas bases de dados das polícias e órgãos de segurança. Uma grande parte dessas informações encontra-se sob sigilo, com o passar do tempo, provavelmente esses dados ficaram disponíveis aos acadêmicos interessados.

A partir das considerações realizadas nesta tese, algumas perguntas surgiram e poderão ser solucionadas em pesquisas futuras no campo de *terrorismo studies*: quais as implicações da transnacionalização da violência para a construção de um conceito de terrorismo? Tendo em consideração que a definição de terrorismo é essencialmente contestada, um dos únicos pontos que tem concordância razoável entre os pesquisadores sobre o tema é o de que a violência do terrorismo é propagandística e capaz de incitar outras pessoas a cometerem atos parecidos.

Sendo assim, a capacidade de influenciar e provocar outros atentados, como um dos pontos centrais do terrorismo, também levantaria questionamentos sobre a influência ideológica na prática da violência. Por esse lado, as narrativas, tal como foi observado nesta pesquisa, são capazes de oferecer pontes entre o emprego do terror e as inspirações ideológicas dos seus praticantes.

Até o término desta pesquisa, uma das grandes preocupações dos tomadores de decisão e da sociedade de forma geral é o retorno das pessoas que haviam sido recrutadas pelo Estado Islâmico. Graças ao enfraquecimento da organização no fim da década de 2010 e início da de 2020, milhares de pessoas que se juntaram ao ISIS estão voltando aos seus países de origem. Isso levanta questionamentos sobre a possibilidade de novos atentados ou a formação de novas células de radicalização. Além disso, percebe-se que, apesar de haver uma redução de intensidade de atentados em países cuja população islâmica não é majoritária, ainda há um número considerável de atos de violência praticados em nome da *jihad*. Por exemplo, na França, no segundo semestre de 2020, um professor de História foi decapitado por um ativista islamista, de acordo com a polícia francesa, por mostrar aos seus alunos algumas caricaturas do profeta Maomé.

A França é um dos Estados que tem mais se preparado para lidar com esse contexto. Em fevereiro de 2021, a Assembleia Nacional aprovou o projeto do presidente Emmanuel Macron que visa atualizar as leis que estabelecem o modelo laico de Estado e a liberdade de culto, de forma a combater o sectarismo islamista e a proliferação de mesquitas radicais. O

presidente também tem aumentado os esforços de reestruturação da Direction Générale de la Sécurité Intérieure (DSGI), órgão de inteligência da França, na luta contra possíveis ameaças terroristas de cunho jihadista. Em julho de 2021, a agência de inteligência lançou o seu primeiro website, que tem como uma das metas ser um canal de denúncias para que pessoas que possuem um comportamento considerado como suspeito sejam reportadas.

Essa dentre outras medidas tomadas pelas autoridades de outros Estados, em relação às políticas contrárias ao jihadismo, devem ser investigadas por acadêmicos interessados pelo tema. Essa demanda ganha urgência, pois surgem algumas dúvidas sobre a segurança e as liberdades individuais dos muçulmanos no Ocidente. Por outro lado, a sensação de insegurança emanada por grande parte da população sobre a presença do islã também produz indagações entre os estudiosos. Nesse caso, é importante se desdobrar por estudos que pesquisam como grupos e partidos políticos da extrema-direita, principalmente sobre como eles se alimentam do sentimento de insegurança cultural emanado por grande parte da população em países ocidentais.

A conclusão é a de que o debate em torno das tensões causadas pelas políticas multiculturalistas ainda continuarão em voga no futuro. Embora haja um enfraquecimento considerável do ISIS como organização, a disseminação de propaganda jihadista, a guetização de grande parte das comunidades islâmicas e o terrorismo ainda são elementos presentes no contexto de crescimento de comunitarismos e na crise do Estado-nação, principalmente na Europa. Ademais, a retirada das tropas estrangeiras na Síria e no Iraque pode gerar novos espaços que podem ser preenchidos por organizações jihadistas. Algo semelhante já pode ser observado no Afeganistão. A retirada das forças estadunidenses de Cabul tem possibilitado que o Talibã voltasse a controlar certas regiões do país.

REFERÊNCIAS

AL-BAGHDADI, Abu Bakr. “Bāqiya fī ‘l-‘Irāq wa’-l-Shām,” Mu’assasat al-Furqān, 15 Jun. 2013. Disponível em: <<http://alplatformmedia.com/vb/showthread.php?t=24134>>. Acesso em: 12 ago. 2019.

AL-FURQAN. Um’assasat. Minbar al-Tawh. 2007. Disponível em: at <<http://www.tawhed.ws/dl?i=436zeuhb>>. Acesso em: 22 jul. 2019.

AL HAYAT. Al-qā’idah Of Waziristan. *Dabiq Magazine*. 1435. Issue 6. 2015a.

_____. Break the Cross. _____. 1437. Issue 15. 2016b.

_____. Just Terror. _____. 1437. Issue 12. 2015b.

_____. The Flood. _____. 1435. Issue 2. 2014b.

_____. The Murtadd Brotherhood. _____. 1437. Issue 14. 2016a.

_____. The Return of the Khilafah. _____. 1435. Issue 1. 2014a.

_____. The Rafidah. _____. 1437. Issue 13. 2016c.

_____. A Call To Hijrah. _____. 1435. Issue 3. 2014c.

_____. Shari’ah Alone Will Rule Africa. _____. 1436. Issue 8. 2014d.

_____. They Plot and Allah Plots. _____. 1436. Issue 9. 2015c.

_____. From the Battle of Al-Ahzab to the War of Coalitions. _____. 1436. Issue 11. 2015d

_____. The Failed Crusade. 1435. _____. Issue 4. 2014e

_____. Remaining and Expanding. 1436. Issue 5. 2015e.

_____. From Hypocrisy to Apostasy. _____. 1436. Issue 7. 2015f.

_____. The Law of Allah or the Laws of Men. _____. 1436. Issue 10. 2015g.

_____. Stand and Die. *Rumiyah Magazine*. 1437. Issue 1. 2016d.

_____. A Message From East Africa. _____. 1438. Issue 2. 2016e.

_____. The Weakest House is That of a Spider. _____. 1438. Issue 3. 2016f.

_____. Hijrah Does Not Cease as Long as the Kuffar Are Fought. _____. 1438. Issue 4. 2016g.

_____. The Syrian Sahwat. _____. 1438. Issue 5. 2017a.

- _____. They Say, “We Fear That a Calamity May Strike Us”. _____. 1438. Issue 6. 2017b.
- _____. Establishing The Islamic State _____. 1438. Issue7. 2017c.
- _____. Among the believers are men. _____. 1438. Issue 8. 2017d.
- _____. The Ruling on the Belligerent Christians. _____. 1438. Issue 9. 2017e.
- _____. The Jihad in East Asia. _____. 1438. Issue 10. 2017f.
- _____. The Ruling on Ghanimah, Fay and Ihtitab. _____. 1438. Issue 11. 2017g.
- _____. It will be a fire that burns. _____. 1438. Issue 12. 2017h.
- _____. Allah cast terror into their hearts. _____. 1438. Issue 13. 2017i.

AL-SURI, Abu Musab. *The Call for a Global Islamic Resistance*, 2004.

Al-ZAWAHIRI, Ayman. Letter do Zaraqawi (16 de jul. 2005), 2013. Disponível em: <<https://www.ctc.usma.edu/v2/wp-content/uploads/2013/10/Zawahiris-Letter-to-Zarqawi-Original.pdf>>. Acesso em: 11 ago. 2019.

AMGHAR, Samir. Salafism and Radicalisation of Young European Muslims. In: _____ ; BOUBEKEUR, Amel; EMERSON, Michael. *European Islam: Challenges for public policy and society*. Bruxelas: Centre for European Policy Studies, 2007.

ANDERSON, Benedict. *Long-Distance Nationalism: World Capitalism and the Rise of identity Politics*. CASA (Centre for Asian Studies Amsterdam), 1992.

ARON, Raymond. *Paz e guerra entre as nações*. Brasília: Editoria Universidade de Brasília, 2002.

ARQUILLA, John; RONFELDT, David (eds.), In Athena’s Camp: Preparing for Conflict in the Information Age. *RAND Corporation*, 1997. Disponível em: <https://www.rand.org/pubs/monograph_reports/MR880.html>. Acesso em: 5 mar. 2020.

ARRIAZA, Gilberto. Overview: The Intersection Of Ideologies of Violence. *Social Justice*, v. 30, n. 3, 2003, p. 1–3.

ARRIGO, Giacomo Maria. Islamist Terrorism In Carl Schmitt’s Reading. *InCircolo: Rivista di Filosofia e Culture*, n. 4, dez. 2017.

ASBRIDGE, Thomas. *The Crusades: The Authoritative History of the War for the Holy Land*. New York: HarperCollins, 2010.

ASHWORTH, Lucian M. Interdisciplinarity and international relations. *European Political Science*, n. 8, p. 16-25, 2009.

ATHAMINA, Khalil. The Black Banners and the Socio-Political Significance of Flags and Slogans in Medieval Islam, *Arabica*, n. 36, v. 3, p. 307-326, 1989.

ATRAN, Scott. ISIS is a revolution. *Aeon*, 15 dez. 2015. Disponível em: <<https://aeon.co/essays/why-isis-has-the-potential-to-be-a-world-altering-revolution>>. Acesso em: 10 mai. 2019.

AYDINLI, Ersel. *Violent Non-State Actors: From Anarchists to Jihadists*. London: Routledge, 2016.

BADIE, Bertrand. A crise da potência e a desordem internacional. *Caderno CRH*, Salvador, v.19, n.48, dez. 2006.

_____. Toward a Theory of Weakness Politics: Does Weakness Rule the World?, *Global Society*, 2018.

_____. *O fim dos territórios: ensaio sobre a desordem internacional e sobre a utilidade social do respeito*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

_____. *Um mundo sem soberania: os Estados entre o artifício e a responsabilidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____; SMOUTS, Marie-Cloude. *O mundo em viragem: sociologia da cena internacional*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

BARRETT, Richard. “Foreign Fighters in Syria”. *The Soufan Group*, Jun. 2014, Disponível em <<http://soufangroup.com/wp-content/uploads/2014/06/TSG-Foreign-Fighters-in-Syria.pdf>>. Acesso em: 4 ago. 2019.

BATAILLE, Georges. *Theory of Religion*. New York: Zone Books, 1989.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BECKER, Ernest. *The Denial of Death*. New York: Simon & Schuster, 1997.

BENMELECH, Efraim; KLOR, Esteban F. What Explains the Flow of Foreign Fighters to ISIS?, *Terrorism and Political Violence*, v. 32, n. 7, p. 1458-1481, 2020.

BENNETT, Andrew; GEORGE, Alexander L. *Process tracing in case study research*. MacArthur Foundations Workshop on Case Studies. Cambridge: Harvard University, 1997.

BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BERTHO, Alain. *The Age of Violence: The Crisis of Political Action and the End of Utopia*. London: Verso, 2018.

BÉRUBÉ, Maxime; DUPONT, Benoît. Mujahideen mobilization: Examining the evolution of the global jihadist movement’s communicative action repertoire, *Studies in Conflict & Terrorism*, 2018, doi: 10.1080/1057610X.2018.1513689.

BIGO, Didier. A Sociologia Política Internacional Distante da Grande Síntese: Como Articular Relações entre as Disciplinas de Relações Internacionais, Sociologia e Teoria Política. *Contexto Internacional*, v. 35, n. 1, p. 173-195, jan./jun. 2013.

BLEIKER, Roland. Order and Disorder in World Politics. In: BELLAMY, Alex J. (org.). *International Society and Its Critics*. New York: Oxford University Press, 2005.

BOLT, Neville. *The Violent Image: Insurgent Propaganda and the New Revolutionaries*. New York: Columbia University Press, 2012.

BOTZ-BORNSTEIN, Thorsten. The “futurist” aesthetics of ISIS. *Journal of Aesthetics & Culture*, v. 1, n. 9, 2017.

BOUVET, Laurent. *L'insécurité culturelle*. Paris: Fayard, 2015.

BRADDOCK, Kurt. *Weaponized words: The strategic role of persuasion in violent radicalization and counter-radicalization*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

BROCKMEIER, Jens. Translating temporality? *Collegium Budapest Discussion Paper Series*, n. 4, 1993. Disponível em: <http://www.colbud.hu/main_old/PubArchive/DP/DP04-Brockmeier.pdf>. Acesso em: 23 jan. 2020

BRUNER, Jerome. *Acts of meaning*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

BULL, Hedley. *A Sociedade Anárquica: um estudo da ordem na política mundial*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

_____. The Emergence of a Universal International Society. In: _____; WATSON, Adam (org.). *The Expansion of International Society*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

BUNZEL, Cole. From paper to state to caliphate: The ideology of the Islamic State. *The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World*. n. 19, mar. 2015.

BURKE, Kenneth. *On Symbols and Society*, ed. Joseph Gusfi eld. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

BUZAN, Barry; Waever, Ole; Wilde, Jaap. de. *Security: A New Framework for Analysis*. Lynne Rienner Publishers Inc, 1998.

CAFARELLA Jennifer., ZHOU Jason. ISIS's Expanding Campaign in Europe. War. *Institute for the Study of War*, 2017. Disponível em <<http://www.understandingwar.org/sites/default/files/ISIS%20in%20Europe%20Update%20September-2017.pdf>>. Acesso em: 30 jun. 2019.

CALHOUN, Craig. *Nations Matter: Culture, History, and Cosmopolitan Dream*. New York: Routledge, 2007.

CAMPBELL, Joseph. *The Power of Myth*. New York: Anchor, 1991.

CARBAJOSA, Ana. A vida em Molenbeek, o coração do jihadismo na Europa. *El País*. 3 jan. 2016. Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2015/12/30/internacional/1451471467_101355.html>. Acesso em: 30 jul. 2019.

CARTER, Shan; COX, Amanda. One 9/11 Tally: \$3.3 Trillion. *The New York Times*, 8 set. 2011.

CASCIANI, Dominic. O que se sabe sobre Khalid Masood, apontado como autor do atentado em Londres. *BBC News*. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-39379731>>. Acesso em: 10 abr. 2020.

CAVARERO, Adriana. *Horrorismo: Nombrando la violencia contemporánea*. Barcelona: Anthropos, 2009.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*. Paris, Ed. Klincksieck, 1984.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

CLARKE, Colin P. *After the Caliphate: The Islamic State and the Future Terrorist Diaspora*. Cambridge: Polity Press, 2019.

CLAUSEWITZ, Carl Von. *On War*. New York: Oxford University Press, 2007.

COCKBURN, Patrick. *The Rise of Islamic State: Isis and the New Sunni Revolution*. London: Verso, 2014.

COKER, Cristopher. *Waging War without Warriors? The Changing Culture of Military Conflict*. 1.ed. London: Lynne Rienner Publishers, 2002.

CONESA, Pierre; HUYGHE, François Bernard; CHOURAQUI, Margaux. La propagande francophone de daech : la mythologie du combattant heureux. *Fondation Maison des Sciences de l'Homme*, 2017. Disponível em <<http://www.favt.org/uploads/ckfinder/files/Actualit%C3%A9s/Rapport%20Propagande%20Bdef.pdf>>. Acesso em: 24 de jul. 2021.

CONWAY, Maura. Terrorism and the Internet: New Media—New Threat? *Parliamentary Affairs*, v. 59, n. 2, p. 283–298 abr. 2006.

COOK, David. *Studies in Muslim Apocalyptic*. Darwin Press, 2002.

COPELAND, Simon. Telling stories of terrorism: a framework for applying narrative approaches to the study of militant's self-accounts, *Behavioral Sciences of Terrorism and Political Aggression*, 11, 3, p. 232-253, 2019.

CRONIN, Audrey. ISIS Is Not a Terrorist Group. *Foreign Affairs*. 2015. Disponível em: <<http://www.foreignaffairs.com/articles/143043/audrey-kurth-cronin/isis-is-not-a-terrorist-group>>. Acesso em: 23 jul. 2019.

DAUBER, Cori E.; ROBINSON, Mark D.; BASLIOUS, Jovan J.; BLAIR, Austin G. Call of Duty: Jihad – How the Video Game Motif Has Downstream from Islamic State Propaganda Videos. *Perspectives on Terrorism*. v. 13, issue 3, jun. 2019. Disponível em: <<https://www.universiteitleiden.nl/binaries/content/assets/customsites/perspectives-on-terrorism/2019/issue-3/02--dauber-et-al..pdf>>. Acesso em: 2 mai. 2020.

DE BENOIST, Alain. *Carl Schmitt Today: Terrorism, ‘Just’ War, and the State of Emergency*. London: Arktos, 2013.

DE GUEVARA, Berit Bliesemann (ed.). *Myth and Narrative in International Politics*. London: Palgrave Macmillan, 2016.

DELLA PORTA, Donatella. *Clandestine Political Violence*. New York: Cambridge University Press, 2013.

DEMANT, Peter. *Islam vs. Islamism: the dilemma of the Muslim world*. Westport: Praeger, 2006.

_____. *O mundo muçulmano*. 3. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2011.

DEUDNEY, Daniel H. *Bounding Power: Republican Security Theory from the Polis to the Global Village*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

DEVETAK, Richard. Violence, Order, and Terror. In: BELLAMY, Alex J. (org.). *International Society and Its Critics*. New York: Oxford University Press, 2005.

DEW, Andrea. J. (2014). “Inspirational, Aspirational and Operational Heroes”. In: SCHEIPERS, Sibylle. (org.). *Heroism and the Changing Character of War: Toward Post-Heroic Warfare?* London: Palgrave Macmillan, 2014. p. 237-250.

DHAKAL, Ashim. *Armed Non-State Actors in International Relations: a study of ISIS*. Chennai: Noton Press, 2019.

DIANI, Mario. The Concept of Social Movement. *The Sociological Review*, v. 40, n. 1, p. 1–25, Fev. 1992. doi:10.1111/j.1467-954X.1992.tb02943.x.

DODWELL, Brian; MILTON, Daniel, RASSLER, Don. The Caliphate’s Global Workforce: An Inside Look at the Islamic State’s Foreign Fighter Paper Trail. West Point, New York: United States Military Academy, *Combating Terrorism Center*, 2016. Disponível em: <<https://apps.dtic.mil/sti/pdfs/AD1013551.pdf>>. Acesso em: 1 ago. 2019.

DUFFIELD, Mark. Post-modern conflict: Warlords, post-adjustment states and private protection. *Civil Wars*, v. 1, n. 1, p. 65-102, 1998.

EBSTEIN, Michael. Hijra and Jihad in Classical Islam. *Jama'a Interdisciplinary Journal of Middle East Studies*, v. 15, p.53–85, 2006.

EISENSTADT, Shmuel N. *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

EL-BADAWY, Emma; COMERFORD, Milo; WELBY, Peter. *Inside the Jihadi mind: Understanding ideology and propaganda*. London: Tony Blair Foundation, 2015.

ELDEN, Stuart. *Terror and Territory: The Spatial Extent of Sovereignty*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

EUROPEAN PARLIAMENT. Countering Terrorist Narratives: Study for the LIBE Committee, *Parlamento Europeu*, 2017. Disponível em: <<http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2017/596829/>>. Acesso em: 1 ago. 2019.

FERNANDES, José Pedro Teixeira. *Islamismo e Multiculturalismo: As ideologias após o fim da história*. Coimbra: Almedina, 2006.

FINLAY, Christopher. The concept of violence in international theory: a Double-Intent account. *International Theory*, v. 9, n. 1, p. 67–100, 2017.

FISHER, Walter R. *Human Communication as Narration: Toward a Philosophy of Reason, Value, and Action*. Columbia: University of South Carolina Press, 1989.

FLAMES OF WAR. Al Hayat Media Center (produtor). Síria, set. 2014.

_____. Al Hayat Media Center (produtor). Síria, set. 2017.

FONSECA, Guilherme Damasceno; LASMAR, Jorge Mascarenhas. *Passaporte para o Terror: Os Voluntários do Estado Islâmico*. Appris: Curitiba, 2017.

GALTUNG, Johan. Violence, peace and peace research. *Journal of Peace Research*, v. 6, n. 3, p. 167–191, 1969.

GANE, M. Durkheim's theory of violence. *International Social Science Journal*, 58, p. 41–50, 2009.

GARCIA-CALVO, Carola. “No hay vida sin yihad y no hay yihad sin hegira”: la movilización yihadista de mujeres en España, 2014-2016. Real Instituto Elcano, 29 mar. 2017.

GAUDINO, Ugo. Leggere Schmitt a Raqqa: Teoria del partigiano e terrorismo islamico, *Sistema Informativo a Schede*, n. 5, p. 17-18, 2016.

GEERS, Kenneth. *Strategic Cyber Security*. Tallinn: NATO Cooperative Cyber Defence Centre of Excellence, 2011.

GELLNER, Ernst. *Nations and Nationalism*. London: Basil Blackwell, 1983.

GERGES, Fawaz A. *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

GHADAN, Adam. Letter to Osama Bin Laden. Jan. de 2011. Disponível em: <<http://www.jihadica.com/wp-content/uploads/2012/05/SOCOM-2012-0000004-Orig.pdf>>. Acesso em: 24 jul. 2019.

GIDDENS, Anthony. *Mundo em descontrolé*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2003.

_____. *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press, 1984.

GIRARD, René. *Violence and the Sacred*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.

GLAZZARD, Andrew. Losing the Plot: Narrative, Counter-Narrative and Violent Extremism. *International Centre for Counter-Terrorism Research Paper*, 2017. Disponível em: <<https://icct.nl/wp-content/uploads/2017/05/ICCT-Glazzard-Losing-the-Plot-May-2017.pdf>>. Acesso em: 23 jan. 2020.

GRAEF, Josefin; DA SILVA, Raquel; LEMAY-HEBERT, Nicolas. Narrative, Political Violence, and Social Change, *Studies in Conflict & Terrorism*, 43:6, 431-443, 2020.

GREATHOUSE, Craig B. Cyber War and Strategic Thought: Do the Classic Theorists Still Matter? In: KREMER, Jan-Frederik; MÜLLER, Benedikt (eds.). *Cyberspace and International Relations: Theory, Prospects and Challenges*. New York: Springer, 2014.

GREEN, Shannon N.; PROCTOR, Keith. Turning Point: A New Comprehensive Strategy for Countering Violent Extremism (A Report of the Centre for Strategic and International Studies Commission on Countering Violent Extremism, 2016. Disponível em: <https://csisilab.github.io/cve/report/Turning_Point.pdf>. Acesso em 21 jan. 2020.

GREGORIAN, Vartan. *Islam: a mosaic, not a monolith*. Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2003.

GRIFFIN, Roger. *Terrorist's Creed: Fanatical Violence and the Human Need for Meaning*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

GUELLOUZ, Azzedine. O Islão. In: DELUMEAU, Jean. *As Grandes Religiões do Mundo*. Lisboa: Editorial Presença, 1997.

GUNARATNA, Rohan.; HORNEILL-SCOTT, Natasha. The Islamic State Willayats and global expansion. *Counter Terrorist Trends and Analysis*. 8(8), 3-7, 2016.

HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Lirtera Mundi, 2001.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HALVERSON, Jeffrey R.; GOODALL Jr.; CORMAN, Steven R. *Master Narratives of Islamist Extremism*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

HAMMING, Tore Refslund. Jihadi Competition and Political Preferences. *Perspectives on Terrorism*, North America, 11, dec. 2017. Disponível em:

<<http://www.terrorismanalysts.com/pt/index.php/pot/article/view/657>>. Acesso em: 25 jul. 2019.

HATHAWAY, Jane. *"Tale of Two Factions: Myth, Memory, and Identity in Ottoman Egypt and Yemen"*. 2003.

HATHAWAY, Jay. Hackers Replace ISIS Site With Viagra Ad and Message: 'Too Much ISIS'. *Intelligencer*, 25 nov. 2015.

HATINA, Meir. The 'Other Islam': The Egyptian Wasat Party. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, v. 14, issue 2, 2005, pp. 171-184.

HEGGHAMMER, Thomas. *Jihad in Saudi Arabia: Violence and Pan-Islamism since 1979*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

_____. *Jihadi Culture: The Art and Social Practices of Militant Islamists*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

HEMMINGSSEN, Ann-Sophie. *The attractions of Jihadism And Identity Approach to Three Danish Terrorism Cases and the Gallery of Characters around Them*. PhD Dissertation. University of Copenhagen, Denmark, 2010.

HENRIQUES, Anna Beatriz Leite; LEITE, Alexandre Cesar Cunha; TEIXEIRA JÚNIOR, Au-gusto Wagner Menezes. Reavivando o método qualitativo: as contribuições do Estudo de Caso e do Process Tracing para o estudo das Relações Internacionais. *Revista Debates*, Porto Alegre, v. 9, n. 1, p. 09-23, jan.-abr. 2015.

HEZBOLLAH. The Hizballah Program: an open letter. *The Jerusalem Quarterly*. 1 jan. 1988. Disponível em: < <https://www.ict.org.il/UserFiles/The%20Hizballah%20Program%20-%20An%20Open%20Letter.pdf>>. Acesso em 23 jul. 2019.

HICKS, Stephen R. C. *Explicando o Pós-modernismo: Ceticismo e Socialismo – de Rousseau a Foucault*. São Paulo: Callis, 2011.

HITCHENS, Cristopher. Why Ask Why? Terrorist attacks aren't caused by any policy except that of the bombers themselves. *Slate*. 3 Out. 2015. Disponível em: < <https://slate.com/news-and-politics/2005/10/don-t-bother-looking-for-explanations-for-terrorist-attacks.html>>. Acesso em: 22 de jul. 2019.

HOBDEN, Stephen; HOBSON, John M. *Historical Sociology of International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HOLEINDRE, Jean-Vincent. Raymond Aron e a Sociologia das Relações Internacionais. *Relações Internacionais*. n.35, p.35-45, 2012.

HOLTUG, Nils; USLANER, Eric M. *National Identity and Social Cohesion*, London: Rowman & Littlefield, 2021.

HOSKEN, Andrew. *Empire of Fear: Inside the Islamic State*. London: Oneworld Publications, 2015.

HOWARD, Michael. *The Invention of Peace and the Reinvention of War*. London: Profile Books, 2002.

HUTCHINSON, John. 'Public Ritual and Remembrance: Beyond the Nation-State?'. In: Sheipers, In: SCHEIPERS, Sibylle (org.). *Heroism and the Changing Character of War*. New York: Palgrave Macmillan, 2014. p. 349-366.

_____. *Nationalism and War*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

IPOL_STU(2017)596829_EN.pdf>. Acesso em 21 jan. 2020.

ISCA. *Understanding Islam*, s/a. Disponível em: < <http://www.islamicsupremecouncil.org/>>. Acesso em: 20 jul. 2019.

JACKSON, Richard; JARVIS, Lee; SMYTH, Marie Breen; GUNNING, Joroen (orgs.). *Terrorism: A Critical Introduction*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

JACKSON, Richard; SMYTH, Marie Breen; GUNNING, Joroen (orgs.). *Critical Terrorism Studies: a new research agenda*. New York: Routledge, 2009.

JOSCELYN, Thomas. Al Qaeda and allies announce 'new entity' in Syria. *FDD's Long War Journal*. 28 jan. 2017. Disponível em: <<https://www.longwarjournal.org/archives/2017/01/al-qaeda-and-allies-announce-new-entity-in-syria.php>>. Acesso em: 10 ago. 2019.

JUERGENSMEYER, Mark. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Oakland, California: University of California Press, 2017.

KALDOR, Mary. *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*. Cambridge: Polity Press, 2012.

KEEN, David. *The Economic Functions of Violence In Civil Wars*. Oxford: Oxford University Press and International Institute for Strategic Studies, 1998.

Kelly, Cristopher. Rousseau's Case for and Against Heroes. *Polity*, v. 30, issue 2, 1997, p. 347-366.

KENNEDY, Paul; ROUDOMETOF, Victor. *Communities across Borders: New immigrants and transnational cultures*. Londres: Routledge, 2002.

KEPEL, Gilles. *Jihad: Expansão e declínio do Islamismo*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora Rio de Janeiro, 2003.

_____. *Terror in France: The rise of jihad in the West*. Princeton: Princeton University Press, 2017.

KHOSROKHAVAR, Farhad. *Suicide Bombers: Allah's New Martyrs*. London: Pluto Press, 2005.

KILCULLEN, David. "The Deadly Efficiency of ISIS and How It Grew On The Global Stage." *The Guardian*, 11 mar. 2016. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2016/mar/12/the-deadly-efficiency-of-isis-and-how-it-grew-on-the-global-stage>>. Acesso em: 14 ago. 2019.

KITCHEN, Veronica. Introduction. In: KITCHEN, V. M.; Mathers, Jennifer G. *Heroism and Global Politics*. New York: Routledge, 2019. p. 21-35.

KREMER, Jan-Frederik; MÜLLER, Benedikt (eds.). *Cyberspace and International Relations: Theory, Prospects and Challenges*. New York: Springer, 2014.

LAQUEUR, Walter. *Fascism: Past, Present, Future*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

_____. *The new terrorism: fanaticism and the arms of mass destruction*. New York: Oxford University Press, 1999.

LAQUEUR, Walter; WALL, Christopher. *The Future of Terrorism: ISIS, Al-Qaeda, and the Alt-Right*. New York: St. Martin's Press, 2018.

LAUSTSEN, Carsten Bagge; WAEVER, Ole. In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization. *Millennium. Journal of International Studies*, n. 29, p.705-739, 2000.

LEERSSSEN, Joep. Monument and Trauma: Varieties of Remembrance. In: MCBRIDE, Ian. (org.), *History and Memory in Modern Ireland*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 209-215.

LINCOLN, Bruce. *Discourse and the construction of society: Comparative studies of myth, ritual, and classification*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

LINKLATER, Andrew. *The Problem of Harm in World Politics: Theoretical Investigations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

LITVAK, Meir. "Martyrdom is Life": Jihad and Martyrdom in the Ideology of Hamas, *Studies in Conflict & Terrorism*, v. 33, issue 8, 2010, p. 716-734.

LOUREIRO, Leandro. *A expansão das redes transnacionais fundamentalistas islâmicas na União Europeia: consequências e reações*. 2016. 154 f. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

_____. A revista Dabiq e a construção do inimigo: uma análise das classificações utilizadas pelo DAESH para nomear os seus opositores. *Mural Internacional*, v. 10, e42711, 2019.

LUTTWAK, Edward. N. Toward Post-Heroic Warfare. *Foreign Affairs*, v. 74, n. 3, p. 109-120, 1995.

LYNCH, Marc. Islam Divided Between Salafi-jihad and the Ikhwan. *Studies in Conflict & Terrorism*, 33:6, 467-487.

MACNAIR, Logan; FRANK, Richard. “To My Brothers in the West...”: A Thematic Analysis of Videos produced by the Islamic State’s al-Hayat Media Center. *Journal of Contemporary Criminal Justice*, n. 3, v. 33, p. 1-20, 2017.

MAHZAM, Remy. Rumiya – Jihadist Propaganda & Information Warfare in Cyberspace. *Counter Terrorist Trends and Analyses*, v. 9, n. 3, p. 8-14, mar. 2017.

MALET, David. *Foreign Fighters: Transnational identity in civil conflicts*. New York: Oxford University Press, 2013.

MANDAVILLE, Pete. *Transnational Muslim Politics: Reimagining the umma*. Londres; Nova York: Routledge, 2001.

MCCANTS, William. *The ISIS Apocalypse: The History, Strategy, and Doomsday Vision of the Islamic State*. New York: St. Martin’s Press, 2015.

MCGREW, Anthony. A Global society?. In: HALL, Stuart; HELD, David; MCGREW, Tony (org.). *Modernity and its futures*. Cambridge: Polity Press/Open University Press, 1992. p. 61-116.

MERLE, Marcel. A última mensagem de Raymond Aron: sistema interestatal ou sociedade internacional? In: MILANI, Carlos R. S. (org.) *Relações Internacionais: perspectivas francesas*. Salvador: EDUFBA, 2010.

_____. *Sociologie des Relations Internationales*. Paris: Dalloz, 1976.

MESZAROS, Thomas. The French Tradition of Sociology of International Relations: An Overview. *Am Soc*, n. 48, p. 297–341, 2017.

MIKAMI, Nathan C. “Among The Believers Are Men” *The Role Of Religious-Nationalist Identity And Religious Literacy In Islamic State Recruitment Efforts In The West*. Dissertation (Doctor of philosophy) - School of Politics, Philosophy, & Public Affairs, Washington State University, 2019.

MILHAZES, José. Comunismo como fase suprema do anticlericalismo. *Cultura, Espaço & Memória*, n.3, 2012.

MILTON, Daniel. Communication Breakdown: Unraveling the Islamic State’s Media Efforts. *Combating Terrorism Center at West Point*. United States Military Academy, out. 2016. Disponível em: <<https://apps.dtic.mil/sti/pdfs/AD1018942.pdf>>. Acesso em: 30 jul. 2019.

_____. Down, but Not Out: An Updated Examination of the Islamic State’s Visual Propaganda. *Combating Terrorism Center at West Point*. United States Military Academy, jul. 2018. Disponível em: <<https://apps.dtic.mil/sti/pdfs/AD1061032.pdf>>. Acesso em: 30 jul. 2019.

_____. Fatal Attraction: Explaining Variation in the Attractiveness of Islamic State Propaganda. *Conflict Management and Peace Science*, v. 37, n. 4, July 2020, p. 430–450.

MOGHADDAM, Fathali M. *How Globalization Spurs Terrorism: The Lopsided Benefits of “One World” and Why That Fuels Violence*. Westport: Praeger Security International, 2008.

MOÏSI, Dominique. *A Geopolítica das Emoções*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

MOORE, Cerwyn; TUMELTY, Paul. Assessing Unholy Alliances in Chechnya: From Communism and Nationalism to Islamism and Salafism, *Journal of Communist Studies and Transition Politics*, 25:1, 73-94, 2009.

NAÍM, Moises. *O fim do poder*. São Paulo: LeYa, 2013.

NAPOLEONI, Loretta. *A Fênix Islamista: O Estado Islâmico e a Reconfiguração do Oriente Médio*. Rio de Janeiro: Betrand Brasil, 2016.

NEUMANN, Peter R. Options and Strategies for Countering Online Radicalization in the United States, *Studies in Conflict & Terrorism*, v. 36, n. 6, p. 431-459, 2013.

NORELL, Magnus; SORENSÖN, Karl. Europe: Scandinavia. In: RUBIN, Barry. *Guide To Islamist Movements*, vol. 1. Armonk: M.E. Sharpe Inc., 2010.

OHCHR. Rule of Terror: Living under ISIS in Syria. Report of the Independent International Commission of Inquiry on the Syrian Arab Republic. *Human Rights Council*. Twenty-seventh session. Agenda item 4. Human rights situations that require the Council’s attention, 2014. Disponível em: <
https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/CoISyria/HRC_CRP_ISIS_14Nov2014.doc>. Acesso em: 15 jan. 2020.

OSTOVAR, Afshon. The Visual Culture of Jihad. In: HEGGHAMMER, T. (org.). *Jihadi Culture: the Art and Social Practices of Militant Islamists*. New York: Cambridge University Press, 2017. p. 82-107.

PAPE, Robert A. *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*. New York: Random House, 2005.

PISCATORI, James; SAIKAL, Amin. *Islam Beyond Borders: The Umma in World Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

POLLETTA, Francesca. *It Was Like a Fever: Storytelling in Protest and Politics*. Chicago: University Chicago Press, 2006.

PRESIDENTIAL TASK FORCE ON CONFRONTING THE IDEOLOGY OF RADICAL EXTREMISM. *Rewriting the Narrative: An Integrated Strategy for Counterradicalization*. *The Washington Institute for Near East Policy*. Mar. 2009. Press, 1991.

RAMADAN, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*. Leicester: The Islamic Foundation, 2009.

RANSTORP, Magnus. *Understanding Violent Radicalisation: Terrorist and Jihadist Movements in Europe*. London: Routledge, 2010.

RAPHAEL, Sam. In the service of power: terrorismo studies and US intervention in the global South. In: JACKSON, Richard; SMYTH, Marie Breen; GUNNING, Joroen. *Critical Terrorism Studies: a new research agenda*. New York: Routledge, 2009.

RICHARDS, Anthony. Conceptualizing Terrorism. *Studies in Conflict & Terrorism*, n. 3, v. 37, p. 213-236, 2014.

RICOEUR, Paul. *Time and narrative*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1984.

RISSE-KAPPEN, Thomas. *Bringing Transnational Relations Back In*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

ROY, Olivier. *Globalized Islam: The search for a new ummah*. Nova York: Columbia University Press, 2004.

_____. *Jihad and Death. The Global Appeal of Islamic State*. Nova York: Oxford University Press, 2017.

RUPNIK, Jacques. Le Réveil des Nationalismes. In: RUPNIK, Jacques (Ed). *Le déchirement des nations*. Paris: Editions du Seuil, 1995.

RYAN, Cheyney. The Dilemma of Cosmopolitan Soldiering. In: SCHEIPERS, Sibylle (org.). *Heroism and the Changing Character of War*. New York: Palgrave Macmillan, 2014. p. 120–44.

SAGEMAN, Marc. *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.

SALAZAR, Philippe-Joseph. *Palabras Armadas: Entender y Combatir La Propaganda Terrorista*. Barcelona: Anagrama, 2016.

SAYYID, Bobby. *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, Londres: Zed Books, 1997.

SCHAAP, Arie. J. Cyber warfare operations: Development and use under international law. *Air Force Law Review*, 64, p. 121–174, 2009.

SCHALK, Peter. Resistance and Martyrdom in the Process of State Formation of Tamililam. In: PETTIGREW, Joyce (ed.). *Martyrdom and Political Resistance*. Amsterdam: VU University Press, 1997. p. 61–83.

SCHEIPERS, Sibylle. Introduction: Toward Post-Heroic Warfare?. In: SCHEIPERS, Sibylle (org.). *Heroism and the Changing Character of War: Toward Post-Heroic Warfare?* London: Palgrave Macmillan, 2014. p. 1-18.

SCHMID, Alex P.; JONGMAN, Albert J. *Political Terrorism: a new guide to actors, authors, concepts, data bases, theories and literature*. London: Routledge, 1988.

SCHMID, Austin. *The Final Crusade: A Study of the Crusades in ISIS Propaganda*. Bloomington: Authorhouse, 2018.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político/Teoria do Partisan*. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2009.

SILVERMAN, Tanya; STEWART, Christopher J.; AMANULLAH, Zahed; BIRDWELL, Jonathan. The Impact of Counter-Narratives: Insights from a year-long cross-platform pilot study of counter-narrative curation, targeting, evaluation and impact. *Institute for Strategic Dialogue report*, 2016. Disponível em: <https://www.isdglobal.org/wpcontent/uploads/2016/08/Impact-of-Counter-Narratives_ONLINE_1.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2020.

SMITH, Anthony D. *Theories of Nationalism*. New York: Harper and Row, 1971.

SMOUTS, Marie-Claude. *As novas relações internacionais: Práticas e teorias*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

SNOW, David A.; BENFORD, Robert D. Ideology, Frame Resonance and Participant Mobilization. *International Social Movements Research*, 1, p. 197-218, 1988.

STOHL, Micahel. Old Myths, New Fantasies and the Enduring Realities of Terrorism, *Critical Studies on Terrorism*, v. 1, n. 1, p. 5–16, 2008.

SUPPO, Hugo Rogelio. O papel da dimensão cultural nos diferentes paradigmas das relações internacionais. In: _____; LESSA, Mônica Leite (org.). *A quarta dimensão das relações internacionais: a dimensão cultural*. Rio de Janeiro: Editora Contra Capa, 2012.

THOMAS, Claire. Why Don't We Talk about 'Violence' in International Relations?. *Review of International Studies*, v. 37, n. 4, p. 1815–1836, 2011.

THOMAS, Scott M. *The Global Resurgence of Religion and The Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul o the Twenty-First Century*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2005.

TRAVIS, Alan. MI5 Report Challenges Views on Terrorism in Britain, *The Guardian*, 20 ago. de 2008.

UBERMAN, Matan; SHAY, Shaul. Hijrah According to the Islamic State: An Analysis of Dabiq. *Counter Terrorist Trends and Analyses*, v. 8, n. 9, p. 16-20, set. 2016.

VALE, Gina. Women in Islamic State: From Caliphate to Camps. *International Centre for Counter-Terrorism – The Hague Policy Brief*, out. 2019.

VALENÇA, Marcelo Mello. *Novas guerras, estudos para a paz e Escola de Copenhague: uma contribuição para o resgate da violência pela segurança*, 2010. 327 f. Tese (Doutorado em Relações Internacionais) – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

WAINBERG, Jacques A. *Mídia e Terror: Comunicação e violência política*. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Revolucionários, mártires e terroristas: A utopia e suas consequências*. São Paulo: Paulus, 2015.

WALT, Stephen M. ISIS as Revolutionary State: New Twist on an Old Story. *Foreign Affairs*. November/December, 2015. Disponível em: <<https://www.foreignaffairs.com/articles/middle-east/isis-revolutionary-state>>. Acesso em: 25 jul. 2019.

WANG, Zheng. *Never Forget National Humiliation: Historical Memory in Chinese Politics and Foreign Relations*. New York: Columbia University Press, 2012.

WEBER, Max. *The Sociology of Religion*. Trans. Ephraim Fischoff. Boston: Beacon

WEBER, Robert. *Basic Content Analysis*. London: Sage Publications, 1990.

WIEVIORKA, Michel. *Violence: A new approach*. London: SAGE Publications Ltd., 2009.

WIEWIORKA, Michel; OHANA, Jocelyne (dir.). *La différence culturelle: une reformulation des débats*. Paris: Balland, 2001.

WILKINSON, Paul. *Political Terrorism*. London: Macmillan, 1974.

WILSON CENTER. *The Jihadi Threat: ISIS, Al Qaeda and Beyond*. 12 dez. 2016. Disponível em: <<https://www.usip.org/publications/2016/12/jihadi-threat-isis-al-qaeda-and-beyond>>. Acesso em: 11 ago. 2019.

ŽIŽEK, Slavoj. *En Defensa de la Intolerancia*. Madrid: Sequitur, 2008.

ZUBAIDA, Sami. *Beyond Islam: A New Understanding of the Middle East*. London: I.B.Tauris & Co Ltd, 2011.