

YOUSSEF ALVARENGA CHEREM

A crença, a lei, a guerra:

Uma análise do pensamento de ‘Iṣâm Muḥammad Ṭâhir al-Barqâwî

Campinas
Maio de 2010

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP
Bibliotecária: Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387

C422c Cherem, Youssef Alvarenga
A crença , a lei, a guerra: uma análise do pensamento de Isam
Muhammad Tahir Al-Barqawi / Youssef Alvarenga Cherem.
-- Campinas, SP : [s. n.], 2010.

Orientador: Omar Ribeiro Thomaz.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Maqdisi, Abu Muhammad al-. 2. Islamismo. 3. Salafismo.
4. Direito islamico. 5. Jihad. 5. Guerra. I. Thomaz, Omar
Ribeiro. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Título em inglês: Belief, law, and war: an analysis of the thought of Isam
Munammad Tahir al-Barqawi (Abu Muhammad al-Maqdisi)

Palavras chaves em inglês (keywords) : Islamism
Salafism
Islamic law
Jihad
War

Área de Concentração: Antropologia

Titulação: Doutor em Antropologia Social

Banca examinadora: Omar Ribeiro Thomaz, Sebastião Nascimento, Piero de
Camargo Leirner, Eugenio Pacelli Lazzarotti Diniz
Costa, Eliane Moura da Silva

Data da defesa: 03-05-2010

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

R.309

YOUSSEF ALVARENGA CHEREM

A CRENÇA, A LEI, A GUERRA:

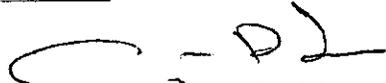
Uma análise do pensamento de Isam Muhammad Tahir al-Barqawi.

Tese apresentada ao Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social sob orientação do Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora no dia 03 de maio de 2010.

Comissão Julgadora:

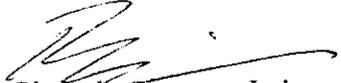
Titulares:


Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz – (DA-IFCH) - (Presidente)


Prof. Dr. Sebastião Nascimento (Universität Flensburg)


Profa. Dra. Eliane Moura da Silva (DH-IFCH)


Prof. Dr. Eugenio Paselli Lazzarotti Diniz Costa (PUC-MG)


Prof. Dr. Piero de Camargo Leirner (UFSCAR)

Suplentes

Profa. Dra. Bela Feldman (DA-IFCH)

Profa. Dra. Maria Suely Kofes (DA-IFCH)

Prof. Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (UFF)

201017151

**Campinas
maio de 2010**

Para Maya, com carinho

ASHES AND DREAMS

Everyone else speaks in a drone
Round and round into the unknown
Afternoon sun filters out through smoke
The hum of factories quietly revoked

Touch of elation
Panicked inside
Praying for silence, our lives all in vain
Fallen out of love
Haunted - will always run

Wonderful shatterproof metal walls
In timeless rapture withstand it all
Lifeless engines in the summer towns
On empty vistas where the quiet abounds

Seasons change us
This moment envisions eternity
I see slowly the shadows belong to me
Feel my emotions, believe me
It's just like a summer breeze
Sorrow changes us
This moment envisions eternity

Losing all senses
What did we become?
Someone grew stronger, while some other passed
This is what remains
Ashes and dreams of better days

Raymond István Rohonyi – Theatre of Tragedy: *Storm*, 2006.

Agradecimentos

Em primeiro lugar, a minha esposa Priscila e minha filha Maya por me terem aturado, acompanhado e compartilhado tudo durante esses quatro anos, e por terem acreditado em mim e me motivado. A David Cook, pela atenção e ajuda no começo do projeto e pela ajuda na escolha do tema. A Joas Wagemakers, pela consideração e interesse. A Geraldo, Cristina e Aurora pela atenção e ajuda. A Philippe Gebara e D. Fares Maakaroun, arcebispo melquita do Brasil, pela amizade. A minha avó, Zinah Rezende Alvarenga, pelo apoio. Aos meus pais, pela paciência e perseverança. Ao Colégio Franciscano Ave-Maria, de Campinas, fica a gratidão, a dívida e a saudade, pelo carinho com que receberam a Maya, que nós nunca vamos esquecer. Finalmente, ao Omar, por ter acreditado mais uma vez no meu trabalho.

Sumário

- 1 **Introdução** 1
- 2 **O wahhabismo como matriz teológico-política** 7
 - 2.1 Tawhîd 9
 - 2.2 Antirracionalismo 12
 - 2.3 Do wahhabismo ao salafismo 15
- 3 **O salafismo e o poder, na prática** 19
 - 3.1 Posições salafistas divergentes em relação à política 19
 - 3.2 A missão wahhabita e os “Estados” sauditas 23
 - 3.3 A missão wahhabita e o jihad 27
 - 3.4 A doutrina e a política: a missão wahhabita e a política saudita 32
 - 3.5 Visões divergentes do jihad salafista: os Ikhwân e o movimento de Juhaymân al-‘Utaybî 33
 - 3.5.1 O Reino Saudita e os Ikhwân 33
 - 3.5.2 O renascimento dos Ikhwân? Juhaymân al-‘Utaybî e a tomada da Grande Mesquita de Meca em 1979 36
 - 3.5.3 Do salafismo ao neofundamentalismo 39
- 4 **O significado de jihad: moral, política, misticismo, guerra e escatologia** 41
 - 4.1 A guerra na Arábia pré-islâmica 44
 - 4.2 Jihad como resultado de perseguição? 45
 - 4.3 A guerra segundo o Alcorão 46
 - 4.4 O jihad: os muçulmanos e os outros 47
 - 4.5 Jihad, império e guerra 50
 - 4.6 Pequeno jihad e grande jihad? 53
- 5 **Mutações: jihad como guerrilha e jihad como terrorismo** 57
 - 5.1 Jihad como terrorismo 57
 - 5.2 Jihad transnacional: terrorismo, “luta moral” e *way of life* 59

5.3	Jihad e disciplina espiritual	64
5.3.1	Sayyid Imâm: vitória como promessa de Deus, com resultados materiais	64
5.3.2	Yûsuf al-'Uyayrî: vitória no jihad é o próprio cumprimento do dever	65
6	A sharî'a e o direito muçulmano	69
6.1	O <i>qânûn</i> ou lei do Estado	74
6.2	A união do <i>qânûn</i> e do <i>fiqh</i> no Império Otomano	76
6.3	Qânûn e a codificação	77
6.4	A sharî'a e os movimentos islamistas	79
7	Jahiliyya, ḥakimiyya e jihad: a militância revolucionária do islamismo político	83
7.1	Mawdudi	84
7.2	Sayyid Qutb	86
7.3	Jahiliyya	86
7.4	Ḥakimiyya	88
8	Islamistas e jihadistas	91
9	Vida e obra de Abû Muḥammad al-Maqdisî	97
10	A Religião de Abraão, ou: A Identidade Muçulmana através do antagonismo	105
10.1	Al-walâ' wa al-barâ'	106
10.2	O contexto da sura 60	108
10.3	O papel de Abraão no islamismo	110
10.4	Al-walâ' wa al-barâ' e Abraão	113
11	"A democracia é uma religião"	123
12	Considerações sobre o Jihad	131
13	Conclusão: al-Maqdisî entre <i>tawḥîd</i> e <i>jihâd</i>, entre o virtual e o social	135

Lista de Figuras

- 9.1 Logotipos do portal “Biblioteca do Monoteísmo e do Jihad” (*Maktabat al-Tawhîd wal-Jihâd*) 97

Lista de Tabelas

- 5.1 O jihad moderno 57
- 5.2 Objetivos e resultados dos ataques de 11 de setembro de 2001 61
- 7.1 Jahiliyya e Islã 87

Resumo

Quais são os papéis e os significados do conceito de jihad para os movimentos islamistas contemporâneos? Este trabalho pretende analisar o conceito de jihad na ideologia do jordaniano-palestino ‘Iṣām Muḥammad Ṭâhir al-Barqâwî (Abû Muḥammad al-Maqdisî). Com isso, procuraremos demonstrar que o jihad moderno, em sua manifestação salafista militante, está ligado a uma recomposição da identidade islâmica em três eixos: a crença (*‘aqîda*), a lei (*sharî‘a*) e a guerra/luta/combate (*qitâl, jihâd, ḥarb*). O jihad, portanto, não pode ser dissociado da visão de mundo específica em que se insere. E, segundo o pensamento salafista-jihadista, é parte imprescindível do modo de vida do verdadeiro muçulmano. E, diversamente de outras leituras históricas e contemporâneas do jihad, esse jihad se torna, ele próprio, um modo de vida: uma missão, uma ideologia, e uma doutrina religiosa.

Palavras-chave: islamismo, salafismo, sharia, jihad, guerra.

Abstract

What are the roles and meanings taken by the concept of jihad for contemporary islamist movements? The aim of this work is to analyze the concept of jihad in the ideology of the Palestinian-Jordanian ‘Iṣām Muḥammad Ṭâhir al-Barqâwî (Abû Muḥammad al-Maqdisî). I contend that modern jihad, in its militant, salafî conception, is connected to a recomposing of Islamic identity on three axis: belief (*‘aqîda*), law (*sharî‘a*), and war/combat/fight (*qitâl, jihâd, ḥarb*). Jihad, therefore, cannot be set apart from the specific worldview wherein it thrives. According to salafî-jihadi thought – and contrary to other historical and contemporary understandings among Muslims – jihad becomes a way of life in itself: a mission, an ideology, and a religious doctrine.

Keywords: islamism, salafism, sharia, jihad, war.

Résumé

Quel rôle et quel sens le concept de jihad a-t-il pris pour les mouvements islamistes contemporains ? L'objectif de cette œuvre est d'analyser le concept de jihad dans la pensée du palestinien-jordanien 'Iṣām Muḥammad Ṭâhir al-Barqâwî (Abû Muḥammad al-Maqdisî). En le faisant, on cherchera à démontrer que le jihad moderne, dans sa version salafiste et militante, est lié à une recomposition de l'identité islamique sur trois axes : la croyance (*'aqîda*), la loi (*sharî'a*), et la guerre/le combat/la lutte (*qitâl, jihâd, ḥarb*). La spécificité du jihad dans la pensée jihadiste-salafiste, face à d'autres sens qu'il a pris pour les musulmans d'hier et d'aujourd'hui, c'est qu'il est devenu un mode de vie en soi-même : une mission, une idéologie et une doctrine religieuse. Bien sûr que le jihad, comme tout symbole, ne pourrait pas être séparé de la vision de monde spécifique où il naît. Mais il est caractéristique de ce jihad contemporain que ses défenseurs ne le voient pas comme un simple élément d'une vision de monde, mais une vision de monde en soi ; pas un symbole parmi d'autres dans un système, mais la base qui soutient le propre système. En le voyant de l'extérieur, le jihad est devenu une sous-culture de l'islamisme salafiste militant.

Mots-clés : islamisme, salafisme, sharia, jihad, guerre.

1 Introdução

Il n'est pas en notre faveur, pour résoudre les différends qui déchirent nos rangs, de prendre l'islam comme cadre de référence afin de prouver, selon nos convictions politiques actuelles, que l'islam dissocie ou ne dissocie pas la religion de l'État. Ce n'est pas en prouvant qu'ils sont ou ne sont pas dissociés dans le texte que l'on pourra créer ou supprimer le lien qui existerait éventuellement entre eux. Les arguments fondés sur la raison ne peuvent pas annihiler les causes objectives qui ont conduit à l'une ou l'autre situation, à tel ou tel moment de l'histoire. En réalité, le fait que l'islam, à ses origines, n'invite pas explicitement à lier la religion à l'État ou à la politique ne veut pas dire que les musulmans ne puissent pas le faire ou l'interdire. En revanche, le fait que les sources suggèrent la nécessité de ne pas les dissocier n'empêche pas les musulmans, en tant que communauté historique, de se libérer des interprétations traditionnelles et des lectures historiques et d'utiliser la raison pour faire de l'islam une religion de toutes les époques, et non d'une seule.

Burhan Ghaliûn. « Al-islâm al-siyâsi aw hal yumkin fahm zâhirat tadakhkhul al-islâm fi-l-siyâsa ? » (L'islam politique : Peut-on comprendre le phénomène de l'ingérence de l'islam dans la politique ?), dans Afâq n° 53-54 chap. 2/3, 1993, Rabat, Maroc, p.11.

A militância islâmica tomou um novo rumo nos anos 90. Ao lado da luta contra a ocupação estrangeira e contra os governos de países muçulmanos pela islamização da sociedade, surge uma terceira categoria de luta armada: o “jihad” global, cujo âmbito de atuação, a organização, as táticas e os objetivos pretendem ser universais. Esse novo jihad, ao contrário das concepções anteriores do jihad no pensamento islâmico, dá um passo adiante ao pretender ser um reordenamento radical da ordem internacional baseado na ação armada cujo objetivo não é primordialmente o controle de território, seja através da conquista ou através da posse do poder. O território, em si, torna-se somente uma “base” (*qâ'ida*), uma ponta de lança, e a organização do movimento islamista armado transforma-se, constituindo-se tridimensionalmente: uma doutrina ideológica, um modelo estratégico, um fundo de gestão financeira. São essas três características que definem o movimento jihadista internacional, e não uma estrutura organizacional bem definida.

O presente trabalho pretende analisar as mudanças e as continuidades ocorridas na concepção de

jihad nesse contexto, a partir da obra de um influente pensador islamista, ‘Iṣām Muḥammad Ṭāhir al-Barqāwī, mais conhecido como Abū Muḥammad al-Maqdisī.¹

Quais são os papéis e os significados do conceito de jihad para os movimentos islamistas contemporâneos? Que continuidades e descontinuidades no tempo e que divergências e concordâncias com outras interpretações podemos apreender nas apropriações e usos desse conceito pelos movimentos islamistas que reivindicam a violência para a realização de seus objetivos?

Foi notado que o conceito islâmico de jihad passa a ser compreendido e colocado em prática de uma forma nova a partir da década de 1990 [75, 37, 28, 88, 33, 60]. Passa a ser o princípio fundamental e ao mesmo tempo o mais importante instrumento de mobilização de um movimento armado transnacional que reivindica a centralidade do conceito de jihad (entendido como luta armada) para a identidade do muçulmano.

De acordo com essa corrente, o jihad encontra-se no cerne da identidade muçulmana, e é invocado como principal (e, às vezes, único) princípio de intervenção na arena política, a ameaça fundamental de uso de força num pacto entre governantes e governados imposto pela lei divina (*sharī’a*). Jihad é, nesse sentido, a penalidade derradeira prescrita para desvios de conduta na política, é a arma definitiva nas mãos daqueles que reivindicam para si a tarefa de fazer cumprir o código moral divino que põe a sociedade em ordem, colocando a vida do homem na terra na senda correta. A tese central deste trabalho é que houve uma mudança de foco do jihad, do coletivo para o individual. Para os salafistas-jihadistas, nem a identidade nem a fé dos muçulmanos podem ser considerados dados. O jihad, e especificamente seu ato derradeiro de martírio, é crucial porque é a prova cabal da fé, evidência inquestionável da força de Deus no mundo, agindo através de seus seguidores e defensores. Mas não só o jihad, como também a participação individual nele é apresentada agora como essencial para definir o que significa ser muçulmano.²

Essa mudança origina-se na conjunção da doutrina salafista-wahhabita e a luta armada revolucionária em nome do Islã (islamismo político jihadista). Essa doutrina pode ser, então, chamada de “salafismo-jihadismo”. Como os outros islamistas, eles fazem uma leitura particular da política, uma

1 O sistema de transliteração adotado foi o do *International Journal of Middle Eastern Studies*, com a exceção de que o *macron* das vogais longas (ā,ī,ū) foi substituído pelo acento circunflexo.

2 O pregador americano-iememita Anwār al-Awlākī escreveu um livro intitulado “44 maneiras de participar no jihad”[5].

ideia de como a política deve ser, e o que significa lutar por um “Estado Islâmico”. A ideia de um jihadismo salafista, entretanto, resulta numa radicalização dos salafistas em contato com grupos militantes islâmicos dedicados a tomar o poder e estabelecer um estado islâmico através de uma revolução ou um putsch.

Mas qual é a especificidade desse conceito particular de jihad em relação às outras concepções históricas? É que esse jihad se torna, ele próprio, um modo de vida e o objetivo da vida de todo e qualquer muçulmano. A identidade do muçulmano dependeria de comprovação através do cumprimento do mandamento do jihad. O jihad deve ser correlacionado com três conceitos interligados: a crença (*‘aqîda*), a lei (*sharî‘a*) e a guerra/luta (*qitâl, ħarb*). Esses três conceitos são ligados na cosmovisão que pregam os jihadistas-salafistas. O jihad, portanto, não pode ser dissociado da visão de mundo específica em que se insere, sendo, assim, parte imprescindível do modo de vida do verdadeiro muçulmano.

Examinaremos a doutrina contemporânea do jihad através do pensamento de um influente ideólogo salafista, o palestino-jordaniano ‘Işâm Muḥammad Ṭāhir al-Barqāwî, mais conhecido como Abû Muḥammad al-Maqdisî. O acesso à sua obra é facilitado pelo fato de que ela se encontra toda em seu site, Minbar al-Tawḥîd wa al-Jihâd: www.tawhed.ws.

Embora pouco conhecido, a importância do pensamento de al-Maqdisi para uma nova representação do conceito de jihad no último quartel do século XX e princípios do XXI é inegável. O *Militant Ideology Atlas*, publicado pelo Centro de Combate ao Terrorismo da Academia Militar de West Point, faz a seguinte avaliação de sua obra:

By all measures, Maqdisi is the key contemporary ideologue in the Jihadi intellectual universe—he is the primary broker between the Medieval Authorities, the Conservative Scholars, and the Saudi Establishment Clerics on the one hand, and the Jihadi Theorists on the other [77, p. 8].

Atribui-se também a Maqdisî a influência nos ataques terroristas na Arábia Saudita. Isso se deve, em parte, pela herança do movimento de Juhaymân al-‘Utaybî.³ Segundo Zaydi, mesmo depois de

³ ‘Utaybî foi o líder do movimento dos Ikhwân, que tomou a mão armada a mesquita da Cáaba, em 1979. Sobre este evento, ver [45].

ter escrito seu livro denunciando a família real e o governo saudita como infiéis, al-Maqdisi viajou algumas vezes ao reino [15].

Maqdisi manteve laços estreitos com o núcleo da al-Qâ'ida e outros meios islamistas durante sua estadia no Paquistão, no esforço de mobilização de voluntários para a guerra do Afeganistão. Desde então, distingue-se no pequeno mundo dos pensadores jihadistas, por basear seu pensamento sobre o jihad em bases sólidas da tradição salafista/wahhabita. Sua influência é considerável entre grupos terroristas. “Cerca de dezoito artigos e publicações de Maqdisi foram encontradas em Hamburgo entre os pertences de Muḥammad ‘Atta, o coordenador operacional dos ataques de 11 de setembro” [22, p. 18].⁴

Numa reportagem em 2005, o jornal árabe londrino *Al-Sharq al-Awsat* que ‘Abd al-‘Aziz Muqrin, um líder da “Al-Qâ'ida na Península Arábica”, morto por forças de segurança em 2004, era influenciado por Maqdisi. Segundo Wilson (2006), numa série de entrevistas com 639 prisioneiros, o Ministério do Interior saudita descobriu que a figura mais influente nas prisões não era Bin Laden, mas Maqdisi. Para combater essa influência, o governo enviou ex-jihadistas para “reeducar” os prisioneiros [113].

Finalmente, a influência mais palpável de al-Maqdisi é no plano iraquiano. Embora tenha desaprovado as ações do seu antigo discípulo Aḥmad Faḍil al-Nazal al-Khalayla, mais conhecido como Abû Muṣ‘ab al-Zarqâwî, ele as reprovava mais no plano tático do que no plano ético (sobre isso, ver seu livro “Os frutos do jihad”, que analisaremos adiante). Em outras palavras, al-Maqdisi é relutante em condenar a violência em si; a violência contra os inimigos do islã é sempre justificada, embora seja prejudicial como estratégia a longo prazo. Esse balanço entre o valor moral da violência e seu valor estratégico não é muito comum na literatura jihadista, mas também se encontra no pensamento do estrategista Abû Mus‘ab al-Suri [75].

4 Embora não admitindo a ligação causal direta entre a ideologia e o terrorismo (segundo a hipótese de que a ideologia constituiria o desencadeador, a causa primordial do terrorismo, devendo, portanto, ser combatida no plano das ideias quanto no da repressão policial ou militar), seria interessante verificar o peso específico dos vários “teóricos do jihad” na constituição ideológica dos perpetradores dos atentados. No caso da célula de Hamburgo, liderada por Muḥammad ‘Atta, desconheço algum estudo que tenha correlacionado os textos encontrados no seu apartamento e a discussão a respeito desses textos, ou seja, a socialização desses textos e sua inserção no projeto ambicioso dos atentados nos EUA.

Parte I

O Contexto

2 O wahhabismo como matriz teológico-política

Abû Muḥammad al-Maqdisî, bem como outros numerosos intelectuais islâmicos influentes no campo religioso muçulmano sunita internacional ou transnacional – e, especialmente, muitos “teóricos do jihad” – reivindicam o epíteto de “salafistas”, e são geralmente conhecidos para os que não aderem à sua doutrina como “wahhabitas”, um termo que eles procuram evitar.

Designa-se “wahhabismo” o movimento religioso surgido na região central da Península Arábica (Najd), no século XVIII. O nome deriva de seu fundador, Muḥammad ibn Abd al-Wahhâb (1703-1792). Seus seguidores rechaçam essa designação, definindo-se como *salafyyûn* (sing.: *salafî*), ou seja, seguidores dos “pios ancestrais” (*salaf al-ṣâliḥ*). Os *salaf* eram compostos pelas três primeiras gerações de muçulmanos, que tiveram experiência direta do islã em seus tempos de glória e, portanto, são exemplos de conduta para os muçulmanos das gerações seguintes.¹

Os salafistas também se chamam caracteristicamente de *muwahḥidûn* (sing.: *muwâḥḥid*), “unitaristas” ou “monoteístas”, ou *ahl al-tawḥîd*, “povo da unicidade [de Deus]”. Em outras ocasiões, chamam-se simplesmente de “muçulmanos”, em oposição a outros muçulmanos que não seguem a sua doutrina. Todos os três termos – *wahhâbî*, *salafî*, *muwâḥḥid* – são profundamente polêmicos, evocando discussões ardentes e perenes entre os que apoiam o movimento e seus opositores.²

Além disso, tanto *salafî* quanto *muwahḥid* são também designações de outros grupos. Os membros da religião drusa, derivada do xiismo ismaelita, também chamam a si mesmos de *muwâḥḥidûn*. O termo “salafismo” (*salafyya* data do fim do século XIX, foi utilizado por Jamâl al-Dîn al-Afghânî [88]). Pensadores muçulmanos modernistas dos séculos XIX/XX como Muḥammad ‘Abdû, Rashîd

¹ A maioria dos companheiros do profeta morreu por volta de 690 d.C., os seus seguidores (*tabi’ûn*), por volta de 750 d.C., e a terceira geração, os “seguidores dos seguidores” (*atba’ al-tabi’in*), por volta de 810 d.C. [79, p. 3].

² A polêmica entre os wahhabitas/salafistas e seus detratores no mundo muçulmano mudou pouco no seu discurso desde suas origens no século XVIII. Para o espanto do historiador David Commins, os mesmos argumentos dos dois lados, aparentemente estáticos ao longo de dois séculos e meio, são reproduzidos em publicações e debates do começo do século XXI [26, p. vii].

Riḍa e al-Afghânî eram chamados *salafî*, porque afirmavam que o retorno dos povos muçulmanos a uma posição de poder e prestígio no cenário internacional deveria ser buscado através do resgate da fé dos primeiros muçulmanos, e que a causa da decadência das sociedades muçulmanas é resultado da perda dos valores originais da civilização islâmica. Esses modernistas tinham interpretações “racionalizantes” ou cientificistas da religião – por exemplo, Muḥammad ‘Abdu afirmava que os *jinn* (“espíritos”) da tradição islâmica eram micróbios ou germes [112]. Os membros da religião drusa também chamam a si mesmos de *muwâḥḥidûn*.

Entretanto, o termo “salafismo” remonta ao chamado Ahl al-Ḥadîth do Califado Abássida, que defendiam um retorno às fontes do islã (o Alcorão e a Sunna/ḥadîth), e a oposição ao racionalismo teológico (*kalâm*). Essa foi a posição de Aḥmad ibn Ḥanbal (780–855), que deu origem a uma das quatro escolas de *fiqh* (jurisprudência islâmica). (O hanbalismo ainda é o *fiqh* praticado na Arábia Saudita.) Ibn Ḥanbal pregava que as afirmações sobre Deus contidas no Alcorão deveriam ser entendidas pelo seu significado literal, aparente (*ẓâhir*), ao mesmo tempo em que negava qualquer semelhança entre Deus e sua criação. Os atributos antropológicos da divindade contidos no Alcorão deveriam ser aceitos sem discussão (literalmente: “sem ‘como’” – *bilâ kayf*), e o Alcorão era a palavra incriada de Deus.

Já os teólogos racionalistas, chamados de mu‘atazilitas, argumentavam que admitir a literalidade dos atributos de Deus implicava antropomorfismo. Para eles (como para os *ahl al-ḥadîth*), Deus é completamente distinto de sua criação, mas os mu‘atazilitas consideravam que a linguagem humana é limitada para descrever a essência divina, e que, portanto, as escrituras deveriam ser interpretadas metaforicamente. Da mesma maneira, eles rejeitavam a doutrina da eternidade do Alcorão, porque, da mesma maneira como no caso dos atributos, um ente coeterno com Deus impugnaria sua unicidade. Por essa razão, os mu‘atazilitas chamavam-se a si mesmos de *Ahl al-tawḥîd wal-‘Adl*.

Na Arábia do século XVIII, Ibn ‘Abd al-Wahhâb via a sociedade submergida em práticas “politeístas” (*shirk*), que, segundo ele, incluía visitação de tumbas e pedir a intercessão de santos. Ele sustentava que a profissão de f e (*shah ada*) e os chamados cinco pilares do Isl a não bastavam para fazer da pessoa um muçulmano. Depois de muitos reveses na sua pregação, ele finalmente conseguiu obter apoio do governante da cidade najdita de Dir‘iyya, Muḥammad ibn Sa‘ ud, e, desde então,

sua mensagem se propagaria com a expansão ou retração do território controlado pelos sauditas – e, no século XX, com o poder econômico advindo do petróleo.

Uma das características distintivas do movimento wahhabita é seu método de interpretação dos textos canônicos do Islã – Alcorão e ḥadīth e suas atitudes para com a tradição interpretativa islâmica. Uma ideia central na sua visão de mundo é que a crença (*‘aqīda*) deve ser purificada através de um acesso direto às fontes. É um movimento que vê a definição da identidade, sua (re)descoberta e preservação como o principal desafio da comunidade dos crentes. A definição de o que um muçulmano é de importância primordial. É sobre essa “crença” que gira a polêmica entre os wahhabistas e seus opositores.

Quintan Wiktorowicz, sociólogo que estudou o movimento salafista jordaniano, mostra que a doutrina salafista se assenta sobre duas bases, *tawhîd* e antirracionalismo [112, p. 207]. É desses dois pontos que trataremos em seguida.

2.1 *Tawhîd*

Tawhîd é geralmente traduzido como “unicidade [de Deus]” ou “monoteísmo”. Segundo Ibn Abd al-Wahhâb, *tawhîd* deve ser compreendido em três dimensões: *tawhîd al-rububiyya*, reconhecimento de um só deus como “senhor” (*rabb*), criador do mundo; *tawhîd al-asma’ wa al-ṣifât* (unicidade dos nomes e atributos de Deus); *tawhîd al-‘ibâda*, unicidade de adoração.

Desses três conceitos, o mais importante, e o mais desenvolvido nos textos de Ibn Abd al-Wahhâb, é a definição de “adoração”. Se existe um só Deus, o lógico é que ele seja objeto de toda e qualquer forma de adoração, e que sejam excluídos outros deuses, objetos, seres ou entidades visíveis e invisíveis. Nesse ponto, concordam judeus, cristãos, muçulmanos, samaritanos, sikhs etc. Mas para Abd al-Wahhâb o conceito de adoração é restrito: só há um modo de adoração, aquele em que não há intermediários entre o fiel e Deus. Definida de forma negativa, a “unicidade de adoração” é violada “sempre que um ato de devoção envolver, de qualquer maneira, uma entidade além do adorador e Deus” [16, p. 32] Entre os exemplos de violação da unicidade de adoração estão: considerar uma pessoa como facilitadora da aproximação com Deus (*tawassul*); atribuir vida e ação aos mortos ao dirigir-se a eles num contexto devocional, mesmo que não seja objetos de adoração; pedir inter-

cessão (*shafa'a*) dos profetas, santos, mártires, e outros personagens bem como procurar bênçãos (*tabarruk*) em suas tumbas ou visitá-las, ou construir domos e mausoléus sobre elas.³

Ibn 'Abd al-Wahhâb concluiu, a partir dessa definição de adoração, que os muçulmanos tinham voltado à idolatria. Não bastava somente pronunciar a profissão de fé (“Não há deus senão Deus, e Maomé é seu profeta”). Essa fé tinha que ser manifesta na adoração (como definida acima). Segundo Ibn 'Abd al-Wahhâb, até os politeístas árabes pré-islâmicos professavam a unicidade de Deus, oravam, faziam a peregrinação, davam esmola. Mas, mesmo assim, eles ainda cometiam *shirk*. No seu livro *Kashf al-Shubuhât* (A Elucidação das Dúvidas), Ibn 'Abd al-Wahhâb afirma:

Deus o enviou [Maomé] para pessoas que faziam a adoração, a peregrinação, e a caridade, e lembravam-se de Deus muito constantemente. No entanto, eles fizeram de algumas criaturas intermediários entre eles e Deus, dizendo: “buscamos estar mais perto de Deus através deles, e buscamos sua intercessão” -- criaturas como os anjos, Jesus, Maria, e outras pessoas justas.

Então Deus enviou-lhes Maomé (paz e bênçãos sobre ele), para que ele pudesse renovar para eles a religião de seu predecessor, Abraão, e informá-los que o aproximar-se e acreditar (*taqarrub wa t-i'tiqâd*) pertencem exclusivamente a Deus, nenhuma parte sendo apropriada para um anjo que se encontra perto da divina presença ou um profeta enviado por ele, e muito menos para qualquer outra pessoa. Pois, à parte disso, esses *mushrikân* testemunhavam que somente Deus é o criador, sem qualquer companheiro (*shârik*); que só ele dá o sustento; que só ele dá a vida e a morte; que os céus e tudo o que contêm, as sete camadas da terra e tudo que contêm – tudo está à sua disposição, sujeito ao seu poder. (*Kashf al-Shubuhât*, expandido por 'Ali al-Hamad as-Salihî, Riyad, 1388/1968, p. 13–14, traduzido em [16, p. 72–73]).

Essa interpretação histórica no mínimo inexata e inovadora faz quase toda a pregação de Maomé aos seus contemporâneos, com base em evidências a partir do próprio texto alcorânico, parecer redundante – Maomé teria pregado, segundo essa visão, a monoteístas, e não a idólatras no sentido próprio da palavra. A afirmação de que Deus não tem “companheiro” (*shârik*), quer dizer, de que ele é único, sem comparação, implica necessariamente não haver outros deuses, e que quem a pronuncia não é um *mushrik*, ou politeísta. Lógica e etimologicamente, um *mushrik* não pode afirmar que Deus não tem companheiro (*shârik*). Mas essa não é a conclusão à qual chega Ibn 'Abd al-Wahhâb.

³ A exceção a essa violação é a intercessão de Maomé, considerada válida por Ibn 'Abd al-Wahhâb [32, p. 70].

Para ele, há mais ênfase na necessidade da unidade de adoração do que na unidade/unicidade de Deus.

À primeira vista, seríamos aqui tentados a fazer uma comparação da relação dos wahhabitas com os outros muçulmanos com a relação entre protestantes e católicos. Os protestantes rejeitam imagens e o culto aos santos dos católicos, afirmando que consideram tais práticas uma forma de adoração. Os católicos respondem fazendo uma distinção entre o culto de latria (adoração) que se dirige unicamente a Deus, e *dulia* (veneração) dos santos. Segundo os católicos, os protestantes confundem meios (veneração aos santos, estátuas) e a finalidade (adoração de Deus). É interessante notar que os muçulmanos não-wahhabitas acusam os wahhabitas de fazer a mesma confusão.⁴ Mas os protestantes não negam o status de cristãos dos católicos, enquanto que os wahhabitas consideram os outros muçulmanos como não-muçulmanos. A lógica da relação entre wahhabitas e não-wahhabitas é uma estruturação polêmica e sectária, em que é feita *tabula rasa* das diferenças culturais, da diversidade de perspectivas e de visões de mundo e da própria tradição e a história dos povos muçulmanos. Os wahhabitas, assim como os *khawârij*, exprimem a identidade islâmica em termos absolutos.⁵

Tawhîd, e principalmente no sentido de *tawhîd al-‘ibâda*, é conceito crucial para o sistema de pensamento salafista, um conceito central e de suprema importância para sua visão de mundo tanto em termos teológicos quanto sociais e políticos. Segundo Hamid Algar, a raiz de sua identidade e de sua visão de mundo está na definição de “unicidade de adoração”:

⁴ Ver, por exemplo, a crítica de Hamid Algar [16].

⁵ Segundo a narrativa corrente, os *khawârij* (pl. de *kharijî*, participio ativo do verbo *kharaja*, “sair”) originaram-se como um grupo que apoiava o quarto califa Ali em sua guerra contra o governador da Síria, Mu‘awiya. Na batalha de Siffin (657 CE), eles recusaram a arbitragem (*taḥkîm*) para decidir a vitória entre Mu‘awiya e Ali, argumentando que “o julgamento pertence somente a Deus” (*lâ ḥukma illâ lillâh*). Os *khawârij* desenvolveram regras rígidas para provar a identidade muçulmana, e acreditavam que um pecado grave excluía um membro da comunidade muçulmana, para o qual não haveria redenção (estando portanto fadado à danação eterna). Por outro lado, segundo [17, p. 86], os *khawârij* são importantes para a definição da identidade do islã – segundo eles, o califa deveria governar segundo o Alcorão e a doutrina, e as distinções tribais não importavam: “o califa poderia ser qualquer um disposto a seguir a vontade de Deus” [17, p. 86]. Os *khawârij* levaram a cabo, sem sucesso, uma série de rebeliões contra o califado Omíada (661-750). Representavam, nos primeiros séculos do islã, uma visão romantizada do islã, na sua igualdade radical, em que eram anulados na identidade islâmica laços políticos, tribais e mesmo de gênero – segundo alguns, até mesmo uma mulher poderia ser califa [29]. Os únicos remanescentes do grupo encontram-se hoje em Omã e no norte da África.

Tauhid al-'ibada can be defined only negatively, in terms of the avoidance of certain practices, not affirmatively; this places a fear of perceived deviation at the very heart of Wahhabism and helps to explain its intrinsically censorious nature [16, p. 33].

2.2 Antirracionalismo

Os salafistas acreditam que a melhor forma de compreender e praticar o islamismo é voltar aos fundamentos, seguir o exemplo do profeta e as três primeiras gerações de muçulmanos. A vida e as atitudes do profeta e de seus companheiros devem ser emuladas nos menores detalhes. Ao tentar fazer isso, consideram-se os verdadeiros seguidores do islã, a “seita salva” (*al-firqa al-najiyya*) que não pode se desviar, e que não será punida no dia do julgamento final.

De acordo com os salafistas, qualquer crença, ação ou atitude que não puder ser encontrada nas vidas das primeiras gerações de muçulmanos é *bid'a*, inovação reprovável. É por isso que eles dão tanta atenção ao estudo e coleção dos *hadith*, em detrimento dos precedentes das escolas de jurisprudência (prática de *taqlid*) e outros processos interpretativos para chegar a uma decisão. *ahadith* [32].

Os salafistas acreditam que tanto o desejo humano quanto a razão impedem o entendimento correto do Islã, resultando em desvio e frouxidão, e às vezes extremismo. Bestialidade, brutalidade, ganância, arbitrariedade e desordem – o estado de barbárie da *jahiliyya* pré-islâmica – governará a humanidade se ela não estiver agrilhoadada às leis de Deus. A razão só servirá, em última instância, aos instintos mais vis dos homens se ela não estiver ligada ao método (*manhâj*) correto de chegar ao conhecimento – esse método não é humano. Os homens não têm capacidade para chegar ao conhecimento por si próprios, sem a ajuda do exemplo dos antepassados (*salaf*) que sabiam mais porque estavam mais próximos do profeta. Se a mensagem de Deus está ligada a uma interpretação, é somente à do profeta e à daqueles que o seguiram diretamente.⁶

⁶ Os “pios ancestrais” são dotados, então, de uma aura quase mística de infalibilidade, tendo acesso direto, sem mediações, ao significado da revelação. De fato, o que os sufis buscam através da orientação dum santo e/ou *shaykh* – acesso direto a, e contato transcendente com Deus – os salafis buscam dum jeito mundano, não transcendente. O contato direto com Deus, para eles, é conseguido seguindo o dito dele e revivendo seu estabelecimento mítico da ordem divina na Terra dos Muçulmanos. Paradoxalmente, embora repudiando veementemente qualquer intermediação entre o fiel e Deus como *shirk*, o profeta e os *salaf* são os intermediários entre a mensagem de Deus e os homens.

Uma das principais características da visão religiosa dos wahhabitas é o seu modo de interpretação dos textos canônicos – o Alcorão, os ḥadīth. Segundo Commins, embora sigam a escola jurídica (*madhhab*) hanafita, uma das quatro escolas do islã sunita, os seguidores de Ibn ‘Abd al-Wahhâb distinguem-se não por ser inovadores em jurisprudência (*fiqh*), mas sim por serem “renovadores” (positivamente, segundo eles próprios) ou “inovadores” (pejorativamente, segundo seus detratores) em termos de crença (*‘aqīda*) [26].

Os salafis veem a aplicação da razão e da lógica (o que chamam de “racionalismo”) como uma ameaça ao Islã. O racionalismo leva à corrupção e distorção da religião para servir a interesses e desejos humanos, e portanto a exegese (metafórica, filosófica, mística, racional/lógica e mesmo uma interpretação política) são ilegítimas, e um desafio à pureza do Islã. Os textos (o Alcorão, a tradição do profeta) seriam auto-explicativos – o que explica a atração que esse tipo de abordagem a um corpus textual religioso exerce sobre os que não têm uma educação hermenêutica tradicional (a *madrassa*, ou escola religiosa), desde os *mutawwa* dos séculos XVIII ao XX na Arábia Saudita⁷ até os engenheiros, médicos e economistas mais ou menos autodidatas em religião, que, desligados com as instituições tradicionais de ensino religioso, arrogam para si o direito de interpretar os textos sem qualquer capacitação para tanto. O traço característico dos salafistas não é nem tanto que eles creiam que há somente uma interpretação legítima, mas sim o fato de que, segundo eles, *não há interpretação*, ou, no mínimo, o problema da interpretação não lhes ocorre por si só, mas apenas num contexto polêmico, em que as outras interpretações possíveis são tachadas de “desvios”, heresias, inovações, ou simplesmente ignorância. De fato, questão de interpretação não existe se tomarmos os textos religiosos como injunções práticas a serem seguidas literalmente. O único método interpretativo é a dedução irrefutável a partir das fontes:

⁷ A versão do islã de Ibn ‘Abd al-Wahhâb era implementada na sociedade Najdita através dos *mutawwa*, voluntários que haviam estudado com os ulemá do Najd e impunham a observância dos ritos e práticas islâmicos na sociedade. Os *mutawwa* não eram empregados religiosos em tempo integral, sendo ao mesmo tempo agricultores ou comerciantes. Rasheed traduz, assim, o termo *mutawwa* como “especialistas religiosos” ou “especialistas em ritual”, sendo cuidadoso ao distingui-los dos ulemá, que tinham conhecimento mais profundo do *fiqh* e também de outras ciências islâmicas. Os *mutawwa* consideravam as outras ciências religiosas (a gramática, a filologia etc.) como “luxos intelectuais que não eram necessários em sua própria sociedade. [...] Preocupavam-se com o islã ritualista e mostravam limitados conhecimentos de teologia” [11, p. 75]. Hoje os *mutawwa* são os Comitês para a Promoção da Virtude e Combate ao Vício, a “polícia religiosa” encarregada de zelar pela estrita moralidade pública e o seguimento das preces diárias (horário em que as lojas são obrigadas a fechar).

The scholars are, in a sense, reduced to the archeology of divine texts: their function is to simply unearth the truth that lies somewhere in the Qur'an and Sunna. In this understanding, there is really no such thing as interpretation – the sources either sanction or prohibit particular beliefs, choices, and behavior; there is a single truth, as revealed by the Qur'an and the Prophet Muḥammad [112, p. 210].

Essa preocupação, essa atitude perante o conhecimento religioso e os modos de se chegar até ele, juntamente um zelo acentuado quanto à pureza (ritual e doutrinária), é peculiar aos “salafistas” de hoje bem como aos “wahhabitas” de outras eras.

Como resultado, a forma wahhabita/salafista de apresentar ou desenvolver um argumento, desde as obras de Ibn ‘Abd al-Wahhâb, tende a despojar o texto o tanto quanto possível de qualquer voz autoral humana, concedendo-lhe autoridade divina ao “copiar e colar”, geralmente sem contexto, trechos do Alcorão ou narrativas da vida do profeta e entrelaçá-los com o objetivo geral do texto para chegar a uma conclusão:

In some cases, a religious position is stated in a sentence or two and is followed by page after page of quotations. For a Western audience, the presentation seems almost mind numbing and lacks convincing argumentation. But it reflects the Salafi rejection of human logic and their objective of undermining the rationalists [112, p. 210].

De certa forma, as obras de Ibn ‘Abd al-Wahhâb são purgadas de autoria. Ele não foi um autor prolífico, e a maioria de suas obras são meras coleções de ḥadīth, o que faz com que traduções ou edições em árabe de seus livros venham com notas, “comentários” e “desenvolvimentos” dos editores [16]. Um de seus opúsculos mais influentes, glosado e traduzido à exaustão, chamado “O Livro do Monoteísmo” (Kitab al-tawḥīd), é organizado da seguinte forma: cada breve capítulo é composto de citações do Alcorão ou dos ḥadīth, seguido por questões a serem consideradas baseados nesses textos. Um tradutor e divulgador da sua obra nos Estados Unidos, Ismail Faruqi, afirmou que o livro “tinha a aparência de notas de um estudante” [16, p. 13]. O papel de Ibn ‘Abd al-Wahhâb como autor parece limitar-se a justapor as citações às questões apresentadas, deixando as conclusões para o leitor. Segundo Commins:

One gets the impression that each chapter functioned as a text for oral lessons with

a circle of pupils or for public sermons. It is not a sustained discourse on monotheism and idolatry as one might expect from its title [26, p. 13].

De fato, a maioria dos textos salafistas contemporâneos segue a mesma linha. Citações repetitivas e justapostas compõem a maioria dos textos salafistas, e também exprimem seu modo de raciocinar. Os escritos de Abû Muḥammad al-Maqdisî, especialmente suas primeiras obras, seguem o mesmo padrão.

2.3 Do wahhabismo ao salafismo

De um movimento isolado, sectário e marginal, restrito a um rincão inóspito do mundo muçulmano, a doutrina wahhabita foi catapultada a um mundo altamente politizado, sendo transformado por grupos e pensadores confrontados à modernidade. Como consequência, surge um movimento fragmentado e ambíguo que se denomina “salafismo”. O salafismo pode abarcar tanto movimentos apolíticos (“quietistas”), restritos a uma comunidade que prega um estilo de vida e uma identidade distinta, quanto movimentos ativistas e redes terroristas [79].

O encontro do movimento derivado da doutrina de Ibn ‘Abd al-Wahhâb e seus descendentes e seguidores do Najd com novas formas de organização política e social, juntamente com o aumento dos fluxos de bens simbólicos e materiais proporcionado pelo progresso nos meios de comunicação e transporte entre os séculos XIX e XX, trouxeram à tona as tensões inerentes ao wahhabismo. Roel [79] aponta quatro tensões desse tipo: a atitude em relação às escrituras, a relação com o mundo fora da comunidade, a condenação do xiismo e a prática de *ḥisba*.

O salafismo funda seu programa ou método interpretativo (*manhâj*) no retorno às fontes básicas do islã, o Alcorão e a Tradição (sunna, ḥadīth), tomadas ao pé da letra. Apesar de condenar o seguimento (*taqlīd* do precedente jurídico das quatro escolas de jurisprudência islâmica (*fiqh*), os wahhabitas, como já foi notado anteriormente (ver 2.2, p. 12), não eram inovadores em *fiqh*, mas sim em *‘aqīda* (doutrina). Em questões de *fiqh*, Ibn ‘Abd al-Wahhâb e seus seguidores seguiam a doutrina hanbalita. O reformista Naṣir al-Dīn al-Albânî (1914-1999) radicalizou o estudo dos aḥadīth ao sustentar que, na verdade, Ibn ‘Abd al-Wahhâb não era um especialista em ḥadīth e seguia o *madhhab* (escola) hanbalita. A posição apolítica de al-Albânî levou-o a se confrontar seriamente

com os Irmãos Muçulmanos, que criticava por dar mais atenção à política que ao conhecimento religioso. Para al-Albânî, “a boa política é abandonar a política” (“the good policy is to abandon politics”) [64]. Finalmente, al-Albânî mantinha a prática tradicional de uma relação informal entre mestre e pupilo, o que dá ao salafismo seu aspecto difuso e fora de instituições oficiais como universidades, organizações missionárias e/ou caritativas ou ministérios. O salafismo (ou pelo menos uma parte dele) se organiza através de uma rede de estudantes e professores e lhe proporciona evadir o controle e a censura estatal com mais facilidade.

Outra fonte de conflito se refere com a relação com os outsiders – infiéis ou não-wahhabitas. Segundo a visão de mundo wahhabita, o mundo exterior à comunidade é um lugar hostil, corrupto e impuro. O contato com o mundo exterior é arriscado, pois através dele podem-se propagar os germes da infidelidade. Desenvolve-se todo um arcabouço conceitual para lidar com esse mundo sem se infectar. Assim, a doutrina e *walâ’ wa barâ’* leva os salafistas a se separar das inovações (*bida’*) ou infidelidades. Isso pode acontecer de forma não violenta, através de uma retração do outro e limitação das relações sociais (a questão dos limites é de suma importância) ou através de uma tentativa de *hisba*, a “promoção da virtude/certo e a proibição do mal” (*al-amr bil-ma’arûf wa al-nahy ‘an al-munkar*). Segundo os salafistas, os contatos com pessoas que não pertencem à comunidade devem ser restritos ao mínimo, sendo permitidas relações comerciais e contatos para pregação. Segundo o ex-grão-mufti da Arábia Saudita, Ibn Baz, não se deve cumprimentar infiéis e deve-se nutrir ódio por eles [12, p. 36]. Não se deve nunca ser condescendente com a descrença, compactuando com a abominação. Assim, é proibido desejar “Feliz Natal”, “Feliz Ano-Novo”, “Feliz Páscoa” ou “Feliz Hanukkah”, bem como participar das festividades como procissões, celebrações, cultos, casamentos, enterros, velórios, funerais etc. Títulos honoríficos e de respeito (como “senhor”) também são proibidos [10]. Deve-se diferenciar dos infiéis através das vestimentas e da moral pública.⁸ É permitido, entretanto, manter relações comerciais com infiéis, bem como adquirir conhecimentos na área científica e tecnológica, ou mesmo ter empregados infiéis (inclusive mercenários, o que é um tema controverso)[10]. Os princípios de *hisba* e *al-walâ’ wa al-barâ’*, bem como a condena-

8 Na Europa, os homens são distinguidos por suas camisas longas e calças largas curtas (*gallaba*) deixando os tornozelos à mostra e as mulheres, pelo *niqab*, o véu que cobre a face. Na Arábia Saudita, os Ahl al-ḥadīth, seguidores de al-Albani, entram em conflito por não tirarem os calçados para rezar e proibir as mulheres de usarem o *niqab* – mais um exemplo da diversidade entre os salafistas.

ção do xiismo como heresia, podem adquirir contornos extremamente violentos, levando ao *takfir* (excomunhão), ao jihad (organizado) e à violência (desorganizada) para manter o princípio de supremacia política, social e ideológica.

Finalmente, é a capacidade de elevar o indivíduo acima de sua condição social e política de excluído ou marginalizado que dá ao salafismo boa parte sua atratividade. O salafismo, ao contrário do wahhabismo, é um fenômeno moderno, uma forma de asserção da identidade individual, uma reificação e conscientização da religião que transcende uma cultura específica (ao contrário, criando uma cultura transnacional). O salafismo eleva seu membro (homem ou mulher) a uma posição de superioridade e fortalecimento (*empowerment*). Nas palavras de Meijer:

In a contentious age, Salafism transforms the humiliated, the downtrodden, disgruntled young people, the discriminated migrant, or the politically repressed into a chosen sect (*al-firqa al-najiya*) that immediately gains privileged access to the Truth. Salafis are therefore able to contest the hegemonic power of their opponents: parents, the elite, the state, or dominant cultural and economic values of the global capitalist system as well as the total identification with an alien nation which nation-states in Europe impose [79, p. 13].

É esse sentimento de força que dá o ímpeto de, ao se aplicar individualmente no ganho de conhecimento religioso, livre de uma relação “tradicional” com a religião, mudar sua identidade individual e também o mundo ao seu redor, através do engajamento na pregação e da implementação dos princípios de *hisba* e *walá’ wa bará’* tanto em público quanto em particular. No entanto, é na política que esses princípios encontram seus maiores desafios.

3 O salafismo e o poder, na prática

3.1 Posições salafistas divergentes em relação à política

Todos os salafistas baseiam sua práxis nos mesmos princípios – *tawhîd*, antirracionalismo/literalismo (ver 2, p. 7). Entretanto, o salafismo não é um movimento homogêneo, mas sim fragmentado, abrigando em seu seio correntes contraditórias [79]. Basicamente, podemos dividir os salafistas em três tendências: apolíticos ou quietistas, em ativistas políticos e guerrilheiros paramilitares ou terroristas. Essa classificação das correntes salafistas reflete exatamente a divisão política dos movimentos islamistas de uma maneira geral. (Essa classificação é baseada no *modo de ação*, e não no programa político ou social.) A taxonomia muda, embora o fenômeno classificado seja mais ou menos o mesmo. Um relatório de 2005 do *think-tank* International Crisis Group classifica os movimentos islâmicos em relação à política em três tipos [51]:

Políticos Os movimentos ou partidos políticos islamistas (*al-ḥarakât al-islâmiyya al-siyâsiyya* como os Irmãos Muçulmanos no Egito e outros países árabes, o Partido da Justiça e Desenvolvimento (Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP) na Turquia e seu homônimo (Parti pour la Justice et le Développement, PJD) no Marrocos. Tais partidos geralmente operam num quadro constitucional e aceitam as regras do jogo democrático, tendo-se tornado reformistas e não revolucionários. Evitam a violência, exceto em casos de ocupação estrangeira. Ator característico: militante partidário.

Missionários Exemplificados pelo bem-estruturado movimento Tabligh originado no subcontinente indiano e o movimento salafista difuso. Enfatizam a pregação (o “chamado” ao islã, *da’wa*) e não desejam obter poder político. Atores característicos: missionários (*du’ât*), ulemás.

Jihadistas Pregam a luta armada, em suas três variações: interna (lutar contra os governantes ímpios muçulmanos); irredentista (liberar território governado ou ocupado por não-muçulmanos) e global (combater o Ocidente). Ator característico: combatente (*al-mujâhid*).

A classificação das posições políticas salafistas no influente artigo de [1 1 2] reflete essa divisão geral. Ele divide os salafistas em puristas, políticos e jihadistas. Os puristas privilegiam a divulgação da mensagem do *tawhîd* através da pregação, da educação (*tarbiyya*) e da purificação (*tazkiyya*). Opõem-se ao ativismo e à militância política, rejeitando linguagem e práticas islamistas que não se originam nos *salaf*. Palavras e ideologias, como *haraka* (movimento), *ṣaḥwa* (“Despertar”, nome dos ativistas políticos salafistas na Arábia Saudita), bem como *taṭarruf* (extremismo) e *uṣuliyya* (fundamentalismo) são rejeitados seja por causa de seu conteúdo, seja por não terem sido utilizados pelos *salaf*, e, portanto, devem ser substituídos por um termo islâmico autêntico. Todas essas ideias e práticas são vistas como inovações, e ideias como democracia e política partidária são rejeitadas como influências ocidentais. Além do mais, protestos abertos e demonstrações nas ruas são considerados práticas que podem piorar ainda mais a situação dos muçulmanos em lugares como os Territórios Ocupados da Palestina e em outros lugares onde os muçulmanos são perseguidos.¹

Na Arábia Saudita, o discurso do establishment religioso oficial dissemina a ideologia de passividade frente ao poder e abstinência da participação em assuntos políticos. A submissão é sublinhada como um dever religioso. Críticas abertas aos governantes equivalem a “insultos”, e oposição política equivale a rebelião religiosa. O único papel político que os sujeitos podem ter é o conselho particular dos ulemás aos governantes. Somente os ulemás são capacitados para essa função, em virtude de seu conhecimento religioso. Não deve haver críticas públicas através de jornais, televisão etc. ou organizações da sociedade civil. O discurso religioso oficial é de fato insulado da esfera política, promovendo o mito de um governante benigno, um “déspota esclarecido” que cuida de seu povo e faz o que é melhor para ele, de acordo com o ditado: *al-ḥukâm a’alam bil-maslaḥa* (“os governantes conhecem melhor os interesses” [do povo]) [1 2, p. 59].

Como resultado, segundo a historiadora Madawi al-Rasheed:

Wahhabiyya became a hegemonic discourse supported, protected and promoted

¹ Ver as numerosas declarações de pensadores salafistas no site Salafi Publications (www.salafipublications.com). Condenações vão de atos terroristas até a insurreição no Iraque e a Intifada Palestina.

by political authority. However, although Wahhabi ‘ulama and preachers were convinced that the state reflected Wahhabi teachings, this was an illusion. Wahhabi scholars controlled nothing but religious praxis and the social sphere, while royalty and a group of technocrats with modern educations were in full control of politics, the economy, foreign relations and defence matters. The state needed Wahhabi ‘ulama to control the social sphere in such a way as to ensure compliance. The appearance of an Islamised social sphere was mistakenly taken to represent an Islamic polity [12, p. 25].

O equilíbrio precário e instável entre os interesses da pregação wahhabita/salafista e os do Estado saudita é um dos traços duma sociedade política e socialmente esquizofrênica, uma situação que, com o tempo, tende a evoluir para críticas acerbas ao Estado, que não se mostraria islâmico o suficiente. Uma nova geração de pensadores religiosos, formados em escolas religiosas modernas ou instituições não-religiosas e educados segundo os mesmos preceitos do credo wahhabita, emergiu nos anos 80 e 90, influenciados pelo ativismo e visão política dos Irmãos Muçulmanos. Duas das principais influências dessa corrente são o egípcio Muḥammad Qutb, irmão de Sayyid Qutb, e o sírio Muḥammad Surūr. Ambos ensinaram na Arábia Saudita.

Os “políticos”, na terminologia de [112], são representados pela *al-Ṣaḥwa al-Islāmiyya*. Os saḥwis combinam uma visão tradicional wahhabita em questões sociais e uma abordagem mais moderna típica dos Irmãos Muçulmanos em questões políticas [50]. Eles questionam a posição dos ulemás de que o conselho aos governantes deve ser feito em particular e somente pelos ulemás, e argumentam que isso deve ser feito por qualquer um, aberta e publicamente [12]. De acordo com essa nova geração de pensadores salafistas, a ênfase dos ulemás mais velhos na pureza doutrinária e ritual distraiu-os da reflexão e da ação sobre questões do mundo muçulmano – Palestina, Tchetchênia, Caxemira e, particularmente como catalista do movimento, a invasão do Kuwait pelo Iraque em 1990 e subsequente chegada de tropas americanas no Reino. Eles afirmam que são mais qualificados a ter sua voz ouvida na arena política por causa de seu conhecimento do mundo moderno.

Os jihadistas surgiram na cena salafista depois da mobilização para a guerra no Afeganistão contra os soviéticos nos anos 80. Eles criticam severamente tanto os governantes dos países muçulmanos quanto os ulemá que os apoiam. Segundo os jihadistas, os governantes devem ser combatidos, pois não fazem mais parte da comunidade do islã, já que têm prevaricado de maneira contumaz e hipócrita à sua obrigação de fazer que a sharí’a se cumpra, aliando-se aos “inimigos do Islã” (os Estados

Unidos, Israel, e o “Ocidente” em geral). Segundo eles, somente um levante revolucionário violento – um golpe de Estado que substituirá o regime corrupto – poderá mudar a situação crítica em que se encontra o mundo muçulmano.

Wiktorowicz aponta que pelo menos alguns salafistas têm consciência de que suas diferenças de opinião resultam de diferentes julgamentos sobre os temas econômicos, políticos e sociais da atualidade. Assim, os salafistas afirmam que compartilham do mesmo credo, mas divergem em sua estratégia, no seu método para aplicar a doutrina às questões atuais e chegar ao objetivo final de transformar toda a sociedade numa sociedade ritualisticamente pura e integralmente islâmica [112]. A corrente salafista jihadista pode ser, então, descrita como uma que é “salafista na doutrina e jihadista no método” (*salafi al-‘aqida wa jihadi al-manhaj*). Seria prematuro, entretanto, aceitar automaticamente a explicação dos próprios salafistas sobre suas divergências. Um problema dessa autodescrição é que ela coloca num patamar secundário as ideologias políticas e torna mais opaca a ligação entre ideologia e atitudes, ao mesmo tempo em que esquiva a questão espinhosa da diversidade de interpretações dos textos sagrados, evitando assim também julgar outras pessoas ou grupos como “hereges” (ou, nos seus próprios termos, “ignorantes” ou “desviantes”).

Os grupos salafistas frequentemente utilizam-se de um discurso de unidade, minimizando as diferenças e atribuindo-as a “estratégia”.² Com isso, esquivam a questão espinhosa da diversidade de interpretações dos textos sagrados. Mas também podem empregar, segundo o contexto, um discurso de exclusividade. Os puristas tacham os jihadistas de “rebeldes” (*khawarij*), “excomunicadores” (*takfiriyûn*) ou “extremistas” (*ghulât*); os jihadistas, por sua vez, acusam os puristas de *murji‘a* ou de traidores pusilânimes e servos dos governos constituídos.

Como será mostrado mais adiante, a obra de Maqdisî não se encaixa perfeitamente em nenhuma dessas classificações, nem tampouco se distingue como um pensamento mais voltado à estratégia ou à doutrina. Suas principais influências são os Irmãos Muçulmanos e os pensadores sala-

² Mas, como Roel Meijer nota em relação aos escritos do líder da Al-Qâ’ida na Península Arábica Yûsuf al-‘Uyayrî [78], os salafistas-jihadistas diferem não somente em estratégia, mas também na crença. Vários grupos salafistas-jihadistas publicam seus próprios “credos”, que são um programa tanto religioso quanto político – em outros termos, um manifesto, ligado análise teórica da realidade com proposições práticas de ação. Ver, por exemplo, Al-Qâ’ida na Península Arábica: *‘aqida al-tâ’ifa al-manşûra* (A crença da seita vencedora), Al-Qâ’ida no Iraque: *Hadhihi ‘aqidatuna* (Esta é nossa crença). Alguns comunicados de grupos islamistas, incluindo o Groupe Islamique Armé argelino e as “fatwas” e declarações da al-Qâ’ida, têm a ver, pelo menos em parte, com *‘aqida*.

fistas/wahhabitas. No pensamento de Maqdisi, o “método” (*manhâj*) é “o combate na senda de Deus” (*jihad fi sabili 'llah*) e o martírio (*shahâda*) é a crença (*'aqida*). Jihad e martírio são somente a consequência última da dedicação inabalável e da abnegação à causa suprema do triunfo do *tawhîd* na Terra. Como o exemplo de Maqdisi mostrará, devemos suspeitar de tipologias dos movimentos islamistas que classificam grupos inteiros como políticos, missionários ou jihadistas [51] ou se movendo num espectro radical-moderado. Ao invés disso como argumenta Jillian Schwedler, essas categorias são úteis somente na medida em que as aplicamos a posições numa questão específica [93]. A cena saudita é instrutiva a esse respeito. Indivíduos e grupos podem não ter nenhum programa econômico particular – como os neo-salafistas de Olivier Roy [88] –, mas podem sentir rancor em relação à família real por seu estilo de vida luxuoso. Eles podem apoiar o jihad fora da Arábia Saudita, mas julgar o jihad dentro do reino como ilegítimo.

3.2 A missão wahhabita e os “Estados” sauditas

O wahhabismo só se tornou o discurso hegemônico na Arábia no século XX devido a sua aliança estreita com o poder, espalhando sua influência ao redor do mundo a partir da segunda metade do século XX, com a renda do petróleo. Os preceitos religiosos wahhabitas, entretanto, tiveram que ser adaptados à dura realidade do conflito político interno e externo, chegando a um compromisso em que os especialistas religiosos controlam os assuntos sociais (justiça, educação, espaço público) enquanto que o governo tem amplas prerrogativas na esfera política [12] Consequentemente, as ideias wahhabitas sobre o jihad e as relações entre os wahhabitas e não-wahhabitas foram de alguma forma “amansados” por sua aliança com o Estado e sua dependência para com ele. Quanto mais perto do poder político, menos autonomia para a esfera religiosa, menos possibilidade de uma atitude conflituosa, e mais possibilidade de uma atitude servil ou, no mínimo, condescendente para com os arbitrários palacianos. Mas, desde a formação do primeiro emirado saudita no século XVIII, os ulemás wahhabitas contraíram um pacto com os al-Sa'ûd do qual nenhum dos dois conseguirá se desvencilhar sem consequências catastróficas para ambos.

O primeiro emirado saudita surge em 1744/5, com o acordo entre o religioso Muḥammad Ibn

‘Abd al-Wahhâb e Muḥammad ibn al-Sa’ûd governante de Dir’iyya, uma pequena vila na região do Najd, no centro da Península Arábica, perto de Riyâḍ.

O Najd era uma região marginal em termos de poder e conhecimento islâmico. Do ponto de vista dos grandes centros urbanos do mundo muçulmano como Cairo, Damasco e Istambul, era uma região praticamente esquecida, habitada por nômades incivilizados e de religiosidade suspeita [26, p. 8]. A leste e nordeste, as regiões do Hijâz e de Hasa, respectivamente, tinham uma importância estratégica e política para o Império Otomano, mas a região do Najd não oferecia atrativos econômicos ou políticos. Em virtude disso, até o século XIX, e, mesmo assim, durante um breve período, não houve influência estrangeira direta. A sociedade najdita era estruturada a partir da divisão entre nômades e comunidades de agricultores (*hadar*) estabelecidos nos oásis; a maioria desses assentamentos eram independentes um do outro.

De acordo com o pacto entre os dois homens, os al-Sa’ûd apoiariam a missão de Ibn ‘Abd al-Wahhâb, fazendo deste o “imâm” (líder religioso), enquanto que este último apoiaria o governo saudita. Seus interesses unir-se-iam na expansão territorial sob o estandarte do jihad.

A política da região seguia um padrão de alianças tribais, onde emirados constituídos por alianças eram criados e desfeitos de acordo com a conveniência. A sociedade najdita estruturava-se numa divisão entre os beduínos e os assentamentos agrícolas nos oásis; na maioria, esses assentamentos eram independentes uns dos outros. Commins resume da seguinte maneira a estrutura política da Arábia Central até o século XVIII:

The scale of political power was small, both in terms of population and area under the sway of a chieftain. At the most, the chief of a large settlement might dominate smaller neighbours by levying tribute and designating an ally to act as his surrogate [26, p. 9].

Os al-Sa’ûd não possuíam uma linhagem tribal identificável nem um superávit econômico considerável com os quais pudessem estender seus domínios, que eram limitados às hortas ao redor de Dir’iyya [98]. De acordo com Rasheed, foi a conversão forçada de populações nômades e sedentárias que levou a uma federação “quase tribal” com a qual os sauditas procederiam à conquista territorial [11]

Um fator essencial para considerarmos a expansão do emirado saudita pela península é a sua con-

cepção de jihad. O território governado pelos al-Sa‘ûd era a “terra dos muçulmanos” (*dâr al-islâm*), e todos os outros territórios (os beduínos que não se submetiam ao seu poder, os otomanos e outros governantes) eram território de infiéis (*dâr al-kufr*).

A partir de sua base no Najd, os sauditas conquistaram outras regiões da península. Em 1766 o sucessor de Muḥammad Ibn al-Sa‘ûd, ‘Abd al-‘Azîz, subiu ao trono, conquistando Riyâḍ em 1773. Em 1802, liderados por al-Sa‘ûd, filho de ‘Abd al-‘Azîz, saquearam a cidade de Karbala, no atual Iraque, sagrada para os xiitas, destruindo o domo sobre o túmulo do imam Husayn e roubando tudo o que ali havia de valor [102, p. 24–25]. Na região do Hijâz, a cidade de Ta‘îf foi conquistada em 1803. Medina foi ocupada 1805, e Meca, depois de uma tentativa infrutífera em 1803 (ficaram só dois meses em poder da cidade), caiu em seu poder em 1806, assim permanecendo até a reconquista egípcia-otomana em 1812.

A conquista saudita do Hijâz ocasionou, inevitavelmente, um confronto violento com as práticas religiosas locais. Segundo Waardenburg, os habitantes das cidades do Hijâz tinham uma visão de mundo (de si e dos outros) radicalmente diferente dos habitantes do Najd. O sentimento dos Hijâzis em relação aos najditas era ao mesmo tempo de medo e desprezo, uma oposição entre “barbárie” e “civilização”:

Living in a province where agriculture was possible and where an urban culture existed in and around the Holy Cities considered to be the center of the Islamic world, the Hejazis tended to look down on the Bedouin of Najd. They considered them little better than barbarians, lacking proper culture and adhering to a form of Islam that was either riddled with pagan-ism or so rigidly puritanical as to frighten off anyone who enjoyed a more comfortable lifestyle and a higher level of education. Muslims living in towns, villages, and oases could not but fear the prowess and lust for riches and power of Bedouin, Wahhâbîs or not [102, p. 239–240].

Nas duas cidades mais sagradas do islã, os wahhabiticas puderam aplicar sua visão da prática correta da religião islâmica e da moralidade:

The holy sepulchres were destroyed or locked up, pilgrimages to them stopped, gold, silver, and silk ornaments forbidden, music silenced, and both coffee and tobacco proscribed. The beautiful mahmal processions, which had arrived every year for the hajj from Egypt and Syria accompanied by musicians, were denied admit-

tance on the grounds that they incited the pilgrims to idolatry and reminded the inhabitants of the nominal rule of the Sultan in Istanbul [102, p. 240].

O explorador e professor tcheco Alois Musil (1868-1944) também nota os aspectos materiais das conquistas sauditas para os habitantes do Hijâz no começo do século XIX, atentando para a mudança cultural e o deslocamento econômico e social repentinos, que naturalmente indisputaram os habitantes locais contra os conquistadores :

The profit derived from the numerous pilgrims and from the rich gifts they brought enabled the inhabitants of Mecca and al-Medina to live in luxury. These townsfolk had become accustomed to beautiful dress, many ornaments, and gay entertainments and could afford to smoke tobacco and drink not only coffee but intoxicating liquors. The Wahhâbites intended to purge the holy cities of such dissipation and to train their inhabitants in modesty and simplicity. By accepting Wahhâbite guidance the inhabitants of Mecca and al-Medina would have lost not merely their income and comforts but the respect with which they were regarded by the pilgrims. Loath to consent to such humiliation, they were, naturally enough, ready for war to protect their earthly well-being (citado em [102, p. 239]).

A expansão dos wahhabitas minava a legitimidade e o prestígio dos otomanos, debilitava a economia local, o que exigiu uma resposta veemente do Sultão Mehmet II em Istambul e do governante do Egito, Muḥammad ‘Alî. Em duas expedições, de 1811–1815 e 1816–1818, o exército de Muḥammad ‘Alî arrasou o Estado saudita. Depois de um cerco de cinco meses, a capital e cidade originária dos al-Sa’ûd, Dar’iyyah, foi completamente destruída. Outras cidades e vilas wahhabitas também foram arrasadas, juntamente com suas tamareiras (principal produção agrícola da região). Houve muitos mortos, e todos os membros das famílias al-Sa’ûd e Al al-Shaykh foram levados ao Egito como prisioneiros (com um a exceção), sendo que o governante ‘Abdallah ibn al-Sa’ûd foi enforcado, junto com alguns colaboradores, em Istambul, em 1818 [102, p. 241].

Em 1821, um primo de ‘Abdallah, Turki ibn al-Sa’ûd, conseguiu restaurar o governo wahhabita em Riyâd. Turki foi assassinado em 1834, sendo sucedido por Fayçal, que, durante o seu governo (1843-65), reconquistou a maior parte do Najd e do Golfo. O segundo estado saudita foi desfeito quando, em 1884, ‘Abdallah b. Rashid, líder da região de Hail, ao norte do Najd, baseando seu governo na confederação tribal Shammar, conquistou Riyâd. Os últimos membros da família al-Sa’ûd foram expulsos depois de uma insurreição em 1891, buscando refúgio no Kuwait [102, 11].

Foi a partir do Kuwait que se dirigiu a reconquista saudita-wahhabita, por ‘Abd al-Azîz Ibn al-Sa‘ûd (1879-1953), que foi proclamado Rei do Hijâz em 1926, Rei do Hijâz, Najd e suas dependências em 1927, e finalmente proclamando o Reino da Arábia Saudita em 1932 [11, 102].

3.3 A missão wahhabita e o jihad

Os escritos do reformador najdita do século XVIII, devido ao generoso financiamento do governo saudita, adquiriram grande influência a partir da segunda metade do século XX. Seu escrituralismo anti-intelectualista acomoda uma perspectiva moderna (“fundamentalista”) de abordagem dos textos sagrados como código, como guia de vida prática. A prática de julgar todos os outros grupos religiosos, muçulmanos ou não, como infieis, embora despida de seu impulso de conquista devido à contenção imposta por sua aliança com os al-Sa‘ûd, transfigura-se num *élan* missionário próprio dos aliados dos “guardiões dos dois lugares sagrados”, como gosta de se designar a família real saudita. Seu “anticulturalismo”, por assim dizer, deve ser relacionado a suas origens num território islâmico não-imperial – e talvez exatamente por isso combine bem com tendências políticas pós-nacionalistas ou pan-islâmicas. Via de regra, os territórios de maioria muçulmana nos quais surgiram os modernos Estados do Oriente Médio e na África do Norte encontravam-se sob domínio imperial ou ameaçados na sua integridade por outros impérios (Irã e Turquia), e conseqüentemente a emergência desses Estados adquiriu um caráter nacionalista (anticolonialista ou anti-imperialista). Tal não foi o caso da Arábia Saudita, cuja identidade não se baseia numa tradição religiosa e cultural sustentada pela herança política de um Estado forte. A partir da segunda metade do século XX, a Arábia Saudita jogou a carta antinacionalista (e anticomunista) no campo da política regional do Oriente Médio, contrapondo-se ao pan-arabismo de Nasser. Uma vez passada a luta anticolonial, estando expostos os dilemas de um arabismo esquerdista a partir de meados dos anos 70, e perdendo o sentido a luta anti-imperial, resta o que representa o salafismo relativamente apolítico, amansado, dos ulemás próximos ao governo saudita, e seus congêneres militantes, jihadistas ou politizados. A força persuasiva, nas sociedades muçulmanas, da proposta de sociedade dos salafistas baseia-se em parte na perda de credibilidade das ideologias políticas concorrentes (no nacionalismo e o socialismo), e em parte na sua base paradoxalmente apolítica: as propostas desse movimento

difuso, sem estrutura organizacional clara e de fronteiras mal definidas, baseia-se em uma utopia de uma cultura puramente religiosa (e de uma religião cuja base cultural se nega) que se desdobra em uma utopia política.

A lógica do ativismo missionário dos salafistas que rejeitam uma abordagem propriamente política (institucional ou revolucionária, violenta ou progressiva) e procuram mobilizar socialmente através da pregação superficialmente não-política é esta: o homem fiel, cumpridor das ordens de Deus, é, por consequência, um homem bom, e um grupo de homens bons transformará a sociedade numa comunidade de justos, cujo interesse coletivo será meramente administrado através de sua interpretação acertada dos textos divinos. Esse tipo de abordagem ao problema da gestão do bem público e da organização social está inscrito à *margem* do Estado; trata-se de um *grass-roots movement*.

Não existe aí política no sentido próprio do termo, da mesma forma que, para os salafistas, não existe hermenêutica propriamente dita, já que os textos só têm e só podem ter um significado verdadeiro. A verdade é única (e não somente única: ela é unidimensional); ela deve ser decifrada, assim como as leis naturais. Assim, o fundamentalismo islâmico é a transposição do conceito de “lei” do mundo natural para o mundo cultural – a política é o cumprimento da “lei” (*shari’a*) agora estabelecida em códigos cuja interpretação é tão óbvia quanto o cálculo da trajetória de um projétil. Sendo a lei natural, e não cultural, a noção de separação entre sociedade e cultura não existe, e a idéia de política (sem falar da noção de divisão de poderes) não faz o menor sentido. A política, no sentido de abertura a uma multiplicidade de possibilidades do devir humano, nem aparece no horizonte cognitivo do islamismo salafista; a divergência, a pluralidade de opiniões, são “culturais”, ou seja, numa inversão paradoxal, a cultura é a degradação da natureza (a natureza original, a pureza do islã primitivo de Adão, o primeiro profeta).

Os escritos de Ibn ‘Abd al-Wahhâbsobre o jihad são de dois tipos: o discurso sobre as condições do jihad e epístolas para cidades chamando-as a aceitar a sua missão e submeter-se ao poder saudita [26, p. 24]. Duas de suas mais influentes obras, *Kitâb al-Tawhîd* (Livro da Unicidade) e *Kitâb Kashf al-Shubuhât* (Livro da Elucidação das Dúvidas) lidam com o tema do jihad, estando associadas intimamente com sua concepção de monoteísmo e com a expansão do poderio saudita. Duas das análises mais completas sobre a obra do pregador najdita lidam com a questão do jihad. [32]

trata o tema baseando-se principalmente no segundo livro, sem relacionar o pensamento Ibn ‘Abd al-Wahhâb a questões históricas, enquanto que [26] trata do Livro da Unicidade e de epístolas e escritos mais breves, relacionando-os intimamente com a expansão do primeiro emirado saudita.

No Livro da Unicidade, Ibn ‘Abd al-Wahhâb interpreta dois *ahādīth* que justificam a guerra contra os que recusam o chamado ao islã. No primeiro, Maomé aconselha a um líder de uma expedição contra os judeus e os cristãos do Iêmen a chamá-los a orar e distribuir esmolas. Se eles concordassem, então eles não deveriam atacar. O segundo *hadīth* narra as palavras de Maomé antes duma batalha contra o oásis judeu de Khaybar, em que ele ordenava a ‘Ali que convidasse os judeus à conversão, conclamando-os a cumprirem seus deveres para com Deus. Embora as duas narrativas digam respeito a não-muçulmanos, Ibn ‘Abd al-Wahhâb estendeu a sua interpretação, por analogia, a todos os que não se encaixassem na sua definição de monoteísmo, mesmo que fossem muçulmanos. Nas palavras de Commins, “to its Muslim foes, it was presumptuous and utterly unjustified to call on them to embrace Islam” [26, p. 25].

[32] liga a questão do jihad de Ibn ‘Abd al-Wahhâb à questão da *da’wa* – pregação, proselitismo. Segundo ela, o livro dele *Kitâb Kashf al-Shubuhât* é um “guia para os seus seguidores em matéria de conversação e debate”, sendo que ele coloca a violência somente como último recurso [32, p. 199]. Entretanto, seguindo as próprias citações de Ibn ‘Abd al-Wahhâb, temos a impressão de que, segundo ele, ao contrário das conclusões da autora, jihad e pregação andam juntas. Ibn ‘Abd al-Wahhâb refere-se aos seus próprios seguidores como “o exército de Deus [...], os vitoriosos, no argumento e na linguagem, da mesma forma que são vitoriosos pela espada e pela lança” (Ibn ‘Abd al-Wahhâb, *Kitâb Kashf al-Shubuhât*, p. 160, citado em [32, p. 199]).

Ao reconhecer que nem ele nem o profeta Maomé receberam uma aceitação universal (note-se a confluência entre as doutrinas dele e as do profeta), Ibn ‘Abd al-Wahhâb baseia-se na vida do profeta. Segundo ele, o profeta lidou com a rejeição através de quatro ações:

1. ele rejeitou a pretensão de superioridade de seus opositores;
2. ele tomou a espada;
3. ele exigiu que as pessoas cessassem suas mentiras sobre os muçulmanos e reconhecessem que seus ensinamentos não contradiziam nem divergiam do monoteísmo e

4. ele os conclamou a se arreenderem de suas mentiras.³

Em seguida Ibn ‘Abd al-Wahhâb coloca a tradicional colocação do jihad, em que os inimigos devem ser chamados a aceitar o islã; se não aceitarem, pagar a *jizya*; ou se não aceitarem este imposto, devem ser combatidos.

Delong-Bas afirma que, no jihad segundo a posição de Ibn ‘Abd al-Wahhâb, a excomunhão (*takfir*) não era proeminente. Segundo ela, Ibn ‘Abd al-Wahhâb limitava a excomunhão a “casos em que uma pessoa que afirma ser muçulmana, tendo aceitado a autoridade da palavra de Deus, e tendo sido devidamente instruída na fé, continua a praticar o politeísmo” [32, p. 200]. Assim, temos duas opções: ou os muçulmanos que os seguidores de Ibn ‘Abd al-Wahhâb combatiam tinham sido instruídos na fé, e depois tiveram uma recaída no politeísmo (portanto, apóstatas) ou eles não tinham sido instruídos, e recusaram-se a se instruir, sendo, portanto, politeístas. Se lembrarmos que, para Ibn ‘Abd al-Wahhâb, todos os que praticavam o sufismo, os xiitas, todos os que rezavam em tumbas e todos os que se simplesmente se opunham à sua mensagem eram politeístas, não é de se admirar a ordem que ele dá às ações de Maomé (uma ordem que não condiz com as narrativas da vida do profeta, da pregação à luta armada, de Meca para Medina). A colocação é simples: segundo Ibn ‘Abd al-Wahhâb, deve-se exigir aceitar sua doutrina; caso contrário, deve-se pegar na espada e, de espada na mão, forçar os recalcitrantes a aceitarem que a sua doutrina era a verdadeira doutrina monoteísta islâmica.

As situações práticas que justificavam o jihad, segundo Ibn ‘Abd al-Wahhâb, eram três:

1. quando os muçulmanos encontram uma força inimiga;
2. quando uma força inimiga se aproxima de território muçulmano;
3. quando o líder político (imam) julgar necessário [32, p. 203].

A condução do jihad, segundo Ibn ‘Abd al-Wahhâb, não muda muito da doutrina clássica. Segundo ele, o objetivo principal do jihad é a propagação da fé, o que é demonstrado pela necessidade

³ Novamente a interpretação de Delong-Bas dessas afirmações parece apologética: ela afirma que esses quatro passos colocam ênfase na verdade da mensagem de Maomé, e não na luta armada.

de se chamar ao islã o inimigo, antes de iniciar o combate. O modo de condução do combate também segue a linha de raciocínio tradicional. Proíbe-se a morte deliberada de mulheres e crianças inocentes. Embora não haja consenso entre os juristas, também não devem ser mortos os idosos, os cegos, os monges e os escravos segundo Ibn ‘Abd al-Wahhâb . O mesmo acontece para camponeses e os que pagam a jizya em troca de proteção dos muçulmanos. Essa proibição de ataques a não-combatentes pode parecer razoável, mas, para Ibn ‘Abd al-Wahhâb , o combatente era todo aquele que sustentava a sua comunidade tanto pegando em armas quanto usando da palavra.⁴ Assim, seguindo essa linha de pensamento, mulheres e homens que se opunham ao islamismo, mesmo sem pegar em armas, eram considerados combatentes.⁵

Mas a visão do islamismo, segundo Ibn ‘Abd al-Wahhâb , é restrita. O alicerce de sua doutrina é que, por si só, a enunciação da dupla profissão de fé em Deus e no Profeta não caracteriza alguém como muçulmano. O muçulmano deveria mostrar a sua fé em atos, rejeitando qualquer outro tipo de devoção ou qualquer tipo de intermediário ou intercessor entre Deus e o crente, sob pena de ser acusado de politeísta. Assim, o uso de amuletos, mágicas, devoção a santos, práticas sufistas ou doutrinas hereges são considerados atos de politeísmo [*shirk*]. O politeísta [*mushrik*, pl.: *mushrikûn*] ou infiel [*kâfir*, pl: *kuffâr/kafirûn*] devem ser combatidos, de acordo com a interpretação do *hadith*: “Todos os que afirmarem que não há outro deus além de Deus e negarem todos os outros objetos de adoração, salvarão seu sangue, propriedade, e destino com Deus” (citado em [26, p. 14]).

Como para Ibn ‘Abd al-Wahhâb não bastava a profissão de fé para ser considerado muçulmano, todos os que cometessem *shirk* viam o seu direito à vida e à propriedade revogados, estando sujeitos ao jihad. A reação dos outros muçulmanos ao ser acusados de infiéis foi de espanto e reprovação: “The Muslims of his era rained criticism on him for declaring other believers to be infidels, pronouncing takfir, but he held fast to that position” [27].

4 “[...] matar é permitido somente se eles expressarem uma opinião sobre a crença religiosa contra a qual sua comunidade luta no campo de batalha e à qual resistem” [32, p. 205].

5 Em relação às mulheres, as ações pelas quais elas poderiam ser mortas são: “louvar os infiéis [*kuffâr*] e encorajá-los na sua batalha contra as forças muçulmanas, insultar ou repreender os muçulmanos, revelar a localização das formas muçulmanas, ameaçar os muçulmanos com flechas, jogar água neles, e provocar jovens para entrar na batalha contra eles” [32, p. 205]. Desnecessário dizer que nenhuma dessas ações é especificamente feminina ou masculina.

3.4 A doutrina e a política: a missão wahhabita e a política saudita

Desde o princípio a doutrina de *tawhîd* de Ibn ‘Abd al-Wahhâb esteve ligada à sua aliança com a família al-Sa‘ûd, de forma que a lealdade política também era um dos critérios de definição do monoteísmo:

[Ibn ‘Abd al-Wahhâb] made allegiance to his doctrine and its Al Saud patrons the criterion for dividing the world between believers and unbelievers. If you did not join the Saudi- Wahhabi enterprise, you were relegated to the ranks of unbelievers even if you were in complete accord with true belief and worship of one God [27, p. 4].

Um ponto importante nessa definição é que somente o governante tem o direito de declarar jihad, [27, 26, 32] e que a expansão dos domínios do governante significa uma expansão dos domínios do monoteísmo.

Fundava-se, assim, a base para um relacionamento duradouro de mútua dependência: os al-Sa‘ûd dependiam dos clérigos wahhabitas para sua legitimação, enquanto que estes dependiam dos al-Sa‘ûd para a divulgação de sua doutrina. Sem o endosso do *establishment* wahhabita, a estrutura política dos al-Sa‘ûd não passa duma monarquia autoritária tradicional baseada no sentimento de solidariedade tribal (*‘asabiyya*), não importa o quanto eles clamem uma identidade islâmica. A legitimidade saudita advém do governo de acordo com a doutrina wahhabita. Por sua vez, sem os al-Sa‘ûd, sem a posse das cidades sagradas de Meca e Medina, e sem a bênção do petróleo, os wahhabitas teriam sido relegados a uma seita purista minoritária fixada num rincão inóspito e periférico da península arábica e, sem quaisquer laços com o poder estabelecido, provavelmente destinada a desaparecer. Assim, uma vez que o poder simbólico (a autoridade religiosa) de uns depende de, e se transforma no poder político de outros, o relacionamento entre os dois fica tenso especialmente quando entra em jogo a política de poder. Conseguem-se consentimento a uma política que, à primeira vista, infligiria uma questão religiosa, através de alguns “subterfúgios” – a invocação do princípio da utilidade pública (*maslaha*); ou o argumento de que, se um soberano é um muçulmano, ele merece obediência, mesmo que ele seja pecador; ou de que deve-se evitar a dissensão (*fitna*), que causaria mais dano do que a oposição a uma ação anti-islâmica (a oposição, neste caso, sendo contraproducente).

Ibn 'Abd al-Wahhâb dominou o processo de decisão política dos dois primeiros soberanos sauditas (Muḥammad ibn al-Sa'ûd, 1765, até 'Abd al-'Azîz, 1765-1803) até sua morte em 1792. Durante desse período, pode-se dizer que a doutrina foi aplicada tanto no doutrinamento nas áreas conquistadas quanto na expansão [98, p. 13]. Mas, a partir dessa data, foi a família governante que dominou a política, enquanto que os clérigos detiveram a autoridade religiosa, a educação e a administração da justiça [98, p. 13].

Dum ponto de vista especificamente social, uma vez que a doutrina wahhabita não privilegia, por si própria, o governo dos al-Sa'ûd [27], podemos identificar um foco de apoio ao governo saudita nos ulemás “oficiais”, que legitimam as ações pragmáticas do governo em matéria de política, e os clérigos mais distanciados da corte, que exigiam uma aplicação inflexível da doutrina wahhabita em todos os aspectos da vida social e política [27].

A tensão entre a pregação (*da'wa*) e o Estado (*dawla*) é constante, e, como nunca ficou claro o limite tolerado de “manipulação” ou “desvio” da doutrina wahhabita, sempre há um espaço de crítica e contestação do Estado. Na luta interna pelo poder nos anos 1870, um emir saudita pediu ajuda aos otomanos “infieis”, rompendo dessa forma a aliança; no final dos anos 1920, alguns pregadores religiosos apoiaram a revolta dos Ikhwân [27]; em 1979, com a tomada da Mesquita de Meca, em 1990, com a Guerra do Golfo; e, final-mente, nos anos na primeira década do século XX.

3.5 Visões divergentes do jihad salafista: os Ikhwân e o movimento de Juhaymân al-'Utaybî

3.5.1 O Reino Saudita e os Ikhwân

Os Ikhwân (“Irmãos”) eram beduínos “convertidos” por missionários enviados por 'Abd al-Azîz, que passaram a viver em assentamentos permanentes, recebendo ajuda em dinheiro e em espécie do governo para complementar a colheita insuficiente [42]. A formação dos Ikhwân em 1913 foi resultado de uma política de “disciplina” dos beduínos, colocando a serviço do novo Estado em formação nômades dispersos, arredios e reticentes à autoridade central. Assim, desde 1909 grupos nômades estavam sendo sedentarizados, por uma mistura de coerção e cooptação, deixando a

economia pastoril para estabelecer-se em assentamentos [98, 11, 102]. Esses assentamentos eram chamados *hijar* (sing.: *hijra*), acentuando-se a importância simbólica de passar do “domínio da idolatria” (*dar al-kufr*) em que se encontravam os beduínos, segundo os wahhabitas, para o “domínio do monoteísmo” (*dar al-islam*), refletindo também a imigração (*hijra*) do profeta Maomé de Meca para Medina. Desfazendo-se dos laços tribais, eles também deixavam de ser uma fonte de instabilidade política – já que, antes de sua “conversão”, mudavam suas alianças, de acordo com as circunstâncias, apoiando ora os sauditas ora os inimigos destes. Cada *hijra* tinha pelo menos um *mutawwi’a* – ao mesmo tempo missionário e censor das práticas rituais e costumes islâmicos. Dominados (e dependentes) economicamente e atrelados à política de expansão saudita, os *Ikhwân* poderiam servir aos interesses políticos de Ibn al-Sa’ûd. Não fica claro, entretanto, se era um projeto preconcebido de Ibn al-Sa’ûd. Tampouco há consenso sobre sua importância nas conquistas sauditas do começo do século XX.⁶ O certo é que Ibn al-Sa’ûd utilizou-se claramente deles, estabelecendo assentamentos em posições estratégicas contra os Hachemitas do Hijâz e os Rashiditas em Jawf e Há’il.

Porém, os *Ikhwân* eram mais leais à doutrina religiosa que à dinastia saudita. Um ponto a ser notado é sua atitude em relação à guerra. Os *Ikhwân* transformaram as características *razzia* beduínas em *jihad* em nome de Ibn al-Sa’ûd, mas no processo também transformaram o modo de se fazer a guerra. Enquanto que era prática nômade não atacar não-combatentes e minimizar os danos, evitando matar, os *Ikhwân* ficaram famosos por sua crueldade, matando frequentemente os prisioneiros e às vezes mulheres e crianças, apesar de serem censurados por Ibn al-Sa’ûd. A razão por dessa mudança era a crença de que os beduínos capturados deveriam ser convertidos ou mortos [42, p. 79].⁷

Mesmo antes da conquista do Hijâz, o zelo religioso dos *Ikhwân* tornou-se um estorvo para Ibn al-Sa’ûd e uma barreira à centralização do Estado e à consolidação do poder. De fato, os *Ikhwân* afastavam-se até mesmo de outros wahhabitas. Entre 1914 e 1926, ele enviou cartas e missionários

6 Sobre essa controvérsia, ver [42, 6, 61]. Fahad, ao contrário de Habib, afirma que os *Ikhwân* tiveram importância secundária relativamente aos contingentes das cidades do Najd.

7 Se lembramos que, em termos estritos, era essa a opção dada a politeístas na doutrina do *jihad*, os *Ikhwân* estavam apenas sendo um pouco mais consequentes do que os sauditas, pensando e agindo em termos mais ideológicos que os estes últimos, cuja dinastia só poderia sobreviver num ambiente regional e internacional competitivo com uma boa dose de pragmatismo.

aos assentamentos. Em 1919, Ibn al-Sa'ûd teve um encontro com os ulemás para discutir os ataques dos Ikhwân a habitantes de oásis. Os ulemás reafirmaram que só o soberano poderia definir quem é amigo ou inimigo, fiel ou infiel [26, p. 86].

Parece que o confronto com o Estado tornou-se inevitável na medida em que as incursões deles nos territórios do Iraque, da Transjordânia e do Kuwait resultariam numa retaliação britânica. Os Ikhwân, agora, teriam que se contentar com os subsídios, o pequeno comércio e a pouca produção da agricultura do Najd para sua sobrevivência [6, p. 54],[p. 85]kostiner.

Entretanto, esse não foi o fato fundamental: não foram todos os Ikhwân que se insurgiram contra 'Abd El Azîz Ibn al-Sa'ûd. É muito provável que a revolta dos Ikhwân tenha sido fruto da ambição política de dois líderes tribais, Fayçal al-Duwîsh e Sultan ibn Bijad, ressentidos por não terem recebido postos no governo depois de terem sido usados por Ibn al-Sa'ûd nas suas conquistas. Mas os pontos contenciosos com o soberano são bem mais amplos, incluindo a proibição aos Ikhwân de apropriar-se do botim das conquistas, e a perda de influência política no caso da tribo Ujman da região de al-Hasa. Havia também motivos doutrinários em jogo:

They [the Ikhwân leaders] faulted Ibn Saud for not upholding the sharp separation of belief and infidelity. They noted that two of his sons travelled to idolatrous lands (Fayçal to England, Saud to Egypt) and that idolatrous Iraqi and Transjordanian nomads were permitted to pasture their animals in the abode of Islam. They also blamed him for his lenience toward Shiites and the introduction of modern inventions (car, telephone and telegraph). Finally, they objected to what they considered illegal taxation of nomadic tribes [26, p. 88].

Um encontro conclamado em Riyâd em 1927, com os ulemá e os Ikhwân, para resolver essas divergências, acabou dando razão aos Ikhwân, exceto nas questões dos impostos e do jihad. prerrogativas exclusiva do soberano.⁸ Mas alguns Ikhwân não obedeceram. Em 1927, Fayçal al-Duwîsh atacou um posto de polícia no Iraque, gerando bombardeios britânicos no Najd. Uma conferência com os Ikhwân, os habitantes das cidades, líderes tribais e ulemá foi convocada por Ibn al-Sa'ûd, mas não resultou em acordo. A gota d'água veio quando, em dezembro de 1928, os Ikhwân atacaram uma caravana de al-Qâsim, composta em grande parte por wahhabitas convictos de Burayda.

⁸ Commins [26, p. 88] não é claro, afirmando que os ulemás julgaram os impostos aos nômades ilegais, mas garantiram o direito de Ibn Sa'ûd de recolher esses impostos...

Os últimos contingentes de Ikhwân revoltosos só se renderam em 1930, depois de ter-se refugiado no Kuwait. Ibn al-Sa'ûd incorporou os Ikhwân ao Estado, sendo transformados na Guarda Nacional [26, p. 92].

3.5.2 O renascimento dos Ikhwân? Juhaymân al-'Utaybî e a tomada da Grande Mesquita de Meca em 1979

Outra ocasião em que foram contestados os princípios wahhabitas em relação ao jihad foi na rebelião de Juhaymân al-'Utaybî, em 1979. Baseado em parte na doutrina wahhabita de hostilidade aos estrangeiros e fazendo uma releitura da concepção dos Ikhwân sobre o jihad, Juhaymân condenava a monarquia e os ulemá que a apoiavam, tornando-se ao mesmo tempo um movimento milenarista desconhecido até então em meios wahhabitas. Juhaymân bin Muḥammad bin Sayf al-'Utaybî nasceu nos anos 30 no assentamento (*hijra*) dos Ikhwân de Sajr, na parte oeste do Najd. Segundo um ex-membro de seu grupo, o pai de Juhaymân, Muḥammad Bin Sayf, lutou ao lado do rebelde Sultân Bin Bijad na batalha de Sbila contra 'Abd al-Azîz ibn al-Sa'ûd em 1929, e sobreviveu, vivendo até 1972 [45, p. 7]. Juhaymân foi criado num ambiente beduíno tradicional, tendo uma educação básica. Ele serviu à Guarda Nacional durante a maior parte de sua vida, de 1955 até cerca de 1973. Não está clara a razão de sua saída da Guarda Nacional. Mudando-se para Medina, frequentou um centro de estudos de ḥadîth afiliado à Universidade Islâmica de Medina [45, p. 8]. Nessa época, já por volta dos quarenta anos de idade, ele afiliou-se à *al-Jama'a al-Salafiyya al-Muhtasiba* (Sociedade Salafista que Ordena o Bem e Proíbe o Mal, JSM), sendo respeitado pelo carisma, pela idade e por suas origens tribais.⁹ Esse grupo era muito bem organizado, tendo filiais nas cidades importantes do país, algumas com sede própria (como em Medina, cujo prédio se chamava "Bayt al-Ikhwân").

A ideologia da JSM era literalista e conservadora, mas seu foco era na reforma moral e religiosa, não no ativismo político propriamente dito. Eles eram ainda mais estritos que os wahhabitas tradicionais na sua rejeição da "imitação" (*taqlîd*) e seu foco exclusivo no Alcorão e na Suna, rejeitando

⁹ Essa "Sociedade" era formada por estudantes religiosos que pregavam nos bairros pobres de Medina. Acreditavam que o mundo muçulmano (incluindo o *establishment* wahhabita) deveria ser purificado de inovações rituais e doutrinárias. Procuravam conter a influência de outros movimentos islâmicos que agiam na cidade na mesma época, como os Irmãos Muçulmanos e o Jama'at al-Tabligh, fornecendo uma forma alternativa de ativismo muçulmano aprovada por xeques prominentes como 'Abd al-Azîz bin Bâz e Abû Bakr al-Jaza'iri, considerando Bin Baz como seu mentor.

até mesmo o recurso às interpretações de autores que, para a tradição wahhabita, eram referências obrigatórias, como Ibn Hanbal, Ibn Taymiyya and Ibn 'Abd al-Wahhâb , refletindo o pensamento do xeque salafista Al-Albânî, a quem admiravam. O grupo desenvolveu práticas religiosas distintas (baseadas em parte na sua leitura da obra de al-Albani), chamando a atenção dos religiosos de Medina, que procuraram dissuadi-los de suas práticas. O grupo se cindiu em 1977, e "Utaybî, se tornou líder incontestado do movimento. Sendo perseguido pela polícia (provavelmente denunciado por ex-membros), Juhaymân refugiou-se no deserto durante dois anos, só reaparecendo em 1979, e vários dos seus comparsas foram presos [45, p. 8].

Durante os anos que passou vivendo uma vida clandestina vagando pelo deserto, Juhaymân começou a expressar suas ideias por meio de fitas cassete e panfletos (só os panfletos restaram).¹⁰ As "cartas" de Juhaymân foram impressas no Kuwait por um jornal esquerdista, *al-Tali'a* ("A Vanguarda") por intermédio de um membro kuwaitiano da JSM, 'Abd al-Latif al-Dirbâs (concupido de Abû Muḥammad al-Maqdisî). As cartas foram distribuídas na Arábia Saudita, aparentemente com aprovação de Bin Baz (exceto no tocante às críticas ao regime saudita), e também no Kuwait [45, p. 8].

Na mais política de suas cartas, intitulada "O Estado, a Lealdade e a Obediência" (*al-imâra wa-l-bay'a wa-l-ta'a*), ele acusa os sauditas de abandonar o jihad, aliar-se aos cristãos, e perseguir bens mundanos. Ele afirma que, em todo caso, o juramento de lealdade (*bay'a*) aos al-Sa'ûd era inválido porque eles não eram descendentes da tribo de Maomé, os Quraysh. A obediência à monarquia saudita não era, portanto obrigatória, especialmente em casos em que suas ordens contradizem à *shari'a*. Ele conclamava seus seguidores a abdicarem do serviço público e abandonarem as escolas e universidades.

Entretanto, ele era cuidadoso em não declarar os governantes infiéis, enquanto eles se declarassem muçulmanos:

He thus differentiated between the state as an institution – which he deemed illegitimate and un-Islamic – and individual members of the government – whom he refused to excommunicate. Likewise, Juhayman was extremely critical of the offi-

¹⁰ Das chamadas "cartas de Juhaymân", só oito do total de doze são assinadas por ele próprio, e todas foram ditadas e transcritas por seus asseclas.

cial religious establishment as an institution, but he was more careful in expressing opinions about specific scholars such as Ibn Baz [45, p. 9].

Essa visão poderia ser caracterizada, certamente, de pusilânime por al-Maqdisî, para quem a linha entre um funcionário público ou agente dos serviços de segurança e um infiel (*kâfir*) ou apóstata (*murtad*) é muito tênue (ou quase transparente, dependendo da leitura que se lhe fizer), principalmente se ele tomar parte no processo legislativo.

Entretanto, em linhas gerais, o desenvolvimento no pensamento de Maqdisî se origina em conceitos fundamentais de escritores wahhabitas linha-dura do século XIX,¹¹ como Sulayman bin ‘Abdallah Al al-Shaykh and Hamad bin ‘Atiq, resgatados por Juhaymân al-‘Utaybî. Entre essas ideias, destacam-se a noção de *Millat Ibrâhîm* (“A religião de Abraão”), um paradigma para a concepção da comunidade muçulmana, *awthâq ‘ura al-imân* (os laços mais fortes da fé), pelos quais se impõe a obrigação de solidariedade comunitária, e finalmente *al-warâ’ wal-barâ’*, “aliança (com muçulmanos) e dissociação (com os infieis)”. Esses temas serão desenvolvidos por Maqdisî no seu livro “A religião de Abraão”.

Outra característica do movimento de Juhaymân era o milenarismo. Embora a JSM tivesse discutido o tema longamente, só depois de sua fuga ao deserto é que se tornou o tema central de Juhaymân, que afirmou ter-lhe sido revelado em sonho que um de seus discípulos, Muḥammad ibn ‘Abd Allah al-Qaḥṭânî, era o aguardado Mahdi (“Messias”) que viria antes do fim do mundo para anunciar o fim da tirania na Terra e inaugurar uma série de eventos que culminariam com o estabelecimento do governo de Deus em toda parte.¹²

Em 20 de novembro de 1979, no primeiro dia do século XV do calendário muçulmano, Juhaymân e aproximadamente 300 de seus seguidores tomaram a Grande Mesquita de Meca, o lugar mais sagrado do islã. O cerco se estendeu durante semanas, só sendo terminado em 4 de dezembro, com a ajuda das Forças Especiais francesas.¹³

11 Compilados no século XX no livro *al-durar al-saniyya fi-l-ajwiba al-najdiyya* (As pérolas brilhantes nas respostas najditas).

12 Qaḥṭânî possuía várias das características atribuídas ao Mahdi: aparência, nome (Muḥammad ibn ‘Abd Allah, igual ao do profeta), e alegava descender de Maomé.

13 Segundo Hegghammer e Lacroix: “Their aim was to have al-Qaḥṭânî consecrated as the mahdi between the black stone corner of the Ka’aba (al-rukṅ al-aswad) and Ibrâhîm’s station of prayer (al-maqâm), as tradition requires. The militants barricaded themselves in the compound, taking thousands of worshippers hostage, while awaiting the approach of a hostile army from the north, as promised by the eschatological tradition” [45, p. 10]

1979 foi um marco para a política dos países muçulmanos: começa a guerra do Afeganistão contra a presença soviética, e, no Irã, o xá é derrubado por uma revolução islâmica. Na Arábia Saudita, a tomada da Grande Mesquita foi um fato chocante, que teve repercussões importantes para a política do país, e que, juntamente com os outros dois grandes acontecimentos mencionados, determinará o curso do pensamento e da prática do jihad a partir dos anos 1990.

O movimento dos Ikhwân foi desbaratado, mas sobreviveu no Kuwait até meados dos anos 80, mais parecido com o JSM original do que com o grupo posterior de Juhaymân. É no seio deste movimento num primeiro momento, e no engajamento no Afeganistão, através de uma “ponte” na Arábia Saudita, que se desenvolveu o pensamento de Abû Muḥammad al-Maqdisî.

Os próximos atentados terroristas na Arábia Saudita aconteceriam após evolução e conjugação do pensamento islamista revolucionário-jihadista “Estatal”/nacional (como o Jihad Islâmico do Egito) com um ramo do pensamento salafista derivado do ativismo de al-'Utaybî, mas desenraizado de seus laços nacionais e mais ancorado numa percepção mais mínima, negativa e repressiva da esfera política e das funções do Estado, tomando uma forma mais desenvolvida em seus aspectos doutrinários através dos escritos de Abû Muḥammad al-Maqdisî.

3.5.3 Do salafismo ao neofundamentalismo

Se, por um lado, na Arábia Saudita, a aliança com o poder constituiu o núcleo fundador do Estado e estruturador de instituições sociais fundamentais (educação, justiça), em outros países a doutrina wahhabita/salafista cresce como um movimento social, em oposição ou paralelo ao poder constituído.¹⁴

Segundo Olivier Roy, os salafistas, que ele designa como “neofundamentalistas”, caracterizam-se por “seu escrituralismo teológico e seu antiocidentalismo cultural” [88, p. 146]. Já procuramos delinear anteriormente o “escrituralismo” – a sua visão de mundo religiosa, seu método interpretativo, seu ideal de vida. Buscaremos agora compreender o que seria esse “antiocidentalismo cultural”.

Ao contrário do que à primeira vista pode parecer, a oposição do islamismo político ao ocidente é mais política que propriamente cultural – as diferenças culturais são politizadas, e a esfera cultural

¹⁴ Ao qualificar o salafismo como “movimento social”, seguindo Wiktorowicz [109, 112], devemos salientar, como lembra Roy [88], que isso não implica qualquer preocupação com a questão social.

é estatizada. O “islamismo” torna-se não apenas a religião islâmica – é uma ideologia de Estado que pretende englobar todas as esferas da vida do indivíduo, arrancando-o, por exemplo, dos laços familiares, econômicos, étnicos, culturais etc., que o constituem como indivíduo, para (re)criar sua individualidade a partir do Estado. Trata-se de um projeto moderno que, então, não diverge bastante de outros projetos de socialização estatizantes, como as ideologias comunista ou fascista. Os islamistas empregam as mesmas categorias analíticas modernas – sociedade, história, economia, classes sociais, democracia – e suas instituições – o partido político, o sindicato, a Constituição etc., procurando convertê-las ou substituí-las por alternativas islâmicas – sociedade islâmica, economia islâmica etc. As alternativas se dão no plano político ou ideológico, e não no plano cultural: cria-se um ministério da economia islâmico, um ministério das relações exteriores islâmico, uma presidência, em suma, uma república (como no único Estado islâmico propriamente dito, a República Islâmica do Irã), e não simplesmente fiscais de mercado, tesoureiros, primeiros-ministros e califas.

Com o salafismo ou neofundamentalismo, presenciamos uma atitude bem diferente. Ao contrário do islamismo político, que toma emprestado do vocabulário da modernidade seus conceitos fundamentais, para islamizá-los, o neofundamentalismo rejeita esses conceitos por uma razão cultural. Como coloca Roy,

Le néo-fondamentalisme est indifférent à la question sociale. Il refuse de s'intéresser à la philosophie et à la science politique (alors que les islamistes sont de grands lecteurs, même critiques, de la philosophie occidentale). Il utilise les catégories juridiques et politiques traditionnelles sans effort pour les moderniser, mais surtout sans admettre qu'il y ait du nouveau [88, p. 146].

4 O significado de jihad: moral, política, misticismo, guerra e escatologia

Atualmente, principalmente depois dos atentados de 11 de setembro de 2001, a palavra “jihad” entrou no vocabulário corrente.¹ A raiz j-h-d, de onde se origina, tem o significado geral de “esforço” ou “luta” (em inglês, geralmente traduzido como *to strive, exert oneself, struggle*). Os derivados dessa raiz, inclusive “jihad”, em si só, nem sempre têm conotação religiosa.²

Com significado religioso, o jihad pode incluir uma luta contra as tentações (“jihad do coração”, “jihad da alma”). Pode significar também o proselitismo do islã (*da'wa*) ou a defesa da moralidade (“comandar o bem e proibir o mal”, *al-amr bil-ma'ruf wal-nahy 'an al-munkar*, como diz a tão repetida expressão, citada várias vezes no Alcorão). A noção de jihad desenvolvida pelos juristas islâmicos é de “guerra com significado espiritual” – *jihad fi sabilillah* (jihad no caminho de Deus), *jihad al-sayf* (jihad da espada), sendo sinônimo, no Alcorão de *qital fi sabilillah* (“luta”, do verbo *qatala*, “matar”). A palavra árabe para “guerra”, *harb*, geralmente é usada em contextos políticos.

Embora o jihad seja dirigido principalmente contra não-muçulmanos, ela também inclui o combate a grupos muçulmanos – especialmente quando esses grupos parecem ter perdido seu status de muçulmanos. Incluem-se aí os apóstatas (*murtaddân*), rebeldes (*bâghî*), ladrões de estrada, e governantes ímpios.

A definição da *Encyclopedia of Islam* é a seguinte:

In law, according to general doctrine and in historical tradition, the jihad consists

-
- 1 A palavra consta no Dicionário Houaiss aportuguesada com essa grafia, como substantivo masculino, razão pela qual a escreveremos dessa maneira.
 - 2 Jihad pode ser até nome masculino, e sei da existência de um sacerdote cristão com esse nome. Gilles Kepel também cita uma anedota a esse respeito [59, p. 9]. No Irã, após a guerra com o Iraque, foi iniciada a “jihad da reconstrução” (*jihad-e sazanegi*), que obviamente é mais uma metáfora do que um termo propriamente religioso.

of military action with the object of the expansion of Islam and, if need be, of its defense [101, p. 538].

A doutrina do jihad, entretanto, só se desenvolveu com o tempo (a partir do século II/VIII). Como mostra David Cook, o profeta Maomé nunca declarou um jihad (pelo menos não com esse termo), embora suas campanhas possam ser consideradas jihads prototípicas. Da mesma forma, as conquistas islâmicas dos séculos VII e VIII só foram classificadas como jihad depois, e não sabemos como os muçulmanos da época as chamavam [28, p. 2]. As narrativas da vida do Profeta (*Sira*) contêm uma parte dedicada às suas expedições (*maghazi*). Os livros dos historiadores árabes medievais sobre a expansão do islã chamavam-se “Livro das Conquistas” (*Kitâb al-Futûh*). As conquistas do império otomano na Europa não eram chamadas, pelos turcos, de jihad. Da mesma forma, não existe, até onde eu saiba, um livro sob forma de ‘história do jihad’ no islã clássico. Jihad, nesse sentido, é um termo jurídico (ou, quando muito, místico).

A questão fundamental aqui é: como distinguir uma “guerra espiritual” de uma secular? Os muçulmanos responderiam que o jihad é um tipo de guerra “autorizada por um representante legítimo da comunidade muçulmana em prol de uma causa que é universalmente ou quase universalmente reconhecida como sendo de importância crítica para toda a comunidade contra um admitido inimigo do islã” [28, p. 3], em seguida aduzindo as regras que a distinguem de outros tipos de guerra. Mas esta definição, por mais precisas que possam ser as regras, é uma petição de princípio: o que é um representante legítimo? O que é uma causa que tem importância crítica? O que é um inimigo do islã? O jihad continua válido se não forem seguidas as regras jurídicas que a definem? O que acontece quando os soldados que lutam “no jihad” não lutam em prol do islã, mas por bens materiais, ganhos políticos etc.? Será que esses princípios foram alguma vez realmente aplicados, ou são somente um refinamento teológico ou uma construção histórico-religiosa?

A historiografia da prática e do conceito de jihad trata do conceito religioso e jurídico e de sua interpretação em circunstâncias específicas. As mudanças e permanências no discurso sobre o jihad mudam segundo as configurações do poder e a relação deste com as tradições de pensamento religioso e as pessoas e instituições dedicadas a ele (ulemâs, madrassas e, hoje em dia, ministérios, universidades e instituições da sociedade civil) impulsionam as mudanças discursivas que se percebem através dos séculos. Em outras palavras, os “efeitos” na prática dos discursos sobre jihad serão

diversos na medida em que se articulam com outras ideias e “produtos culturais” (textos, homilias etc.) por intermédio de instituições e indivíduos que os produzem e reinterpretem numa dada conjuntura social, política e econômica.

A maioria da literatura que lida com o jihad não usa um viés específico, o que gera uma justaposição de vários temas. Podemos distinguir vários tópicos interdependentes:

- um conceito teológico, baseado no Alcorão, nos aḥadīth e suas interpretações
- o jihad como uma concepção específica de guerra
- a problemática jurídica e as interpretações das várias escolas jurídicas
- a evolução e a adaptação do conceito a novas situações, ressaltando ora a continuidade, ora a ruptura.

Dentro desses tópicos, encontram-se necessariamente o tema da “missão” ou “pregação” religiosa: um tema-chave, por ser ligado a várias questões polêmicas, cujo debate, mesmo na academia, adquire um caráter frequentemente apologético ou condenatório: desde o debate sobre a universalidade da fé islâmica e as primeiras conquistas do islã, a relação dos muçulmanos com os crentes em outras religiões, até a interpretação, dentro de uma perspectiva islâmica, de instituições sociais como o Estado, o direito e a guerra. Como que mimeticamente, qualquer estudioso que se depara com um conceito polêmico e com interpretações tão variadas dentro e fora da tradição islâmica acaba absorvendo esta complexidade, e o risco torna-se, então, duplo. Há a tentação de querer destrinchar um sentido único por trás de uma enxurrada de discursos díspares e contraditórios. Ora, a própria estrutura descentralizada da interpretação (*fiqh*) e da aplicação da *sharī'a* – em outras palavras, sua implantação num contexto cultural e social específico – impede, desde o início, este tipo de abordagem. A não ser que queiramos, como algumas interpretações de muçulmanos, estabelecer uma interpretação “correta” ou “verdadeira” de jihad, ou, de forma mais tradicional, responder às indagações (nossas e dos outros) de uma maneira semelhante à do mufti, ou seja, à do religioso autorizado a emitir uma opinião jurídica (*fatwa*) a pedido dos fiéis.

Por outro lado, também encontramos interpretações do jihad que dão primazia ao poder das ideias, e somente secundariamente ao poder político. Em geral essas interpretações são apologé-

ticas (islâmicas ou islamistas) ou condenatórias, ambas derivando o jihad de uma suposta essência doutrinária islâmica. No Ocidente, essa posição é associada ao “orientalismo”. As disciplinas que estudavam o “Oriente” (mais propriamente, o Oriente islâmico), a linguística, a filologia e a história, foram designadas pelo título hoje infame de “orientalismo”.³ Os “orientalistas”, baseando-se nos textos para produzir uma narrativa histórica estruturada segundo princípios mais “científicos” do que o dos “nativos”, davam especial atenção à *origem* das instituições, práticas e ideias. Nas palavras de Michael Bonner:

In many cases, the orientalist’s interest in origins had the further, and unfortunate result of encouraging them to see the social practices of Muslim countries—in their own time and also for earlier periods—as outcomes or expressions of the text. In this view, the norms and doctrine and religion dictated everyday behavior; the texts, especially the texts concerned with origins, became all the more precious as a result [20, p. 27].

No entanto, o esmiuçar as origens é absolutamente necessário para entendermos o jihad, ainda mais levando em conta as dificuldades apresentadas por um conceito desperta tantas reações, e que é intrinsecamente polêmico e polissêmico. Não podemos, é claro, ater-nos somente ao texto e interpretar o texto como causa única do comportamento dos sujeitos envolvidos.

4.1 A guerra na Arábia pré-islâmica

Segundo Firestone [38], muitas vezes, seguindo a tendência da historiografia muçulmana, exageram-se as diferenças entre a estrutura social da Arábia antes e depois do islamismo. Muitos estudiosos (e muçulmanos) enfatizam os aspectos em que o profeta Maomé representa uma “evolução” em relação aos árabes pré-islâmicos: proibiu o infanticídio (comum no caso de filhas), permitiu a herança às mulheres e denunciou a corrupção dos mercadores e a exploração dos órfãos [35, p. 30]. Esses “progressos” são geralmente medidos em termos ou de aproximação ao ideal moderno de direitos humanos (no caso de analistas não-muçulmanos) ou de distanciamento em relação a um período

³ Não é o caso aqui de discutir o livro de Edward Saïd, *Orientalism* [89], e nem as relações entre o colonialismo e a historiografia europeia do século dezenove e início do vinte sobre os povos muçulmanos. Para uma crítica de *Orientalism* e uma avaliação do seu impacto negativo sobre o debate acadêmico, vide [63, p. 27–60].

idealizado como a barbárie (no caso dos muçulmanos). No caso da guerra, entretanto, parece que não houve uma mudança radical “para melhor”.

As expedições, incursões ou *razzia* (*ghazwa*, pl. *ghazawât*) eram uma característica da sociedade tribal árabe pré-islâmica. Eram praticadas contra grupos que não tinham relação de parentesco ou clientela, e era um meio importante de adquirir ou redistribuir recursos numa economia de excedentes escassos. Os grupos nômades procuravam butim ou extorquiam tribos mais fracas. Devido ao medo de vingança, evitava-se o tanto quanto possível o derramamento de sangue.

4.2 Jihad como resultado de perseguição?

A alegação de que a emigração do profeta e a luta armada entre os muçulmanos e seus inimigos árabes começou devido à perseguição deve ser colocada no seu devido contexto histórico. Parece ser forçar um pouco a questão afirmar peremptoriamente – e como que defensivamente – que a guerra era uma questão de sobrevivência para o novo profeta e seus correligionários.⁴ Com certeza sua mensagem, se implementada em todos os estratos da sociedade, traria mudanças profundas e definitivas à sociedade onde se originou, e encontrou adversários ferrenhos, mas é duvidoso que a perseguição em Meca chegasse a tanto. Devido à *lex talionis*, Maomé estava protegido pelo seu clã, e a perseguição se restringia a ataques verbais e tentativas de arruinar comercialmente seus aliados [106, p. 38].⁵

Maomé pregou em Meca de 610 a 622, enquanto era protegido por seu clã, particularmente seu tio Abû Talib, chefe do clã dos Hashim. Quando Abû Talib faleceu, em 619, ele perdeu a proteção de seu clã, agora chefiado por outro tio, Abû Lahab. Houve uma tentativa de obter apoio na cidade de Ta'if, que fracassou, e, voltando a Meca, ele só conseguiu entrar na cidade quando um chefe de outro clã lhe deu proteção. O contato com gente do oásis de Yathrib (Medina) começou em 620; no ano seguinte, representantes dos clãs mais importantes de Yathrib aceitaram Maomé como profeta e prometeram evitar certos pecados. Maomé enviou um emissário para sondar a situação em Yathrib, que lhe pareceu favorável. Em 622, vieram 77 pessoas e prometeram lutar por Maomé. A

4 Como o faz, por exemplo, Esposito [35]

5 O que se segue na discussão também é baseado em Watt [106]

partir desse momento, ele começou a incentivar seus seguidores a emigrarem para Yathrib. Segundo Montgomery Watt:

One need not believe all the stories which have grown round Muḥammad's own emigration or Hijra — the word means primarily a severing of relationships. His opponents may tardily have realized what was afoot. It is likely, however, that he was still safe so long as he remained in Mecca and kept quiet. The danger would be during the course of the journey, after he had abandoned whatever protection he had in Mecca by leaving the town, and before he reached Medina and the protection pledged to him there [106, p. 40–41].

Ora, se fosse só pela perseguição, ele poderia continuar vivendo mais ou menos quieto em Meca, enquanto tivesse um protetor. Ou poderia ter-se acomodado em Medina. Ao invés disso, depois de uns seis meses ele começa a enviar expedições contra caravanas de Meca.

4.3 A guerra segundo o Alcorão

Como grande parte do pensamento muçulmano, a concepção de jihad é baseada em duas fontes: o Alcorão e na Sunna, as tradições narrativas sobre a vida do profeta (*ḥadīth*). A interpretação histórica mais difundida é que, devido à hostilidade dos habitantes de Meca à pregação de Maomé, este e um grupo de companheiros emigraram para o oásis de Yathrib (depois renomeado “Medina”, ou seja, “cidade” do profeta) em 622, marcando o início do calendário muçulmano (chamado de *hijra*: emigração). As atitudes de Maomé e seus seguidores durante os anos que se seguiram tornar-se-ão paradigmáticas para o desenvolvimento do conceito de jihad e para a própria definição da nova religião, especialmente sua relação com o poder político. Durante os últimos 9 anos da vida do profeta após a emigração para Medina, ele participou de pelo menos nove campanhas e delegou cerca de outras 59 [28, p. 06].

A composição dos versos alcorânicos que refletem essas batalhas constitui o núcleo da concepção de jihad. Embora não contenha um tratamento exaustivo do tema (que será realizado pelos *aḥadīth* e pela jurisprudência), o Alcorão apresenta uma justificativa para a guerra contra os inimigos do islã, trata da questão dos prisioneiros, do destino e das recompensas dos mártires e da desunião

e da dúvida da comunidade quanto à luta (muitos muçulmanos relutavam-se a lutar, ver Alcorão 2,216 e 9,38).

O paradigma do *jihad*, e todas as suas ramificações, pode ser encontrado na sura 9, a penúltima sura a ser revelada. O versículo 5, chamado “versículo da espada”, é um dos mais importantes nesse contexto:

Mas quando os meses sagrados houverem transcorrido, matai os idólatras, onde quer que os acheis; capturai-os, acossai-os e espreitai-os em todos os lugares; porém, caso se arrependam, observem a oração e paguem o *zakat*, abri-lhes o caminho. Sabei que Deus é Indulgente, Misericordioso (Alcorão, 9,5).⁶

O versículo 111, por sua vez, relata as recompensas do cumprimento das ordens de Deus, nos termos de um contrato:

Deus comprou dos crentes seus bens e pessoas em troca do Paraíso. Combaterão pela causa de Deus, matarão e serão mortos. É uma promessa verdadeira Dele na Tora, no Evangelho e no Alcorão. E quem é mais fiel à sua promessa do que Deus? Regozijai-vos, pois, a troca que haveis feito com Ele. Tal é a vitória suprema (Alcorão, 9, 111).

4.4 O *jihad*: os muçulmanos e os outros

A sura 9 também trata longamente das relações com outros povos monoteístas (judeus, cristãos), e deita as bases do sistema sócio-político de relacionamento com os seguidores de outras religiões, colocando essas relações no contexto do *jihad*:

Combatei aqueles entre os que receberam o livro [isto é, os judeus e os cristãos] que não creem em Deus e no Dia do Juízo Final, nem proibem o que Deus e Seu Mensageiro proibiram, e nem professam a verdadeira religião, até que, submissos, paguem o imposto de suas próprias mãos (Alcorão, 9, 29).

De fato, as relações com os outros povos, as outras religiões, e a autodefinição do islã andam de mãos dadas na concepção do *jihad*. O próprio Alcorão dá evidências dum ambiente competitivo

⁶ Foi utilizada a tradução do Alcorão para o português de Mansur Challita.

religiosamente. Uma de suas características mais peculiares é esse caráter polêmico que o atravessa, e a linguagem dura e peremptória que transparece das disputas inter-religiosas. As disputas com árabes pagãos, judeus e cristãos atestam para a dificuldade de o profeta e seus seguidores e a complexidade de lidar com uma audiência que dominava um sistema sócio-econômico (os árabes pagãos, sejam eles comerciantes de Meca ou beduínos) ou dominava um discurso uma tradição muito bem desenvolvidos de justificativas sobre sua própria crença. A relação com os outros mono-teístas, chamados de “povos do livro” (*ahl al-kitab*) ou “povos protegidos” (*ahl al-dhimma*) varia entre a atração e a repulsão, entre a afirmação de que seus livros são sagrados e a proibição de lê-los, entre a afirmação de costumes estrangeiros e a reafirmação e transmutação de costumes nativos à religião árabe pré-islâmica – em uma palavra, entre a assimilação e a distinção cultural. A doutrina do jihad emerge dessa lógica de afirmação e construção identitária, e, conseqüentemente, sua gênese é constitutivamente ambígua: nasce da imbricação entre a missão e a conquista, a coerção e o diálogo, a tolerância e a conversão, o particular e o universal. (A universalidade do islã era, nos primórdios, de dominação política, calcada na particularidade étnica desse domínio [29].)

As definições de jihad, e seus limites, especialmente a questão das razões para a luta e dos resultados após seu fim, estão intimamente ligados à questão de quem é o inimigo. Uma definição clássica das regras de engajamento no jihad é a necessidade de conclamar os infiéis ao islã, antes do engajamento da batalha. A aceitação do islã implicava, nas primeiras conquistas, uma submissão política e/ou religiosa. Os politeístas eram obrigados a se converter ou morrer; aos monoteístas (judeus, cristãos, sabeus, zoroastristas), era dada a opção entre a conversão e a submissão política, através do imposto de capitação (*jizya*). A glória do islã estava no poder de fazer valer a vontade de Deus universalmente; o particularismo da dominação está ligado, paradoxalmente, à universalidade da mensagem. A verdade deve se fazer valer pela força, ou, em outras palavras, a força é um componente necessário da verdade para que ela tenha eficácia prática.⁷

Segundo a interpretação de Crone, essa *mission civilisatrice* é guiada pelo imperativo de salvação:

As the British conquerors saw themselves as bringing good government to the natives and as the French saw themselves as bringing them higher civilization, so the

⁷ Ver, por exemplo, a definição de al-Juwayni (m. 1085) do jihad como “missão baseada na força ajudada pela espada desembainhada contra os desencaminhados que arrogantemente se recusam a aceitar a verdade óbvia depois que ela ficou clara” (*Ghiyath al-umam*, § 304, citado em [29, p. 369]).

Muslims saw themselves as bringing salvation. World religion and world conquest had married up [29, p. 369].

As três opções dadas ao inimigo (a conversão ou a submissão política ou a guerra) não são mutuamente excludentes. Na verdade, podem ser consideradas diferentes dimensões de um projeto de construção de um império que aspira à universalidade. Assim, a conversão leva à submissão política (como muçulmano), da mesma forma que a guerra pode levar à submissão política (como *dhimmi*). O inimigo, ao que parece, deixa de ser inimigo ao aceitar o islã, o que significa de fato uma perda de identidade tanto religiosa quanto política. A não aceitação da conversão pode resultar seja na submissão política, seja na guerra, sendo que esta acontece quando não se aceita nem a conversão, nem a submissão política.

E, mais importante, a submissão política significa necessariamente a aceitação da *primazia do islã no espaço público*. Embora teoricamente possa ser aventada a ideia de que não haveria conquista se o inimigo se convertesse, essa situação não passa de uma especulação jurídica. A conversão, nesse caso, implicaria necessariamente a conquista, na inclusão do território do outro no território do islã geográfica e politicamente. No fim das contas, o que conta parece ser a submissão política, já que a obrigação de se converter não existe. Como se sabe, o crescimento do islã não se deu automaticamente a partir da conquista, justamente por causa da não obrigatoriedade da conversão dos povos conquistados. Uma explicação para o crescimento numérico do islã é a afirmação de que os habitantes dos territórios conquistados que se convertessem ganhariam benefícios econômicos (deixando de pagar o imposto de capitação) ou políticos (integração ao estado) ou sociais (oportunidade de ascensão social).

A pregação, através do *jihad*, transforma-se numa manifestação da soberania do islã no mundo; o poder e a força tornam-se evidências de uma superioridade civilizacional que se torna universal no seu domínio atual e potencial. Assim, a pregação do islã, através do *jihad*, manifesta-se criação de um domínio político de cujo espaço público excluem-se proselitismos rivais.

Levando essa constatação em conta, embora possamos considerar o processo paulatino de islamização como resultado de vários fatores, quase nunca é mencionado na literatura um fator social

importantíssimo, que é a possibilidade de reprodução de práticas sociais num ambiente político que exclui essas práticas da cena pública.⁸

A capacidade de reprodução de uma visão de mundo que não pode se expressar é severamente limitada nesses termos. Isso não se refere especificamente às limitações legais como testemunhos em cortes, nem às óbvias limitações políticas, embora esses dois fatores contribuam decisivamente para a diminuição do status social do não-muçulmano, pelo menos em teoria, se não em prática.

Tanto ou mais importante é a reclusão das manifestações de religiosidade. O culto islâmico é público; os outros, privados. Os rituais não-muçulmanos, sejam eles judeus, cristãos, zoroastristas etc., não deviam ser conspícuos. A regra era não chamar a atenção: orações em voz alta, sinos e o chofar eram proibidos. Símbolos religiosos como cruzes e ícones não deveriam ser visíveis, seja na vestimenta, seja nos templos (a não ser quando a indumentária distintiva o obrigava). Em muitos casos, embora não haja consenso na lei ou na prática, proibia-se a construção ou mesmo a restauração de igrejas e sinagogas. A apostasia (conversão do islã para outra religião) era punida de morte [84]. Relacionado a tudo isso é a proibição do proselitismo – a pregação e a distribuição de obras religiosas não-muçulmanas não podiam ser públicas. A blasfêmia (cujas definições incluíam difamação dos textos sagrados do islã, negação da profecia de Maomé, e referências desrespeitosas ao islã) era severamente punida (ver [39]).⁹

O islã, como religião pública, estava destinado à expansão; as outras religiões, como privadas, estavam destinadas a definharem.

4.5 Jihad, império e guerra

Patricia Crone, em seu livro *God's Rule: Six Centuries of Muslim Political Thought* [29], argumenta que o sentido original de jihad, nos primeiros séculos da era islâmica, era efetivamente “imperialismo sob o comando de Deus”, e que esse sentido só mudou no século IX, quando as fronteiras do mundo islâmico já estavam relativamente estabelecidas:

-
- 8 Não estou argumentando aqui que em outros lugares não a situação não era semelhante – dizer que um judeu tinha “liberdade de praticar a sua religião” na Europa medieval e moderna, e que ele não era “obrigado a se converter”, é uma glosa um pouco benevolente. Talvez essa colocação coloque em perspectiva as alegações de que o islã permite a “liberdade de religião”, sem discutir em quais termos essa liberdade se aplica.
- 9 Um exemplo extremo são os chamados “Mártires de Córdoba”, que no século IX foram martirizados devido a ofensa direta a Maomé e da manifestação de sua religião publicamente às autoridades, ou por apostasia.

In classical law jihad is missionary warfare. It is directed at infidels, who need not be guilty of any act of hostility against Muslims (their very existence is a cause of war), and its aims is to incorporate the infidels in the abode of Islam, preferably as converts, but alternatively as dhimmis, until the whole world has been subdued [29, p. 364–65].

Crone faz uma ligação interessante com a “guerra sob o comando de Deus” no Oriente Próximo antigo, uma guerra ordenada por um deus para fazer estender os seus domínios, isto é, os domínios de seus servidores. Crone sustenta que o jihad pode ser efetivamente traduzido como “guerra santa”: ela é ordenada por Deus, lutada em seu nome, recompensada por Deus, e seu motivo é estender os domínios de Deus e, direta ou indiretamente, facilitar a pregação e induzir a conversão. Não se trata de guerra santa no sentido oposto “profana”, separada por regras rituais específicas, mas sim porque a vontade de Deus estava sendo realizada e a ordem de Deus (seu sistema sócio-político-religioso), difundida pelo mundo:

Jihad was not holy in the sense of ritually distinguished from profane activities. Neither the soldiers nor their weapons were consecrated, no special rules of ritual purity applied to the camp no sacrifices were offered for victory, and no mobile sanctuaries or sacred objects were brought along to indicate God's presence. The holiness lay entirely in the fact that God's will was being done [29, p. 363].

A guerra é, em todos os sentidos, um testemunho (*shahâda*) de Deus no mundo. O objetivo primordial do jihad é “elevar a palavra de Deus”, como diz o *ḥadīth*:

Narrated Abû Musa: A man came to the Prophet and asked, "A man fights for war booty; another fights for fame and a third fights for showing off; which of them fights in Allah's Cause?" The Prophet said, "He who fights that Allah's Word (i.e. Islam) should be superior, fights in Allah's Cause."

A existência ou não de jihad, então, encontra-se na intenção individual. Jihad, então, é uma concepção de guerra, não o fato em si de haver guerra – e nem mesmo se essa guerra for feita “em nome de Deus”, mas sem incluir o objetivo primordial que é engrandecer o nome de Deus.

É necessário salientar que esse “engrandecimento” não é obrigatoriamente a vitória na guerra. Das duas coisas, uma: ou o guerreiro morre e recebe uma recompensa no paraíso, ou ele vence e ganha o botim. Ou Deus vence no coletivo e material (vitória e conquista), ou vence no individual

e espiritual (ascensão ao paraíso). A ascensão ao paraíso significa um contrabalanço do que se ganharia na vitória terrena: só há vitória, a morte não é significado de perda, mas sim, de ganho. Além disso, a morte de uns pode parecer necessária para a vitória da coletividade, e o que ele ganha no céu compensa o que ele ganharia na terra. É por isso que, nas descrições do paraíso, em imagens vívidas e sensuais, com uma suntuosidade, uma exuberância e uma resplandecência hiperbólicas, os mártires têm um lugar especial.

Não se deve pensar, portanto, que o jihad sempre foi somente ascético, uma resignação em morrer para engrandecer a palavra de Deus aos olhos do mundo através da retribuição para Deus daquilo que Deus deu de mais precioso (a vida). Esse significado existe, especialmente na vida e na obra dos ulemás que combinavam, na fronteira com povos não-muçulmanos, o estudo, a guerra, e, às vezes, o misticismo. Mas essa vivência não é a preponderante, com certeza, nas grandes conquistas islâmicas.

A certeza da vitória está presente num sentido bastante material, tanto na promessa divina quanto na prática. Assim, em A. 21, 105: “Temos prescrito, nos Salmos, depois da Mensagem (dada a Moisés), que a terra, herdá-la-ão os Meus servos virtuosos”. Segundo o historiador Al-Tabari (838-923), o comandante árabe cita esse verso aos seus soldados antes às vésperas da batalha de Qadisiya contra os sassânidas em 637, completando: “Eis agora a vossa herança e que o Senhor vos prometeu: Ele permitiu que a tomásseis três anos atrás; e vos nutristes, alimentando-se do que ela vos dá, matando seus habitantes, coletando impostos e fazendo prisioneiros, até hoje” (citado em [29, p. 366-67]). Da mesma forma, um general persa pergunta a um prisioneiro árabe o que eles procuram, e este responde: “Aquilo que Deus nos prometeu”. Ao ser perguntado o que Deus lhes prometera, o árabe explica: “Vossas terras, vossos filhos e vossas vidas, se recusardes submeter-vos” [29, p. 367].

Essa “submissão” pode ser lida de duas maneiras: submissão política, ou submissão a Deus (conversão ao islã). A característica principal do jihad nas primeiras conquistas é que a universalidade da mensagem islâmica é uma uni-versalidade política, mas não religiosa. Isso se torna evidente pelo fato de que, com raras exceções, não ocorreram conversões forçadas. Mas as conversões que aconteciam implicavam na submissão política e na inserção na sociedade árabe, tornando-se cliente. A opção de conversão ao islã era uma característica nova em relação à ideia de “guerra sob comando de (um) Deus” na antiguidade do Oriente Médio, mas a concepção de religião ainda era particularista:

Religion was being used to validate the dominion of a single people, or to expand their ranks, not to unite mankind in a single truth above ethnic and political divisions [...] jihad as the bulk of the Arab tribesmen understood it was Arab imperialism at God's command [29, p. 367].

Isso tornava especialmente incômoda a existência de árabes não-muçulmanos. Como a mensagem de Deus foi revelada em árabe, não havia razão para que um árabe (ou uma tribo árabe) não a aceitasse. Embora a sua situação não tenha sido tão crítica como a dos árabes politeístas, que foram obrigados a escolher entre o islã e a morte, cristãos árabes – aliados dos muçulmanos – foram coagidos a se converter [39, 87].

Portanto, não se pode negar o fato que as conquistas – com o resultado de domínio político e coerção – foram instrumentais para transformar a religião islâmica em majoritária. Só assim poderemos enquadrar melhor a polêmica em que se acusa o islamismo de ter-se propagado pela espada, ao que os muçulmanos respondem, citando o Alcorão, que “não há coerção na religião”, e que as conquistas islâmicas foram “defensivas”, no sentido de dar liberdade de propagação do islã. Na verdade, ambas as afirmações se complementam. E não poderia ser de outra forma, com impérios ou reinos que não permitiriam a pregação do islã. Assim, com algumas exceções posteriores, o islamismo só se tornou majoritário em locais onde se estabelecera, anteriormente, um estado islâmico. Por outro lado, a polêmica entre as interpretações das motivações entre materiais ou religiosas são um pouco improcedentes, visto que, como já explicamos acima, um é consequência do outro, e não existiria sem ou outro.

Assim, foi só com o tempo (e o aumento das conversões de não-árabes para o islamismo) que a política islâmica conseguiu se desagregar parcialmente de sua matriz árabe – e foi nesse momento em que a doutrina do jihad se desenvolveu, tal como a conhecemos hoje através das escolas jurídicas islâmicas.

4.6 Pequeno jihad e grande jihad?

David Cook, em *Understanding Jihad* [28] faz uma revisão histórica do sentido que o termo tomou em vários contextos. Cook desmente o mito da divisão comumente feita em boa parte da literatura

acadêmica e não-acadêmica sobre a divisão entre o “grande jihad” (*al-jihad al-akbar*), de natureza espiritual, e o “pequeno jihad” (*al-jihad al-asghar*), o combate militar.

Essa distinção está fundamentada na tradição frequentemente citada:

Alguns combatentes vieram até mensageiro de Deus e ele disse: “Fizestes bem em vir do ‘pequeno jihad’ até o ‘grande jihad’”. Eles disseram: “O que é o grande jihad?”. Ele respondeu: “É o servo [de Deus] lutar contra suas paixões”.¹⁰

Essa tradição pode ser datada da segunda metade do século IX, quando estava começando a se definir a tradição mística no islã, o sufismo [28]. Essa datação é corroborada com o fato de que é a partir do século X que começa a ocorrer uma resposta à acusação de outras religiões (judeus, cristãos, zoroastrianos) que o islã era uma religião que só se propaga devido à violência, e não devido à força de sua mensagem [29].¹¹

As coleções “canônicas” de *ahadith* não contêm referências ao jihad espiritual – o que leva a crer que os “coletores de tradições” não acreditavam que essas tradições sobre o jihad espiritual eram “íntegras” (*sahih*).¹²

Isso leva a crer que a doutrina da “grande jihad”, que é tão enfatizada por pesquisadores ocidentais, é periférica e alheia a grande parte da discussão jurídica, e parece que mesmo os autores que enfatizam os aspectos de uma luta espiritual o fazem mais no sentido metafórico (a guerra é uma *metáfora* de ascese) ou de categorização (o combate físico pode ser um tipo de ascese, na medida em que serve para se desvencilhar dos apegos do mundo), do que no real sentido de *superioridade*, e muito menos de *substituição*. Assim, para o historiador Alfreb Morabia, autor de *Le gihad dans l’Islam médiéval*, a doutrina do “grande jihad” é uma ficção para facilitar a aceitação do jihad na sociedade muçulmana, sem qualquer prática, somente teoria [81].

De fato, a transmutação dum significado ambíguo para um significado puramente espiritual só se deu nos séculos XIX e XX:

Western scholars who want to present Islam in the most innocuous terms possible, and Muslim apologists, who rediscovered the internal jihad in the nineteenth cen-

¹⁰ Citado em [28, p. 35].

¹¹ Também é entre os séculos X e XI que se desenvolve a teoria do califado.

¹² Isto é, dignas de aceitação como legítimas pela comunidade muçulmana e, portanto, como guia para a prática correta da religião.

tury and have been emphasizing it ever since that time as the normative expression of jihad—in defiance of all the religious and historical evidence to the contrary [28, p. 40].

Esse julgamento de valor incrustado na categorização do fenômeno não procede da literatura propriamente islâmica, nas línguas tradicionais de expressão religiosa do islã (árabe, persa, turco, urdu, malaio/indonésio), mas sim de um desejo da parte de intelectuais muçulmanos no ocidente (ou em face ao ocidente) de fazer uma apologia da religião islâmica reinterpretando a história para responder à acusação de que o islã é uma religião que prega a violência e a intolerância.

Por outro lado, as perspectivas acadêmicas ou jornalísticas sobre o fenômeno da militância islâmica global entram num debate próprio do mundo muçulmano, sobre o “verdadeiro” significado do jihad. O que acontece é que, principalmente no Ocidente, deslegitimam-se as crenças dos muçulmanos radicais para cuja visão de mundo o jihad (através das armas) é um componente essencial. A ideologia dos grupos terroristas é invalidada como uma construção artificial com fins essencialmente políticos, sem base na religião islâmica, uma distorção de princípios estabelecidos há séculos que pregariam a tolerância e o respeito, deslegitimando a ação armada. O analista (que na maioria das vezes nem muçulmano é), toma partido num debate teológico, e ainda deixa de lado as evidências históricas ao contrário – evidências que são um peso claro para os apologistas muçulmanos que procuram dar à concepção de jihad um significado espiritual, inofensivo e menos “repulsivo”. A ideologia jihadista é, então, encarada como puramente política, com objetivos puramente políticos, e suas ideias religiosas são “deturpadas”, falsas e, portanto, inválidas e desprovidas de um caráter propriamente religioso. A conclusão lógica é o que os terroristas não são muçulmanos autênticos. Mais uma vez, o que se pode ler nas entrelinhas de todo esse debate é a suposição de que só haveria uma “maneira aceitável” de ser muçulmano – e, obviamente, essa maneira não inclui a possibilidade de alguém ser um “bom muçulmano” e um “bom terrorista”.

Um bom exemplo é o trabalho de John Esposito, professor da universidade de Georgetown e autor de vários livros sobre o islamismo.¹³

Seus escritos enquadram-se na fronteira entre a apologética e a literatura acadêmica. No seu livro *Unholy War: Terror in the name of Islam*, Esposito afirma:

¹³ Natana DeLong-Bas, estudiosa do wahhabismo cujo livro discutimos acima, foi aluna de Esposito, e escreve da mesma maneira quase apologética.

If you were watching a television special on jihad, with four Muslim speakers, you might well hear four different responses to the question: “What is jihad?” One might say that jihad is striving to lead a good Muslim life, praying and fasting regularly, being an attentive spouse and parent. Another might identify jihad as working hard to spread the message of Islam. For a third, it might be supporting the struggle of oppressed Muslim peoples in Palestine, Kashmir, Chechnya, or Kosovo. And for the final speaker, as for Osama bin Laden, jihad could mean working to overthrow governments in the Muslim world and attacking America [35, p. 27].

Sem contar a natureza hipotética da situação, podemos conjecturar que um programa de televisão desse tipo tomaria uma dimensão completamente diferente (e mais realista) numa emissora qatariana, saudita ou iraniana. Em primeiro lugar, as quatro posições hipotéticas não são excludentes. Além disso, tentar explicar o jihad como “esforço para levar uma boa vida como muçulmano” é diluir seu sentido completamente.

5 Mutações: jihad como guerrilha e jihad como terrorismo

Com o advento da era dos estados-nação, o jihad mesclou-se com ou evoluiu para formas de guerra, guerrilha ou terrorismo (ver tabela 5.1).

Tabela 5.1: O jihad moderno

Tipos	Objetivo	Organização	Alvos	Ideologia
Guerra/guerrilha	Libertação nacional	Militar/Paramilitar	Militares	Secular/Religiosa-cultural
Terrorismo	Ordem moral (estado islâmico)	Paramilitar	Civis	Religiosa dogmática

Como forma de resistência, assimilou-se à guerra ou guerrilha contra a invasão estrangeira no Marrocos e na Argélia, no Cáucaso (Tchechênia e Daguestão), estando associado também a conquistas territoriais como a dinastia mogol na Índia (1526-1857), o Califado de Sokoto no século XIX na atual Nigéria, e o estado Mahdista no Sudão (1881-1898).

5.1 Jihad como terrorismo

Carregado de conotações valorativas, tem-se evitado definir o termo “terrorismo” ou, em meios acadêmicos, até mesmo empregá-lo. O argumento corrente é que é impossível definir de forma

neutra um fenômeno que tem um valor positivo para certos grupos e negativos para outros, segundo a tão usada expressão: “One man’s terrorist is another man’s freedom fighter”.

Mas, se retirarmos a carga valorativa positiva ou negativa, é útil e necessário trabalhar com uma definição, que, como todas as definições, é imperfeita e provisória, devendo ser julgada pelo que se ganha (ou perde) ao usá-la para analisar uma situação. Seguimos a definição de terrorismo de Donald [18]: “Pure terrorism is unilateral self-help by organized civilians who covertly inflict mass violence on other civilians” [18, p.10].

Partindo dessa definição, temos as características marcantes do terrorismo:

Ação contra civis O que distingue o terrorismo de outras formas de conflito armado como a guerra ou a guerrilha é a ação direcionada prioritariamente contra civis.

Self-help Indica o uso de agressão para atingir seus objetivos. É análogo à punição individual/coletiva de uma “ofensa moral” fora do sistema judiciário: linchamentos, assassinatos etc.: em ambos os casos, um indivíduo ou um grupo particular toma para si a obrigação e/ou o direito de fazer justiça com as próprias mãos.¹

Controle Social Define o que são “desvios de conduta” e como reagir a eles, expressar e reparar ofensas ou injustiças e resolver conflitos.

Responsabilidade coletiva A culpa e a responsabilidade do grupo se difunde imediatamente aos seus membros, e não decorrem da conduta individual. Essa característica também se encontra em motins (*rioting*) ou rixas (*feuding*)

Mass violence O alvo é a coletividade inimiga, e a ação coletiva visa a atingir o maior número de indivíduos possível (tanto direta quanto indiretamente).

Violência Espera-se alcançar os efeitos esperados da ação terrorista através do emprego planejado de violência

Unilateralidade Ao contrário da guerra, o terrorismo é unilateral e não recíproco.

¹ Como no caso do assassinato do intelectual egípcio Faraj Foda em 1992.

Organização Grupos terroristas assemelham-se a milícias por serem mais organizados que bandos ou multidões envolvidos em linchamentos e tumultos.

Recorrência O terrorismo é um processo que se estende no tempo – uma série de episódios que, no caso de algumas instâncias do terrorismo muçulmano, são atos da saga apocalíptica da luta do Bem contra o Mal (ou, em casos mais seculares, da epopeia étnica ou nacionalista).

Clandestinidade Também ao contrário da guerra, a ação terrorista é velada, furtiva, oculta. Só assim podem-se realizar os ataques.

Os jihads do século XX, tendo objetivos nacionais (derrubar o governo e implantar um estado islâmico) ou internacionais (exportar a “revolução islâmica” e criar um império que una toda a *umma*), compartilham essas características.

5.2 *Jihad transnacional: terrorismo, “luta moral” e way of life*

Ao caracterizar o jihad moderno como guerra de libertação nacional, guerrilha ou terrorismo, devemos levar em conta tanto sua especificidade quanto as características que compartilha com outros movimentos semelhantes. Recentemente, o “modelo estratégico” do terrorismo tem sofrido várias críticas. Em resumo, este modelo afirma que grupos ou agentes terroristas atuam segundo a “lógica da consequência”, quer dizer, age segundo a efetividade percebida de sua ação, escolhendo entre opções disponíveis a mais favorável a seu(s) objetivo(s). O modelo estratégico é fundado em três premissas:

1. os terroristas são motivados por preferências políticas relativamente estáveis e consistentes,
2. avaliam os *payoffs* esperados das opções disponíveis,
3. o terrorismo é adotado quando o seu retorno político é percebido como superior a outra estratégia [3].

No entanto, o que se percebe na ação dos grupos terroristas é que sua própria estratégia (o terrorismo) contradiz seus objetivos. Max Abrahms cita sete “paradoxos” do terrorismo segundo uma perspectiva racionalista:

1. As organizações terroristas não atingem seus objetivos ao atacar civis;
2. nunca usam o terrorismo último recurso e raramente aproveitam oportunidades para se tornar partidos políticos não-violentos;
3. rejeitam compromissos e concessões significativas de seus alvos e são intransigentes em relação aos seus objetivos;
4. possuem uma plataforma política disforme;
5. geralmente realizam ataques anônimos, impossibilitando concessões dos governos-alvo;
6. organizações terroristas com plataformas políticas idênticas costumam atacar mais a si mesmas do que seu inimigo declarado;
7. organizações terroristas resistem à sua dissolução, tanto quando fracassam quanto quando seus objetivos políticos são atendidos [3, p. 82].

Num levantamento feito em 2006, de 28 grupos terroristas com 42 objetivos políticos, a taxa de sucesso dos atentados foi de somente 7%. Mesmo assim, o sucesso só ocorreu quando os alvos foram militares, e seus objetivos, territoriais. Pelo contrário, ações visando civis nunca promoveram a causa dos grupos, e objetivos ideológicos (transformar o sistema político, aniquilar o inimigo por causa de seus valores) nunca foram atingidos [2]. Abrahms explica esse resultado negativo pela percepção, no país-alvo, de que os resultados da ação correspondem às intenções dos seus realizadores. A conclusão das vítimas com base nos efeitos do terrorismo (mortes de inocentes, pânico, falta de confiança no Estado como provedor de segurança, perdas econômicas, ameaças ao Estado de direito) é que eles são evidências de uma vontade deliberada de destruição do seu sistema sócio-político.²

O terrorismo se torna, então, contraproducente. A resposta dos Estados Unidos aos ataques de 11 de setembro de 2001 foi justamente o oposto do resultado esperado pela al-Qá'ida (ver tabela 5.2).

² Segundo o presidente George W. Bush, o inimigo “não odeia nossa política, mas sim nossa existência” (citado em [2]).

Tabela 5.2: Objetivos e resultados dos ataques de 11 de setembro de 2001

Objetivos da al-Qâ'ida	Resposta dos Estados Unidos
Retirada das tropas americanas da Península Arábica	Aumento de 15 vezes no número de tropas americanas no Golfo Pérsico.
Dissuadir intervenções militares que matem muçulmanos (no mundo todo)	As operações contra o terrorismo mataram direta ou indiretamente milhares de civis e inocentes no mundo muçulmano.
Fim do apoio a ditadores muçulmanos pró-ocidente	Fortalecimento das relações militares, especialmente com Paquistão, Arábia Saudita e os regimes instalados em CABûl e Bagdá.
Resolução da questão palestina	Processo de paz parado e escalada da violência com ascensão de Ariel Sharon ao governo de Israel.

Finalmente, à parte o 11 de setembro, os objetivos da al-Qâ'ida são tão difusos, tão heterogêneos, desfocados e confusos, que no final das contas não nos espanta que não haja qualquer proposta objetiva para remediar a situação. A resposta, afinal, não é política – é moral. Os homens tornar-se-ão bons quando reinar a shari'a por toda parte, ou, em outras palavras, quando aceitarem a shari'a, por bem ou por mal. Uma pequena lista dos objetivos da al-Qâ'ida ou das causas pelas quais eles lutam (baseado em [67] e [47]):

- Causas territoriais:
 - Palestina;
 - Índia;
 - Somália;
 - Tchetchênia;
 - Cachemira;
 - Arábia Saudita;
 - Líbano;

- Molucas;
- Iraque;
- Todos os governos de todos os países árabes e/ou muçulmanos, considerados infiéis e/ou seculares por não aplicarem a shari'a;

Respondendo à questão “o que vocês querem”, Bin Laden enumera seus objetivos ou desejos em relação aos Estados Unidos. Na verdade, o que Bin Laden faz é uma longa lista dos “pecados” dos Estados Unidos:

- Os Estados Unidos são o país da “opressão, mentiras, imoralidade, depravação, fornicação, homossexualidade, intoxicação, apostas e usura”;
- Estabeleceram a democracia e a Constituição no lugar da Lei de Deus;
- Exploram as mulheres como mercadoria;
- Fazem do sexo uma indústria;
- Espalham doenças devido a seu comportamento promíscuo;³
- Destroem a natureza e poluem o meio-ambiente e mesmo assim não assinaram o Protocolo de Kyoto;
- Lançaram as bombas atômicas de Hiroshima e Nagasaki;
- Têm “dois pesos e duas medidas” e agem segundo seus interesses egoístas na política internacional;
- Não respeitam o Direito Internacional;
- Não respeitam os Direitos Humanos;

³ Segundo Bin Laden, a AIDS é uma “invenção satânica americana” [67, p. 168]

O primeiro desejo de Bin Laden para suprimir esses males e remediar a situação é que os americanos se convertam aos islamismo. Ele também quer que os EUA deixem de apoiar Israel, Índia, Rússia e Filipinas na luta contra os muçulmanos; que deixe de apoiar os governos “corruptos” dos países muçulmanos, e não interfiram na política ou no seu método de educação e que lidem com eles em pé de igualdade, e não de uma posição de superioridade. Em suma, Bin Laden deseja que os EUA deixem de ser e agir como superpotência, e que, se os EUA “não cumprirem *todas essas condições*”, devem se preparar para lutar com a “Nação do Monoteísmo”, à qual Deus prometeu a vitória [67, meu grifo]. Ora, está mais do que claro que suas condições são megalomaniacas e exorbitantes. Qualquer luta que prosseguir no caminho do terrorismo (contra civis) ou numa rigidez e intransigência ideológica supremacista está fadada ao fracasso. No entanto, de suas cavernas na fronteira entre o Paquistão e o Afeganistão, Bin Laden e seu braço-direito Ayman al-Zawahiri ainda nutrem expectativas alucinadas sobre a sua vitória como protagonistas do grande combate apocalíptico entre o Bem e o Mal.

Mas se salafismo-jihadismo global “não funciona”, se não alcançou nem vai alcançar nenhum de seus objetivos, por que sua ideologia ainda é tão atraente, seja no nível real, seja no mundo virtual da internet, onde proliferam os *mujahidin virtuais*? Para responder a essa pergunta, a jihad e o salafismo devem ser postos no contexto da modernização, racionalização e individualização da religião, bem como dos novos movimentos religiosos e novas formas de expressão social e política.

Existem basicamente três perspectivas sobre a ideologia salafista e/ou jihadista. Segundo a primeira, o fundamentalismo (e, em alguns casos, o islamismo político, as civilizações islâmicas ou a religião islâmica em si) são confrontadas de alguma forma à modernidade e seus atributos, mantendo com esta uma relação de repulsão-atração face a escolhas que variam entre assimilação e resistência, diálogo e conflito, recusa, aceitação ou adaptação etc. Tem-se como ponto de partida a constatação de uma problemática do encontro civilizacional (colonialista e/ou geopolítico) entre as terras do islã e um poderio Europeu em franca ascensão, calcado na superioridade tecnológica, no racionalismo, no capitalismo e no modelo de organização política baseado no Estado-nação. O embate pode ser apresentado como um dilema de resolução variável (ou, de alguma forma, paradoxal ou trágica). Dentre essas perspectivas, podemos citar Bernard Lewis, que escreveu extensamente sobre as relações entre as civilizações islâmicas e o ocidente, particularmente do ponto de vista do

Império Otomano [69, 71, 72, 73, 74], e Hamid Dabashi, do ponto de vista da gênese cultural, literária e política do nacionalismo iraniano e da constituição do Irã como nação moderna entre os séculos XIX e XX [31]. O trabalho de Gilles Kepel sobre a gênese dos movimentos radicais islamistas no Egito também segue essa linha, entendendo o projeto islamista como um projeto cultural, oposto principalmente ao nacionalismo [57, 58]. Filiiu entende o jihad, nesse sentido, como uma guerra de resistência semelhante ao nacionalismo, mas que deixou de ter esse sentido estritamente político ao ser “sequestrada” pela ideologia do jihad global salafista [37].

Uma outra linha, pouco explorada, é a análise do pensamento político islamista de Sayyid Qutb como um ataque à racionalidade da modernidade [36]. Segundo uma outra corrente, os movimentos islamistas não correspondem a um modelo ideológico político no sentido estrito. Não são definidos ou separados de outros movimentos devido a um programa, uma causa, ou objetivos políticos [88, 33]. Tomam emprestado ora temas nacionalistas, ora religiosos, ora terceiro-mundistas e esquerdistas, tendo objetivos tão vastos, difusos e megalomaniacos [99] que alguns analistas se perguntam onde estaria sua racionalidade e quais são seus verdadeiros objetivos [2, 3].

Finalmente, há uma terceira perspectiva, dos movimentos sociais [109]. À primeira vista, ela não aplicaria ao movimento salafista e/ou jihadista, na maioria dos casos, a não ser que entendamos que são movimentos sociais que não podem ou não querem se inserir na sociedade civil (raras exceções são [108] e [12]).

5.3 Jihad e disciplina espiritual

5.3.1 Sayyid Imâm: vitória como promessa de Deus, com resultados materiais

Uma perspectiva do jihad como reciprocidade (uma promessa de Deus, um pacto com Deus) é-nos dada por Sayyid Imâm al-Sharîf, também conhecido como Dr. Fadl. Fadl foi líder o grupo Jihad de 1987 a 1993, do qual depois se separou, criticando severamente a al-Qâ'ida em seus escritos posteriores.

Em 1988, sob o pseudônimo de ‘Abd al-Qadr ibn ‘Abd al-Azîz, o livro *al-'Umda fi I'dad al-'Udda lil Jihâd fi Sabilillâh al-Ta'âla* (Os pilares para a preparação para o jihad no caminho de Deus o Altíssimo), livro que se destinava a ser uma apostila para os recrutas dos campos de treinamento do jihad

no Afeganistão. No capítulo intitulado *al-Usûl al-Khamsa li Tahaqquq Sunnat al-Naşr aw Takhallu-fiha* (As cinco bases para conseguir a tradição da vitória ou sua ausência) [46], Fadl desenvolve uma explicação para a vitória e a derrota no jihad. Para Fadl, a vitória é *material*: foi prometida para *este mundo* (*dunya*). É também uma *graça* de Deus – só existe vitória em Deus ou através dele (*wa ma al-naşr illâ min ‘and allâh*, suras Imrân, 126 e Anfâl, 10). Temos então uma explicação redundante (e por isso mesmo, satisfatória) para a vitória e a derrota no jihad. Parte-se do postulado de que a fé, bem como a vitória, podem ser divididas. Assim, o nível de vitória é diretamente proporcional ao nível da fé: “A vitória é prometida somente àqueles de fé completa, e cada um será tanto mais vitorioso quanto maior for sua fé” [46]. Este mundo é visto como um lugar de provação aos pecadores, como sinal de advertência, para se regenerarem. O insucesso é, então evidência da falta de fé. A culpa pela derrota está sempre numa falha humana *no nível da fé*, quer dizer, uma falha *não material*. Fadl não cogita a possibilidade de uma vitória devido à superioridade *material*, ou de uma derrota de virtuosos na fé, mas incapazes na guerra. Parece que a preparação *material* é uma parte necessária do esforço *moral* e *espiritual* no jihad. No argumento de Fadl, não fica claro se o “nível de fé” do qual ele fala diz respeito ao nível da *umma* como um todo, ou se essa fé é “medida” (provada/comprovada) em episódios separados ou num contínuo temporal. Uma conclusão incômoda mas necessária do seu raciocínio seria de que Maomé perdeu ou não venceu batalhas porque ele não tinha fé o bastante – o que é um absurdo para a doutrina “ortodoxa” muçulmana, que vê em Maomé o ápice da perfeição humana. Além disso, Fadl não lida com a questão de se a vitória ou a derrota são individuais ou coletivas, ou qual seria a proporção de virtuosos (muçulmanos) no meio de pecadores (muçulmanos) lutando juntos no jihad para que haja vitória.

5.3.2 Yûsuf al-‘Uyayrî: vitória no jihad é o próprio cumprimento do dever

Os significados de vitória e derrota no jihad, segundo Yûsuf al-‘Uyayrî,⁴ são, antes de tudo, individuais, e os objetivos do jihad, particularistas. O jihad é um bem em si mesmo (um dever a ser cumprido porque Deus manda), bem uma forma de expiar pecados, alardear a verdade da religião islâmica (o martírio como confirmação direta da fé e evidência indireta mas persuasiva da verdade).

⁴ ‘Uyayrî foi líder da al-Qâ’ida na Península Arábica, morto em 2003, aos 29 anos. Para uma análise do seu pensamento, ver [78].

Acima de tudo, é o caminho mais simples para se obter uma garantia da salvação, de se ter certeza que se vai ao paraíso, e não ao inferno, depois da morte. A vitória no campo de batalha é só um entre dez tipos de vitória, e não é o mais importante. Para ‘Uyayrî [14], os significados de “vitória” no jihad são:

- Vitória sobre as coisas materiais (possessões, família) e sobre sua alma (força de vontade, autocontrole).
- Vitória sobre o demônio que se coloca no caminho do jihad.⁵
- Porque Deus guiará o mujahid, segundo o Alcorão (29:69): “Quanto àqueles que diligenciam por Nossa causa, encaminhá-los-emos pela Nossa senda. Sabei que Deus está com os benfeitores.”
- Vitória sobre os que desencorajam o jihad.
- Resistência, firmeza e persistência.⁶
- Glória e honra: lutar pela religião já é uma vitória em si, independente do resultado material.
- Deus destruirá os inimigos dos mujahidin, assim como destruiu as nações dos profetas. (Mujahidin, então, com status semelhante aos profetas.)
- Porque o jihad causa a perdição eterna dos infieis, desviando-os ainda mais, até a morte.⁷

5 Segundo o ḥadīth: “Então Satanás põe-se no caminho do jihad e diz: ‘Essa luta é com tua vida e suas posses. Se morreres, tuas mulheres se casarão com outros e sua riqueza será distribuída.’ Quem não seguir esse conselho e for à luta obterá de Deus o direito de entrar no paraíso” (Aḥmad).

6 Para sustentar essa afirmação, ‘Uyayrî cita o versículo: “Deus afirmará os fiéis com a palavra firme da vida terrena, tão bem como na outra vida; e deixará que os iníquos se desviem, porque procede como Lhe apraz (14:27).” Entretanto, o contexto desse versículo é bem diverso, como podemos perceber pelos versículos anteriores: 24. *Não reparas em como Deus exemplifica? Uma boa palavra é como uma árvore nobre, cuja raiz está profundamente firme, e cujos ramos se elevam até ao céu.* 25. *Frutifica em todas as estações com o beneplácito do seu Senhor. Deus fala por parábolas aos humanos para que se recordem.* 26. *Por outra, há a parábola de uma palavra vil, comparada a uma árvore vil, que foi desarraigada da terra e carece de estabilidade.*

7 O objetivo do jihad, neste caso, não seria a conversão, mas sim um prazer em ver a dor do inimigo. Levar os inimigos ainda mais longe de Deus é, então, paradoxalmente, considerado como uma vitória no jihad.

- O martírio também é uma forma de vitória, pois o mártir entrará certamente no paraíso.
- Vitória das ideias (mesmo se houver fracasso ou martírio).
- A vitória no campo de batalha, que é somente uma das formas de vitória.

Já para derrota temos poucas variações. Em suma, só pode haver derrota no caso de se *abandonar* a luta. E, se isso acontece, deixa-se, de alguma forma, de ser muçulmano. Especificamente, ‘Uyayrî entende como “derrota” no jihad:

- Seguir a cultura dos infiéis (judeus, cristãos, secularistas, baathistas, comunistas, democratas, modernistas) ou seus desejos, no todo ou em parte.
- Aceitar a supremacia dos infiéis.
- Agir com brandura para com os infiéis.⁸
- Inclinar-se para os infiéis.
- Obedecer os infiéis.
- Perder a esperança em Deus.
- Deixar o jihad.
- Abandonar a esperança numa vitória militar.
- Temer o inimigo.

No seu livro *Thawâbit ‘ala Darb al-Jihâd* (Constantes no Caminho do Jihad), ‘Uyayrî desenvolve mais o tema dos benefícios do jihad. O jihad, em si, aumenta a fé. Não se deve entrar no combate racionalmente, isto é, medindo os resultados. O jihad tem um valor moral intrínseco de cumprimento do dever:

⁸ Segundo 68:8–9: 8. *Não dê, pois, ouvidos aos desmentidores, 9. Porque anseiam para que sejas flexível, para o serem também.*

Devemos fazer algo não porque isso nos trará vitória ou por causa do resultado, mas *devemos fazê-lo porque Deus no-lo ordena*. Somos soldados de Deus; devemos esquecer os resultados e fazer o que Deus manda. Deixamos tudo nas mãos de Deus. Nós não conhecemos o que é oculto [13].

O sucesso no combate é, então, para ‘Uyayrî, uma graça de Deus, não uma promessa de Deus de uma recompensa para os méritos da fé, como para Dr. Fadl. Para ‘Uyayrî, o sucesso não é *resultado* da fé: é inescrutável, incerto, duvidoso e incomensurável; já para Dr. Fadl, o sucesso material é certo e líquido. ‘Uyayrî aceita que pode haver derrota devido aos pecados, mas, para ele, a derrota no campo de batalha também tem outras duas causas: Deus pode querer testar seus servos, ou pode querer purificá-lo [13].

Para ‘Uyayrî, fazemos o que Deus manda, e, se o resultado é bom ou ruim, cabe a Deus decidir. Segundo ele, se pensarmos somente nos resultados, “estaremos tratando o nosso islã como um negócio, julgando o sucesso de acordo com os resultados”. Mas, se houve batalhas que o profeta perdeu (como Uhud), não podemos julgar uma ação pelo seu resultado. A ética que importa, para usar uma terminologia weberiana, é a ética da convicção, e não da responsabilidade. Em termos kantianos, o *jihad* seria algo como um “imperativo categórico”: um requerimento necessário, absoluto e incondicional, justificado como um fim em si mesmo, independente dos resultados [55]. Assim, “nunca julgue os meios baseado nos fins”, diz ‘Uyayrî [13]

Uma das consequências nefastas de julgar segundo padrões materiais de sucesso, segundo ‘Uyayrî, é que isso leva à infidelidade (*kufr*) e ao desespero.

6 A sharí'a e o direito muçulmano

Uma das reivindicações centrais dos movimentos políticos islâmicos (e uma das motivações do jihad) é cumprir ou impor a sharí'a. Nesta, direito e moral se confundem. Devemos passar, então, à análise da sharí'a e ao universo do direito muçulmano.

Frequentemente traduzido com “lei religiosa”, o termo shari'a não corresponde, por si só, ao conceito ocidental de “lei”. Em seu sentido religioso, podemos descrevê-la sumariamente como “as regras dadas por Deus a seus servos e estabelecidas por um dos profetas” [83, p. 84].

Da mesma raiz, temos:¹

Shara'a dar, fazer, instituir, formular, promulgar ou prescrever uma lei; definir o caminho a se seguido; *to brandish; to blaze abroad (what is right)*; começar, iniciar; tomar água de um riacho com as mãos em forma de copo; levantar bem alto

Ishtara'a fazer uma lei, legislar;

Ishtirâ' legislação, de onde *tathniya al-ishtirâ'*: Deuteronômio;

Tashrî'a legislação, promulgação de leis, legislativo (adj.), de onde: *al-sulta al-tashrshri'yya*: legislação, poder legislativo; *al-jam'iyya at-tashrshri'yya*, assembleia legislativa;

Shar' (pl. **shurû'a**) lei, lei divina, lei canônica (do Islã); idêntico

Sharí'a (pl. **sharâ'í'**) lei revelada, lei canônica.

Shar'aiyy legal, aprovado pela lei divina, legítimo, de onde: *zawâj shar'aiyy*: casamento legal; *walad shar'aiyy*: filho legítimo; *ṭabîb shar'aiyy*): médico legista e *maḥkama shar'aiyya*: corte religiosa.

¹ Fonte: *Al-Mughni Al-Farid Arabic-English Dictionary*. Beyrouth: Librairie du Liban, 2000.

Mushra'a legislador;

Mashrû'a 1. projeto, esquema; de onde: *mashrû'a qânûn*, projeto de lei (no parlamento);
2. legal, legítimo

Como se vê, somente os termos *shari'ae* seu sinônimo *shar'* têm o sentido de “lei” ou preceito explicitamente religioso.

Em seu sentido religioso, podemos descrevê-la sumariamente como “as regras dadas por Deus a seus servos e estabelecidas por um dos profetas” [83, p. 84]. A palavra *shari'a* é comum aos povos do Oriente Médio que falam árabe, e se refere à totalidade da religião revelada – assim, a religião zoroastrista (*shari'at almajûs*), de Moisés (*shari'at mûsa*), do Messias (*shari'at almasih*). *Shari'a* aparece no Alcorão uma vez, com o sentido de “caminho” ou “senda”: 45: 18: *thumma ja'alnâka 'ala shari'atin min al-amri, fa'attaba'aha* – “Então te colocamos no caminho reto, segue-o, pois”. Seu cognato *shir'a* aparece em 5: 48, com o mesmo sentido. O verbo *shar'a* aparece duas vezes, uma vez em relação a Deus (*shar'a lakum min al-dîn*, 42: 13) ou em relação a rebeldes (7: 163) [25]. Na literatura posterior (à Tradição e ao Alcorão), o verbo *shar'a* pode aparecer com Deus como sujeito. A palavra *shâri'a* (“legislador”) refere-se a Maomé, modelo e transmissor da Lei; mas pode referir-se também aos juristas, salientando o aspecto criativo da exegese.

A validade da *shari'a* se baseia no fato de ser considerada a expressão da vontade de Deus (manifesta no Alcorão e na Sunna),² e nela se encontram também regras estritamente cultuais (*'ibadat*) [83]. É, de fato, mais que “direito”.³

Na *shari'a*, direito e moral se confundem: aqui, não rege a observação do direito romano que nem tudo que é lícito é honesto (*non omne quod licet honestum est*). O que é permitido pela *shari'a* deve, necessariamente, estar de acordo com a moral, e mais que isso: a *shari'a* constitui a própria moral, na medida em que abarca todas as ações humanas.

2 Peters [83] aponta uma semelhança interessante entre esse fundamento da *shari'a* na vontade divina e o conceito de norma fundamental (*Grundnorm*) do jurista Hans Kelsen, pois trata-se duma norma extra-jurídica que explica por que as leis são vinculantes.

3 Max Weber também capta esse sentido da *shari'a* quando a compara com outros sistemas jurídicos pré-modernos: “Os livros sagrados dos indianos e do islã, dos persas e dos judeus, como também os livros clássicos dos chineses, tratam de modo inteiramente equivalente as normas cerimoniais e rituais e as prescrições jurídicas. O direito é um direito “sagrado” [107, p. 386].

Brinkley Messick, parafraseando Marcel Mauss, afirma que a sharí'a é um "discurso total", em que 'todos os tipos de instituição (religiosa, econômica, legal e moral) são expressas simultaneamente'. Segundo Messick, " 'política' também deveria ser adicionado à lista, pois a sharí'a também fornecia a linguagem básica da expressão política pré-nacionalista" [80, p. 3].

Com o tempo, desenvolveu-se a doutrina categorização dos atos humanos em cinco tipos: obrigatórios (*fard*, *wājib*), recomendados (*mandúb*), neutros ou permitidos (*mubâh*), repreensíveis (*makrûh*) ou proibidos (*ḥarâm*) [76, p. 12]. O papel dos juristas é definir que ações caem em que categorias, e interpretar as ações humanas segundo essas categorias. Essa qualificação legal chama-se *ḥukm* [21]

Tradicionalmente, a jurisprudência islâmica é dividida em:⁴

1. *Tbâdât* (normas cultuais)
 - a) Pureza
 - b) Orações
 - c) Peregrinação
 - d) Jejum
 - e) Esmola
2. *Mu'âlamât* (direito civil)
 - a) Direito de família
 - b) Propriedade
 - c) Contratos e obrigações
 - d) Negócios e comércio
3. Direito penal
4. Governança (*aḥkâm al-sultâniyya, siyâsa shari'iyya*)

⁴ Ver, por exemplo, [90] e [54]

- a) Impostos
- b) Administração do Estado
- c) “Direito constitucional” (estrutura do Estado, regras de sucessão)
- d) Guerra

Devemos, então, colocar a shari'a num campo normativo relativamente vasto [19]. Ela não pode ser compreendida sem alusão à jurisprudência (*fiqh*), que é de fato o que se deve entender por “direito muçulmano”, ou seja, as interpretações, reelaborações e aplicação das normas por especialistas jurídicos – os juristas (*faqih*, pl. *fuqahâ'*); juizes (*qâdi*, pl. *qudât*) ou *mufti*. Segundo Sami Zubaida, a shari'a “é produto de articulações de discursos e instituições legais a várias estruturas sociais e políticas”, coexistindo com normas estatais e consuetudinárias e por vezes estendendo seu vocabulário a essas outras normas. Em outras palavras, a shari'a, historicamente, é fruto do esforço interpretativo dos juristas muçulmanos, com empréstimos de direito consuetudinário (*'urf*, *'adat*) e tradições legais do Oriente Médio (babilônicas, judaicas, árabes e possivelmente romanas) [115, p. 10].

Entre as fontes da shari'a, por ordem de importância, temos então: o Alcorão,⁵ e a *sunna* – exemplo do profeta, relatado por “tradições” (*aḥadīth*, sing: *ḥadīth*) narradas por uma cadeia de transmissores que chega até os companheiros do profeta. Em seguida, há o consenso (*ijma'a*), segundo o dito do profeta: “minha comunidade não concordará no erro” e outras fontes menores como *istihsân* (preferência dos juristas), *'aql* (razão) e *ra'y* (opinião).

Historiadores como [91] e [24], entretanto, contestam essa esquematização das fontes da shari'a. Segundo Schacht, as primeiras obras de jurisprudência refletem tradições regionais (Kufa, Basra,

5 O alcorão é a fonte primária da shari'a, mas, como foi muitas vezes notado, ele não é um livro jurídico (no sentido, por exemplo, do Pentateuco). O Alcorão tem 114 capítulos (*sûra*, pl. *surât*), com um total de 6235 versículos (*âya*, pl. *ayât*), a maioria dos quais lida com temas como crença, moral, parábolas e histórias dos profetas, ou eventos da vida do profeta Maomé e de sua comunidade. Aproximadamente 350 (5,6%) dos versículos são injunções de comportamento, ou seja, lidam com a shari'a. São chamados de *ayat al-aḥkâm*, versículos que devem normatizar a conduta. Desses 350, aproximadamente 140 dizem respeito a questões devocionais – orações, esmola, jejum, peregrinação, votos e penitências. Cerca de 70 versículos regulam o direito de família, e outros 70, o comércio e as finanças. Por volta de 30 versículos tratam de crimes e penas – homicídio, roubo em estradas, furto, adultério, difamação – e o mesmo número trata de justiça, igualdade, consultação, e os direitos e deveres em relação à autoridade. Finalmente, cerca de dez versículos tratam das relações entre os ricos e pobres, etc. A maioria dessas normas é de natureza geral ou abstrata, e sua definição encontra-se na *sunna* ou deve ser deduzida através dos procedimentos exegéticos (*ijtihad*) [54, p. 19-20].

Damasco, Meca, Medina) e a prática imperial omíada. Schacht afirma que essas tradições não dependiam dos *aḥadīth* proféticos e talvez nem mesmo das injunções alcorânicas, e que foram as polémicas do começo do período abássida que levaram a justificar a lei na prática profética através dos *aḥadīth*. A ligação da lei com a tradição profética foi feita pela primeira vez por Shafi'i (m. 204/820). Segundo Schacht, os *aḥadīth* foram então criados posteriormente, de acordo com a necessidade. Posteriormente, John Wansbrough proporia que não somente os *aḥadīth*, mas também o próprio texto alcorânico é resultado de uma elaboração posterior [104].

Para Calder, “os principais trabalhos mais antigos de direito islâmico não são textos autorais, mas orgânicos”, sendo resultado de “sucessivos comentários e redações” [24]. Calder reconstitui o desenvolvimento do direito muçulmano numa ordem inversa à ordem estabelecida tradicionalmente pelos muçulmanos. Em primeiro lugar, a formulação e reflexão sobre as regras seria resultado de ra'y (opinião); com o tempo, passou-se a justificar as regras com base na autoridade de personalidades dos séculos II e III H., Malik Bin Anâs (179/795), Shafi'i (m. 204/820), Abû Hanîfa (150/767) e seus dois discípulo Shaybânî (m 189/805) e Abû Yûsuf (m. 182/798). Com a disputa entre as escolas jurídicas surge o apelo ao precedente profético e a compilação dos *aḥadīth*. Na disputa (política e intelectual) entre os juristas e os filósofos e místicos sobre a natureza da shari'a, os juristas, que defendiam a justificação através dos *aḥadīth* e do Alcorão, acabam ganhando. A conclusão de Calder é que o papel do Alcorão no desenvolvimento da shari'a é historicamente posterior, contrariamente à tradição islâmica, que o coloca como fonte primária e original do direito: o Alcorão, então, seria “o primeiro princípio de justificação legal islâmica”, mas sua influência substantiva na Lei foi “geralmente secundária e intrusiva” [24, p. 218-219].

A doutrina jurídica islâmica, chamada de *fiqh*, é dividida em “escolas jurídicas” (*madhhab*, pl. *madhâhib*). A problemática da aplicação do direito islâmico é fundamentalmente sobre as fontes do direito: que fontes devem ser utilizadas para serem aplicadas ao caso em questão. Face a um *corpus* textual com regras díspares e contraditórias, vigentes ou não vigentes, absolutas ou relativas, ad hoc ou perenes, encontrar uma regra se torna mais difícil mesmo do que tomar uma decisão a partir dela, ainda mais considerando-se que as regras de conduta encontram-se dispersas nos textos fundamentais (o Alcorão e os *aḥadīth*). A constituição de escolas jurídicas, portanto, minimiza a arbitrariedade através da precedência da autoridade de uma interpretação (a chamada *taqlid*, “imi-

tação”). Acontece, entretanto, que a interpretação, mesmo do chefe da escola, não é vinculante, ela somente tem um peso maior no caso da decisão de um juiz. Caso se julgue necessário ou se tenha a capacitação para tanto, pode-se proceder a uma interpretação nova (*ijtihad*). Não há, nesse sistema, garantia de homogeneidade, mesmo em casos praticamente idênticos pode-se chegar a conclusões divergentes, antes mesmo de entrar no mérito da questão. Essa imprevisibilidade das decisões jurídicas obtidas por métodos tradicionais era balanceada, no Império Otomano, pelas leis do soberano (*qânûn*) e, a partir do século XIX, pela codificação da shari'a.

6.1 O qânûn ou lei do Estado

O campo jurídico em países muçulmanos não se esgota, obviamente, com a shari'a, embora por muitas vezes somente ela tenha sido considerado como um direito propriamente islâmico. Ao lado da shari'a, temos as legislações modernas, a legislação estatal pré-moderna (*qânûn*, também chamado de '*urfi* no Império Otomano) e as normas derivadas do costume local ou tribal, '*urf/adalat* [21, 19]

Derivada do grego *kanon*, *qânûn* (pl. *qawanin*), com o sentido geral de “regra”, “norma”, “lei” ou “princípio” (como “princípios de matemática”) são leis seculares ou regulamentos administrativos, em contraposição à lei religiosa. *Qânûn* é uma lei emanada do Estado. Atualmente o termo *qânûn* também é utilizado no sentido de “código” (como “código de direito civil”, “código de direito comercial” etc.). A shari'a, por outro lado, é uma lei elaborada por juristas [1]

A lei do Estado abrangia administração governamental e militar impostos, impostos (especialmente sobre terra), tesouro (*bayt al-mal*) e direito penal, e posteriormente (principalmente no Império Otomano) sua esfera se ampliou, incluindo lei comercial, lei criminal e procedimentos das cortes de justiça. Desde o tempo dos primeiros califas há registros de leis derivadas somente da vontade do soberano. Essas ordens e regulamentos (*'amal*, *amr*) foram progressivamente incorporadas à shari'a, assim como as regras do costume (*'urf*, *'ada*), mas essa interpretação terminou depois do século 3/9. Depois de al-Shafi'i (767-820), uma interpretação restritiva das “fontes do direito” (*uṣūl al-fiqh*) deixou os novos regulamentos administrativos de fora da shari'a, sendo então concebidos como “lei do Estado” ou “lei do governante”. Com a diminuição do poder efetivo do

califa e o surgimento de vários poderes locais e a ascensão das dinastias militares tomando poder no califado abássida (Búyidas, Samânidas, Ghaznávidas, Seljúcidas), foram reavivadas tradições iranianas de organização e administração estatal, criando uma tensão entre as esferas política e religiosa: “The conflict between *qanun* and *sharí’a* in this period reflects the rivalry between sultan and khalifa” [49]. Com o tempo, os juristas muçulmanos, como al-Mawardi (972-1058), justificavam essa divisão argumentando que a *sharí’a* precisava do poder secular para ser implementada, e que era portanto do interesse (*maslaha*) da comunidade que houvesse um poder político independente que emitisse leis e regulamentos. Com o tempo, o próprio *fiqh* passou a aceitar uma esfera legislativa independente da *sharí’a*, dando ao sultão o direito de legislar sobre assuntos que não fossem tratados na *sharí’a*. Segundo alguns juristas, o sultão também poderia intervir na própria execução da *sharí’a*, guiado pelo princípio do interesse público, caso houvesse várias soluções possíveis para um caso segundo o *fiqh*.

Com as invasões mongóis e o fim do califado abássida de Bagdá, a lei do Estado foi fortalecida nas dinastias turcas e mongóis no Oriente Médio, Ásia Central e Índia (Ilkhan, Império Otomano, Timúridas, Mogóis). Segundo Inalcik (2002), alguns escritores otomanos antigos exaltavam a *yasa/yasaq* (código) de Genghis Khan, e as regulações otomanas eram frequentemente chamadas de *yasaq* ou *yasaq-name*.

O *qânûn* era uma característica proeminente do sistema de governo otomano, que conheceu uma centralização e burocratização crescentes.⁶ Segundo o historiador turco Halil Inalcik, um dos modelos para a legislação otomana era o costume turco e mongol de que o líder estabelecesse um conjunto de regras baseadas na tradição e no costume e zelasse por sua implementação imparcial. Outro modelo adotado pelos otomanos foi a tradição persa, também adotada anteriormente pelos califas abássidas, em que um soberano ou seus agentes, por um ato de graça, dispensa justiça diretamente, por meio de tribunais (*mazalim*) ou *divans*, auditorias públicas em que os súditos relatavam seus problemas aos responsáveis [48].

⁶ Sami Zubaida sugere que a estrutura legal do Império Otomano, em que o *qânûn* em muitas instâncias prevalece sobre a *sharí’a*, está relacionada à grande difusão do sufismo na sociedade. O sufismo, em particular a filosofia de Ibn Arabi (1165-1240), desvalorizava a *sharí’a* como superficial, sendo que os iniciados no conhecimento religioso esotérico poderiam dispensar as regras e rituais. Músicas, danças e bebidas estavam presentes nos rituais sufis, mas as orações, não. A cultura e o consumo do vinho, tão denunciada pelos islamistas atuais, eram difundidos em todas as classes sociais [115, p. 116–117].

Nem o modelo turco-mongol nem o persa concedem um papel especial à *sharí'a*.⁷ Os juízes aplicavam tanto a *sharí'a* quanto a *qânûn-name* (o livro de leis publicado pelos sultões). Os juízes eram vistos como funcionários do Estado aplicando a sua lei, e não juristas religiosos aplicando o *fiqh*. Assim, várias das instituições e práticas do Império Otomano divergem dos preceitos da *sharí'a*. Por exemplo, a instituição do *devshirme*, em que garotos cristãos eram retirados de suas famílias e convertidos para servir como tropas pessoais do sultão, não encontrava fundamento na *sharí'a*. (Os ulemás do governo, entretanto, justificavam a prática.) Os juroes, proibidos pela *sharí'a*, eram permitidos e as taxas máximas eram especificadas no *qânûn-name* [115, p. 115].

6.2 A união do *qânûn* e do *fiqh* no Império Otomano

Foi desenvolvida no Império Otomano uma concepção da lei que legitimava o *qânûn* em termos de *fiqh*, como resultado da adoção do princípio de *siyâsa shara'íyya*.

Antes do século XIII, os juristas muçulmanos admitiam que a legitimidade de uma lei dependia da legitimidade do governante. Com a erosão do poder califal, inverteu-se a pressuposição de legitimidade – não era o governante legítimo que impunha leis justas às quais se deveria obedecer, mas eram a imposição de leis justas que legitimavam um determinado governante [76, p. 47–48].

Segundo Ibn Taymiyya (m. 1328) e seu discípulo Ibn Qayyim al-Jawziyya (m. 1350), as leis do governante deveriam ser consideradas de acordo com a *sharí'a* se cumprissem dois requisitos: 1) não ordenava o pecado; 2) promovia o bem-estar público. Esse arcabouço legal e político do Estado poderia ser, portanto, chamado de *siyâsa shar'íyya*, ou seja, “governo (incluindo legislação e administração da justiça) em conformidade com a *sharí'a*” [76, p. 49]. A *siyâsa shar'íyya* incluía tanto a indicação, por parte do governante, que os juízes aplicassem o *fiqh* desenvolvido em uma escola específica, quanto a justificação da promulgação de leis por parte do governante.

Segundo Ibn Qayyim, o *fiqh* inclui regras “universais” e “particulares”. Universais eram as regras encontradas no Alcorão, no *hadîth* e no consenso (*ijma'*). Essas eram sem dúvida regras da *sharí'a*, válidas em todo tempo e lugar. As regras particulares devem ser meios para realização do bem social, perdendo a serventia e a validade quando não promovem o bem-estar. Para Ibn Qayyim, as regras

⁷ Essa característica do Império Otomano dispersa o mito, comum entre os islamistas, do Império Otomano como bastião da islamicidade, que teria caído com a extinção do califado em 1924.

particulares do *fiqh* são regras de *siyâsa*, para as quais seria necessário, portanto, o conhecimento político e social dos governantes. O papel dos juristas era identificar esses objetivos e regras gerais, mas, depois disso, era papel da política (*siyâsa*) decidir quais regras seriam aumentariam o bem-estar público [76, p. 53]. Segundo a teoria de Ibn Taymiyya, o *fiqh* não seria, assim, a única fonte de legislação, mas limitava significativamente o exercício legítimo do poder.

Antes dos otomanos, havia um sistema judicial bipartido, com cortes que julgavam de acordo com o *fiqh* e cortes que julgavam de acordo com os editos do sultão (*siyâsa*). Os otomanos, entretanto, estabeleceram um sistema de cortes em que os *qudât* (juízes) deveriam decidir alguns tipos de casos segundo os editos do sultão, e outros, segundo o *fiqh*. O sultão otomano legitimava suas leis através da indicação de um jurista da escola hanafita que serviria como *shaykh al-islâm*, que, como mufti do império, garantia a islamicidade de um empreendimento do governo (inclusive da promulgação de um qânûn) através de uma *fatwa*. Com o tempo, as leis otomanas passaram a incorporar cada vez mais princípios do *fiqh*, tanto que as autoridades otomanas afirmavam que o qânûn imperial não poderia ser diferenciado do *fiqh*, e os juristas otomanos afirmavam ter feito a lei do império concordar com a sharí'a [76, p. 55].

6.3 Qânûn e a codificação

O processo de codificação, iniciado no século XIX no Império Otomano, foi uma característica central do conjunto de reformas legais e administrativas conhecido por *Tanzimat*. A reforma da legislação e do sistema jurídico era considerada necessária para o fortalecimento do Estado face à balança de forças pendendo para os outros Estados europeus. A codificação introduziu códigos “emprestados” do direito ocidental (Código Comercial de 1850, Código Penal de 1858) ou baseou-se no direito tradicional – no caso do Império Otomano, a escola hanafita, em que se basearam os Códigos Penais de 1840 e 1851, a Lei Fundiária de 1858, a *Mecelle* (Código Civil, decretado entre 1868 e 1876), e o Código de Lei da Família (*Hukuk-i 'Aile Kararnamasi*) de 1917 [83].

A sharí'a foi codificada no Império Otomano entre 1865 e 1888, e “limitada quase completamente ao direito de família” [116, p. 61]. Embora houvesse um sistema dual de qânûn e sharí'a, o objetivo das reformas era substituir o qânûn por leis seculares, principalmente no que diz respeito aos

direitos da minorias não-muçulmanas e aos estrangeiros no Império. O código penal de 1843 reconhecia, assim, a igualdade entre muçulmanos e não-muçulmanos. Foram criados tribunais comerciais, que não julgavam de acordo com a shari'a [97]. Em 1844, a pena de morte por apostasia, prevista pela shari'a, foi abolida. Em 1850, foi promulgado um código comercial baseado na legislação francesa, e em 1867 uma lei permitiu pela primeira vez a propriedade de terras por estrangeiros. Em 1867, foi também criado todo um sistema de cortes para lidar com não-muçulmanos. Num desenvolvimento interessante do movimento de reestruturação legal, administrativa e política, as comunidades étnico-religiosas (millets) conseguiram estabelecer estruturas representativas através de “constituições”, diminuindo assim o poder das igrejas.⁸

A codificação, no Império Otomano e alhures, fundamentou um crescente poder do Estado e limitou severamente a importância jurídica da classe clerical, ao incluir a shari'a no âmbito do Estado. A lei deixou de ser uma lei dos juristas e juizes para ser a lei do Estado [115]. A autoridade dos ulemá de dizer o direito se resume à interpretação da lei, e não mais à definição desta – e, mesmo assim, à sua aplicação em campos cada vez mais restritos (em alguns países, restrito ao direito de família). Na codificação, o Estado escolheu uma interpretação do direito, transformando o texto discursivo do *fiqh*, onde várias opiniões conflitantes são justapostas e não há solução final (a solução ad hoc fica a cargo do juiz), em um código “claro e inequívoco”, cujas “provisões devem ser finais e definitivas” [83, p. 89].

A shari'a não é uma série de normas gerais e abstratas que se podem aplicar nas situações concretas. Ao contrário do qânûn, ela também não tem ligação direta com o poder político – é prerrogativa da comunidade, em que o executivo dá só o suporte coercitivo (a implementação de decisões judiciais que não emanam de sua autoridade central) [115].

A fusão ou transformação entre shari'a e qânûn se dá na medida da construção dos Estados nacionais em terras muçulmanas. E, como nota [21], é o pensamento islamista que não faz a distinção entre a shari'a e o *fiqh*, aumentando ainda mais a complexidade da análise do campo discursivo sobre o direito, o Estado e o islã.

⁸ Segundo Zurker [116, p. 61-62], a constituição dos armênios gregorianos, de 1863, influenciou o movimento constitucional otomano. Além disso, os millets conseguiram assim um grau de institucionalização que nunca haviam tido, e o aumento de poder das elites laicas influenciou o separatismo e o nacionalismo.

6.4 A *sharí'a* e os movimentos islamistas

Hoje em dia, em suas várias manifestações, a *sharí'a* é um símbolo que se transforma em princípio político quando invocado por grupos ou partidos na luta pelo poder. Ela é, ao mesmo tempo, um objetivo da organização com fins políticos e um meio para chegar a esses objetivos – ou seja, é uma plataforma de propaganda política e uma base normativa para sua realização. Para se instaurar um governo legitimamente muçulmano, deve-se aplicar a *sharí'a*, e, para que isso aconteça, deve-se conquistar o poder agindo segundo as normas da *sharí'a*, tanto no sentido prático quanto no sentido moral, isto é, segui-la é necessário para conseguir implantá-la em toda a sociedade. Os meios justificados na luta para a implantação da lei islâmica devem ser os meios prescritos pela própria lei islâmica: a pregação (*da'wa*), a oposição e a revolta (contra o governante injusto), o *jihad*.

Muitos muçulmanos hoje entendem a *sharí'a* como um código comparável aos códigos modelados de acordo com o direito romano-germânico, adotados desde o século XIX nos países muçulmanos. Nos anos 1940, 'Abd al-Qadir Awda (m. 1955), membro dos Irmãos Muçulmanos e juiz educado no direito francês, escreveu uma obra, que se tornou best-seller, comparando o direito criminal francês com o da *sharí'a*. A leitura que ele faz da *sharí'a* é, portanto, uma leitura segundo princípios hermenêuticos ocidentais – o método para analisar a *sharí'a* seria, segundo Awda, o mesmo que o usado para analisar o direito romano-germânico. De acordo com essa geração de pensadores islamistas, incluindo Awda, Qutb e Mawdudi, a *sharí'a* era

a law in which the individual sayings of the prophet Muḥammad collected in the books of ḥadīth, as well as the individual verses of the Qur'an, are viewed almost as if they were paragraphs in a Muslim civil code [41, p. 13].

O debate contemporâneo sobre a *sharí'a*, portanto, é formalmente “ocidentalizado”. Querem colocar certo “conteúdo autenticamente islâmico” numa forma jurídica decididamente não-islâmica (o código), num processo moderno, amparado por um judiciário de um Estado moderno. Como consequência, a “*sharí'a*” defendida pelos islamistas atuais, não é nem a *sharí'a* nem o *fiqh* entendidos pelos juristas muçulmanos pré-modernos: trata-se da mera aplicação literal de duas fontes do direito (*usul al-fiqh*), o Alcorão e o ḥadīth, sem levar em conta o processo legal desenvolvido ao longo dos séculos pelas escolas jurídicas. O fato é que, segundo uma interpretação “salafista” da

shari'a, o que conta como válido é somente o período do profeta e dos “califas bem-guiados”, ou seja, até 661. Assim, o que determina o conteúdo da shari'a segundo os islamistas é o que Frank Griffel chama adequadamente de “pick-and-choose” mentality [41]. Um caso interessante é o da escravidão, legislada detalhadamente no *fiqh*, mas que nenhum defensor contemporâneo da aplicação da shari'a apoiaria.

Mas, sob essa estrutura formalmente “ocidentalizada”, o que é a shari'a, então, para os islamistas?

Um aspecto importante na concepção de shari'a atual é que ela tem ganhado uma aura de justiça. Ela não é somente lei, mas, ao mesmo tempo, “religião, moralidade, e justiça” [115, p. 4], e há analistas que argumentam que a demanda pela implantação da shari'a reflete na verdade um desejo de legalidade, ou seja, de instauração de um Estado de direito em que vigora a independência do judiciário em relação ao executivo.

Embora haja movimentos que se dediquem à restauração do califado, a concepção mais aceita é a derivada do conceito de *siyâsa shari'iyya*: um “Estado islâmico” entre os grupos islamistas é que ele é um Estado que aplica a shari'a. O fato de o Estado islâmico ser “virtuoso” ou “justo” depende da extensão do domínio da shari'a. Segundo a expressão de Gudrun Krämer:

La shari'a seule peut garantir la justice, l'harmonie, la stabilité. Ce n'est que là où la shari'a est souveraine, que s'unissent légalité et légitimité : *là shar'iyya bidun shari'a* – il n'ya pas de légitimité sans shari'a. Seule la shari'a peut sauvegarder l'état de droit. Le « mythe de la shari'a » a largement remplacé celui du « juste souverain » [62, p. 137].

Os intelectuais e/ou religiosos árabes, e, particularmente, sunitas, encontram-se perante um dilema entre a normatividade absoluta e revelada, a segurança, estabilidade, clareza e ordem perfeita que o “mito da shari'a” como sistema de valores e normas transcendentais lhe garante, e o mundo falível das inevitáveis interpretações desse *corpus* sagrado por seres humanos. Qual é o limite, então, da shari'a, e qual o papel da interpretação? Ou, em outros termos, onde acaba o sagrado e começa o profano?

Os pensadores árabes ainda não se debruçaram sobre a questão da hermenêutica religiosa dum ponto de vista da falibilidade humana.⁹ A imperfeição do intérprete não é considerada quando se fala em “aplicação da shari'a”. Parece que se presume que o intérprete é “virtuoso”, e que qualquer

⁹ No Irã, entretanto, parece estar surgindo (ou sendo reformulado) um tipo de pensamento que estrutura o campo

erro é desculpado pelas suas intenções. Mas nem mesmo quem é esse “intérprete” é definido. Se ele deve interpretar a sharí'a em situações específicas de acordo com suas finalidades (o “espírito da lei”), quais são os critérios de interpretação? Essa parece ser uma zona vazia do pensamento islamista: a questão do poder (no caso, estreitamente ligada ao conhecimento) não se coloca. Tudo gira ao redor de um discurso moralista, focado na proibidade pessoal do(s) governante(s), sem qualquer debate sobre “instituições”. Trata-se de um discurso que faz com que a “Lei”, essencializada, secularizada e naturalizada, habite um vazio prístino e etéreo do verbo incriado à espera de sua aplicação mecânica, automática e determinista num mundo que obstinadamente se recusa a aceitá-la de braços abertos. Trata-se dum mundo cujos habitantes encontram-se presos aos desejos desregradados da concupiscência e da ganância, que cega sua visão para a verdade límpida da revelação. Mas, num reverso de expectativa, não se considera que essa situação é inevitável, ou, segundo outro ponto de vista, desejada e/ou permitida por Deus. A desordem e a imperfeição moral em todos os sentidos são inaceitáveis para o islamista de uma maneira que seria inconcebível para o muçulmano pré-moderno, que tomava a sua identidade como muçulmano como um dado. Para o islamista, se os seres humanos estão chafurdando no pecado e na infelicidade, é porque não estão imbuídos de um “espírito islâmico” que faz com que a vontade de aplicação da sharí'a, na vida pessoal e coletiva, seja vigorosa e constante. A punição dos pecadores não pode esperar o outro mundo, todo mal deve ser remediado no aqui-e-agora – pelo menos, todo o mal evidente, todo o mal público. Os “pecados secretos”, esses sim, só podem esperar uma punição no além. Há uma ânsia por punição dos desvios públicos que não existe para o muçulmano que espera serenamente que Deus faça o seu trabalho no outro mundo.

A utopia, assim, só pode ser uma ideologia secular, no sentido de mundana, com poucas referências escatológicas. O jihad, cujos primeiros objetivos eram o “apocalipse e a conversão” [28], passa por expansão imperial e luta anti-imperialista [37], até chegar a uma “luta moral” numa ideologia transnacional de rarefação das ideologias políticas [33], onde ressurgem todos os temas anteriores.

político justamente sobre a premissa da falibilidade interpretativa, tanto entre os clérigos como entre pensadores islâmicos (como o filósofo Abdolkarim Soroush).

7 Jahiliyya, ḥakimiyya e jihad: a militância revolucionária do islamismo político

A corrente salafista-jihadista se baseia em dois paradigmas de ativismo islâmico: a ideologia revolucionária islâmica sunita, baseada no pensamento de Sayyid Qutb, e a doutrina salafista/wahhabista. Os pontos de confluência entre as duas vertentes são vários, destacando-se o julgamento da sociedade (mesmo dos que declaram muçulmanos) como ímpia (*jahili*), o que implica, em última instância, *takfir* (excomunhão), e seu corolário, o jihad.

Dois pensadores islamistas se destacam por sua influência: o indo-paquistânês Abû al-A'ala Mawdudi (1903-1979) e o egípcio Sayyid Qutb (1906-1966), que podem ser considerados precursores ideológicos de Maqdisi. Esses dois autores elaboram detalhadamente a visão de mundo islamista, embora com diferenças marcantes entre os dois projetos.

Os movimentos islamistas, tendo como décadas como paradigmas centrais o Jamaat-e Islami indo-paquistânês e os Irmãos Muçulmanos do Egito (e suas filiais nos outros países árabes), têm como principais características:

Madawiyya projeção idealizada do passado para o presente e o futuro;

Shumuliyya “completude” – segundo Qutb, o islã “é um todo (*kull*) que não pode ser dividido: deve ser ou aceito completamente (*jumlatan*) ou descartado completamente” [86, p. 86-92];

Al-da'wa al-nidaliyya o “chamado” para islamizar o Estado e a sociedade [65, p. 16].

A abordagem da tradição islâmica através de uma reificação que é promovida pela idealização da comunidade original dos primeiros seguidores de Maomé. A comunidade original adquire um

papel análogo ao do “paraíso” – fitna, separação entre política e religião separação entre as leis cósmicas, as leis sociais e as leis de Deus são vistas como o pecado original. A divisão de opiniões da comunidade é vista pelos islamistas como resultado de pecado. Tudo o que se distancia da compreensão dos salaf como época/comunidade de harmonia é relegado ao nível do pecado – a dissensão e a divergência são fonte (e resultado) de fraqueza moral, uma capitulação hipócrita dos princípios absolutos da revelação ante os desejos mesquinhos das criaturas humanas falíveis e volúveis. Ter falta de fé equivale a ter falta de fortaleza moral.

A relação da comunidade original, idealizada e utópica, com a revelação é pode ser considerada de “mecânica” e “orgânica”. Mecânica porque a aderência/submissão aos princípios é direta, e causa a existência da comunidade, separando-a do seu entorno. Da fé absoluta e inabalável decorre, “mecanicamente”, isto é, necessária e automaticamente, a aplicação da letra e do espírito da revelação em todos os pormenores da vida individual e comunitária. Nesse sentido cósmico, Deus é como que o engenheiro da perfectibilidade humana; o projeto ou “planta” de engenharia é a sharí’a, e cabe aos homens simplesmente fazerem de si mesmos um material da mais alta qualidade – o que é feito conhecendo com perfeição o projeto e seguindo minuciosamente os passos de sua execução. Mas esse projeto tem um resultado tal que cria uma comunidade “orgânica”, no sentido da corporalidade da “comunidade como ser vivo”. Isso quer dizer que, separada do seu meio-ambiente, a comunidade original reage a ele, havendo, então, duas alternativas: sucumbir à pressão, degenerando-se e metamorfoseando-se (corrompendo seu DNA), ou, então, agir sobre esse ambiente, resistindo e conquistando um “espaço vital” cada vez maior (reproduzindo-se). Combatendo a ideia corrente de que o sucesso decorre de se seguir as regras do mundo mesmo a despeito das regras divinas, Qutb argumenta que essa separação é ilusória [85, p. 17].¹

7.1 Mawdudi

A contribuição de Mawdudi para o pensamento político islamista pode ser indicada principalmente pela adoção de dois termos que se tornarão centrais para o desenvolvimento de todo o pensamento

¹ Qutb, no entanto, não fornece uma explicação para essa união, e nem explicita as consequências empíricas dessa separação, segundo ele, artificial. A consequência, para ele como para os islamistas em geral, é, naturalmente, o “declínio” da civilização muçulmana, entendido em termo gerais como o gap em relação aos países desenvolvidos e da posição subordinada no sistema internacional.

islamista desde então -- trata-se dos termos *hakimiyya* e *jahiliyya*, que, adotados e reelaborados por Qutb, serão centrais para todo o pensamento islamista subsequente. A obra de Mawdudi foi traduzida para o árabe a partir da década de 1950, quando membros dos Irmãos Muçulmanos começaram a publicar suas obras. Mais tarde, os livros de Mawdudi também foram publicados em outras capitais do mundo árabe, a maioria traduzidos por membros do partido de Mawdudi, o Jamaat-e Islami (Bloco Islâmico), sendo que o próprio Mawdudi ministrou palestras em várias cidades árabes entre 1956 e 1974 [82]. Qutb teve contato com o livro de Mawdudi “Quatro Termos Alcorânicos Básicos” na prisão, em 1954, e a obra de Mawdudi levou-o a elaborar sobre a noção do islamismo como sistema total de vida [65, p. 53]. Segundo Wiktorowicz:

Qutb read Mawdudi’s most influential works, including *Jihad in Islam*, *Islam and Jahiliyya*, and *Principles of Islamic Government*, which were translated into Arabic in the beginning in the 1950s [111, p. 78].

O pensamento de Mawdudi teve impacto considerável no discurso político islamista no mundo árabe, renovando o vocabulário político dos Irmãos Muçulmanos no Egito e especificamente de Sayyid Qutb. Termos como *al-inqilâb al-islâmî* (“revolução islâmica”) e *haraka* (ou *tahrîk*) *al-islâmî* (“movimento islâmico”) foram adotados e disseminados pelos mais variados movimentos islâmicos, mas tomaram novos significados a partir da experiência de repressão no mundo árabe. No entanto, o programa de ação política de Mawdudi, que pregava a revolução não-violenta por meio da penetração progressiva dos altos escalões do Estado através dum partido de vanguarda – a “vanguarda da nação islâmica” [94] – não era realizável sob as ditaduras militares do Oriente Médio, que perseguiram sistematicamente a oposição, seja ela islamista, liberal ou esquerdista. A mobilização política de Mawdudi, só pôde se realizar num sistema político relativamente liberal, como o Paquistão, onde o Jamaat-e Islami tem tido uma existência legal, apesar de perseguições esporádicas: o próprio Mawdudi foi preso durante um tempo e chegou mesmo a ser condenado à morte, mas, mesmo assim, enfatizava a paciência e a firmeza face à repressão, rechaçando a violência por meio de organizações secretas subversivas. Ele afirmava:

It is easy for some to face bullets fired against their chests through any hasty chaotic action, while they are not ready to go for an action that requires patience and per-

sistence for several months. It is difficult for those to be involved in an organized endeavor. They simply like to rush like wild horses [82].

No entanto, apesar de obter popularidade por suas medidas de islamização da legislação durante o período de discussão da constituição paquistanesa na década de 1970, o resultado do Jamaat-e Islami nas eleições foi sempre medíocre.

7.2 Sayyid Qutb

O pensamento de Sayyid Qutb (1906-1966) representa um desenvolvimento do pensamento de Mawdudi, ao mesmo tempo em que é uma radicalização deste ao transpô-lo a um contexto político muito mais repressor do que o de Mawdudi no Paquistão.

Em 1948, Qutb começa a escrever livros sobre o islamismo, e no começo dos anos 50, depois de uma visita de dois anos aos Estados Unidos, junta-se aos Irmãos Muçulmanos. Preso em 1954, foi solto em 1964, sendo preso novamente em 1965, julgado e condenado à morte em 1966. Foi na prisão que desenvolveu suas principais ideias, que são conceitos seminais para a ideologia de inúmeros grupos islamistas.

7.3 Jahiliyya

Da raiz j-h-l, com sentido de “ignorância”, *jahiliyya* é geralmente traduzida como “era da ignorância” e tendo conotação de “barbárie”. Ocorre quatro vezes no Alcorão, em situações em que os árabes pagãos se mostram hostis e agressivos à doutrina islâmica. Depois do período de redação do Alcorão, o termo passou a significar primordialmente um período histórico, mas o sentido original subsistiu, como mostra uma das definições do dicionário *Lisan al-‘Arab*: “ignorância de Deus e seu Mensageiro e dos ritos da religião; vangloriar-se de acentrais; orgulho; tirania.”²

Para os movimentos islamistas radicais baseados no pensamento de Sayyid Qutb, a *jahiliyya* é um termo de extensão universal e cósmica – a essência da (pseudo)civilização ocidental/moderna, ao

² Shepard faz uma comparação das ideias de *jahiliyya* na tradição islâmica e nos escritos de Qutb, concluindo que a doutrina deste último não é tão inovadora quanto parece [96].

Tabela 7.1: *Jahiliyya* e *Islā*

Jahiliyya	Islā
Politeísmo/idolatria	Monoteísmo
Lei humana, positiva	Lei de Deus, revelada (<i>sharī'a</i>)
Servidão/adoração dos homens	Servidão/adoração a Deus
Soberania dos homens	Soberania de Deus (<i>ḥakimiyyat allāh</i>)
Animal	Homem
Luxúria	Castidade
Desarmonia, caos	Harmonia, ordem
Corrupção, imoralidade	Virtude, ética
Descrença/infidelidade (<i>kufr</i>)	Crença/fé (<i>imān</i>)
Luz	Trevas
Civilização	Barbárie
<i>Dār al-kufr</i>	<i>Dār al-iman</i>
<i>Dar al-ḥarb</i> (território da guerra)	<i>Dār al-islām</i> (território do islā/paz)
Partido do Demônio (<i>Ḥizb al-Shayṭān</i>)	Partido de Deus (<i>Ḥizb Allāh</i>)
Mal	Bem

qual se opõe a civilização islâmica, entendida com a comunidade original de Medina e dos primeiros seguidores (*salaf*). As principais características do binômio *jahiliyya*/*islā* são apresentadas no quadro 7.1.

O termo *jahiliyya*, num contexto moderno, não é exclusivo de Qutb. Mawdudi também empregou o termo, mas não atribuía *jahiliyya* a todo o mundo, como Qutb. Segundo Mawdudi, o mundo, desde a época dos Califas Bem-Guiados, é uma mistura de *jahiliyya* e *Islā*. Em 1964, no mesmo ano em que é publicado o livro “Sinais no Caminho” de Sayyid Qutb, seu irmão, Muḥammad Qutb, publica um livro intitulado *Jahiliyyat al-qarn al-‘ashrīn* (A *Jahiliyya* do Século XX). A ênfase de Muḥammad Qutb, entretanto, é mais na crítica da civilização europeia do que na *jahiliyya* em países nominalmente muçulmanos, e suas conclusões não são tão radicais quanto a de seu irmão.

O ponto de partida para a radicalização da posição de Qutb é sua experiência nas prisões egípcias. Ao contrário do pensamento anterior dos Irmãos Muçulmanos, a experiência de tortura e Abuso nas

prisões do regime socialista e nacionalista (arabista) de Nasser fez com que seu ataque se voltasse contra o Estado autoritário, arbitrário e injusto – em suma, ímpio:

Qutb's jahiliyya was a society ruled by an iniquitous prince who had made himself an object of worship in God's place and who governed an empire according to his own caprice instead of ruling on the basis of the principles inspired by the Book and the Sayings of the Prophet [58, p. 47].

Seu livro mais influente, *Sinais no Caminho (Ma'alim fi al-Tariq)*, foi publicado pela primeira vez em 1964, fazendo tanto sucesso que teve que ser impresso cinco vezes em seis meses, após o que foi censurado. Kepel descreve-o como um manifesto: um instrumento de análise da realidade e um guia para a ação [58, p. 46]. Seu julgamento da realidade é que a sociedade atual é anti-islâmica (*jahili*), seu projeto de ação é a islamização através da criação dum movimento que agirá como “vanguarda da *umma*”.

A proposta de Qutb é a criação de uma “vanguarda” que se limpa de todo traço de conspiração e todo tipo de influências da sociedade ímpia que a rodeia, e parte para a construção de um movimento para estabelecer o reino de Deus na terra, onde será eliminada a tirania do homem pelo homem e onde só a lei de Deus é soberana. Para realizar este projeto, a pregação, por si mesma, é ineficaz, devendo ser complementada pelo combate (*jihad*):

O que caracteriza a crença islâmica e a sociedade inspirada por ele é que elas se tornaram um movimento (*ḥaraka*) que não permitirá que ninguém fique de lado ...; a batalha é constante, e o *jihad* dura até o Dia do Julgamento. [58, p. 47].

Enquanto que o “discurso” (*bayân*) deve combater doutrinas e conceitos, é o “movimento” (*ḥaraka*) que deve derrubar os obstáculos materiais, inclusive todo o sistema político em voga.

7.4 Ḥakimiyya

Jahiliyya não pode ser compreendida sem *ḥakimiyya*. Ao contrário de *jahiliyya*, *ḥakimiyya* é um termo ambíguo e não encontrado no Alcorão. Traduzido como “soberania” por falta de termo melhor, tem a ambiguidade de derivar do termo *ḥukm* (julgamento ou governo), implicando assim

relações entre o Estado e a shari‘a. A falta de embasamento alcorânico e a ambiguidade semântica inerente ao vocábulo são apontados por autores muçulmanos.³

O pensamento de Sayyid Qutb tem uma dimensão cósmica, em que o declínio da civilização humana começa com a separação entre as leis da natureza (*sunan kawmiyya*) e os valores religiosos, até o momento em que ele percebe que a comunidade muçulmana passou a ignorar tanto uma quanto outra. Para combater essa situação, deve-se voltar àquele momento de harmonia cósmica que foi a primeira comunidade, em que a observância do islã (a princípio, individual) e a regulação dos assuntos sociais e políticos estavam totalmente imbricados. O homem, nesse momento primordial, se torna completo, porque a revelação de Deus agora se fez completa e última, e, assim, a humanidade encontra-se no momento da realização da sua “promessa de perfeição”. As vidas dessa comunidade são vistas como escrupulosamente programadas pelo Alcorão e pelo exemplo vivo do profeta. A “virtude” é adquirida, transmitida e preservada quase que organicamente, a partir da fundação da comunidade enquanto grupo social através da ligação direta com o profeta. Os membros da comunidade são imbuídos de virtude como que “por osmose”. Assim, em todo o discurso islamista, o apogeu da humanidade no seu sentido ético, político e social foi atingido durante a vida de Maomé [65, p. 15]. Esse discurso obviamente não explica a ascensão em termos econômicos e políticos da Europa e a criação de um “sistema-mundo” hegemônico capitalista a partir daquele continente – a explicação, aqui, não é de modo algum material, o descompasso não é entre duas áreas (sejam elas concebidas como geográficas, políticas, culturais etc.) em relação a um valor ou uma situação material (situação política, *capabilities* tecnológicas, econômicas e militares), mas sim o descompasso moral dos muçulmanos de hoje em relação aos muçulmanos do século VII/I.

A decadência, assim, é explicada em termos de falta de virtude. Ora, os homens não são virtuosos, e lidar com a imperfeição inata do ser humano é algo que os islamistas não procuram fazer no nível do pensamento.

³ Dois exemplos ilustres são as obras de Ali ‘Abd al-Raziq, *al-Islam wa Usul al-ḥukm* (O Islã e os Fundamentos do Governo), de 1925, e *Du‘ât, lâ Quḍât* (Pregadores, não Juizes), de Ḥassan al-Hudaybi, líder supremo dos Irmãos Muçulmanos de 1949 a 1973.

8 Islamistas e jihadistas

Mesmo baseando sua ideologia nas mesmas fontes, os jihadistas e “islamistas puros” (à la Irmãos Muçulmanos) divergem profundamente em relação à tática. As críticas que se fazem, em geral, aos jihadistas, são críticas dirigidas, em parte ao salafismo (a visão do jihad salafista, desde a guerra do Afeganistão e o surgimento da Al-Qâ’ida, é a que tem atraído mais atenção). Mas, no entanto, retirando as questões da moralidade (e racionalidade) do terrorismo, muitas das mesmas críticas feitas aos jihadistas podem ser dirigidas aos islamistas.

Nelly Lahoud, por exemplo, faz uma crítica acerba do pensamento da corrente jihadista, contrastando-o com os luminares do islamismo político [65]. Segundo ela, apesar do alcance político da Al-Qâ’ida ter crescido,

The jihâdî current has been lacking in intellectual substance (...), [it] has been very shallow at the level of political theory. There is not a body of writings that outlines the ideological commitment it is meant to represent. The writings of the Palestinian born ‘Abd Allah al-‘Azzâm, the supposed ideologue of al-Qa’ida, are best described as lacking in substance, coherence and even a spiritual dimension. His book, *Joining the Caravan*, is dull. It consists of disconnected thoughts focused on enjoining jihâd. In it, he relies on sayings by traditional Muslim scholars on jihâd, also drawing on writings by Qutb, but without attempting to give jihâd a coherent political or spiritual objective [65, p. 20].

Ela contrasta esse pensamento que é, segundo ela, “incoerente” espiritual e politicamente, Hasan al-Banna e Sayyid Qutb, em que haveria uma “coerência interna”. Da mesma forma, o discurso dos intelectuais muçulmanos “liberais” ou “reformistas” (que Lahoud chama um pouco impropriamente de “apologistas”, porque tentam fornecer uma defesa do islã a partir da modernidade e da modernidade a partir do islã). Essa “incoerência” é atribuída, em parte, à seletividade da leitura das fontes da tradição islâmica (Alcorão e Hadîth). Mas se a seletividade é característica dos próprios islamistas “clássicos” como Banna e Qutb, como é que o pensamento destes não seria “incoerente”?

As características que ela atribui à corrente jihadista e reformista poderiam se facilmente transpostas para todo o espectro de posições do islamismo político. Se “faltar substância intelectual” significa ser “raso no nível da teoria política”, então o pensamento da maior parte do movimento islamista também não é muito “profundo” em termos de uma plataforma partidária coerente, no sentido de identificação de problemas, suas causas e soluções. Entretanto, é isso que Lahoud admite ao afirmar que a problemática islamista é auto-referencial¹, e ao citar Ahmad Shboul, que nota que o discurso islamista não se caracteriza “racionalidade” estrita ou uma lógica cartesiana, mas sim por evocações de princípios vagos e interpretações ambíguas. Para Shboul, o discurso islamista “não parece precisar de novas interpretações, e nem exigir precisão ou clareza lógica, já que é coberto por oratória, evocações e referências textuais que podem significar coisas diferentes em contextos diferentes” [95, p. 57].

Essa ambiguidade simbólica do discurso político não é de maneira alguma exclusividade dos países muçulmanos, estando igualmente presentes em utopias de qualquer espécie (desde movimentos messiânicos até ideologias políticas como o comunismo ou o liberalismo econômico).

Assim, há de se duvidar que o discurso islamista possa ser contraposto ao discurso jihadista, sendo este uma algaravia inescrutável e incoerente, e aquele um fruto de uma intelectualidade orgânica coerente e racional.² Lahoud assimila, de fato, o apelo intelectual do discurso islamista (do qual o jihadismo faz parte, e o qual ele não pretende substituir) a um tipo vago de superioridade na elaboração ideológica dos grandes luminares sunitas (Mawdudi, al-Banna, Qutb). É oportuno aqui lembrar, juntamente com Fred Halliday:

As the summaries of their thought make clear, the leading ideologues of Islamism are a miserable bunch - ill-informed, prejudiced, rambling, patriarchal demagogues. The diatribes of Seyyid Qutb, the Egyptian Islamist, against the West as the land of 'ignorance,' or jahiliyya, are tawdry nonsense. In the cases where they have come to power - the Iran of Khomeini, the Sudan of Turabi - the Islamists have established reigns of terror against secular and democratic forces, against women and against ethnic minorities who resist the chauvinism of the dominant Islamist groups [43, p. 406].

1 Isto é, não podendo ser julgado em termos de um programa político a partir do qual seria julgado bem-sucedido ou não.

2 Na verdade, Lahoud nem utiliza a noção gramsciana de intelectual orgânico.

Parece que o problema de Lahoud ao assumir tacitamente uma superioridade de ordem lógica ao pensamento islamista não-jihadista e não-reformista advém de sua aceitação do discurso islamista sobre si mesmo como “solução total”, o que explicaria sua atratividade e aparente coerência: “The Islamists’ discourse, then, is comprehensive in its ambition and is often found persuasive and appealing in its articulations [65, p. 21].

Na sua diatribe com dois “representantes” do pensamento “apologista” (apresentados por Lahoud sem uma discussão do seu contexto de vida e de suas obras e sem uma explicação da sua escolha), Lahoud ataca a proposição de Muḥammad Sa’id al-Ashmawi de que “todo governo que procura realizar justiça econômica, política, social e jurídica é um governo islâmico”. Admitindo que “o tema central que define um Estado islâmico é a justiça” [65, p. 24], uma proposição que é, sem dúvida, compartilhada pelos islamistas, não seria muita falta de coerência afirmar que toda justiça verdadeira é islâmica. Os islamistas (ou os muçulmanos pios) poderiam qualificar essa proposição afirmando que outros sistemas podem ter justiça, mas que só o sistema islâmico é completamente justo. Mesmo assim, o que fica mal colocada é a questão de Lahoud: “se um sistema de governo pára procurar realizar a justiça, poderia ser considerado islâmico?” (idem, *ibidem*). Diante de uma questão como essa, poderíamos inverter a pergunta, aplicando-a aos islamistas: “se um governo islâmico é injusto, poderia ser chamado de islâmico?”

Parte II
A obra de Maqdisi

9 Vida e obra de Abû Muḥammad al-Maqdisî



(a) Em árabe, acima, citação da sura 4:84 (parte citada em itálico): “Luta, pois, (ó Maomé), pela causa de Deus, porque tu és somente responsável por ti mesmo; *incita os fiéis, talvez Deus contenha a força dos infiéis*”. Abaixo: “Púlpito do Monoteísmo e do Jihad”.



(b) Em árabe: “Biblioteca do Monoteísmo e do Jihad”; abaixo: “A religião foi estabelecida com o Livro e a espada: o Livro como guia, a espada como apoio” (Ibn Taymiyya, parte citada em itálico)

Figura 9.1: Logotipos do portal “Biblioteca do Monoteísmo e do Jihad” (*Maktabat al-Tawḥîd wal-Jihâd*)

Jordaniano nascido em Barqa, perto de Nablus, na Cisjordânia, em 1959 (ou 1962), al-Maqdisî pode ser considerado um dos mais importantes teóricos da chamada corrente salafista-jihadista. Autor prolífico e influente, seus escritos, desde a década de 80, vêm influenciando o movimento islamista jihadista global.

Uma das principais fontes a que tivemos acesso para reconstruir sua bibliografia é a entrevista com a revista “Nida’ al-Islam” na prisão de Balqa em 1418/1997¹. Nessa entrevista, ele se apresenta como “Abû Muḥammad ‘Iṣâm (ou ‘Āṣim), filho de Muḥammad Bin Tâhir al-Barqâwî de nascimento, conhecido como al-Maqdisî, da linhagem dos al-“Utaybî”.² Ele tem três filhos: Muḥammad, ‘Umâr e Ibrâhîm, e também filhas.

Mudando-se quando criança para o Kuwait, ele diz que lá terminou seus estudos secundários. Queria estudar *sharî’a* na Universidade Islâmica de Medina, mas acabou acatando o desejo do pai, indo estudar “ciências” na Universidade de Mossul, no Iraque.³ Nesse período ele frequentou grupos islamistas -- alas reformistas dos Irmãos Muçulmanos; salafistas; o grupo de Juhaymân al-“Utaybî e seguidores de Sayyid Qutb, e também jihadistas. Zaydi [15] afirma que al-Maqdisî afiliou-se a um grupo chamado Ahl al-ḥadîth, dedicado ao estudo dos aḥadîth à maneira salafista, e influenciados por Juhaymân al-‘Utaybî. Maqdisî ligou-se à rede de ‘Utaybî através de ‘Abd al-Latîf al-Dirbâs (Abû Hazâ’a), sendo que os dois se casaram com duas irmãs. Dirbâs era um kuwaitiano que participou do levante da Kâ’aba e passou anos na prisão na Arábia Saudita antes de retornar ao Kuwait [15].

Já nessa época, embora não pregasse o jihad através do confronto arma-do, Maqdisî distinguia-se no meio islamista pelas suas ideias mais “extremas” – especialmente sobre a questão de *takfîr*, a declaração de que um indivíduo não é muçulmano. Maqdisî é pródigo nesse sentido, ao contrário dos salafistas mais conservadores, que têm muito mais escrúpulos ao utilizar o *takfîr*, mesmo baseando-se na mesma doutrina de base, *al-warâ’ wa al-barâ’*. Também exigia que seus companheiros não ocupassem cargos públicos e tirassem seus filhos das escolas públicas.

Segundo o próprio Maqdisî, nas suas viagens pelo Hijâz e pelo Kuwait ele conheceu estudantes e xeques dos quais extraiu “algumas chaves do conhecimento”. Mas, continua ele,

1 Esta entrevista, bem como a totalidade das obras de Maqdisi, encontram-se em seu site: www.tawhed.ws

2 O epíteto al-Maqdisî refere-se à mesquita do Monte do Templo, chamada de *Ḥarâm al-Sharîf Bayt al-Maqdis*. O jornalista Mshari al-Zaydi, que o conheceu em Meca em 1989, teve acesso a uma cópia do seu livro *Millat Ibrâhîm*. Ele afirma que o autor assina ‘Iṣâm Muḥammad Tâhir al-Barqâwî al-Hâfi al-‘Utaybî al-Maqdisî. Segundo al-Zaydi, “alguns observadores acreditam que o uso do título tribal al-‘Utaybî é uma tentativa de estabelecer laços com a Arábia Saudita”. Segundo o intelectual palestino Aḥmad Barqâwî, entrevistado por Zaydî, o sobrenome ‘Utaybî é comum na região de Zarqa, mas Barqâwî e al-Hâfi representam duas tribos distintas [15]

3 Entrevista com a revista Nida’ al-Islam, citado em [56]

Eles não saciaram minha sede daquilo que os jovens procuram, uma visão da situação atual, a aplicação dos julgamentos corretos da *sharī'a* nessa situação, a posição aberta em relação aos governantes deste tempo, e uma visão clara do caminho para a mudança da situação da *umma*.⁴

Segundo Brisard, [22], Maqdisi foi deportado para a Arábia Saudita por se opor ao regime baathista do Iraque. Estabelecendo-se em Meca, ele realizou, a partir de 1984, várias missões para a Liga Islâmica Mundial, uma organização criada pela Arábia Saudita que, na época, operava também no Afeganistão. Em 1988, Maqdisi se ligou também a uma organização localizada no Kuwait e chamada Jam'iyya Ihya' al-Turath (Sociedade para o Renascimento da Tradição/Herança [Islâmica]).⁵

Maqdisi tinha 38 anos quando se mudou do Kuwait para o Paquistão, onde conheceu o também jordaniano Abū Muṣ'ab al-Zarqāwī em 1989 na casa de outro “teórico do jihad”, Abū Walīd al-Anṣārī, em Peshawar [22, p. 18]. A relação que começava teria consequências profundas para a vida de ambos.

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

Maqdisi menciona também seus encontros e discussões com “extremistas *takfiris*” (*ghulāt al-mukāffira*).⁶ Também teve debates com grupos de *irja'ais*,⁷ que resultaram em vários livros, dentre os quais “O prazer da visão de dissipar as dúvidas dos murji'at atuais”⁸ e “A clara diferença entre os que se justificam por causa da ignorância e a fama da religião”⁹

Ao voltar para a Jordânia em 1992, Maqdisi conta:

Encontrei no país uma algazarra de sociedades de irja'ais andando livremente e regozizando-se... Então, iniciei a bendita pregação. Eram três lições em três diferen-

4 Entrevista à revista Nidā' ul-Islām.

5 Confissão à Corte de Segurança do Estado do Reino Hachemita da Jordânia, 95/300, 31 de agosto de 1994, citado em [22, p. 18].

6 “Mukāffira”, neste sentido, são os grupos que negam que os muçulmanos pecadores sejam verdadeiramente muçulmanos.

7 Irjaais ou murjaítas são os que afirmam que não se pode tachar um muçulmano de infiel a partir do momento em que ele professa o testemunho de fé (“Não há deus senão Deus e Maomé é seu profeta”). Teremos oportunidade de voltar a eles mais adiante.

8 *imtā'a al-nazar fi kashf al-shubuhāt murji'at al-aṣr*

9 *al-firq al-mubîn bayn al-'adhr bil-jahl wal-'i'araḍ 'an al-dîn*

tes lugares do país; duas eram públicas, e uma, particular. Essas aulas eram basicamente sobre o monoteísmo, e suas obrigações e seus deveres, *la illâha illâ Allâh* e suas condições, seus anuladores, e seus laços mais fortes, e a crença sunita [*ahl al-sunna wa al-jamâ'ah*], refutando as dúvidas das sociedades irja'ais. [...] Essas aulas coincidiram para as eleições da Assembleia Legislativa, e as discussões ficaram acaloradas entre os meus estudantes e os defensores da democracia e das eleições. Essa questão precisava de ser esclarecida com um tratado preciso sobre essa situação, refutando as mais importantes dúvidas do povo, então eu preparei às pressas meu tratado “A democracia é uma religião, e quem buscar uma religião que não é o islã, não será aceitado dele”, que imprimimos e distribuimos entre o povo. Então eu fiz um sermão da sexta-feira no lugar de um de nossos irmãos pregadores naqueles dias, explicando o chamado ao monoteísmo [*al-da'wa al-tawḥîd*] e o chamado a rejeitar categoricamente as leis feitas pelo homem e a impiedade [*kufr*] da Assembleia Legislativa, e alertá-los contra a participação nas eleições.¹⁰

Nessa época, Maqdisî conta que se aproximou de veteranos do Afeganistão, que “têm uma boa orientação para a pregação”, dizendo-lhes que se esforçassem e se concentrassem na pregação. Entre esses veteranos encontrava-se Abû Mus'ab al-Zarqâwî, para quem Maqdisî serviria de guia espiritual e referência ideológica.

Frequentemente, a tentativa de se afastar da responsabilidade por ações violentas é bastante acen-tuada em Maqdisî: segundo ele, a polícia começou a perseguir a ele e seus seguidores por causa de sua pregação.

Mas, segundo a polícia jordaniana, ele recrutava seguidores para organizações terroristas. Essas organizações faziam parte de um movimento mais amplo de veteranos da guerra do Afeganis-tão para derrubar, através de atentados terroristas, o governo jordaniano e implantar um Estado islâmico.¹¹ Maqdisî foi acusado de ter participado das organizações Exército de Maomé (*Jaysh Muḥammad*) e do Movimento para a Reforma e a Mudança (*Ḥarakat al-Islâh wal-Taḥaddî*) [22, p. 34].¹² Em 1995, membros do Movimento Para Reforma e Mudança enviaram um carro bomba para o quartel-general da Guarda Nacional da Arábia Saudita em Riyâḍ, matando seis pessoas (dos

¹⁰ Entrevista à revista Nidâ' al-Islâm.

¹¹ Brisard e Martinez [22] afirmam que cinco organizações foram dissolvidas pelas forças de segurança jordanianas nos anos 90. Entre elas, a organização chamada *Al-Hashayibakah* (Os Jordanianos Afegãos) planejou ataques terroris-tas na Jordânia entre 1991 e 1994; entre seus membros condenados pela Corte de Segurança de Estado do Reino Hachemita da Jordânia está o homem de negócios saudita Muḥammad Jamal Khalifa, cunhado de Bin Laden [22, p. 29].

¹² Os ativistas deste último foram condenados por terrorismo por um tribunal militar em 2001, entre eles o líder reli-

quais cinco americanos) e ferindo outras sessenta. O planejador dos ataques, ‘Abd al-Azîz al-Mu’tim, viajara frequentemente à Jordânia, estudando e promovendo o pensamento de Maqdisî, tendo confessado a influência deste:

[We] read and exchanged books that declared the rulers of the Arab countries and the rulers of this country as unbelievers, such as the book called Clear Evidence on the Infidel Nature of the Saudi State, and the book called The Religion of Abraham, written by Abû Muḥammad al Maqdisî. When I read this book, The Religion of Abraham, I was eager to pay a visit to Abû Muḥammad al Maqdisî. And indeed, I visited him on many occasions in Jordan and was affected by his ideas, publications and books that declare that leaders of Arab states and the government and the body of senior ulama of this country Saudi Arabia are unbelievers [23].

A assinatura do tratado de paz entre Jordânia e Israel em 1994 foi, naturalmente, reprovada com virulência pelos veteranos do Afeganistão. Zarqâwî o apresentou a ex-combatentes seus companheiros em Zarqa, que formariam a base de seu grupo terrorista, chamado al-tawḥîd. Maqdisî foi preso em 1994 juntamente com Zarqâwî, por planejarem missões suicidas contra alvos em Israel. Maqdisî havia trazido à Jordânia, do Kuwait, munições compradas no mercado negro após a retirada do exército Iraquiano daquele país, as quais ele guardou em sua casa. Ele confessou à polícia que o objetivo era usar o equipamento em ataques contra Israel.

O julgamento do caso, que ficou conhecido como Ba’yat al-Imâm, terminou em novembro de 1996, com dez homens julgados culpados, entre eles Zarqâwî e Maqdisî [23]. Um grupo pequeno se desenvolveu na prisão – as estimativas de Maqdisî estão em torno de 30 homens. Decidiu-se que Maqdisî seria o “emir” do grupo, mas depois de um ano ele passou o cargo a Zarqâwî para concentrar-se nos estudos. O carisma de Zarqâwî, ex-marginal e membro de gangues convertido ao salafismo, treinado nos campos de Bin Laden no Afeganistão, e também membro de uma das mais importantes tribos da Jordânia, bem como sua truculência ao lidar com opositores e membros de outros grupos dentro da prisão, estabeleceram-no como líder do grupo.

Em 1999, na ocasião de uma anistia geral, Zarqâwî retornou ao Afeganistão para engajar-se no jihad, mas Maqdisî ficou na Jordânia para continuar seus estudos e sua pregação. Maqdisî voltou à

gioso Abû Qatâda [‘Umâr Maḥmûd ‘Uthmân Abû ‘Umâr], associado de Maqdisî e Bin Laden, condenado a prisão perpétua *in absentia*, e procurado pelas polícias algeriana e egípcia. Atualmente Abû Qatâda vive em Londres em prisão domiciliar, e suspeita-se que tenha participado do estabelecimento da rede Al-Qâ’ida na Europa [22].

prisão, acusado de inspirar ataques contra alvos jordanianos em 2000. Em 2004, Maqdisî publicaria duas obras críticas das ações de Zarqâwî no Iraque, uma carta, *Al-Zarqâwî, amâl wa alâm – munâsiha wa munâsiha* (“Al-Zarqâwî, esperanças e dores – apoio e conselho”), e o livro *Waqafât ma’ thamrât al-jihâd* (“Pausas com os frutos do jihad”), de Julho de 2004, foram escritos na prisão de Qafqafa.

Em 28 de dezembro de 2004, foi inocentado das acusações de quatro anos antes, e foi liberado em junho de 2005. Numa entrevista à rede de televisão Al-Jazira que foi ao ar em 5 de julho de 2005, ele reitera sua crítica a Zarqâwî, afirmando que ele não mudou de opinião, mas que sua posição já se encontrava em trabalhos anteriores. Resumindo sua posição em relação ao jihad e ao método de se proceder para estabelecer um governo islâmico, ele afirma nessa entrevista:

Meu projeto não é explodir um bar, meu projeto não é explodir um cinema, meu projeto não é matar o policial que me torturou... Meu projeto é trazer de volta à nação islâmica suas glórias e estabelecer o Estado islâmico, que dá refúgio a todo muçulmano, e esse é um projeto grande, que não se realiza com pequenos atos de vingança. Ele requer a educação de uma geração de muçulmanos, planejamento a longo prazo; ele requer a participação de todos os ulemá e filhos dessa nação islâmica, e, uma vez que eu não possuo os recursos para tal projeto, eu não vou implicar meus irmãos... num pequeno ato material que é desejado pelos inimigos da nação para colocar nossos jovens atrás das grades...

Todo estágio tem suas prioridades, e neste estágio eu não quero que o Iraque ou qualquer outro lugar se torne uma fornalha para os filhos deste movimento...

... Podem chamar isso de retratação ou reavaliação, podem chamar do que quiserem; isso não é novo para nós, e quando é que nós dissemos algo contrário? Desde quando nós falamos de matar mulheres e crianças? Desde quando falamos de matar os leigos xiitas? Desde quando dissemos qualquer coisa parecida?

Maqdisî também critica o emprego excessivo de “homens-bomba”, alegando que só se deve empregar esse meio em caso de necessidade, sendo “excepcionais”. Outra questão central e muito discutida nos meios terroristas é a questão de *tirs* ou *tatarrus* – os “escudos humanos”. Zarqâwî justifica a grande quantidade de mortes de civis xiitas no Iraque argumentando que eles são “réprobos”, e que mesmo que seu status como infieis seja discutível, é legítimo derramar seu sangue, segundo a analogia com os *tirs*, já que, intencionalmente ou não, eles se colocam no caminho dos alvos, os “cruzados”.¹³

13 Essa é a justificativa usual para os “danos colaterais” ou as mortes de civis em ataques terroristas – eles estavam no

A essa posição Maqdisi responde que ele segue Ibn Taymiyya, que não declarava os xiitas como infiéis, e que eles não devem ser combatidos como se combate os judeus e os cristãos, advertindo ainda que uma campanha contra os xiitas poderia criar fitna entre os muçulmanos e divergir a atenção do seu alvo principal, os ocupantes. Ele ainda argumenta:

A expansão da justificativa para matar xiitas deve-se a uma fatwa que surgiu durante a guerra Irã-Iraque dos clérigos ligados ao poder para justificar a guerra numa época em que todos os regimes do Golfo apoiavam Saddam.

Entretanto, a justificação de Maqdisi é em termos de métodos, não de objetivos. Ele condena categoricamente os xiitas, e principalmente os clérigos. Ele parece querer reprovar os ataques aos xiitas devido à sua ignorância da própria crença “desviante” da sua comunidade: “os leigos xiitas são como os leigos sunitas, eu não digo 100%, mas alguns desses leigos só sabem rezar e jejuar e não conhecem os detalhes de sua seita”.

A resposta de Zarqâwî à entrevista surgiu na internet poucos dias depois.¹⁴ Nela, Zarqâwî afirma que agora ele é um “soldado de Usâma bin Lâdin”.

Maqdisi foi preso novamente em 6 de julho, um dia depois de a entrevista ir ao ar. Nibras Kazimi comenta:

What was intended as a public rift between tutor and pupil became a very big embarrassment to the Jordanian government. Not only did Maqdisi not forcefully denounce Zarqâwî, but the latter appeared as the ‘hero’ with battlefield credentials [56, p. 68].

Poucas horas depois de ser preso, uma declaração de Maqdisi foi divulgada na internet, com o apoio deste a Zarqâwî:

lugar errado, na hora errada, e se as vítimas eram muçulmanos, não precisam se preocupar, pois irão para o céu, ou se não, para o inferno (ou nem merecem consideração). Os palestinos justificam ataques a civis argumentando que na verdade não há civis em Israel, onde até as mulheres também prestam serviço militar (desfazendo assim a distinção de militares em serviço e fora de serviço, da ativa e da reserva). Bin Ladin, ao justificar os ataques de 11 de setembro, dá um passo adiante, afirma justamente que não há “civis”, uma vez que o presidente americano, que declara guerra contra muçulmanos, é seu representante eleito, que simplesmente executaria a vontade do americano comum.

14 Abû Muş’ab al-Zarqâwî. “Bayânun wa tawdihun lima athârahu al-shaykhu al-Maqdisi fi liqâ’ihi ma’a qanâti al-Jazira”. 12 de julho de 2005.

[Zarqâwî] é o irmão amado e herói que está tentando defender a santidade da religião... Nossos irmãos mujâhidîn no Iraque têm suas próprias interpretações e escolhas que eles fazem como eles acharem melhor no campo de batalha do qual estamos distantes.

Depois dessa prisão, Maqdisî só seria liberado em meados de 2008. Recentemente o seu site *Minbar al-tawḥîd wa al-Jihâd* (www.tawhid.ws) voltou ao ar, ainda sendo a mais completa referência em árabe para obras salafistas, jihadistas e islamistas. Atualmente Maqdisî encontra-se em prisão domiciliar, e prega principalmente através da internet.

10 A Religião de Abraão, ou: A Identidade Muçulmana através do antagonismo

Não odiamos enquanto nossa estima é pouca, mas quando estimamos alguém como igual ou superior.

Nietzsche

Millat Ibrahim (A Religião de Abraão) é um dos mais influentes livros de Maqdisi.¹

Segundo Kazimi [56], o livro deve muito ao primeiro capítulo da última epístola de “Utaybî. É nesse livro que al-Maqdisi desenvolve a doutrina de *walâ’ wa barâ’* (aliança e repúdio), que será adotada posteriormente pela Al-Qâ’ida. Embora Muḥammad Bin Sa’id al-Qaḥṭânî tenha escrito uma tese sobre o assunto na Universidade de Meca em 1982 [10] (orientada por Muḥammad Qutb, irmão de Sayyid Qutb), a obra de Maqdisi é muito mais contundente, ao nomear mesmo os governantes sauditas como infiéis. Segundo al-Zaydi [15], o livro tem a mesma influência, nos meios salafistas, que o famoso livro de Sayyid Qutb, *Sinais no Caminho*.

Maqdisi afirma, na introdução, que manuscrito foi entregue a companheiros argelinos no Paquistão (voluntários na guerra do Afeganistão), que o publicaram e distribuíram. Parece que o livro logo ficou famoso entre os jihadistas ou terroristas, já que o autor afirma, logo no início, que a posse do livro era considerada pelas forças de segurança como evidência de atividades terroristas:²

Toda vez que prendiam um irmão, a primeira coisa que eles perguntavam era sobre esse livro: “Você o leu? Conhece o autor?” Então alguns diziam para os que

- ¹ O título completo do livro é *Millat Ibrâhîm wa da’awat al-anbiâ’ wal-mursilîn wa aṣalîb al-tughât fi tamîi’aha wa ṣaraf al-du’ât ‘anha*: “A religião de Abraão e o chamado dos profetas e dos mensageiros e os métodos dos “ídeos” (i.e., os governantes ímpios, falsos deuses) para dissolvê-la e dissuadir seus pregadores.” Títulos bem longos e descritivos são uma característica marcante do salafismo.
- ² Todas as traduções do árabe dos livros de Maqdisi são minhas. Devido a diferenças de paginação dos arquivos retirados da internet, fica difícil citar a página certa, mas o link para o arquivo é providenciado na bibliografia.

respondiam afirmativamente: “Então isso é o bastante para provar que sua ideologia é orientada para o jihad e que você tem armas, porque até hoje não prendemos ninguém de um grupo armado que não possuísse esse livro” [7].

Não fica claro se Maqdisi se regozija desse fato, que parece tomar como verdadeiro, e não fica claro se as histórias que chegavam até ele eram verdadeiras. Mas é evidente, por outras fontes (ver acima) que vários perpetradores de atentados terroristas possuíam esse livro (entre outros do autor), e certamente foram influenciados por ele.

10.1 Al-walâ' wa al-barâ'

Millat Ibrahim toma como ponto de partida o verso alcorânico:

Tivestes um excelente exemplo em Abraão e naqueles que o seguiram, quando disseram ao seu povo: Em verdade, não somos responsáveis por vossos atos [burâ'u minkum] e por tudo quando adorais, em lugar de Deus. Renegamos-vos [kafarna bikum] e iniciar-se-á inimizade e um ódio duradouros entre nós e vós, a menos que creiais unicamente em Deus! (Alcorão, 60:4).

O ponto central do livro é a explicação da identidade do muçulmano a partir da doutrina de *walâ' wa barâ'*.

O dicionário árabe-inglês *Al-Mughni al-Farid* define (*walâ'*) como “loyalty; allegiance; amity; cordiality”. (*Barâ'*) não tem uma tradução precisa; tem o sentido de “separar-se”, “cortar as relações”, “romper”, “não ter nada a ver com”, “negar” ou “repudiar”. Deriva da raiz b-r', donde o verbo *barra'a*: “to clear somebody (of a charge); to declare somebody to be innocent; to acquit; to absolve; to declare somebody exempt from” (*Al-Mughni al-Farid*).

Al-Maqdisi não foi o primeiro a elaborar o conceito. Sob várias formas já tinha sido empregado por muçulmanos não-sunitas como os kharijitas e os xiitas, sendo considerado uma “inovação” reprovável por pensadores sunitas como Ibn Abi Ya'la (1059- 1131) e Ibn Batta (m. 997), que rejeitavam a doutrina como inovação [103]. Não seguindo os precedentes de pensadores da sua própria escola hanbalita, Ibn Taymiyya (1263-1328) inverte o conceito e o transforma num meio de combater a inovação. Embora não use as mesmas palavras, ele emprega a ideia central de separação, distinção entre fiéis e infiéis, argumentando que, ao participar dos costumes ou hábitos dos infiéis,

os muçulmanos poderiam se desviar da “senda reta” (*al-sirat al-mustaqim*), mostrando-lhes amizade/lealdade (*muwala*).

Para o também hanbalita Ibn ‘Abd al-Wahhâb, “mesmo se uma pessoa declarar a unicidade de Deus e deixar o politeísmo, ela só será considerada muçulmana se ela tiver inimizade [*‘adâwa*] para com os politeístas [*mushrikîn*]” (citado em [10, p. 15]). O neto de Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhâb, Sulaymân bin ‘Abdallah Âl-al-Shaykh (1786-1818), elevou o conceito de *walâ' wa barâ'* ao status de teste da islamicidade do indivíduo. Para Ibn Taymiyya, seguir os costumes e participar de rituais de outras religiões, bem como celebrações da religiosidade popular (como visitar tumbas e o culto aos santos) eram atos repreensivos, mas não implicavam em *kufîr* (infidelidade). Para Sulaymân, a lealdade aos muçulmanos e o amor a Deus (*al-ḥubb fî ‘llâh*), bem como o ódio e a inimizade aos infieis, indivisíveis, exclusivos, e essenciais à religião.

Finalmente, Ḥamad bin ‘Atîq (m. 1883) coloca a discussão no contexto da sura 60, fazendo a declaração de fé dependente da declaração de repúdio aos infieis [103].

Segundo Ḥamad bin ‘Atîq, “Não há no livro de Deus Altíssimo uma regra mais evidente e mais clara do que *walâ' wa barâ'*, depois do mandamento de *tawḥîd* e a proibição de seu contrário” (citado em [10, p. 13]).

A posição salafista, derivada de ‘Abd al-Wahhâb, é bem sumarizada por Qaḥṭânî:

Para abordar o assunto de *walâ' wa barâ'* de uma perspectiva islâmica correta, devemos considerar três pontos fundamentais. Primeiro: a essência do islã está contida no significado e nas condições das palavras “Não há deus além de Deus, e Maomé é o mensageiro de Deus”. Segundo: *al-walâ' wal-barâ'* são elementos essenciais dessa declaração de fé. Terceiro: *shirk*, *kufîr*, hipocrisia e apostasia anulam essa declaração de fé [10, p. 17].

No entanto, a doutrina de *walâ' wa barâ'* e a construção, baseada nela, de uma identidade inerentemente intransigente e militante, para não dizer belicosa, não passam de uma corrente marginal e recente no percurso de mais de 14 séculos do islamismo. A equação: *Millat Ibrâhîm = tawḥîd = walâ' wa barâ'* tenta garantir uma origem nobre, universal e distinta, do ‘patriarca’ do monoteísmo, a uma doutrina religiosa extremista e particularista, escondendo a reformulação dos conceitos por trás de um verniz de tradição.

10.2 O contexto da sura 60

Maqdisî não procura colocar o versículo (60,4) no contexto da sura em que se encontra. Se nem todos os versículos alcorânicos se apresentam numa ordem lógica, temática ou cronológica, mesmo assim podemos colocar várias séries de versos no mesmo contexto, devido às ocasiões de sua revelação. A chave da interpretação encontra-se em conhecer essas ocasiões, que nem sempre são muito claras, e proceder para aplicar os versículos a uma situação semelhante da atualidade. Por isso que o livreto de Maqdisî não pode ser considerado propriamente uma exegese ou comentário temático sobre Abraão. Não se trata de um comentário técnico dirigido por certos princípios estabelecidos, mas sim uma utilização descontextualizada do texto, baseada numa leitura da doutrina wahhabita. Trata-se de uma reformulação, ou uma glosa ideológica, de comentários de uma série de ulemás wahhabitas, evidenciada pela profusão de citações do “Kitab al-Jihad” (Livro do Jihad), volume de uma coletânea de comentários de xeques najditas chamada “al-Durar al-Sâniya fi al-Ajwiba al-Najdiyya” (“Pérolas Esplêndidas das Respostas do Najd”), que é citado não menos que citado 26 vezes.

A primeira metade da sura (60, 1-9) lida com os temas de amizade e inimizade dos muçulmanos de Medina com os infiéis de Meca, no contexto de preparação para a guerra entre os dois grupos.³

Segundo o *tafsir* (comentário/exegese do Alcorão) de Ibn Kathir,⁴ essa primeira parte foi revelada a propósito de Hatib Bin Abi Balta’ah, um dos primeiros emigrantes para Medina e participante da batalha de Badr. Hatib tinha filhos e posses em Meca, mas não era da tribo dos Quraysh. Quando ficou sabendo do intento do Profeta de atacar Meca, quis proteger sua família, e enviou uma carta através de uma mulher da tribo dos Quraysh avisando do ataque, de modo que os habitantes de Meca ficassem gratos e protegessem sua família. De alguma forma o ardil foi descoberto e a carta recuperada antes de chegar ao seu destino. Hatib explicou a sua situação a Maomé, afirmando que não o fez por falta de fé, que ainda era muçulmano. Maomé aceitou a explicação, mas Omar, companheiro do profeta, queria matá-lo. Maomé o impediu, afirmando que os que participaram da batalha de Badr, como Hatib, teriam um perdão especial. Foi então que ele recebeu a sura:

3 A segunda parte (10-13) trata de um tema diferente: o status das mulheres entre as duas partes em conflito, e não nos interessa na presente discussão.

4 Muito usado em meios islamistas, disponível em www.tafsir.com.

1. Ó fiéis, não tomeis por confidentes os Meus e os vossos inimigos, demonstrando-lhes afeto, posto que renegam tudo quanto vos chegou da verdade, e expulsam [de Meca] tanto o Mensageiro, como vós mesmos, porque credes em Deus, vosso Senhor! Quando sairdes para combater pela Minha causa, procurando a Minha complacência [não os tomeis por confidentes], confiando-lhes as vossas intimidades, porque Eu, melhor do que ninguém, sei tudo quanto ocultais, e tudo quanto manifestais. Em verdade, quem de vós assim proceder, desviar-se-á da verdadeira senda.

2. Se lograssem tirar o melhor de vós, mostrar-se-iam vossos inimigos, estenderiam as mãos e as línguas contra vós, desejando fazer-vos rejeitar a fé. 3. De nada vos valerão os vossos parentes ou os vossos filhos, no Dia da Ressurreição. Ele vos se-parará; sabei que Deus bem vê tudo quanto fazeis. 4. Tivestes um excelente exemplo em Abraão e naqueles que o seguiram, quando disseram ao seu povo: Em verdade, não somos responsáveis por vossos atos e por tudo quando adorais, em lugar de Deus, Renegamos-vos e iniciar-se-á inimizade e um ódio duradouros entre nós e vós, a menos que creiais unicamente em Deus! Todavia, as palavras de Abraão para o pai: -Implorai o perdão para ti, embora nada venha a obter de Deus em teu favor - foram uma exceção. Ó Senhor nosso, a Ti nos encomendamos e a Ti nos voltamos contritos, porque para Ti será o retorno; 5. Ó Senhor nosso, não faças de nós um escarmento para os incrédulos e perdoa-nos, ó Senhor nosso, porque és o Poderoso, o Prudentíssimo. 6. Tivestes neles um excelente exemplo, de quem confia em Deus e no Dia do Juízo Final. Mas, quem desdenhar, que fique sabendo que Deus é, por Si, o Opulento, o Laudabilíssimo! 7. É possível que Deus restabeleça a cordialidade entre vós e os vossos inimigos, porque Deus é Poderoso, e porque Deus é Indulgente, Misericordiosíssimo. 8. Deus nada vos proíbe, quanto àquelas que não nos combateram pela causa da religião e não vos expulsaram dos vossos lares, nem que lideis com eles com gentileza e equidade, porque Deus aprecia os equitativos. 9. Deus vos proíbe tão-somente entrar em privacidade com aqueles que vos combateram na religião, vos expulsaram de vossos lares ou que cooperaram na vossa expulsão. Em verdade, aqueles que entrarem em privacidade com eles serão iníquos.

Segundo Ibn Kathir, o versículo 1 “refere-se aos idólatras e descrentes que lutam contra Deus, seu mensageiro e os Crentes”, citando ainda outros versos do mesmo teor (3:28; 5:51; 5:57; 4:144). O versículo 2 alerta para o caso de que, se os inimigos estivessem numa situação melhor, eles se esqueceriam da amizade anterior (de quem os ajudara), e fariam com que seu “amigo” muçulmano perdesse a fé. O versículo de Abraão vem no mesmo contexto. Ora, Hatib queria preservar a vida de sua família e suas posses, que se encontravam em Meca. Essa não era uma situação incomum, e o islã colocava um dilema, inclusive para o profeta, de saber que seus pais e parentes que morreram

como pagãos estariam condenados ao inferno. Assim, conta Ibn Kathir, era costume invocar a Deus pedindo perdão para seus pais, baseando-se no exemplo de Abraão. O Alcorão, entretanto, coloca o pedido de Abraão como uma exceção: devem seguir o exemplo de Abraão, *exceto* no seu pedido de perdão para o pai. Assim, a mesma proibição encontra-se na sura 9:113-114.⁵

Os versículos 7-9 tratam do restabelecimento de boas relações com os infiéis, o que complica as interpretações da “religião de Abraão” de acordo com o precedente “iniciar-se-á inimizade e um ódio duradouros entre nós e vós, a menos que creiais unicamente em Deus!” A inimizade, portanto, se dirige aos infiéis que não combatem os muçulmanos por causa da religião, e não os expulsaram de Meca (segundo a interpretação de Ibn Kathir, as mulheres e as crianças). A história a respeito da revelação dos versículos 8-9 é a seguinte. Qutayla, mãe de Asma filha de Abû Bakr (cunhada de Maomé), era pagã, e veio de Meca visitar sua filha em Medina durante uma trégua entre as duas cidades. Trouxe-lhe presentes, que foram recusados por Asma, que também não recebeu sua mãe em casa, porque ela era uma infiel. Sua irmã Aísha, esposa de Maomé, consultou-o, e ele recebeu o versículo 8, ordenando que Asma recebesse sua mãe e aceitasse os presentes. Obviamente, os versículos 7-9, bem como a história de Hatib a respeito da revelação dos versículos precedentes, são citados por alguns muçulmanos como evidência da necessidade de uma abordagem tolerante e de uma convivência baseada no respeito aos membros de outros credos.

10.3 O papel de Abraão no islamismo

Abraão, para os muçulmanos, é um profeta. Seu nome é mencionado 69 vezes no Alcorão. Ele é descrito como o fundador da verdadeira religião monoteísta (isto é, o islamismo), cuja tradição foi reavivada e trazida à completude por Maomé (por exemplo, 2:130–140; 3:65–68; 16:120–124). Algumas vezes essa religião é mencionada como a “religião de Abraão”, *millat Ibrâhîm*, como em

⁵ 9, 113: *É inadmissível que o Profeta e os fiéis implorem perdão para os idólatras, ainda que estes sejam seus parentes carnis, ao descobrirem que são companheiros do fogo.* 114. *Abraão implorava perdão para seu pai, somente devido a uma promessa que lhe havia feito; mas, quando se certificou de que este era o inimigo de Deus, renegou-o. Sabei que Abraão era sentimental, tolerante.*

2:130; 3:95 e 4:125. De acordo com os versículos 53:36–37 e 87:18-19, Abraão também recebeu “escrituras” de Deus, e 4:125 também o coloca como “amigo” (*khalil*) de Deus.⁶

O termo *hanif* está intimamente associado a Abraão,⁷ e é contrastado com *shirk* (politeísmo), referindo-se ao monoteísmo anterior ao judaísmo e ao cristianismo que o islã vem resgatar. É associado à religião primordial da humanidade; *al-din al-hanif* sendo então sinônimo de *al-din al-fiṭra*, ou a “religião natural”, segundo a concepção de que o ser humano tem uma predisposição congênita (genética, natural) à assimilação da doutrina da unicidade de Deus [52, 53]. Segundo a tradição, “Toda criança nasce numa condição natural (*fiṭra*), são seus pais que o transformam em judeu, cristão ou zoroastrista” [39, p. 124].

A palavra *fiṭra* foi interpretada de várias maneiras. Pode ser a natureza sã, preparada para a aceitação do islã (por conseguinte, todo recém nascido é muçulmano em potência), ou, ainda, a consciência da existência de Deus como criador do mundo. Pode indicar a felicidade ou infelicidade destinada por Deus a cada recém-nascido. Ou, muito simplesmente, tem o sentido de “islã”, como a “religião natural” da humanidade.

No Alcorão (30:30), encontramos a expressão *fiṭrat allâh*:

Volta o teu rosto para a religião temente a Deus (*hanifan*). A natureza/criação de Deus, e baseado nela Deus criou a humanidade (*fiṭrat allâhi alladhi faṭara al-nâsu ‘alayha*). A criação feita por Deus é imutável. Esta é a verdadeira religião; porém, a maioria dos humanos o ignora.

Embutida na termo *fiṭra* está a noção da bondade inata da humanidade, chegando até a noção de um pacto preexistente entre a alma e Deus.⁸ Ora, esse pacto é natural, resultado da inclinação natural da criatura para com o criador. O pecado resulta exatamente em não ser natural. Os que rejeitam esse pacto, essa submissão voluntária a Deus, só podem necessariamente ser ingratos (*kuffâr*, plural de *kâfir*, geralmente traduzido como “incrédulo”), desviados, ou ignorantes. Rejeitam a perfeição

6 Ver Isaías 41, 8 (“descendentes de Abraão, meu amigo”); e II Crônicas, 20, 7 (“a raça de Abraão, a qual amarás para sempre”).

7 Referindo-se a ele em 2,135; 3,67; 95; 4,125; 6,79, 161; 16,120, 123; 22,31. O vocábulo pode ter-se originado do síriaco *hanpa*, pl. *hanpe*, que significa “pagão” [53].

8 Ver Alcorão, 7:172, “E [recorda-te] de quando o teu Senhor extraiu das entranhas do filhos de Adão os seus descendentes e os fez testemunhar contra si próprios, dizendo: Não é verdade que sou o vosso Senhor? Disseram: Sim! Testemunhamo-lo! Fizemos isto com o fim de que no Dia da Ressurreição não dissésseis: Não estávamos cientes.”

que Deus lhes deu, colocando com prepotência, no lugar da natureza, algo artificial e falso. Sendo Maomé aquele que veio “resgatar”, desenterrar, por assim dizer, o temor a Deus da fé de Abraão, ele não faz nada além de recordar através das evidências (sinais: *ayât*, a mesma palavra que se utiliza para designar os versículos do Alcorão) da natureza, das punições de Deus e das admoestações, sempre iguais, dos profetas.

Abraão e sua descendência são exemplo de monoteístas acima das controvérsias, e como evidência da religião muçulmana como o verdadeiro monoteísmo (1:135-141; 3:67; 6:161).⁹ Deus inculca em Abraão a ideia de monoteísmo (e a falsidade da adoração de outros seres) através da observação de fenômenos naturais¹⁰, o que reforça uma vez mais a identidade entre as expressões *al-din al-fiṭra*, *al-dîn al hanîfa* e *millat Ibrâhîm*.

Embora o relato alcorânico não seja tão detalhado como o bíblico sobre as origens e a vida de Abraão, o Alcorão (21:71-73) menciona a ida de Abraão à Terra Santa, e suas descendências Isaac e Jacó, chamando a Abraão mesmo de “umma” (nação).¹¹ Também é narrada a intercessão de Abraão ante a Deus, para que poupasse as cidades de Sodoma e Gomorra da destruição.

No Alcorão, Abraão enviou seu filho Ismael e a mãe deste, Hagar, para Meca, onde erigiu, junto com Ismael, o santuário da Ka’aba (22:26-27; 3:96-97; 2:125-129). Há então uma ligação entre a purificação da “Casa de Deus” (Ka’aba) por Abraão e a de Maomé, que a “purificou” dos ídolos. Em 37:99-113, encontramos também a narrativa do sacrifício de Abraão, mas sem mencionar a qual filho se referia, Isaac ou Ismael (os exegetas muçulmanos discordam entre um e outro). Segundo a tradição, Abraão foi enterrado na cidade de Hebron (chamada em árabe de khalil, em sua homenagem), junta-mente com seu filho Isaac e seu neto Jacó.

O relacionamento da comunidade islâmica com outras religiões, e as polêmicas com os seguidores

9 1:135: “Disseram: Sede judeus ou cristãos, que estareis bem iluminados. Responde-lhes: Qual! Seguimos o credo de Abraão, o monoteísta, que jamais se contou entre os idólatras”; 3:67: “Abraão jamais foi judeu ou cristão; foi, outrossim, monoteísta, muçulmano, e nunca se contou entre os idólatras.”

10 6:74. *Quando Abraão disse a Ezra, seu pai: Tomas os ídolos por deuses? Eis que te vejo a ti e a teu povo em evidente erro. 75. E foi como mostramos a Abraão o reino dos céus e da terra, para que se contasse entre os persuadidos. 76. Quando a noite o envolveu, viu uma estrela e disse: Eis aqui meu Senhor! Porém, quando esta desapareceu, disse: Não adoro os que desaparecem. 77. Quando viu desapontar a lua, disse: Eis aqui meu Senhor! Porém, quando esta desapareceu, disse: Se meu Senhor não me iluminar, contar-me-ei entre os extraviados. 78. E quando viu despontar o sol, exclamou: Eis aqui meu Senhor! Este é maior! Porém, quando este se pôs, disse: Ó povo meu, não faço parte da vossa idolatria!*

11 Alcorão, 16:120, refletindo texto bíblico: “Eu farei de ti uma grande nação”.

dessas religiões, é um traço marcante do Alcorão. As noções inter-relacionadas de *fiṭra*, *hanîf* e *milla Ibrâhîm* devem ser colocadas nesse contexto. Estudos históricos, desde o século XIX, enfatizam a gênese do Alcorão e do islamismo a partir de influências judaicas e/ou cristãs, colocando seu desenvolvimento num ambiente polêmico e/ou sectário.¹²

Segundo [106, p. 42-43], a pretensão do islamismo a uma doutrina monoteísta mais autêntica deve ser ligada às disputas de poder em Medina depois de ali se estabelecer Maomé. A doutrina da “Religião de Abraão” surgiu, assim, da polêmica com os judeus de Medina. Eles representariam um desafio à ascensão de Maomé ao poder, tanto em termos políticos – apoiavam um chefe local, ‘Abd Allah Bin Ubayy – quanto religiosos – negando-lhe o status de profeta. As biografias da vida do profeta (sira) relatam essa oposição (não a definindo em termos fundamentalmente políticos ou religiosos), “mas também aludem ao desejo de tomar as terras dos judeus, talvez para aliviar a aflição econômica dos imigrantes de Meca” [34, p. 27]. Ao se deteriorarem as relações com os três clãs judeus de Medina, a direção da oração mudou de Jerusalém para Meca. Por fim, os judeus acabaram sendo ou exilados de Medina (perdendo seus bens), ou, no caso dos Banu Qurayza, eliminados – os homens, executados, e as mulheres e crianças vendidas como escravos.

A história de Abraão, portanto, pode ser lida tanto dum ponto de vista conciliador (buscando as proximidades com o judaísmo e o cristianismo) quanto como uma marca de distinção e afastamento. É na polêmica entre essas duas interpretações que se insere o livro de Abû Muḥammad al-Maqdisî.

10.4 **Al-walâ' wa al-barâ' e Abraão: os precedentes do islamismo como identidade antagônica e militante**

Em seguida, ele cita várias objeções ao seu livro. Em um sermão de sexta-feira numa mesquita do Kuwait, o pregador afirmou que Maqdisî dizia ser o único, nos dias de hoje, a seguir a religião de Abraão, e que ele julgava todas as pessoas infiéis por causa disso. Maqdisî responde afirmando que ele nunca afirmou tais coisas, e que só os “cegos guiados por cegos” são enganados por tais menti-

¹² Para estudos clássicos, ver [40] e [100] Para análises inovadoras e controversas (porém, influentes) da origem do islamismo, ver [30] e [105].

ras, enquanto que “os olhos dos que procuram a verdade foram iluminados pela luz da revelação, fazendo-os cientes da nossa sinceridade”. Em outras palavras, o que ele afirma é que está óbvio na própria mensagem divina que o pregador estava mentindo sobre ele. E ele fica feliz com a celebridade atraída para seu livro devido aos ataques dos seus detratores, que são vistos como agentes de Deus e invejosos.

Um dos procedimentos argumentativos para invocar autoridade e convencer é difamação (*vilification*), desonrando e descreditando o oponente particularmente através da rotulação [110]. Os “Abundantes” opositores de Maqdisi são “invejosos”, “desgraçados acusadores”, não tendo chegado até ele “nenhuma refutação séria”, apenas “cricris” (*shaqshaqât*) [7]. Depois de rotular dessa maneira os argumentos em contrário, facilitando deveras a sua resposta, ele cita esses argumentos:

- Deus descreveu Abraão como sendo glorificador [de Deus] e complacente, porque ele discutia a favor dos infiéis [kuffâr] do povo de Ló [i.e., Sodoma e Gomorra], e isso é contraditório com mostrar-lhes inimizade, que você mostrou que era a base dessa religião [*milla*].
- Ordenaram-nos seguir o caminho de Maomé e sua religião [*milla*]; quanto à religião de Abraão, é da legislação [*shara'a*] dos que nos precederam, que não é para nós.
- O verso da sura al-Mumtahinah em que a religião de Abraão é mencionada é do período de Medina, então ele foi revelado quando os muçulmanos tinham um Estado. [Portanto, isso equivale a dizer que somente quando houver um Estado islâmico é que o versículo será válido. Esse é um argumento típico dos salafistas “quietistas”.]
- O ḥadīth que narra a quebra dos ídolos em Meca é fraco [isto é, não merece muito crédito]

Maqdisi nega que, ao defender a cidade de Ló, Abraão tenha pedido clemência para os infiéis: ele pediu somente que Deus poupasse apenas a Ló: “o clã de Ló” (*qawm Lut*), segundo a narrativa do Alcorão (11, 74-75), seria somente Ló e sua família (supondo que sua família tenha sido toda composta de crentes ...). De acordo com o princípio de que o significado de uma passagem do Alcorão deve ser explicado por outra, Maqdisi procede à explicação de *qawm Lut* por outra passagem (29, 31-32). Ele intercala no texto (entre os versículos 31 e 32) a argumentação de Abraão com Deus. Não parece lhe passar pela cabeça que a expressão citada em 29, 31 é “a cidade” (*al-qarya*),

e que a argumentação intercalada refere-se a “eles”, e portanto, à cidade. Por fim, Maqdisî afirma que, mesmo se Abraão tivesse pleiteado clemência pelos infiéis, isso é próprio dos profetas, e que ele queria ver o povo convertido, e não exterminado. Portanto, para Maqdisî, as pessoas comuns não devem imitar os profetas. Clemência, brandura, benevolência e intercessão a favor dos infiéis perante Deus são características sublimes de pessoas excepcionais – ou então, momentos de fraqueza. O desejo de vingança seria, talvez, mais apropriado segundo Maqdisî, se Abraão reagisse desejando que o sofrimento dos habitantes de Sodoma e Gomorra compensasse psicologicamente a perseguição que Abraão sofreu em sua terra natal. Mas, em todo caso, para terminar a discussão desse ponto, Maqdisî julga todo o esforço de Abraão inútil, já que Deus acabou dizendo (11, 76): “Ó Abraão, não insistas mais nisso”. Assim, Maqdisî restringe o exemplo (a “religião”) de Abraão: se Abraão é um exemplo, ele deve ser um exemplo somente na hora de rejeitar a idolatria, e não na hora de invocar o perdão de Deus aos pecadores, porque se apiedar deles é, no final das contas, inútil.

A refutação oposta, de que a religião de Abraão não seria para os muçulmanos, é refutada mais convincentemente com uma série de citações do Alcorão (60:4; 2:130; 16:123).

Quanto à afirmação de que o verso, sendo do período de Medina, não está em vigor por não haver Estado islâmico no presente, Maqdisî responde que Abraão declarou o princípio de *walâ' wa barâ'* quando ele era fraco (poderíamos acrescentar que nem posteriormente Abraão foi ou desejou ser chefe de Estado, mas o argumento de Maqdisî não chega a tanto). Em seguida cita em seu apoio uma série de versos de Meca, sobre a repulsa à idolatria.

Em resposta à afirmação de que o *ḥadîth* da quebra dos ídolos não é legítimo, ele aduz uma série de evidências. Da mesma forma que no argumento anterior sobre a discussão de Abraão com Deus, Maqdisî faz uma concessão ao seu debatedor, afirmando novamente que o argumento contrário não importa, já que, no final das contas, mesmo se o *ḥadîth* não for legítimo, Maomé foi um seguidor da religião de Abraão de qualquer maneira, rejeitando veementemente a amizade com os infiéis e nunca se calando diante de suas mentiras.

Maqdisî inicia seu livro propriamente dito com as seguintes citações alcorânicas:

E quem rejeitaria o credo de Abraão, a não ser o insensato? Já o escolhemos (Abraão), neste mundo e, no outro, contar-se-á entre os virtuosos (2, 130).

E revelamos-te isto, para que adotes o credo de Abraão, o monoteísta, que jamais se contou entre os idólatras (16, 123).

A partir desses versículos, ele conclui: “Então, o caminho correto e a metodologia direta é a religião de Abraão”. Para ele, as implicações da religião de Abraão são: a clara distinção entre os fiéis e os infiéis, e a doutrina de *walâ' wa barâ'* – aliança e dissociação. Nas suas palavras:

A religião de Abraão é:

- Sinceridade de adoração a Deus somente, em todos os significados da palavra “adoração”.
- A dissociação do politeísmo e dos politeístas (*al-bara'u min al-shirk wa ahlihi*) [7].

Essa concepção é uma glosa do cerne da doutrina de Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhâb, que ele cita logo em seguida:

A origem da religião islâmica e sua base são dois mandamentos. Primeiro mandamento: só adorar a Deus, sem companheiro [associado a ele]. Deve-se encorajá-lo, ser leal a ele, declarando infiel todos os que o abandonarem. Segundo mandamento: repreender a associação (*shirk*) na adoração de Deus com severidade, baseando sua inimizade nisso, e declarando infiel a quem fizer isso [7].

A questão central torna-se a relação entre a crença e as ações. No Alcorão (21, 51-70) é narrada a história de quando Abraão quebrou os ídolos, sendo salvo por Deus dos seus inimigos, que queriam queimá-lo. Esse é um exemplo a ser seguido, e é esse o tipo de ações necessárias. É isso que é “demonstrar abertamente a rejeição (*barâ'*) a suas mentiras”. Segundo Maqdisî, essa crença na unicidade de Deus é muito difundida (no caso da Arábia Saudita), mas a sua prática – *al-walâ' lil-muwahhidîn, wal-barâ' min al-mushrikîn* (a aliança com os monoteístas e a desassociação dos politeístas) – é raríssima. E é disso que ele culpa os sábios em religião: se Abraão não tivesse rejeitado o politeísmo abertamente,

então talvez todas as portas ter-se-iam aberto para ele. E mais, pode ser que eles até construíssem escolas e institutos, como nos dias de hoje, nos quais se estuda o monoteísmo teórico (*al-tawhîd al-naẓarî*), e talvez colocassem neles placas enormes

com os nomes: “Escola do Monoteísmo”, “Instituto do Monoteísmo” ou “Faculdade da Da’wa e dos Princípios da Religião”. Tudo isso não os ameaça, e não os influencia, na medida que não resulta em nada na realidade e na prática. E mesmo se saíssem dessas universidades, escolas e faculdades milhares de teses e dissertações de mestrado e doutorado sobre a dedicação ao monoteísmo e à pregação (*da’wa*), eles não se oporiam; pelo contrário, eles abençoariam e dariam prêmios e certificados e títulos magníficos, na medida em que isso não afetasse a sua falsidade e a sua situação verdadeira, enquanto continuar essa situação distorcida [7].

Naturalmente, como no caso de Abraão e também no caso dos outros profetas e de Maomé, essa recusa aberta e dinâmica, em “pensamentos e palavras, atos e omissões”, leva ao ataque físico, a ridicularizar, insultar, desrespeitar, envergonhar as crenças alheias, o que pode resultar em perseguição a si, no caso de a balança de poder pender para o outro lado, ou perseguição, humilhação e submissão dos outros. Talvez a melhor definição para “afirmar a rejeição abertamente” seja “afrontar e menosprezar”. Não é somente menoscar o que se considera vil e desprezível, não se trata de virar as costas e fazer pouco caso, mas sim *lutar para que a falsidade deixe de existir*, e isso com todos os meios possíveis.

Os versículos ou *aḥādīth* que contradizem essa abordagem militante e intransigente, como a história de Hatib Bin Abi Balta’ah a respeito da revelação da sura 60, narrada acima, ou outros versículos mais ou menos ambíguos do Alcorão, são omitidos e/ou reinterpretados pela superposição de outros versículos. Esse é o caso da sura 6:107-108:

107. Porém, se Deus quisesse, nunca se teriam dado à idolatria. Não te designamos [ó Muḥammad] como seu defensor, nem como seu guardião. 108. Não injurieis o que invocam, em vez de Deus, a menos que eles, em sua ignorância, injuriem iniquamente Deus. Assim, abrilhantamos as ações de cada povo; logo, seu retorno será a seu Senhor, que os inteirará de tudo quando tiverem feito.

Maqdisi interpreta esse versículo afirmando que o desprezo e o desrespeito pelos falsos deuses dos outros não é um insulto em si mesmo – é um insulto somente de acordo com os politeístas.¹³

Ora, a primeira coisa a se fazer é analisar a situação, e separar a fé da infidelidade. Em seguida

¹³ O versículo 107 é ainda mais perturbador, na medida em que coloca a incredulidade como resultado da vontade de Deus – e lutar contra os incrédulos seria uma luta vã, contrariando, de certa forma, a vontade de Deus. Maqdisi, no entanto, nem toca nesta problemática.

deve-se repudiar radicalmente a infidelidade, e ser fiel, em todos os sentidos, ao monoteísmo – a essência da doutrina de *walâ' wa barâ'*.

De fato, a maior parte do livro é composta de citações que sustentam e explicam essa doutrina fundamental. A maior parte do livro é composta por uma longa série de citações literais de versículos alcorânicos, com muitas repetições, e de ulemás wahhabitas, e algumas de Sayyid Qutb (seu comentário sobre o Alcorão, “À Sombra do Alcorão”). Devido a essa característica, comum ao discurso salafista em geral, o livro, a partir de um certo ponto, começa a adquirir um aspecto redundante, prolixo, repetitivo.

O ponto central e a única originalidade do pensamento de Maqdisi consiste em resgatar esse pensamento, que tem um universo de referência bastante diferente, para a realidade da geopolítica do Oriente Médio (e, por extensão, dos Estados de população muçulmana).

A Arábia Saudita, neste caso, não passa de um Estado de hipócritas, encorajando o *tawhîd*, e “incitando os ulemás a fazerem guerra contra as tumbas, contra os sufis, os amuletos, os feitiços, as árvores e as pedras – coisas que eles não temem, e que não lhes ameaçam”. O islã que eles ensinam é “uma forma cega de religião, com as asas cortadas, distanciados de sua situação atual”.

É esse tipo de religião que os ulemás najditas (dos séculos XVIII e XIX) condenam. Segundo um desses ulemás, Ibn Ḥamad bin ‘Atiq:

Muitas pessoas presumem que, enquanto se puder pronunciar os dois testemunhos de fé [em Deus e seu profeta] e fazer as cinco orações não estando distante da mesquita, mesmo se ele estiver entre os politeístas (*mushrikîn*) ou nas terras dos apóstatas (*murtadîn*), mas eles estão enormemente enganados com isso (Pérolas Esplêndidas, Livro do jihad, p. 196).

Segundo Işhâq bin ‘Abd al-Raḥmân:

E a alegação daquele cuja percepção foi cegada por Deus, segundo quem mostrar abertamente sua religião é não ser impedido de adorar e estudar, é falsa. Porque essa alegação é refutada pela inteligência e pela shari‘a, e para todos os que estiverem nas terras dos nazarenos, dos magos [zoroastrianos] e dos hindus, essa opinião é falsa, porque a oração, o chamado à oração e o estudo existem nesses países... (Pérolas Esplêndidas, Livro do jihad, p. 141)

Em, seguida, Maqdisi faz uma longa série de citações literais a propósito de *walâ' wa barâ'*. To-

das são variações sobre um mesmo tema, repetindo as mesmas citações (sura 60). Segundo Ibn al-Qayyim¹⁴, deve-se manifestar inimizade contra os *kuffâr* “em qualquer situação” (*fi kul hâl*). Segundo Ishaq Bin ‘Abd al-Raḥmân, deve-se mostrar inimizade e declarar sua infidelidade [*takfir*] abertamente, e separar-se fisicamente dos infiéis¹⁵, e segundo ‘Abd al-Raḥmân bin Ḥasan bin Shaykh Muḥammad ‘Abd al-Wahhâb, o islã só é correto quando se mostra inimizade contra os politeístas, sendo um absurdo que um muçulmano se alie com eles e os defenda.¹⁶ Segundo o xeque ‘Abd al-Latif ‘Abd al-Raman, sempre que o muçulmano manifestar abertamente sua rejeição dos infiéis, eles procurarão uma maneira de matá-lo ou expulsá-lo.¹⁷ Segundo o xeque Sulaymân Bin Saḥmân, o muçulmano deve “manter-se separado deles por grandes distâncias, nunca aliar-se a eles nem interagir ou misturar-se com eles”.¹⁸ No entanto, o que todas essas citações atestam é o que elas procuram combater: os muçulmanos dos séculos XVIII e XIX, bem como os do século XX, contentam-se em ter liberdade de religião, de pregar, estudar, erigir mesquitas e publicar livros, mesmo em terras governadas por não-muçulmanos.

A interpretação de Maqdisî só se distancia da dos ulemás wahhabitas no que tange à consideração da legislação secular como oposta ao islã. No século XIX, eles não tinham que lidar com a existência de leis fora da esfera da sharí’a, e os ulemás do século XX vêm as leis que não se encontram na sharí’a como prerrogativas do soberano. Assim, existem dois sistemas paralelos de cortes de justiça na Arábia Saudita – um, da sharí’a, e outro, as cortes de justiça com jurisdição sobre os casos que não se encontram na sharí’a (*siyâsa shar’iyya*, a “lei do soberano”). Ao contrário dos islamistas, o processo legislativo é visto como ímpio em si mesmo. Tudo o que não é a lei de Deus é contra a lei de Deus, por definição (ver adiante a análise de “A Democracia é uma Religião”). A crítica de Maqdisî é formal. Para ele, as leis que não se encontram na sharí’a buscam necessariamente substituir ou negar a sharí’a, e os legisladores ou seus ajudantes (o executivo, o judiciário, o exército, as escolas, a polícia...) cometem o pecado de tomar a si mesmos por deuses ao erigir leis e “adorar” essas leis, segui-las e implementá-las, ao invés de seguir e implementar as leis de Deus. Essa prepotência não é nada menos que kufr – infidelidade. Se Abraão estivesse vivo nos dias de hoje, ele diria: “Rejeitamos

14 Bada’i al-fawa’id, vol. 3/69.

15 Pérolas Esplêndidas, Livro do jihad, p. 141.

16 Idem, p. 93.

17 Idem, p. 207.

18 Idem, p. 221

a vós e a vossas constituições e leis politeístas e vosso governo ímpio. Renegamos-vos [kafarna bikum] e iniciar-se-á inimizade e um ódio duradouros entre nós e vós, a menos que vos submetais e sigais apenas a sua sharí‘a”.¹⁹

Assim, em termos práticos, deve-se separar completamente do sistema jurídico e dos aparelhos de Estado. A eles não se deve ter lealdade ou obedecer, sentir-se protegido por eles, andar no seu sistema de transportes, ser empregado do governo, participar da vida nacional em qualquer sentido. Não se deve dialogar com membros do governo argumentando estar agindo em benefício da segurança, da economia etc. O diálogo – seja parlamentar, seja no espaço público – deve ser uma pregação unidirecional.

Maqdisî critica os que se dizem “salafistas” que pregam o islã e fazem isso, comparando-os aos verdadeiros salaf (companheiros do profeta):

Os salaf não se graduaram de faculdades de ciência política ou direito, e não liam os jornais e revistas fétidos sob o pretexto de conhecer as tramas dos inimigos (...) eles fugiam das portas dos sultões, e os sultões os procuravam com dinheiro e posses.

Em seguida, Maqdisî cita um certo Sufyân al-Thawrî, que prega uma instância praticamente apolítica (ou antipolítica), e pode parecer um tanto quanto antitético a seus próprios ideais de atuação política anti-sistêmica moralista:

Evitai aproximar-vos dos governantes ou misturar-vos com eles em qualquer coisa. E livrem-se de pensar em interceder perante os poderosos para ajudar os oprimidos ou impedir a opressão, pois isso é um engano do diabo. Na verdade, somente os recitadores [do Alcorão] devassos usam isso como modo de subir na vida.²⁰

O ativismo político é, então, rejeitado. Segundo a citação do Alcorão (11: 113)²¹ não se deve aproximar dos iníquos, ao que o mesmo Sufyân Al-Thawrî comenta: “Qualquer um que comprar para eles um tinteiro ou apontar um lápis ou lhes entregar uma folha de papel está sujeito às punições [do inferno, segundo 11:113]”.²²

19 Inna burá‘u minka wa min dustûrika wa qawâninika al-shirkiyya wa hukûmatika al-kufriyya. Kafarna bikum...wa badâ baynanâ wa baynakum al-‘adâwatu wa albughdâ‘u abadan hattâ tarja‘û ilâ allâhi shar‘ahi waḥḍihi.

20 Retirado de Siyâr ‘Alam al-Nubalâ, vol. 13/586 e Jâmi‘a Bayân al‘Ilmi wa Fadlih, vol. 1-179.

21 E não vos inclineis para os iníquos, porque o fogo apoderar-se-á de vós; e não tereis, em vez de Deus, protetores, nem sereis socorridos.”

22 Pérolas Esplêndidas, Livro do Jihad, p. 161.

Por outro lado, não é rejeitada a ação militar. Maqdisi rejeita os que argumentam que a proclamação aberta da doutrina coloca em perigo uma ação militar futura; ele argumenta que a preparação (para a ação) deve ser secreta, mas que a proclamação (da verdade) deve ser aberta. A consequência última da rejeição do politeísmo é o jihad, como a citação de 'Abd al-Latif 'Abd al-Rahmân:

A melhor maneira de se aproximar de Deus é detestar os *mushrikîn* e ser seus inimigos, fazendo jihad contra eles. E com isso, o servo de Deus é salvo de aliar-se a eles e opor-se aos crentes. E se ele não o fizer, ele terá feito aliança com eles. (...) Então, cuidado, cuidado com o que destrói o islã e arranca suas raízes.²³

A razão da falha dos movimentos em tomar o poder é que os ulemás e os pregadores calam-se e ocultam a verdade dos “filhos dos muçulmanos”. Maqdisi critica os que perseguem o objetivo de criar um “Estado islâmico” – para ele o principal objetivo é a manifestação da verdade, fazendo dos pregadores instrumentos de Deus neste mundo:

mostrar a verdadeira unicidade [tawhîd] de Deus para as pessoas, retirá-las das trevas do politeísmo [shirk] para a luz do monoteísmo (...) Esse são os objetivos devido aos quais são suportados os tormentos, e esses são os portais ante os quais são realizados os sacrifícios. E o Estado islâmico não é senão um meio entre vários para conseguir o objetivo supremo [7].

O testemunho da verdade e sua implicação extrema, o martírio, é “a maior das vitórias”, “*quer haja um Estado islâmico ou não*”. O resumo desse paradigma moral do jihad merece ser citado por extenso:

Que valor há na vida além disso, e o que importa ser morto, queimado ou torturado, se o proclamador ganha com isso a maior das vitórias, quer haja um Estado islâmico ou não? Mesmo se os crentes forem queimados e trincheiras forem feitas para eles, eles são vitoriosos porque a palavra de Deus se tornou manifesta e suprema [7].

Os ulemás ainda são culpados (não só na Arábia, neste caso, mas também alhures) de serem ludibriados pelos governantes, que os incitam a combaterem a oposição política, os comunistas ou os xiitas, ao invés de combaterem os governantes ímpios, suas instituições e seus seguidores. Isso advém, segundo Maqdisi, da injunção alcorânica de “combater os infiéis que estejam mais perto” (9, 123), e, no caso, quem está mais perto é a infidelidade – a própria infidelidade do indivíduo, e as

²³ Idem, p. 842

tentações do demônio. O jihad, então, tem etapas necessárias: “o jihad espiritual, contra Satanás, vem antes do jihad contra os inimigos”.²⁴

Finalmente, só há uma opção (parafraçando Sayyid Qutb): “Ou a sharí‘a, ou o desejo dos que não têm conhecimento”.

²⁴ *Kânat mujâhidati 'l-nafs wa 'l-shaytân qabl mujâhidat al-'adâ' i 'amûman.*

11 “A democracia é uma religião”

Maqdisi descreve este seu livro como uma seleção de escritos produzidos antes das eleições de 1989 para o Parlamento jordaniano. As primeiras em trinta anos, as eleições foram um sucesso estrondoso para os Irmãos Muçulmanos, cujo partido político, o Front de Ação Islâmica (FAI), conseguiu 34 das 80 cadeiras [92]. Essas eleições também marcaram a vida política do reino hachemita, já que representam a separação entre a Jordânia e a Cisjordânia ocupada. De fato, a dissolução do parlamento (que era representativo também da Cisjordânia e cujas eleições haviam sido congeladas desde 1967 devido à ocupação) marca a concepção de uma nova identidade nacional jordaniana, passando a representar apenas os eleitores transjordanianos.

Para impedir que os islamistas saíssem vitoriosos mais uma vez, o rei Hussein emendou a lei eleitoral em 1993, o que fez com que o FAI conseguisse somente 17 cadeiras.

Maqdisi parece abismado com a fascinação das pessoas pela democracia, e então procede à refutação dos argumentos que, segundo ele, “aparentemente fazem da democracia um conceito válido”.

Maqdisi argumenta que a primeira coisa que Deus ordenou que os homens conhecessem e praticassem – antes mesmo das orações, do zakât e outros atos de adoração – é a rejeição à idolatria (kufri bi ’l-taghût) e a crença na unicidade de Deus. A razão existencial de toda a criação está ligada a esse imperativo:

Foi por causa disso que Deus criou as criaturas, enviou os profetas e fez descer os livros e ordenou (*shara’a*) a jihad e o martírio, e é por isso que há hostilidade entre os servos de Deus e os do Diabo, e é por isso que será estabelecido o Estado Islâmico e o Califado Bem-Guiado (*al-dawla al-islâmiyya wa al-khilâfa al-râshida*) [9].

A importância da negação dos falsos deuses é reforçada pela assunção de que ela constitui num mandamento anterior mesmo à crença na unicidade de Deus. Uma falsa divindade é qualquer ser ou coisa que é adorado por meio de qualquer ato de adoração. Além dos atos de adoração geralmente

reconhecidos (prostrar-se, abaixar a cabeça, fazer promessas e sacrifícios), a adoração também inclui, segundo Maqdisi, obediência à legislação, já que toda lei (tashri‘a) provém de Deus. De fato, uma das características da divindade (tanto dos ídolos quanto de Deus mesmo) é que ela impõe uma lei aos seus servidores ou adoradores. A normatividade em si é vista como prerrogativa exclusiva da divindade. Ou, inversamente, uma das características de toda legislação legítima é sua origem divina; é um direito de Deus legislar a vida de seus adoradores (ou, em última instância, a vida de todos os seres humanos) através da revelação. Os textos sagrados são, então, vistos como códigos de conduta (imperativos no sentido moral, mas também normas jurídicas, implicando sanções), ou, por outro lado, como “leis” cósmicas. Como código ou compilação de normas, os textos estabelecem um regramento minucioso da vida humana, ao qual virtualmente nada escapa, seja explicitamente, seja por via da interpretação (mesmo no caso de tal interpretação não for considerada como tal, mas somente como uma “explicitação” do sentido...).

Ora, se há um só deus verdadeiro, então toda legalidade e toda legitimidade provém de Deus, toda lei, regra ou norma provém de Deus, não somente como fonte primeira, como *Grundnorm* abstrata e atemporal da qual deriva uma multiplicidade de interpretações e reformulações (como no caso da shari‘a pré-moderna), mas sim como fonte exclusiva, à qual se remete tudo o que existe. Em outros termos, tudo deve ser reduzido ao código; o fato jurídico que contrarie uma norma contida no código gera uma desordem perniciosa que pode corromper a lei e seus seguidores. A shari‘a deixa de ser um conjunto de normas fundamentais não-positivas, necessitando de interpretações recorrentes para existir na vida social – ou seja, é o cádi (juiz) quem diz o direito de fato – ela passa a ser um código límpido, um livro aberto de normas e sanções, que não requerem interpretação, mas sim mera explicação ou glosa. A shari‘a deixa de ser uma normatividade de base, inclusiva e flexível, existente paralelamente a outros direitos na mesma sociedade, como o direito costumeiro ou tribal (‘urf) e o direito do Estado (qânûn); ela passa agora a ser vista como total e exclusiva, devendo abarcar (no caso do qânûn) ou abolir (no caso do ‘urf) aquilo que ela não abarcava antes.

Só deve existir uma ordem moral e uma ordem jurídica, só deve existir uma lei e um só Estado: todo o resto é abominação, pecado ou heresia, tudo mais ou menos tolerado, mas sempre rejeitado e combatido.

Ora, se só há um deus verdadeiro e uma legislação legítima originada dele, todo aquele que tentar

legislar ou implementar uma legislação que não é a de Deus será culpado de shirk, de associação com Deus, um exemplo insigne de soberba, ao querer comparar-se com Deus, e de usurpação de um direito que só Deus tem. Mas como é que se deve dar conta e lidar com uma multiplicidade de situações que não encontram referência na sharí'a? Como administrar e regular coisas como a lei de trânsito ou o preço do petróleo?

Uma das respostas possíveis é que tais coisas, que não se encontram na sharí'a, não devem ser reguladas de forma alguma, pois isto seria regular algo que Deus não se preocupou em regular. Assim, o que não está na sharí'a Deus não deu a liberdade ao homem de estabelecer por si próprio. É reformulado o princípio de que “tudo o que não é proibido é permitido”: tudo o que não é revelado é proibido que seja legislado, ou, em outras palavras, está fora da sharí'a.

Outra resposta possível é que Deus concedeu autoridade a um homem que, por ra-zão de sua força, estabeleceu-se como regente de seus assuntos na terra, ou, duma perspectiva talvez mais branda, como “administrador das vidas dos servos de Deus”.

A perspectiva salafista varia entre essas duas respostas, mas todas as duas consagram aquilo que não é a sharí'a ao arbitrário – seja o arbitrário de todos os indivíduos ou o arbitrário de um só (o “monarca”, etimologicamente falando). O arbitrário, o im-ponderável, o inescrutável e imprevisível, é visto como sinal da onipotência divina: é sagrado, intocável. Através dele manifesta-se, necessariamente, a vontade de Deus.

O que não deixa de surpreender é que, entre os extremos do arbitrário, entre a multidão de indivíduos atomizados e a vontade de um só indivíduo expressa pelo seu poder absoluto de comando, existem muitas possibilidades; inclusive, de fato, a possibilidade da democracia – uma democracia propriamente islâmica, cujo parlamento, idealmente, legisla sobre assuntos que não se encontram na sharí'a, e de forma que não contradiga alguma prescrição religiosa. Mas aí encontra-se, de fato, uma divisão de autoridades (secular e sagrada), sendo que a própria exclusividade da autoridade sagrada não pode ser arrogada por nenhum indivíduo ou grupo de indivíduos, sob pena de cometer o pecado de querer igualar-se a Deus. Inverte-se, aqui, o sonho de não poucos salafistas, de ver os ulemás revestidos duma autoridade que não é nem temporal nem sagra-da, mas um amálgama das duas.

Mas essa possibilidade não é aventada por nosso autor. Maqdisi funda todo o seu raciocínio so-

bre a democracia na premissa da doutrina da “unicidade dos nomes e atributos” (*tawhîd al-asmâ’ wa al-sifât*). Segundo essa doutrina, que alguns muçulmanos mais racionalistas julgariam antropomórficas, os atributos de Deus só podem se referir a ele. Assim, as qualidades de Deus não são somente exclusivas a ele no sentido de estarem presentes nele num grau infinito e inefável de manifestação, sendo seus atributos, na verdade, somente metáforas humanas (e, portanto, imperfeitas) para de alguma forma captar o sentido da realidade transcendente a que se referem: segundo a doutrina de *tawhîd al-asmâ’ wa al-sifât*, as características e qualidades expressas pelos atributos de Deus são exclusivas a ele, e não são metáforas: assim, se “Legislador” é um dos nomes de Deus, a existência de qualquer legislador humano é ilegítima, um atentado contra a sharí’a. Maqdisî considera uma característica definidora suficiente de qualquer divindade, inclusive Deus, o fato de que ela dá regras para a conduta humana. Não é levantada a possibilidade de um deus não estabelecer regras, não “legislar”. Temos aqui uma assimilação em que os “deuses” são concebidos como “feitos à imagem de Deus”, isto é, semelhantes a Deus nesse sentido e em outros – com a diferença que eles são falsos. Obedecer ou implementar a legislação de outrem que não Deus é, portanto, um ato de adoração.¹

Assim se passa no versículo frequentemente citado: “Tomaram por senhores seus rabinos e seus monges em vez de Deus, assim como fizeram com o Messias, filho de Maria, quando não lhes foi ordenado adorar senão a um só Deus” (9:31).

De acordo com a noção de islã como sistema ideológico integral, todos os aspectos da vida são (ou devem ser) estruturados pela Lei de Deus e funcionando em obediência a ela. Todos os outros sistemas de governo são, então, falsas religiões: o comunismo, o socialismo, o secularismo, a democracia. Todos eles são religiões inventadas pelo homem, e contradizem o islamismo.

Na segunda parte do livro, Maqdisî procede à refutação de argumentos a favor da democracia baseados na interpretação de fontes islâmicas. Ele afirma que os argumentos que procuram justificar a democracia em termos islâmicos pecam por uma interpretação seletiva e distorcida do Alcorão e da Tradição, criando confusão e dissensão (*fitna*).² Assim, existem os que fazem uma interpretação

-
- 1 Parece que, segundo esta lógica, obedecer a legislação de Deus também seria um ato de adoração, embora eu nunca tenha me deparado com essa definição explícita. Geralmente as pessoas que “obedecem aos mandamentos de Deus” são caracterizadas como “piedosas”, e não simplesmente como alguém que cumpre uma lei.
 - 2 Segundo o Alcorão, 3:7: “Ele foi quem te revelou o Livro; nele há versículos fundamentais, que são a base do Livro, havendo outros alegóricos. Aqueles que abrigam a dúvida seguem os alegóricos, a fim de causarem dissensões,

sã do Alcorão, e os que desviam-se e erram. Estes últimos interpretam versículos e suras “soltos”, sem contextualizá-los ou referi-los a outros versículos do texto ou princípios da religião.³

O primeiro argumento é que de José trabalhou para o Faraó, que não aplicava a Lei de Deus. Assim, seguindo o seu exemplo, seria permitido participar do governo, mesmo de infiéis, segundo 12:76: “de outra maneira não teria podido apoderar-se do irmão, seguindo uma lei do rei”. Maqdisi rebate esse argumento afirmando que o parlamento depende da religião da democracia, e é, portanto, proibido, por questão de princípio, participar na vida política. O mesmo vale para o poder executivo.

Por outro lado, o caso de José, argumenta Maqdisi, foi um caso à parte. Segundo Maqdisi, ele não era obrigado a obedecer ao Faraó, não tinha oponentes, e não devia satisfações a ninguém. Enquanto que aqueles que participam na política nacional devem respeitar as leis positivas, devem “jurar lealdade a essa impiedade” e “concordar completamente” com as leis positivas e a constituição.

Outro argumento a favor da democracia, é que o imperador da Etiópia (o Negus), que recebeu os companheiros do profeta Maomé em seu país, não aplicou a sharí'a. O Estado cristão de Axum, na atual Etiópia, exerceu forte influência na Arábia no século VI. Fontes islâmicas afirmam que um grupo de seguidores de Maomé teria emigrado para o país em 615, que lhes concedeu refúgio, embora representantes pagãos de Meca tivessem enviado representantes que pediam que não lhes fosse concedido asilo. Em reconhecimento, Maomé ficou de luto pelo Negus, e liderou preces públicas em sua homenagem. Maqdisi sustenta a hipótese de o Negus ter-se convertido ao islamismo (sem explicar por que a Etiópia teria continuado majoritariamente cristã depois disso). A razão para ele não ter aplicado a sharí'a, então, de acordo com Maqdisi, é que ele morreu antes de Deus ter completado a revelação da Lei a Maomé.

O terceiro argumento combatido por Maqdisi é talvez o mais comum e o mais forte em apoio à democracia, e é muito citado tanto por islamistas como por muçulmanos liberais. Consiste em assimilar a democracia à *shûra* (“consulta”). A *shûra* era uma tradição tribal pré-islâmica em que

interpretando-os capciosamente. Porém, ninguém, senão Deus, conhece a sua verdadeira interpretação. Os sábios dizem: Cremos nele (o Alcorão); tudo emana do nosso Senhor. Mas ninguém o admite, salvo os sensatos.”

³ Essa crítica é a mesma que é feita aos salafistas – de não colocar o Alcorão no contexto histórico, e de fazer uma interpretação arbitrária e seletiva do Alcorão e da Tradição.

se escolhia o chefe (shaykh): “O shaykh assumia e conservava o cargo enquanto contasse com o consentimento livremente dado pelos que “atam e desatam”, isto é, os membros idosos e respeitados da tribo que nomeavam e poderiam dispensar um chefe” [70, p. 134].

O termo shûra é mencionado várias vezes no Alcorão. Em 42:38, “aqueles que resolvem os seus assuntos em consulta” são elogiados. Em 3:159, ordena a Maomé que consulte os crentes nos assuntos correntes. Segundo Lewis, “autores muçulmanos comparam a consulta com o governo pessoal arbitrário, elogiando a primeira e deplorando o segundo” [70, p. 135]. No entanto, a consulta não era obrigatória, e nem o governo arbitrário proibido. Com o tempo, a shûra para eleição do governante tornou-se uma ficção jurídica, mas o princípio de eleição continuou vivo entre os *khawârij* (ver nota 5, p. 11).

A consulta para os assuntos correntes do país continuou a ser realizada tomando diferentes formas. “Na época otomana, o conselho imperial (*divane humayun*) tornou-se uma instituição” [70, p. 136], e também havia os *meshrevet* (consulta, da mesma raiz de shûra), “assembléias ad hoc de militares e outros dignitários, convocadas pelo sultão ou pelo grão-vizir para tratar de problemas específicos” [70, p. 137].

Em alguns países muçulmanos, instâncias do legislativo chamam-se shûra, como, por exemplo, no Irã, no Egito, no Paquistão, na Arábia Saudita (desde 1993) e em Omã, mas com funções bem diferentes.

Maqdisî nega a islamicidade dessas instituições, e afirma que a shûra só é válida como instância consultiva, mas não legislativa ou deliberativa. A shûra, segundo ele, só deve emitir recomendações. Ele afirma que assimilar democracia a shûra não muda a sua essência, que é a de uma religião falsa. Citando as “Pérolas Esplêndidas das Respostas do Najd”, ele afirma:

Os ulemás consideram descrente aquele que combate ou insulta o monoteísmo, embora lhe seja dado o nome de religião dos khawarij ou do takfir. Também é considerado infiel quem provar, permitir ou praticar shirk, embora lhe sejam dados outros no-mes, como fazem os que chamam de “consulta” a religião da descrença e do politeísmo [9, p. 32].

Em seguida, Maqdisî apresenta várias diferenças entre a shûra e a democracia. A shûra é um procedimento divino, parte da sharí'a e do julgamento (ḥukm) divino, enquanto que a democracia é obra “artificial”, de seres humanos, parte da infidelidade (kufr). Enquanto que só deve ocorrer con-

sulta quando não há mandamento divino,⁴ na democracia, segundo Maqdisi, o povo é a mais alta autoridade – “é a fonte de toda autoridade” (*al-umma masdar al-sultat jamí'an*). E, sendo o governo da maioria que decide o que é permitido e o que é proibido, a maioria é que é deus e senhor na democracia.

Mas, no sistema de consulta, segundo Maqdisi, a maioria deve obedecer a Deus, ao profeta e, em seguida, ao líder dos muçulmanos (*imam al-muslimin*). O líder não está atrelado à opinião ou julgamento da maioria. O povo lhe deve obediência mesmo quando ele estiver errado, a menos que ele ordene desobedecer a Deus. A decisão do imame ou califa é soberana, e não se limita pela opinião de seus conselheiros.

Essa concepção de participação mínima (consultiva) e um governo autoritário encontra-se também nos escritos medievais, especificamente nos escritos que procuram legitimar o poder – a tradição “quietista”, em oposição à tradição “revolucionária” do pensamento político islâmico [68]. É ao mesmo tempo uma concepção mora-lista e personalista da política, que pode resultar ou no pessimismo pragmático dos escritores medievais (que aconselhavam a distância dos ulemás em relação ao poder, mas ao mesmo tempo o justificavam como uma alternativa preferível à anarquia [29]) ou na idealização dos ulemás sauditas, que presumem a sabedoria e a benevolência dos governantes e a ignorância do povo em geral [12].

Maqdisi argumenta, também, que as pessoas a quem Deus ordenou que Maomé consultasse eram gente íntegra e piedosa, e não ateus que substituem a sharí'a pelas leis dos homens, “cujo lugar apropriado é sob o chicote ou sob a espada, e não numa situação de consulta e troca de ideias” [9, p. 37].

Finalmente, Maqdisi rejeita a participação na vida política por uma questão tanto de princípios quanto prática. Contra os que afirmam que a participação na vida política beneficia a pregação, o chamado ao islã (da'wa), Maqdisi responde que a lógica de funcionamento da democracia é perniciosa e viciada, e que os possíveis resultados positivos (as decisões tomadas nas instituições do Estado que são harmônicas às injunções presentes na sharí'a) são legítimas por respeitarem a Constituição, e não por serem mandamentos de Deus. E, além disso, segundo ele, os resultados na maioria das vezes vão contra a sharí'a, sendo inútil tentar conseguir algum bem de um sistema baseado na corrupção, no engano, na ilusão, na ganância e na infidelidade, à mercê da vontade do soberano, que faz

⁴ 33:36: “Não é dado ao fiel, nem à fiel, agir conforme seu arbítrio, quando Deus e Seu Mensageiro é que decidem o assunto. Sabei que quem desobedecer a Deus e ao Seu Mensageiro desviar-se á evidentemente.”

e desfaz gabinetes, dissolve e convoca eleições parlamentares quando lhe apraz. Maqdisi termina, assim, o livro, com um voto de repúdio:

Ó escravos das leis positivas e das constituições terrenas

Ó amigos da religião da democracia

Ó Senhores legisladores

Repudiamos diante de Deus a vós e vossa religião

Nada temos a ver convosco, vossas constituições politeístas e vossas assembleias idólatras,

E iniciou-se inimizade e um ódio duradouros entre nós e vós, até que creiais unicamente em Deus!

12 Considerações sobre o Jihad

Maqdisi desenvolve o seu pensamento sobre o jihad mais explicitamente na coletânea *Waqafât min al-Thamrât al-Jihâd* (“Pausas sobre os Frutos do Jihad”). O livro é uma coleção de artigos sobre questões que chegaram até ele na sua vivência diária. Não há uma doutrina explícita, mas, através do livro, podemos notar com mais nitidez preponderância de um tipo de raciocínio que caminha sobre a linha tênue entre o ativismo, a militância, e inclusive o terrorismo, por um lado, e, por outro lado, a pregação, a necessidade de conhecimento religioso e político ao mesmo tempo.

Quanto à tipologia do jihad, Maqdisi avança, além da divisão tradicional propõe, além da divisão tradicional entre jihad defensivo e ofensivo, uma outra classificação: jihad de “prejuízo” (*jihâd al-nikâya*) e jihad “de consolidação” (*jihâd al-tamkîn*). O jihad de prejuízo é uma ação justa e legislada, mesmo que não dê resultados concretos. Encontram-se nesta categoria ações que prejudicam de alguma maneira o inimigo, mas não mudam a relação de forças, inclusive: irritar o inimigo, aterrorizá-lo, impedir que ele prejudique os muçulmanos, resgatar cativos, oprimidos e fracos sob seu jugo. Para Maqdisi, esse é o tipo mais frequente de combate nos dias atuais.

Outro tipo é o combate de “consolidação” – ou liberação (*tahrîr*). Esse tipo de Esse tipo de jihad visa a estabelecer o controle territorial e o estado islâmico. Maqdisi deplora a situação atual, em que as terras muçulmanas liberadas não são governadas por quem merece – os mujahidin, seus libertadores, que não tomaram o poder em países como Afeganistão, Tchetchênia e Bósnia.

Entre as operações de “prejuízo”, mesmo de grande magnitude, Maqdisi inclui os atentados do onze de setembro, o assassinato de Sadat (que não criou um estado islâmico no Egito), os assassinatos de judeus e americanos no Iraque e na Palestina. Maqdisi não condena essas ações. Mas ele acha que, embora permitidas, tais ações “não passam de combate para prejudicar o inimigo”, isto é, sem benefícios concretos. Mesmo no caso de expulsar o inimigo, um ditador árabe é meramente substituído por outro, ou então os grupos vencedores aliam-se aos “hereges” – por exemplo, os que

afirmam o desejo de estabelecer um “estado islâmico democrático”. Sendo assim, é preferível pensar no objetivo final, trabalhar com a pregação e a propagação dos valores do islã, e ao mesmo tempo fazer as preparações exigidas para essa meta grandiosa. A luta entre o islã e a infidelidade é longa e tortuosa, e não é para os afobados que acham que estão fazendo muito só porque atacam pecadores, mulheres crianças, infiéis em geral etc.

É nesse sentido que Maqdisi é taxativo ao afirmar que as “operações martírio” só devem ser usadas como último recurso, quando for realmente imprescindível para o jihad e não houver alternativa. Deve, além de necessária, ser eficiente (enfraquecer o inimigo), trazendo benefícios tangíveis. O martírio, segundo Maqdisi, não é um método de combate como os outros, não é a única nem a melhor forma de jihad. Existem outras preferíveis, presumivelmente, na maioria das situações. Maqdisi critica o “culto do martírio” (de tons xiitas, o que ele não afirma) e os jovens que se “apaixonam pelo jihad”, sem ter conhecimento da shari’a ou da realidade. Se um objetivo pode ser alcançado usando armas de fogo, para que usar explosivos?

Um aspecto importante é a santidade do sangue muçulmano. Se mesmo o sangue de não-combatentes infiéis não deve ser derramado, o que dizer então de ações que matam somente muçulmanos? A esse respeito, Maqdisi cita o *hadith* de Sa’ad bin Juththama. Segundo o *hadith*, perguntaram ao profeta se era permitido que algumas pessoas atacassem os infiéis à noite, mesmo com o risco de ferir mulheres e crianças, ao que ele respondeu: “Eles [mulheres e crianças] pertencem a eles [isto é, também são infiéis]”. A interpretação mais literalista de Maqdisi, aqui, contrasta com a interpretação dos jihadistas. Estes estendem o sentido do *hadith* para justificar atacar infiéis em meio a muçulmanos “nominais” (que, por estarem em meio a infiéis, também seriam infiéis) ou mesmo muçulmanos verdadeiros que, por força do destino, se encontrassem no local e acabassem se tornando “vítimas colaterais” (estes irão para o céu, então não há que se preocupar com eles, pois o benefício de atacar o inimigo é maior que o de preservar a vida de alguns muçulmanos).

Maqdisi vai contra esse tipo de raciocínio, limitando a interpretação do *hadith*. Segundo ele, o *hadith* só é válido “se eles [mulheres, crianças] forem mortos sem intenção e em circunstâncias em que é difícil para o mujahid se afastar deles. Então, não há culpa” [8]. Segundo Maqdisi, é errônea a interpretação desse *hadith* autorizando operações suicidas em ruas e mercados muçulmanos, pois os atingidos não são os infiéis, mas muçulmanos inocentes. E, em todo caso, o *hadith* trata de um

ataque noturno, em que é impossível assegurar a segurança de mulheres e crianças dos politeístas. O ḥadīth não permite que os matem intencionalmente. Para Maqdisī, se tais restrições são feitas até aos infiéis, o que não dizer dos muçulmanos? Como mostra o ḥadīth: “Disse o profeta: ‘Quem da minha comunidade atacar outros, matando tanto o justo quanto o injusto, não poupando os crentes e não sendo fiel à sua aliança, então ele não é de mim’”.

Além do motivo legal, há um motivo prático para não atacar muçulmanos: os infiéis os difamarão, dizendo que os muçulmanos estão a matar seu próprio povo, e os muçulmanos serão desonrados. O conselho de Maqdisī para os mujahidin é, então, escolher os objetivos mais benéficos, que não deixam margem a interpretações errôneas. A imagem de uma causa justa é tão importante quanto a própria causa.

Maqdisī contrasta aqui as operações realizadas pela Al-Qâ'ida e na Palestina, onde são mortos os inimigos, com aquelas realizadas por free-riders contra outros muçulmanos. No primeiro caso, são atacados inimigos combatentes, sua capacidade militar, parlamentos, economia. No segundo caso, são atacados muçulmanos ou não-combatentes: uma mesquita no Sudão, mesquitas xiitas no Paquistão, ônibus lotados de muçulmanos em Karachi e Lahore, igrejas, turistas idosos ou agentes humanitários. A preferência é dada ao alvo mais fácil, e não ao mais benéfico ao islã. E, no caso de ataques a cinemas, clubes etc., sob a justificativa de que são lugares de pecado, frequentados por pecadores, isso vai contra a sharī'a, pois não é essa a punição para esse tipo de delito. Tais ações de “fazer justiça com as próprias mãos” são, para ele, contra a sharī'a, e criam o caos.

Outro tema recorrente e relacionado a esse é a necessidade de entender tanto a “arte da guerra”, as técnicas e táticas de combate, aquisição de informação, conhecimento e tecnologia militar, quanto a jurisprudência religiosa sobre a guerra. Maqdisī critica aqueles que, com a melhor das intenções, não entendem a realidade, não estão no mesmo nível que o inimigo, e, *por isso*, não conseguem avaliar o que é melhor ao islã e ao jihad. Há aqui uma inversão do nível do conhecimento, em que o que é melhor para o islã é determinado pelo conhecimento técnico.

13 Conclusão: al-Maqdisi entre *tawhîd* e *jihâd*, entre o virtual e o social

Num artigo recente, Nelly [66] afirma que o objetivo de Maqdisi em relação à sociedade e ao governo não é o de estabelecer um governo, mas sim criar uma sociedade ideal de ulemás-jihadistas. Assim, conclui ela, “al-Maqdisi’s vision is not so much directed towards formulating a particular mode of totalitarian Islamic government as it is about creating a new mindset, a rejectionist and rigid mindset with totalistic features” [66, p.217]. A conclusão de Lahoud é que, em termos práticos, a impossibilidade de criação de uma sociedade igualitária de crentes pios, devotos e de fé pura e homogênea, implica que o máximo que Maqdisi e seus seguidores (ou, de modo geral, seus leitores) podem fazer é desestabilizar os regimes muçulmanos. Mas, para além dessa afirmação, creio que o que melhor caracteriza Maqdisi e seus seguidores é a vontade de criar uma sociedade alternativa. E essa sociedade não tem tanto a característica de uma fuga (*hijra*) do mundo, mas sim numa inserção diferenciada no meio desse mundo, da mesma forma como foi pregado por Sayid Qutb.

Se for assim, temos então dois possíveis caminhos para o salafismo jihadista, embora a linha divisória entre eles seja tênue. Podemos ter o jihad através do tawhid, ou o tawhid através do jihad. Pode ser criada uma “sociedade secreta”, uma comunidade fechada que promove crenças subversivas, porém restritas a um ponto crítico indefinido no futuro; ou então, invertendo a ordem, a pregação pode ocorrer por meio do jihad.

Maqdisi não quer criar uma organização (*tanzîm*). Não deseja desenvolver um sistema (*nizâm*). Não promove a fundação, expansão e atuação de uma vanguarda, como Qutb. Não criou nem se afiliou a uma rede, como a al-Qâ’ida. Nem tampouco criou um círculo de discípulos. Sua organização é virtual. Sua vanguarda é dos intelectuais. Seu jihad é eivado de limites práticos, morais e organizacionais, e cada um desses limites contém contradições e ambiguidades tais que, para existir, o jihad tem que deixar de ser a “concepção de Maqdisi” de jihad para se tornar uma das concepções

em voga – seja a de Qutb, a de Farraj, a de Maududi, uma derivação da jurisprudência islâmica medieval, ou o *jihad wahhabita*, ou o de ‘Abdullah ‘Azzâm, ou o do terrorismo em escala global de Bin Laden e al-Zawâhirî, ou o *jihad* sanguíneo de Zarqâwî, ou um *jihad* nacionalista como o da causa palestina. Mas, certamente, o “*jihad* da alma” dos sufis não constitui numa encarnação (legítima ou deturpada) dos princípios presentes nos escritos de Maqdisî.

Resumidamente, Maqdisî não é um construtor, um arquiteto ou engenheiro do *jihad*, mas sim um agitador, um fermento, um *agent provocateur*. Ele não é um líder de uma equipe, mas aspira a moldar a identidade dessa equipe. A peculiaridade de Maqdisî não é elaborar uma concepção específica de *jihad*, mas sim de ligar a possibilidade de existência prática de um rol extenso de concepções de *jihad* a um conjunto de questões teológicas tradicionalmente defendidas pela tradição wahhabita de culto e doutrina, tudo isso sob o manto da *shari‘a*, que tem um apelo simbólico universal aos muçulmanos devotos (embora esse apelo deva ser, obviamente, qualificado e diferenciado). Maqdisî virtualiza (no sentido filosófico) o *jihad* ao universalizá-lo dessa maneira.¹ Em outras palavras, ele criou uma doutrina em que os vários tipos de *jihad* são igualmente possíveis. Mas ele também “virtualiza” o *jihad* ao tentar abarcar todas as concepções possíveis e aceitáveis dentro de seu site na internet. Ele torna o discurso e a discussão sobre o *jihad* mais aberto e plural do que seria em comunidades, ou melhor, grupúsculos fechados ou isolados, ao coletar todas essas concepções num só local (a “biblioteca do monoteísmo e do *jihad*”) – embora obviamente essa abertura seja sempre bem restrita ao universo jihadista, tocando somente de forma indireta discussões num nível mais amplo, nacional ou internacional, através da televisão, da imprensa ou da internet.

Divisões analíticas como o “quietismo” e o “ativismo” político, entre salafistas “puristas”, “políticos” e “jihadistas”, entre *jihad* defensiva ou ofensiva, entre “teoria” e “prática” do *jihad*, são dissolvidas no discurso de Maqdisî – um discurso que deixa para os outros a tarefa de implementação de seus preceitos, de definição e realização de seus projetos. Finalmente, a única instituição que Maqdisî constrói para si mesmo é sua personalidade, sua identidade como arauto e intérprete do *jihad*, como grande sábio do islã. E, para tanto, reserva uma grande parte de sua energia para refutar afirmações de heresia (contra os que o acusam de ser *kharijita* e *takfirî*), de leniência ou brandura, ou de ter “dado as costas ao movimento” (afirmando sua defesa incondicional do *jihad*). E, para isso, não

¹ Virtual: “existente apenas em potência ou como faculdade, não como realidade ou com efeito real”. Dicionário Houaiss.

hesita em invocar a autoridade da academia militar de West Point para convencer seus correligionários de que ele é, realmente, a figura mais influente do meio salafista-jihadista... [44, 114]. De fato, como imagem espelhar, Maqdisi divulga no seu site o estudo de West Point (The Militant Ideology Atlas) que defende sua proeminência como ideólogo salafista-jihadista. E, mais especificamente, um discípulo seu, Abu Humam al-Athari, escrevendo um livro em sua defesa chamado “A Exaltada Declaração da Justiça de Nosso Xeque al-Maqdisi” (<http://www.archive.org/details/Qaule>): “Um estudante nazareno de um país europeu escreveu sua tese de doutorado sobre al-Maqdisi, falando sobre seus aliados e opositores. O curioso é que esse nazareno leu muitos dos livros de Maqdisi, e ele tem um artigo em que ele responde à afirmação de que Maqdisi arrependeu-se de suas posições” [4, p. 94]. Assim, o conhecimento acadêmico ocidental é invocado como autoridade para imbuir al-Maqdisi de uma aura de autenticidade, fama e autoridade islâmica – como um marketing pessoal. Mas isso evidencia a verdadeira dimensão do jihadismo e o paradoxo do jihadismo com tendências quietistas e puristas de Maqdisi: algo que ele encontra, ainda, muita dificuldade em ter é um público além de seu limitado número de acólitos e de seus aficionados (e detratores) jihadistas virtuais. A comunidade salafista-jihadista – apesar de todo o alvoroço sempre que há um ataque suicida ou algo em torno do mal-fadado Estado islâmico virtual/televisivo no Iraque ou do atoleiro geopolítico afegão-paquistânês – continuará, no futuro próximo, a exibir suas limitações congêntas: uma subcultura e uma sociedade alternativa da violência, que, por ser inerentemente disruptiva do tecido social, tem suas perspectivas de expansão severamente restritas.

Referências Bibliográficas

- [1] Abou El-Fadl, Khaled. Qanun. In: Martin, Richard (ed.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, New York: MacMillan Reference USA/Thompson Gale, 2004. pp. 560–561.
- [2] Abrahms, Max. Why Terrorism Does Not Work. *International Security*, volume 31(2), 2006, pp. 42–78. URL <http://www.mitpressjournals.org/doi/abs/10.1162/isec.2006.31.2.42>.
- [3] Abrahms, Max. What Terrorists Really Want: Terrorist Motives and Counterterrorism Strategy. *International Security*, volume 32(4), 2008, pp. 78–105. URL <http://www.mitpressjournals.org/doi/abs/10.1162/isec.2008.32.4.78>.
- [4] al Athari, Abu Humam. *A Exaltada Declaração da Justiça do Nosso Xeque al-Madqisi (em árabe)*. 2008. URL <http://ia310827.us.archive.org/1/items/Qaule/Qaule.pdf>.
- [5] al-Awlaki, Anwar. 44 ways to support jihad, sd. URL <http://www.anwar-alawlaki.com/?p=69>.
- [6] al-Fahad, Abdulaziz. The ‘imama vs. the ‘iqal: Hadari-Bedouin conflict in the formation of the Saudi state. In: Al-Rasheed, Madawi; Vitalis, Robert (eds.), *Counter-Narratives: History, Contemporary Society, and Politics in Saudi Arabia and Yemen*, Palgrave Macmillan, 2004.
- [7] al-Maqdisi, Abu Muhammad. *Millat Ibrahim wa da‘awat al-anbia’ walmursilin wa asalib al-tughat fi tamii‘aha wa saraf al-du‘at ‘anha*. Minbar al-Tawhid wa al-Jihad, 1988. URL <http://www.tawhed.ws/dl?i=iti4u3zp>.
- [8] al-Maqdisi, Abu Muhammad. *Waqafat ma’a thamrat al-jihad*. Minbar al-Tawhid wa al-Jihad, 2004. URL <http://www.tawhed.ws/dl?i=5yj8ssez>.

- [9] al-Maqdisi, Abu Muhammad. *Al-dimuqratiyya din*. Minbar al-Tawhid wa al-Jihad, sd. URL <http://www.tawhed.ws/dl?i=mo5o2fpb>.
- [10] al-Qahtani, Muhammad Bin Sa'id. *Al-wala' wa al-bara' fi al-islam*. Tese de Mestrado, Al-Jami'a Umm al-Qura, Meca, 1402/1982. Orientação de Muhammad Qutb.
- [11] Al-Rasheed, Madawi. *Historia de Arabia Saudi*. Barcelona: Paidos, 2003.
- [12] Al-Rasheed, Madawi. *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- [13] al-Uyayri, Yusuf. *Thawabit 'ala Darb al-Jihad (Constantes no Caminho do Jihad)*. Maktabat al-Tawhid wa al-Jihad, s/d (a). URL <http://www.tawhed.ws/r?i=iftdsvn>.
- [14] al-Uyayri, Yusuf. *Ma'ani al-nasr wa al-hazima fi al-jihad*. s/d (b). URL <http://www.tawhed.ws/r?i=1502094e>.
- [15] Al-Zaydi, Mshari. Abu Mohammed al-Maqdisi: al-Zarqawi's "Spiritual Godfather". *Al-Sharq al-Awsat*, 26 jul. 2005. URL <http://aawsat.com/english/news.asp?section=3&id=968>.
- [16] Algar, Hamid. *Wahhabism: A Critical Essay*. North Haledon, NJ: Islamic Publications International, 2002.
- [17] Berkey, Jonathan P. *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- [18] Black, Donald. Terrorism as Social Control. In: *Terrorism and Counter-Terrorism*, Amsterdam: Elsevier, 2004. pp. 9-18.
- [19] Bleuchot, Hervé. L'étude du droit musulman : jalons pour une convergence entre l'islamologie politique et l'anthropologie juridique. *Droit et Société*, (15), 1990.
- [20] Bonner, Michael. *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

- [21] Botiveau, Bernard. Droit Islamique: du politique à l'anthropologique. *Droit et Société*, (15), 1990, pp. 191–192.
- [22] Brisard, Jean-Charles; Martinez, Damien. *Zarqawi: The New Face of Al-Qaeda*. New York: Other Press, 2005.
- [23] Brooke, Steven. The Preacher and the Jihadi. *Current Trends in Islamic Ideology*, volume III, 2006, pp. 52–66.
- [24] Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. New York: Oxford University Press, USA, 1993.
- [25] Calder, Norman; Hooker, M.B. Shari'a. In: *Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1991.
- [26] Commins, David. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London: I. B. Tauris, 2006.
- [27] Commins, David. The Jihadi Factor in Wahhabi Islam. In: *Jihadi Islam Conference/Workshop*. Los Angeles: University of California Los Angeles, Center for Near Eastern Studies, 2007.
- [28] Cook, David. *Understanding Jihad*. Berkeley: University of California Press, 2005, 1 edição.
- [29] Crone, Patricia. *God's Rule - Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*. New York: Columbia University Press, 2005.
- [30] Crone, Patricia.; Cook, Michael. *Hagarism: the making of the Islamic world*, 1977.
- [31] Dabashi, Hamid. *Iran: A People Interrupted*. New York: New Press, 2008.
- [32] DeLong-Bas, Natana. *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. New York: Oxford University Press, USA, 2008.
- [33] Devji, Faisal. *Landscapes of the Jihad: Militancy, Morality, Modernity*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- [34] Donner, Fred. The Historical Context. In: McAuliffe, Jane (ed.), *The Cambridge Companion to the Qur'an*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006. pp. 23–39.

- [35] Esposito, John L. *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. Oxford: Oxford University Press, USA, 2003.
- [36] Euben, Roxanne L. *Enemy in the Mirror*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- [37] Filiu, Jean-Pierre. *Les frontières du jihad*. Paris: Fayard, 2006.
- [38] Firestone, Reuven. *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*. New York: Oxford University Press, USA, 2002.
- [39] Friedmann, Yohanan. *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- [40] Geiger, A. *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* MW Kaufmann, 1902.
- [41] Griffel, Frank. Introduction. In: *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context*, Stanford: Stanford University Press, 2007.
- [42] Habib, John S. *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and their Role in the Creation of the Sa'udi Kingdom*. Leiden: Brill, 1978.
- [43] Halliday, Fred. The Politics of "Islam" – A Second Look. *British Journal of Political Science*, volume 25(3), 1995.
- [44] Hegghammer, Thomas. Maqdisi invokes MacCants, April 18 2009. URL <http://www.jihadica.com/maqdisi-invokes-mccants/>.
- [45] Hegghammer, Thomas; Lacroix, Stéphane. Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of Juhayman al-Utaybi Revisited. *International Journal of Middle East Studies*, volume 39(01), 2007, pp. 103–122.
- [46] ibn Abd al-Aziz, Abd al-Qadir. al-Usul al-Khamsa li Tahaqquq Sunnat al-Nasr aw Takhallu-fiha (As cinco bases para conseguir a tradição da vitória ou sua ausência). In: *al-'Umda fi I'dad al-'Udda lil Jihad fi Sabilillah al-Ta'ala (Os pilares para a preparação para o jihad no caminho de Deus o Altíssimo)*, Peshawar: Manuscrito, 1988.

- [47] Ibrahim, Raymond. *The Al Qaeda Reader*. New York: Broadway Books, 2007.
- [48] Inalcik, Halil. Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law. In: *The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy, Collected Studies*, London: Variorum Reprints, 1978.
- [49] Inalcik, Halil. Kanun - iii.–Financial and public administration. In: Branquis, Th.; Bosworth, C.E.; Van Donzel, E.; Heinrichs, W.P. (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 2002.
- [50] International Crisis Group. Saudi Arabia backgrounder: Who are the Islamists?, 2004. URL <http://www.crisisgroup.org/library/documents/middleeastnorthafrica-/iraqirangulf/31saudiarabiabackgrounder.pdf>. ICG Middle East Report, n. 31.
- [51] International Crisis Group. Understanding islamism, 2005. URL <http://www.crisisgroup.org/library/documents/middleeastnorthafrica/egyptnorthafrica-/37understandingislamism.pdf>. ICG Middle East Report, n. 37.
- [52] Kahteran, Nervad. Fitra. In: Leaman, Oliver (ed.), *The Qur'an: An Encyclopedia*, New York: Routledge, 2006.
- [53] Kahteran, Nervad. Hanif. In: Leaman, Oliver (ed.), *The Qur'an: An Encyclopedia*, New York: Routledge, 2006.
- [54] Kamali, Mohammad Hashim. *Shari'a Law: An Introduction*. Oxford: One World publications, 2008.
- [55] Kant, Immanuel. *Grounding for the metaphysics of morals; with, On a supposed right to lie because of philanthropic concerns*. Hackett Publishing Company, 1993 (1785).
- [56] Kazimi, Nibras. A violent ideology in mutation: Zarqawi upstages Maqdisi. *Current Trends in Islamic Ideology*, volume II, 2005.
- [57] Kepel, Gilles. *Jihad*. Paris: Editions Gallimard, 2003.

- [58] Kepel, Gilles. *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and the Pharaoh*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2003. Translated from the French by Jon Rothschild. With a new preface for 2003.
- [59] Kepel, Gilles. *Du jihad à la fitna*. Paris: Bayard Centurion, 2005.
- [60] Khosrokhavar, Farhad. *Suicide Bombers: Allah's New Martyrs*. London: Pluto Press, 2005.
- [61] Kostiner, Joseph. On instruments and their designers: The Ikhwan of Najd and the emergence of the Saudi state. *Middle Eastern Studies*, 1985, pp. 298–323.
- [62] Krämer, Gudrun. La politique morale ou bien gouverner à l'islamique. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, Apr.-Jun. 2004, pp. 131–143.
- [63] Kramer, Martin. *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America*. Washington: The Washington Institute for Near East Policy, 2001.
- [64] Lacroix, Stéphane. Al-Albani's Revolutionary Approach to Hadith. *ISIM Review*, (21), 2008.
- [65] Lahoud, Nelly. *Political Thought in Islam – A Study in Intellectual Boundaries*. London: Routledge-Curzon, 2005.
- [66] Lahoud, Nelly. In Search of Philosopher-Jihadis: Abu Muhammad al-Maqdisi's Jihadi Philosophy. *Totalitarian Movements and Political Religions*, volume 10(2), 2009, pp. 205–220.
- [67] Lawrence, B.; Howarth, J. *Messages to the world: the statements of Osama bin Laden*. London: Verso Books, 2005.
- [68] Lewis, Bernard. On the Quietist and Activist Traditions in Islamic Political Writing. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, volume 49(1), 1986, pp. 141–147.
- [69] Lewis, Bernard. *Islam and the West*. New York: Oxford University Press, USA, 1994.
- [70] Lewis, Bernard. *O Oriente Médio: do advento do cristianismo aos dias de hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

- [71] Lewis, Bernard. *Cultures in Conflict: Christians, Muslims, and Jews in the Age of Discovery*. New York: Oxford University Press, USA, 1996.
- [72] Lewis, Bernard. *The Muslim Discovery of Europe*. W.W. Norton & Co., 2001, (Reissue) edição.
- [73] Lewis, Bernard. *What Went Wrong?: Western Impact and Middle Eastern Response*. Oxford: Oxford University Press, 2001, 4th edition edição.
- [74] Lewis, Bernard. *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. Random House Trade Paperbacks, 2004.
- [75] Lia, Brynjar. *Architect of Global Jihad: The Life of Al Qaeda Strategist Abu Mus'ab al-Suri*. New York: Columbia University Press, 2009, reprint edição.
- [76] Lombardi, Clark. *State Law as Islamic Law in Modern Egypt. The Incorporation of the Shari'a into Egyptian Constitutional Law*. Leiden: Brill, 2006.
- [77] MacCants, William (ed.). *The Militant Ideology Atlas*. West Point: Combating Terrorism Center, 2006. URL <http://www.ctc.usma.edu/atlas/Atlas-ExecutiveReport.pdf>.
- [78] Meijer, Roel. Yusuf al-'Uyairi and the Making of a Revolutionary Salafi Praxis. *Die Welt des Islams*, volume 47(3-4), 2007, pp. 422-459.
- [79] Meijer, Roel. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. Columbia University Press, 2009.
- [80] Messick, Brinkley. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- [81] Morabia, Alfred. *Le gihad dans l'Islam médiéval*. Paris: Albin Michel, 1993.
- [82] Osman, Fathi. Mawdudi's Contribution to the Development of Modern Islamic Thinking in the Arabic-Speaking World. *Muslim World*, volume 93(3-4), Jul.-Oct. 2003.

- [83] Peters, Rudolph. From jurists' law to statute law, or what happens when the shari'a is codified. In: Robertson, B.A. (ed.), *Shaping the Current Islamic Reformation*, Portland: Frank Cass, 2003. pp. 83–95.
- [84] Peters, Rudolph; De Vries, Gert. Apostasy in Islam. *Die Welt des Islams*, volume 17(1–4), 1976-1977, pp. 1–25.
- [85] Qutb, Sayyid. *Fi Zilal al-Qur'an*. Dar al-Sharq, 1982.
- [86] Qutb, Sayyid. *Dirasat Islamiyya*. Beirut: Dar al-Sharq, 1995.
- [87] Robinson, Chase. *Empire and Elites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northern Mesopotamia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- [88] Roy, Olivier. *L'Islam mondialisé*. Paris: Seuil, 2004.
- [89] Said, Edward. *Orientalism*. Vintage, 1979.
- [90] Schacht, Joseph. Fikh. In: Lewis, B.; Ménage, V.L.; Pellat, Ch.; Schacht, J. (eds.), *Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1991, volume II. pp. 886–891.
- [91] Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. ACLS Humanities E-Book, 2008.
- [92] Schenker, David. Jordan's New Election Law: New Tactics, Old Strategy? *Policy Watch*, 2001.
- [93] Schwedler, Jillian. *Faith in moderation: Islamist parties in Jordan and Yemen*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- [94] Seyyed Vali Reza Nasr. *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*. Berkeley: University of California Press, 1994. URL <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft9j49p32d/>.

- [95] Shboul, Ahmed. Islamic Radicalism in the Arab World. In: Saikal, A.; Jukes, G. (eds.), *The Middle East: Prospects for Settlement and Stability?*, Canberra, 1995.
- [96] Shepard, William. Sayyid Qutb's Doctrine of 'Jahiliyya'. *International Journal of Middle East Studies*, volume 35(4), Nov. 2003, pp. 521–545.
- [97] Starr, June. *Law As Metaphor : From Islamic Courts to the Palace of Justice*. New York: State University of New York Press, 1992.
- [98] Steinberg, Guido. The Wahhabi Ulama and the Saudi State: 1745 to the present. In: Aarts, Paul; Nonneman, Gerd (eds.), *Saudi Arabia in the Balance: Political Economy, Society, Foreign Affairs*, 2006.
- [99] Stern, J. Protean Enemy, The. *Foreign Affairs*, volume 82(4), 2003, pp. 27–40.
- [100] Torrey, C.C. *The Jewish Foundation of Islam*. Ktav Publishing House, 1968.
- [101] Tyan, E. Jihad. In: Lewis, B.; Ménage, V.L.; Pellat, Ch.; Schacht, J. (eds.), *Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1991, volume II. pp. 538–540.
- [102] Waardenburg, Jean-Jacques. *Islam: Historical, Social, and Political Perspectives*. Berlin: Walter de Gruyter, 2002.
- [103] Wagemakers, Joas. Defining the Enemy: Abu Muhammad al-Maqdisi's Radical Reading of Surat al-Mumtahana. *Die Welt des Islams*, volume 48(3-4), 2008, pp. 348–371.
- [104] Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. London: Prometheus Books, 2004.
- [105] Wansbrough, John. *The Sectarian Milieu: Content And Composition of Islamic Salvation History*. London: Prometheus Books, 2006.
- [106] Watt, Montgomery. Muhammad. In: Holt, P.M.; Lambton, Ann; Lewis, Bernard (eds.), *The Cambridge History of Islam. Vol. 1A. The Central Islamic Lands from Pre-Islamic Times to the First World War.*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

- [107] Weber, Max. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999. 2 volumes.
- [108] Wiktorowicz, Quintan. *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan*. New York: State University of New York Press, 2001.
- [109] Wiktorowicz, Quintan. *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- [110] Wiktorowicz, Quintan. Framing Jihad: Intramovement framing contests and al-Qaeda's struggle for sacred authority. *International Review of Social History*, volume 49(12), 2004, pp. 159–177.
- [111] Wiktorowicz, Quintan. A Genealogy of Radical Islam. *Studies in Conflict & Terrorism*., volume 28, 2005, pp. 75–97.
- [112] Wiktorowicz, Quintan. Anatomy of the Salafi Movement. *Studies in Conflict and Terrorism*, volume 29(3), May 2006, pp. 207–239.
- [113] Wilson, Dan. Maqdisi's Minions. *The Weekly Standard*, 11 2006.
- [114] Worth, Robert F. Credentials Challenged, Radical Quotes West Point. *The New York Times*, 2009, pp. A1, April 30. URL <http://www.nytimes.com/2009/04/30/world/middleeast/30jihad.html>.
- [115] Zubaida, Sami. *Law and Power in the Islamic World*. London: I. B. Tauris, 2003.
- [116] Zürker, Erik. *Turkey: A Modern History*. London: IB Tauris, 2003.