

O HERÓI MUJAHID E O RECRUTAMENTO: A VIOLÊNCIA COMO MEIO DE MOBILIZAÇÃO

THE MUJAHID HERO AND RECRUITMENT: THE VIOLENCE AS AN INSTRUMENT OF MOBILIZATION

Leandro Loureiro Costa¹

¹Doutorando em Relações Internacionais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, RJ. E-mail: leandroloureirocosta@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3787-9015>.

Recebido em: 04/04/2021 | Aceito em: 09/06/2021.



RESUMO

A partir do século XXI, grupos extremistas ganharam força ao propor o realinhamento radical entre estruturas de governança e comunidades imaginadas. Para isso, reinventam narrativas e criam personificações de antagonismo e heroísmo. Embates ontológicos são reforçados de maneira a formar e unir comunidades através da bravura e da violência. A noção de heroísmo nas Relações Internacionais foi aplicada nas narrativas do Estado Islâmico presentes na revista Rumiya, destinada aos anglofalantes. Notou-se o uso do heroísmo como maneira de angariar apoiadores através de duas características: a violência e o autossacrifício. Assim, essas especificidades, aliadas a um viés ideológico, recrutam pessoas dispostas a imitarem os “heróis” dessa organização, conhecidos como mujahidin.

Palavras-Chave: Jihadismo; Estado Islâmico; Heroísmo e Violência.

ABSTRACT

Since the beginning of the 21st century, extremist groups gained relevance by proposing a radical realignment between governance structures and imagined communities. In that case, they reinvent narratives and create personifications of antagonism and heroism. Ontological clashes are reinforced in order to form and unite communities through bravery and violence. The notion of heroism in International Relations was applied in the narratives of the Islamic State present in the magazine Rumiya, addressed to english speakers. The use of heroism was noted as a way of attracting supporters through two characteristics: violence and self-sacrifice. Thus, these specificities, combined with an ideological bias, do recruit people willing to imitate the “heroes” of this organization, known as mujahidin.

Keywords: Jihadism; Islamic State; Heroism and Violence.



INTRODUÇÃO

Desde o início da década de 2010, o Estado Islâmico do Iraque e do Levante (ISIS), tem sido um ator relevante na política internacional, principalmente graças ao seu envolvimento nos conflitos na Síria e no Iraque, mas também por mobilizar diversos militantes pelo mundo para que tornem seus militantes. Em pouco tempo, os jihadistas combinaram o fanatismo religioso com a estratégia militar, obtendo vitórias sobre as forças dos governos sírio, iraquiano, milícias curdas e outros grupos paramilitares, ocupando cidades importantes na região. Os partidários do grupo também são reconhecidos por cometerem diversos atos de violência em diversos locais do mundo, praticando essas ações não apenas por terem sido recrutados, mas também por serem simpatizantes do ideário.

O imaginário do soldado do califado é um dos maiores sinais de identificação, utilizado pelo Estado Islâmico para definir as pessoas que se juntam ao grupo. Os militantes que se embrenham na luta armada são chamados de *mujahidin* (plural) e *mujahid* (singular) e são tratados como guerreiros que lutam pela fé contra o adversário maligno.

Neste artigo, a figura do soldado jihadista será analisada através da investigação sobre as biografias dos recrutados pelo ISIS. Para isso, a ideia de cultura jihadista será aprofundada, com o intuito de produzir modelos para futuras análises sobre como atores paramilitares utilizam a violência no apelo para a construção de senso de comunidade e de identificação de grupo.

Hegghammer (2017) define a cultura *jihadi* como “produtos e práticas que fazem algo além de preencher as necessidades militares básicas dos grupos jihadistas”². Sendo essas “necessidades militares básicas” entendidas como a possibilidade de imposição da violência e para obtenção de recursos para sobrevivência, o treinamento, o combate, o recrutamento e a compra de armas. Assim, conforme essa visão, elementos como música, a poesia e outros costumes muito particulares, traços comuns encontrados no convívio entre os jihadistas, seriam encarados como parte dessa cultura da jihad.

² Do original: “[...] products and practices that do something other than fill the basic military needs of jihadi groups” (Hegghammer, 2017, n.p).



Por outro lado, o maior desafio da construção conceitual sobre a cultura da *jihad* é “a fascinação que muitos jihadistas têm em relação à guerra, às armas, e às consequências militares”³. É inegável a participação da violência na vida dos jihadistas, principalmente em relação aos que estão em campos de treinamento e nas zonas de combate, inclusive, o emprego da violência e sua proliferação é uma das principais maneiras pelas quais as organizações jihadistas se definem como grupos sociais (Hegghammer, 2017).

O problema é o de que existem práticas nesse caráter militarista ou violento que aparentemente não são funcionais, como por exemplo, os *mujahidin* que dão nomes às suas armas, ou até mesmo os jihadistas ocidentais que, no cotidiano, utilizam roupas camufladas iguais aos combatentes no Oriente Médio. Seria muito mais funcional a execução através de tiros e não a partir das decapitações, ou até mesmo o extermínio pouco prático de homossexuais arremessados de prédios, a crucificação de apóstatas, o afogamento e os exemplos de pessoas sendo queimadas vivas, mas todos esses tipos de execuções passam por um processo ritualístico carregado de narrativas.

Para entender como ocorrem essas narrativas de violência pelo Estado Islâmico nos esforços de recrutamento de ocidentais, na primeira seção foram estudadas as formas como os soldados do califado são representados na revista Rumiya, a segunda publicação do ISIS destinada ao público anglofalante. Para entender como a violência é instrumentalizada para o recrutamento, foram debatidas as contribuições que pesquisam o poder das propagandas e da construção de tradições.

Na segunda seção, foram examinadas as histórias das pessoas que migraram para os territórios dominados pela organização, ou as que cometeram atentados em nome da mesma. Logo, foi possível identificar qual é o valor que o ISIS dá à violência na construção do imaginário do *mujahid*. Para sustentar o argumento de que a violência é um meio de recrutamento, o conceito de heroísmo foi analisado à luz da sua função como símbolo comunitário. Por fim, ainda com base no heroísmo, foram discutidas as mudanças da figura do herói no Ocidente e quais são os motivos que fizeram com que a fabricação de

³ Do original: “[...] the fascination many jihadis have with war, weapons, and military effects” (Hegghammer, 2017, n.p).



imaginários do tipo ficasse escassa. Ademais, foram investigadas as consequências da era pós-heroica no processo de recrutamento de pessoas pelo ISIS.

A CONSTRUÇÃO DA FIGURA DO MUJAHID

Sobre a hipótese de que as práticas culturais serem relevantes para recrutamento de jihadistas ocidentais, Sageman (2008, p. 156-157) conclui que a maioria não mostrou conhecimento intelectual relevante sobre a religião, e não aparentou possuir alguma ciência teológica ou doutrinária sobre a *jihad*⁴. Isso não significa que as práticas culturais sejam por elas sozinhas as responsáveis pelo recrutamento de pessoas. Não se pode descartar o papel da ideologia e da religião nesse processo, que acabam se fundindo na dinâmica das narrativas e do *storytelling*. Na questão do recrutamento, a consequência dessa dinâmica é a figura do *mujahidin*: o indivíduo recrutado, que emana a cultura da violência, o personagem que é capaz de cometer atentados e execuções, mas ao mesmo tempo é santificado, sendo a ferramenta de Alá para combater os inimigos do islã.

O arquétipo do *mujahid* geralmente é construído a partir de uma artificialidade pré-moderna, abusando de simbologias bélicas medievais, como o uso de espadas e cavalos. Mesmo não havendo funcionalidade material no conflito armado, entretanto possui funcionalidade quanto à persuasão e à construção de identidade (Ostovar, 2017). Essas conexões com o passado mostram o ISIS, não só como o representante dos muçulmanos na Terra, mas também como a legítima unidade política sucessora dos califados.

A invenção das tradições corresponde à releitura de costumes supostamente advindos de uma era pré-moderna entre as pessoas que compartilham uma determinada identidade coletiva. A maioria dessas identidades são invenções históricas recentes, artificiais, são versões reformuladas de fontes antigas (Wieviorka e Ohana, 2001; Hobsbawm e Ranger, 2012). A instrumentalização de tradições inventadas, pode ser observada na perspectiva salafista do ISIS, que aponta a necessidade dos muçulmanos se comportarem da mesma forma que os primeiros califas, para poder restaurar uma suposta era de ouro que era legítima para toda a comunidade muçulmana. Outro exemplo dessa revisitação é a utilização da bandeira negra, inspirada nas origens da

⁴ A pesquisa de Sageman (2008) foi realizada tendo como base entrevistas realizadas com os terroristas da Europa e da América do Norte recrutados pela al-Qaeda.



religião tendo a sua referência no alcorão visível nas passagens em que a bandeira do Profeta Maomé é descrita como um quadrado preto, feito de lã listrada, e escrito com a frase: “Não há outra divindade além de Alá; Maomé é o seu Mensageiro”⁵⁶ (McCants, 2015).

De acordo com o historiador Ibn Khaldun, os rivais revolucionários da dinastia Omíada usavam esse tipo de bandeira como oposição à opressão aos supostos descendentes do Profeta Maomé, sendo essas autoridades políticas consideradas como traidores a fé (McCants, 2015; Bunzel, 2015). As agitações revolucionárias aumentaram e culminaram no fim do califado Omíada e na inauguração da dinastia Abássida por al-Saffah, conquistando a cidade de Damasco. Al-Saffah se proclama o Mádi⁷ da comunidade islâmica e inaugura a *dawla mubarak*, a revolução abençoada, em árabe. Da *dawla mubarak*, o novo império é batizado de *Dawla Abbasiyya*. Nesse momento, a palavra *dawla* passa a ser utilizada no sentido de “Estado” também⁸. Dessa forma, a *dawla* passa englobar tanto o Estado quanto a revolução, tendo o sentido mutável. No ISIS, a *dawla* se torna mais ainda relevante pela inspiração direta das lideranças, que formaram e consolidaram o grupo, em relação à Revolução/Califado Abássida.

Ao contrário do ISIS, a dinastia Abássida foi responsável por um progresso inestimável nos campos da ciência e da medicina, além da evolução em relação ao tratamento de pessoas de outras religiões. Outra contradição que é preciso ser relatada é que a iconoclastia dos militantes do ISIS, através da destruição de templos de outras religiões, monumentos históricos e outras questões, são completamente incompatíveis com a preservação de outras culturas, a partir da tradução de textos clássicos para o árabe e para o persa no período Abássida (Gregorian, 2003, p. 26).

Ao mesmo tempo em que o ISIS tenta construir o imaginário primordial sobre a *jihad*, ele também almeja formar um imaginário moderno. A apropriação de “fantasias

⁵ A *Shahadah* é um dos pilares da fé islâmica, recomenda-se que o muçulmano a profira diversas vezes ao dia.

⁶ Outros tipos de bandeiras, além da preta, foram mencionados no alcorão, como a branca, a verde e a amarela. A escolha da flâmula de cor preta emula o maniqueísmo conforme a perspectiva do Estado Islâmico (McCants, 2015).

⁷ Tradução do árabe de Mahdi, nome do redentor profetizado na religião islâmica, uma espécie de messias muçulmano.

⁸ A Revolução Abássida utilizou a cor preta em oposição ao Califado Omíada. Após a tomada do poder, adotou a bandeira preta como símbolo do Califado. A escolha pelo preto foi inspirada pela tradição da cor ser associada ao Mahdi (Hathaway, 2003).



exóticas” (Betz-Bornstein, 2017, p. 1) não é única nos conteúdos audiovisuais, as mídias também exibem armas de alta tecnologia, além da própria produção desses conteúdos fazer uso de ferramentas complexas, como redes sociais, editores de vídeos e de imagens, etc. Tudo isso é combinado com o uso massivo de veículos de alta velocidade, tanques, *smartphones* e computadores.

Tanto as imagens e textos que fazem referência às tradições dos califados medievais, quanto aos que tentam emular o imaginário de exaltação tecnológica e de progresso, fazem alusão à violência. O *mujahid*, antes de ir ao paraíso, precisa necessariamente alcançar um grau de pureza na Terra, que só é possível caso preencha os requisitos para se tornar um herói da *jihād* através da guerra.

Sobre a nomeação dos *mujahidin*, outros termos podem ser utilizados, por exemplo é comum encontrar expressões como “soldados”, “guerreiros” ou “cavaleiros”. Nas fotografias que ilustram a seção, dois deles vestem uniformes militares camuflados do Estado Islâmico e são citados mostrando os seus novos nomes de guerra dos *mujahidin*; a adoção dessas novas nomeações é uma das práticas mais marcantes da *jihād*, chamada de *kunya*. Geralmente é utilizada para dar início à carreira militar e seguem a seguinte fórmula: Abu + nome + região de origem⁹ (Hegghammer, 2017; al-Hayat, 2016a, p. 7).

Salazar (2016, n.p.) destaca que geralmente os *mujahidin*, não somente nas mídias do ISIS, mas também nas de outras organizações *jihadistas*, aparecem como uma figura agressiva com roupas de combate. Esses uniformes, geralmente de cor preta e com camuflagens de cor de areia, não possuem insígnias nem outro tipo de adereço que sinalize uma relação hierárquica entre eles.

A utilização de uniformes militares é um dos marcadores culturais mais importantes para a definição do que é o *mujahid*. Não só identifica o jihadista dando a ele relevância no processo de proteção da fé, de pureza e de caráter guerreiro, mas também funciona como um elemento de persuasão, capaz de atrair outras pessoas para o ideal de batalha da organização. Nas revistas direcionadas ao Ocidente, a exibição das indumentárias militares e o treinamento dos *mujahidin* são uma constante.

⁹ Por exemplo, Abu Bakr al-Baghdadi, que faz referência à cidade de Bagdá, local de origem do ex-califa e Abu Musab al-Zarqawi, que faz referência à cidade de Zarqa, na Jordânia.



É comum encontrar imagens de *mujahidin* de máscaras e capuzes, de forma a “projetar uma aura de força, tal como de violência e de anonimidade”. Essa iconografia tenta passar que o soldado califado também atua de forma secreta, assemelhando-se a um operador de tropas especiais de polícias e agências de inteligência do Ocidente. Este tipo de figura, que faz referência “à anonimidade, à violência, à força, ao poder e ao mistério”, tendo o objetivo de “fazer o *mujahid* parecer maior do que a vida, como um super-herói para a comunidade islâmica” (Ostovar, 2017).

A JORNADA DO HERÓI ISLÂMICO: A BIOGRAFIA DO GUERREIRO SANTO

A identidade do *mujahid* é um dos pontos mais importantes para se criar um senso de coletividade entre os membros do califado. Apesar de estarem cometendo execuções de prisioneiros e ameaças de atentados, na maior parte das aparições em vídeos e revistas, não há a preocupação sobre a ocultação do rosto do *mujahid*. Também não existe o receio sobre serem descobertos pelos serviços de inteligência dos opositores, pois a intenção é a de que ganhem fama e sejam reconhecidos como heróis, ou seja, a identificação pelas autoridades é uma estratégia. A exposição é capaz de legitimar a guerra, pois transparece o conflito, indo de contramão ao belicismo contemporâneo, que é oculto, cibernético e menos personificado. Os ocidentais deixaram de produzir esse tipo de personificação. Quando se colocam diante ao inimigo, põe-se em uma perspectiva distante em relação ao poder (Salazar, 2016, n.p.).

Enquanto isso, as narrativas do ISIS constroem heróis como al-Zarqawi, líder da al-Qaeda do Iraque que executava hereges com as próprias mãos, Jihadi John, o britânico que saiu do seu país para se tornar um soldado do califado, além dos inúmeros jihadistas que aparecem nas mídias do grupo. Ao personalizar a guerra de forma extrema, o ISIS retorna para a sua gênese metafísica. “O *bellum*, a guerra, é uma extensão do *duellum*, o duelo cara a cara” (Salazar, 2016, n.p.).

A virtude guerreira também se manifesta no sacrifício do inimigo, nas mídias *mainstream* o processo de execução não é mostrado, apenas são exibidos os preparativos para o ato, que geralmente possui uma forte ritualização, o carrasco aponta a faca para a câmera enquanto ameaça líderes do Ocidente, os Estados Unidos e a França, como foi



o caso da execução do jornalista americano James Foley¹⁰. Esse tipo de violência ao mesmo tempo que se mostra “glorificada, estetizada, avalada por uma exigência ética” também é “vil, grotesca, inumana: é pornopolítica” (Salazar, 2016, n.p.). Aqui, o executor não é apenas o responsável pela ação, mas é um personagem que, além do poder militar, também é imbuído do poder religioso.

A virtude guerreira do *mujahid* também se apresenta através do próprio sacrifício do soldado. A revista Dabiq, na seção “Among the believers are men”, conta as histórias de *mujahidin* que saíram de seus países de origem para se juntarem ao califado e morreram. A Rumiya expande mais ainda as histórias dos *mujahidin* martirizados, para tentar convencer outras pessoas a seguirem os mesmos exemplos. Em quase todas as edições há seções destinadas a contar as jornadas de pessoas que foram recrutadas pelo grupo e que acabaram morrendo em combate.

Na primeira edição da Rumiya, intitulada de “Stand and Die”, foi contada a história de Abu Mansur al-Muhajir, de origem libanesa, mas com cidadania australiana. A cidade em que vivia, Melbourne, foi retratada como um ambiente impuro e pecaminoso: “uma terra coberta pela escuridão e corrompida pelos que rejeitam a Deus, pela fornicação e todas as formas de vícios” (al-Hayat, 2016d, p. 14)¹¹.

Após os atentados de 11 de setembro e o recrudescimento do contraterrorismo ocidental, Abu Mansur acabou sendo preso na Austrália. Nesse período, presenciou grupos islamistas do país repudiarem os ataques. Para ele, os moderados estavam mais preocupados com o pacifismo do que com os fiéis que sofriam ao redor do mundo. Os relatos contam que, após cinco anos na prisão, foi solto e logo migrou para lutar pelo Estado Islâmico no Iraque “deixando para trás sua esposa amada e seus quatro filhos para poder levar o triunfo até a sua religião e satisfazer sua sede pelo sangue dos Nusayriyyah¹²” (al-Hayat, 2016d, p. 15)¹³.

¹⁰ O jornalista foi capturado em 2012 e executado em 2014 pelo *mujahid* conhecido como Jihadi John na cidade de Raqqa, considerada a capital do Estado Islâmico.

¹¹ Do original: “a land cloaked in darkness and corrupted by kufr, fornication, and all forms of vice”.

¹² A expressão Nusayriyyah é utilizada muitas vezes por sunitas extremistas para caracterizar as comunidades alauitas.

¹³ Do original: “leaving behind his beloved wife and four children in order to bring triumph to this religion and to quench his thirst for the blood of the Nusayriyyah”.



Devido ao seu desempenho nas batalhas, tornou-se fonte de inspiração para jovens australianos, como Adam Dahman, conhecido como Abu Bakr al-Australi, jovem de 18 anos responsável por uma operação suicida, explodindo-se e matando várias pessoas em uma mesquita xiita na Síria. Para a sua última batalha, Abu Mansur abandonou toda a sua família e seus bens para lutar contra os curdos na cidade de Manbij, na Síria, onde morreu atingido por estilhaços que abriram o seu peito (al-Hayat, 2016d, p. 17).

Na segunda edição da Rumiyah, há um memorial para cinco jihadistas que perderam a sua vida em um atentado em Bangladesh, contando a história de cada um, desde o processo de conversão até os preparativos para os atentados (al-Hayat, 2016a, p. 8-11).

A terceira edição conta a história de Abu Abdillah al-Britani, britânico que teria começado a estudar a religião em 2001, influenciado pelos atentados da al-Qaeda nos Estados Unidos. Logo começou a pregar em público, criticando veementemente o governo britânico de cometer atrocidades contra fiéis muçulmanos, pedindo a implementação da *sharia* e a volta do califado. Nessas pregações, teria presenciado um homem insultar o profeta e, como resposta, perfurou a nuca dele com uma caneta, não ligando para as consequências da ação, já que, para os jihadistas, o emprego da violência é uma forma de defender Maomé. Após a agressão, foi para Síria lutar pelo ISIS, sendo morto por um *drone* estadunidense, em Raqqa (al-Hayat, 2016b, p. 15).

Os testemunhos voltam na oitava edição para falar sobre Abu Sulayman ash-Shami, editor-chefe da revista Dabiq. Ele havia saído dos Estados Unidos para contatar pessoas que o levassem até organizações jihadistas. Chegou a entrar no Lêmen, no Paquistão e no Iraque, mas mudou de ideia e começou a planejar um atentado com mais dois jihadistas nos Estados Unidos. As autoridades acabaram descobrindo o plano, mas Abu Sulayman conseguiu fugir do país indo para a Síria, para participar da guerra em algum grupo jihadista.

Lá, enquanto lutava por uma facção, soube da presença da ramificação do Estado Islâmico na Síria – a Frente al-Nusra. Entrou em contato com os seus líderes para se transferir para o Iraque ou participar de esquadrões suicidas. Mas, os pedidos foram recusados sem consultarem à liderança central do ISIS. Por isso, Sulayman começou a



espalhar entre os soldados que a al-Nusra escondia a sua aliança com o ISIS, agindo como se fosse uma entidade independente.

O ISIS entrou em contato convocando-o para a divisão de mídia da organização, para auxiliar no processo de tradução de textos e no recrutamento de pessoas, fato que acabou levando à ideia de produzir a revista *Dabiq*, destinada aos ocidentais, liderando a mesma até a sua morte. Nessa época, já trabalhava no projeto da *Rumiyah*, quando pediu para participar na guerra com outros *mujahidin*. Sulayman então procurou um dos pontos mais perigosos de tensão, indo em direção da cidade de Tabaqah, nas regiões mais bombardeadas pelos cruzados, morrendo quando um míssil atingiu a casa em que estava tentando se proteger (al-Hayat, 2017d, p. 45).

Na décima primeira edição, volta a contar a história de um europeu, Macreme Abroujui, conhecido como Abu Mujahid al-Faransi. No início da seção, os editores classificam a Europa como o lar do pecado e da mentira, com falsas máximas sobre liberdade e igualdade. Porém, apesar desse cenário de trevas, a Europa também pode ser um lugar onde Deus convoca os seus soldados (al-Hayat, 2017g, p. 44-45).

A *Rumiyah* continua o texto sobre a presença de muçulmanos na Europa, dando como exemplo os subúrbios de Paris. Os estrangeiros são deixados em guetos para não se misturarem com os outros franceses, deixando os muçulmanos marginalizados apenas com empregos de baixa remuneração. Enquanto muitos muçulmanos aceitam essa conjuntura, conspirando contra o próprio povo, muitos outros buscam modos de igualar as próprias vidas aos dos que os excluem, até mesmo com o objetivo de obter a admiração desses cruzados. Para isso, envolvem-se em diversos tipos de atividades criminosas, como furtos, gangues, tráfico de drogas etc. Macreme Abroujui era um desses jovens. Apesar de afirmar que ele cometia diversos pecados, o ISIS aponta que ele já demonstrava várias qualidades de um *mujahid*. Era fiel aos seus companheiros, corajoso na hora do enfrentamento e possuía muitas habilidades administrativas em relação aos negócios ilegais, além de ser bastante influente na área.

Durante o Ramadã, foi para um retiro espiritual, onde teve a sua atenção despertada por um pregador. De acordo com a revista, os discursos dessa pessoa não tinham conexão alguma com os “clérigos malignos aliados aos cristãos beligerantes” (al-Hayat, 2017g, p.



46, tradução nossa). Na realidade, ele tinha contatos com uma célula de jihadistas na França, formada com os objetivos de enviar dinheiro para os *mujahidin* e para que pessoas pudessem migrar para as regiões de conflito.

Macreme e o pregador passaram a estreitar as relações e planejar outros tipos de ações para atingir os inimigos do islã, na visão dos jihadistas. Então, consideraram duas alternativas para a célula: viajar para os lugares onde havia o conflito armado ou lutar na própria França fazendo algum tipo de operação contra os “cristãos beligerantes” daquele país.

A consolidação do ISIS tornou-se um incentivo para que a decisão pela migração fosse tomada. Quando conseguiu chegar às terras dominadas pelo grupo, Macreme, antes de se tornar um soldado, precisou passar por uma série de etapas. Primeiro, teve que fazer capacitação religiosa e treinamento militar, depois passou a trabalhar como conselheiro em várias áreas, graças às experiências administrativas, além de prover informações sobre como fazer possíveis operações na França. Certa vez, o agora Abu Mujahid al-Faransi e seu batalhão foram incumbidos de participar de um ataque em uma usina térmica em Damasco. Em um conflito com as milícias pró-Assad, al-Faransi teve a sua mão mutilada, mas mesmo assim o jihadista continuou a lutar em outras batalhas, recusando o período de recuperação e contrariando as ordens médicas. Inclusive, a Rumiyah afirma que o *mujahid* conseguiu comprar um fuzil adaptado para que pudesse utilizá-lo apenas com uma mão, fato que evidencia a resiliência do jihadista francês.

Foi convocado para o leste de Qalamun. Para chegar às fortificações da região, al-Faransi, mesmo ciente, escolheu o lado mais exposto à artilharia dos inimigos. Na travessia, encontraram outros jihadistas em veículos artilhados atirando nas tropas opositoras. Enquanto ajudava a cobrir os veículos ao lado de outro companheiro francês, Abu Ihsan, um míssil direcionado a um dos veículos atingiu os dois, “com os seus estilhaços rasgando os seus corpos e matando-os de forma instantânea” (al-Hayat, 2017g, p. 52).

Nas histórias da Rumiyah são identificados diversos recortes presentes nas narrativas clássicas dos heróis. Nelas são expostas as dificuldades em torno da ida ao califado e é destacado como esses “heróis da *jihad*” acabam tendo que se despedir dos familiares



quando vão para os campos de batalha ou quando perdem os seus amigos e, mesmo assim, não desistem da missão pela qual foram incumbidos. A partir da discussão sobre dupla função do *mujahid* – o que faz a guerra e o que está disposto a se sacrificar –, é preciso compreender quais são as formas pelas quais o heroísmo aparece nas interações entre atores, além da relação desse termo com outras variáveis, como a violência terrorista e a transnacionalização.

Quanto à relação entre o heroísmo e a política internacional, Kitchen e Mathers (2019, p. 21) apontam que as narrativas heroicas podem insuflar uma comunidade política, sendo esta entendida como “qualquer comunidade ou movimento que tem um objetivo político particular”¹⁴, que são estruturadas a partir de como os membros delas se percebem. Portanto, ampliam o escopo de análise sobre a capacidade de interação do heroísmo para além do Estado, dessa forma, é factível investigar o elemento heroico em movimentos sociais, nações, entidades supranacionais e atores não-estatais, como o Estado Islâmico.

Sobre o poder de influenciar, os heróis são capazes de formar solidariedades dependendo da forma pela qual se dá a negociação entre as narrativas, o grupo que tenta utilizá-las na formação da comunidade política, os potenciais heróis e as audiências. Estas últimas são as receptoras da narrativa heroica e do indivíduo que comete o ato de heroísmo como um símbolo aglutinador. Como uma comunidade política é, em grande parte, a representação de como os seus membros se identificam, os heróis têm a função de corporificar esses valores, o que faz com que outros indivíduos os observem como exemplos cujas ações deveriam ser imitadas (Kitchen e Mathers, 2019).

Kitchen e Mathers (2019) afirmam ainda que a ação heroica pode ser, tanto a responsável pela formação da comunidade política, como também o meio pelo qual as lideranças da comunidade empregaram para inventar heróis, de forma a criar objetivos em comum, além de tentar legitimá-los. Entretanto, essa relação não tem se mostrado assim na prática, a tendência é a de que a interação entre a narrativa heroica e a comunidade política seja bidirecional. Por exemplo, o ISIS, para instrumentalizar as narrativas de violência do heroísmo, precisa ter um *input* prévio da comunidade que

¹⁴ Do original: “any community or movement that has a particular political goal”.



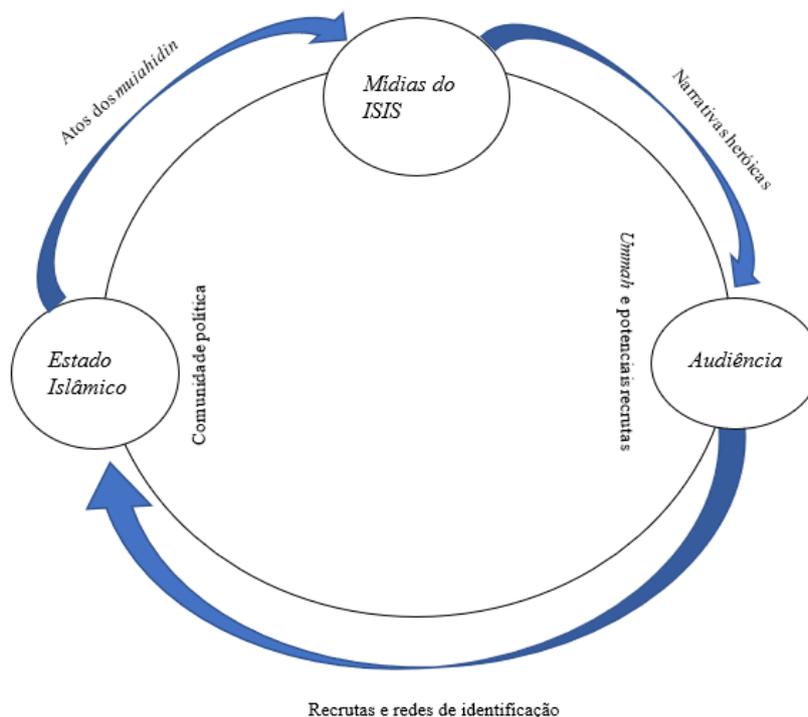
busca alcançar. Ao invocar a figura do *mujahid*, apesar de ser uma releitura moderna do soldado muçulmano medieval, a organização jihadista necessitou que a iconografia desse guerreiro fosse um elemento presente nas comunidades muçulmanas, ou seja, foi preciso essa inspiração inicial para poder construir a figura do herói.

Sobre o recrutamento no ISIS, a heroificação está diretamente ligada à imitação dos atos de outros heróis (Kelly, 1997). Dessa forma, há dois caminhos para a formação de comunidades políticas: a adoração ao herói e a busca da glória, colocando o modelo de comportamento heroico como alvo. Quando há a mimese entre o herói e o seguidor, essa relação de imitação de comportamento não requisita que os seguidores possuam os mesmos objetivos políticos dos seus heróis, podendo até mesmo serem muito diferentes (Kitchen e Mathers, 2019, p. 24).

Segue abaixo uma ilustração de como o Estado Islâmico relaciona os atos violentos dos *mujahidin* com narrativas heroicas expostas nas mídias de divulgação do grupo. O material de propaganda retrata os atos dos próprios jihadistas do ISIS, com uma roupagem histórica, o que incentiva a captação de novos recrutas e os influencia em relação à possibilidade de praticarem ações semelhantes aos exemplos dos heróis do califado que são descritos nas mídias.



Dinâmicas de transmissão de narrativas de violência e recrutamento



Hutchinson (2017, p. 5) compreende as nações como comunidades morais e “mundos subjetivos de significados”. Inspirando-se nessa lógica, é possível empregar esse modelo de análise na relação entre a guerra e a formação do Estado Islâmico como instituição política, através do recrutamento de pessoas. O ISIS, apesar de não ser, tem funcionado da mesma forma que um Estado-nação, no que se refere à tentativa de formação de comunidade, pois estão presentes elementos como a mobilização de solidariedade em torno de um povo que compartilha valores comuns, a manipulação de mitos e ícones, e a busca pela formação de uma organização política soberana.

Outro indício de que é possível utilizar a lógica do heroísmo nos fluxos transnacionais, é olhar para essa questão através do prisma do nexos tecnologia-violência. Para Andrea Dew (2014, p. 238), os grupos armados, como o ISIS e al-Qaeda, ao utilizarem mídias sociais e outras ferramentas da internet, conseguiram formar redes não-territoriais de solidariedade e de ideias.

Benedict Anderson (1992) também explora essa ideia de solidariedade em rede através do conceito de “nacionalismo à distância” ou “etnonacionalismo de diáspora”. Aqui, apesar do indivíduo estar em um local diferente, ele continua sendo leal à



comunidade imaginada. Nesse contexto, o ISIS se propõe como a comunidade imaginada e a *umma* é o símbolo da existência da conexão social entre os muçulmanos espalhados pelo mundo, independentemente do país de cidadania dessas pessoas.

Enquanto as comunidades nacionais são caracterizadas por redes de identificação que geralmente compartilham um sentimento de pertencimento a um território, na era digital essa solidariedade não é tão dependente do espaço, pois os laços construídos de comunicação conseguem compensar as barreiras existentes entre o recrutado e as organizações jihadistas.

Em outras palavras, pessoas podem fazer parte do Estado Islâmico mesmo sem estarem na Síria ou no Iraque, traduzindo esse pertencimento através de ações de violência, ou outros tipos de práticas que identifiquem o indivíduo como membro do grupo, como a utilização de bandeiras, a participação em células etc.

O PÓS-HEROÍSMO E A CRISE DO ESTADO-NAÇÃO

Em relação à aparente incapacidade do Ocidente em fabricar novos heróis, é preciso angariar esforços para responder à seguinte questão: será que não é somente uma mera imitação da lógica do heroísmo presente na construção das comunidades nacionais, mas sim uma transferência desse tipo de associação em direção aos atores transnacionais?

Em um artigo para a *Foreign Affairs*, Edward Luttwak (1995) afirmou que o Ocidente entrou na era pós-heroica, pois as populações estariam menos suscetíveis a morrerem nas guerras. Isso se dá, pois, no século XX, o número de filhos por família acabou diminuindo, o que culminou na menor disponibilidade da sociedade em perdê-los nos conflitos. Já Coker (2002) afirma que, o declínio do *ethos* do guerreiro e da aversão ao risco corresponde ao desgaste do “patriotismo cívico” nas sociedades ocidentais. Assim, as pessoas que morreram nas batalhas param de ser vistas não como heróis, mas sim como vítimas, não encontrando valor político no sacrifício.

Scheipers (2014, p. 3) afirma que é a condição pós-moderna das mortes das grandes narrativas que culminaram na fase pós-heroica. Isso gerou um paradoxo, da mesma maneira em que essas metanarrativas perderam seu valor como justificadores e motivadores para a ação política, também passaram a ser utilizadas como balizadoras de totalitarismos.



Sobre a erosão do heroísmo no ocidente, Hutchinson (2014, p. 349) inicia a sua linha de pensamento através de questionamentos levantados por Leerssen (2001) sobre os modos “monumental e traumático”¹⁵ das lembranças. O primeiro corresponde ao consenso coletivo estável sobre o qual uma nação insere os atos de pessoas “como parte de um *telos* heroico e progressivo” presente na história e na cultura pública. Já as lembranças traumáticas correspondem à cultura do subalterno, que é transmitida através de laços familiares e de redes de pessoas que relembram eternamente de humilhações e ressentimentos vivenciados por uma coletividade.

Na transição entre herói e vítima, Hutchinson (2014) aponta que quatro tendências fizeram com que o Ocidente chegasse na era pós-heroica: as consequências destrutivas das duas guerras mundiais, a profissionalização dos militares e o fim da conscrição em massa, as novas ameaças de segurança e o ceticismo pós-moderno sobre a nacionalidade.

A celebração dos mortos em combate é central no nacionalismo, a possibilidade do sacrifício em massa e a disponibilização de jovens sobre a possibilidade de morte na guerra é primordial na formação da nação. Porém, a tecnificação dos campos de batalha na 1ª Guerra Mundial iniciou o processo de alienação de soldados, e a 2ª Guerra Mundial, diz Hutchinson (2014, p. 350) acabou com o mito romântico do herói, ao igualar o militar e o civil, através da destruição das cidades europeias resultado dos bombardeios aéreos, dos genocídios e das bombas nucleares. Além disso, as guerras mundiais provocaram a aversão ao nacionalismo, responsabilizado como o culpado dos massacres ocorridos durante ambos os conflitos. Mais ainda, a criação das Nações Unidas, e depois da União Europeia também é sintoma da rejeição ao nacionalismo e da questão nacional. A União Europeia, por exemplo, utilizava as memórias das guerras para aumentar a sua influência em detrimento dos Estados-nação (Hutchinson, 2014, p. 351).

Nos conflitos pós-Guerra Fria, há a predominância do envolvimento de exércitos fragmentados ou paramilitares, guerras civis, genocídios e operações humanitárias internacionais. Geralmente, essas operações são percebidas como novas formas de imperialismo (Hutchinson, 2014, p. 352). Os militares que geralmente se envolvem

¹⁵ Do original: “as part of a heroic and progressive telos”.



nesses conflitos são advindos de nações que socialmente rejeitam à possibilidade de morte. Na relação entre as intervenções humanitárias e a guerra, Ryan (2014) questiona se os princípios cosmopolitas, como os direitos humanos e a liberdade, são capazes de produzir heróis e inspirar o autossacrifício. O problema é o de que eles não têm funcionado como bons marcadores de uma sociedade em relação à outra. Ao contrário, os valores constituidores de uma comunidade nacional são essenciais na definição de diferenciações entre amigos e inimigos, como diz Carl Schmitt, produzindo alteridades e criando paixões que são fortes o suficiente para levar as pessoas à guerra.

“A desconstrução pós-moderna e o culto das vítimas” (Hutchinson, 2014, p. 354) resultaram na descrença sobre os mitos que celebram a nação e o heroísmo presente na constituição dessas histórias. Com o fim da 2ª Guerra Mundial, cresceu a ideia de relativismo multicultural que questionava os mitos das nações ocidentais, justificando essa oposição através da opressão vivenciadas pelas diásporas das antigas colônias, graças à utilização deles como ferramentas de dominação. O relativismo impossibilita a perspectiva de um Estado fundado sob um alicerce cultural específico, essa padronização seria apenas uma construção social. Logo, as políticas de Estado multiculturalistas tem o intuito de proteger as diferenças e preservar os costumes e normas das minorias culturais.

Bouvet (2015, p.8) também sugere que as dinâmicas sociais trazidas pela globalização e pelo multiculturalismo causou o ressentimento, a intolerância e o medo, classificados como “insegurança cultural”. Sobre o recrutamento pelo ISIS, essas reações são apresentadas através da disponibilidade de jovens ocidentais se tornarem heróis *mujahidin*.

A violência propagandista circula em torno da imagem do herói *mujahid*: a iconografia do guerreiro capaz de unir a *umma* e destruir os inimigos do islã. A figura do soldado é construída conforme a sua relação de antagonismo com imagem do guerreiro cruzado, reencarnando a mitografia medieval e espelhando os conflitos da época contra organizações militares cristãs. Para construir esse imaginário, o ISIS utiliza, na Rumiayah, versões atualizadas das indumentárias dos soldados dos califados antigos de modo a reverberar a crença de que o grupo é o sucessor dos “muçulmanos originais”.



CONCLUSÃO

Com base no que foi analisado, com o intuito de responder como o Estado Islâmico utiliza a violência como forma de recrutamento, conclui-se que o recrutamento pelo grupo jihadista é recrudescido graças à inabilidade do Ocidente em prover novas figuras de heroísmo em um cenário fragmentado pela mundialização, pelo multiculturalismo e pela crise do Estado-nação. Assim sendo, os *mujahidin* são considerados figuras capazes de gerenciar a anomia social, dando sentido de identidade às pessoas.

A globalização fomentou a imigração e a diversidade cultural, porém, essa convergência se mostra paradoxal, porque do mesmo modo que permite interações entre indivíduos de culturas diferentes, também impulsiona radicalismos associados à proteção de identidades, como é o caso do extremismo islâmico. Os extremismos identitários e nacionalistas também são relacionados à crise do Estado-nação e as novas formas de violência. A crise da soberania estatal pode ser representada pelo desenvolvimento de grupos paramilitares, enquanto isso, a erosão da nação se apresenta no comunitarismo.

O Ocidente não foi capaz de prover novos símbolos e mecanismos de identificação que mobilizassem cidadãos nesse contexto, que é fragmentado e globalizado ao mesmo tempo, tal como o nacionalismo fizera no passado. Os valores considerados como universalistas, como os direitos humanos e as diversas formas de liberdade não são capazes de angariar a preferência das pessoas e, mais do que isso, não há sucesso quanto ao emprego deles para mobilizar pessoas para as guerras motivadas por esses temas. É nesse cenário de anomia em que a instrumentalização da violência influenciada por diversos tipos de identidades ganha força.

Dado esse argumento, o conceito de heroísmo pode significar uma contribuição relevante, não só para compreender as razões que impulsionaram o recrutamento de pessoas pelo ISIS, também pode auxiliar no entendimento quanto às motivações dos indivíduos ocidentais abandonarem as suas rotinas para irem às regiões de combate ou atacarem os seus próprios países, desconectando-se de possíveis solidariedades.

A instrumentalização do *mujahid* é realizada através da publicação e testemunhos, elogios e narrativas fantásticas de guerra, valorizando a singularidade do indivíduo na



formação de um mundo islâmico. A importância do recrutado está na possibilidade do autossacrifício, na predisposição em dar a própria vida pela causa muçulmana, assim ele se torna o exemplo de salvador e protetor da comunidade, fazendo com que outras pessoas se sintam compelidas em espelhar os atos de sacrifício do herói. Entretanto, o mesmo herói que morre e é ferido pela causa, é também o que comete a violência que fere e aniquila o inimigo. Para terminar uma ameaça, é necessária encerrá-la de forma ontológica e a violência se faz ferramenta para esse objetivo.

Esse duplo caráter – do autossacrifício e da violência – é capaz de construir a figura do herói *mujahid*, como parte do imaginário formador de uma comunidade. Ou seja, o Estado Islâmico, ao construir e desenvolver a imagem dos seus soldados como seres singulares que possuem a responsabilidade de defender e representar a religião, tem como objetivo a criação de exemplos para que outras pessoas cometam atos de violência em nome do grupo. Dessa maneira, os *mujahidin* funcionam como símbolos da *umma*, e o Estado Islâmico se posiciona como a estrutura política capaz de representar as identificações dessas pessoas.

Por fim, o conceito de heroísmo poderá auxiliar futuros trabalhos que abrangem outros tipos de extremismo além dos jihadismo, podendo ser utilizado para esmiuçar problemas relacionados à proliferação de grupos não-estatais violentos ou até mesmo para entender o crescimento de alternativas políticas mais radicais, como a emergência da extrema-direita na Europa e na América do Norte.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

al-Hayat Media Center. (2016a). A Message From East Africa. Rumiya Magazine. 1438. Issue 2.

_____. (2016b). The Weakest House is That of a Spider. _____. 1438. Issue 3.

_____. (2016c). Hijrah Does Not Cease as Long as the Kuffar Are Fought. _____. 1438. Issue 4.

_____. (2016d). Stand and Die. _____. 1437. Issue 1.

_____. (2017a). The Syrian Sahwat. _____. 1438. Issue 5.

_____. (2017b). They Say, “We Fear That a Calamity May Strike Us”. _____. 1438. Issue 6.



- _____. (2017c). Establishing The Islamic State _____. 1438. Issue 7.
- _____. (2017d). Among the believers are men. _____. 1438. Issue 8.
- _____. (2017e). The Ruling on the Belligerent Christians. _____. 1438. Issue 9.
- _____. (2017f). The Jihad in East Asia. _____. 1438. Issue 10.
- _____. (2017g). The Ruling on Ghanimah, Fay and Ihtitab. _____. 1438. Issue 11.
- _____. (2017h). It will be a fire that burns. _____. 1438. Issue 12.
- _____. (2017i). Allah cast terror into their hearts. _____. 1438. Issue 13.

Anderson, B. (1992). *Long-Distance Nationalism: World Capitalism and the Rise of identity Politics*. CASA (Centre for Asian Studies Amsterdam).

Botz-Bornstein, T. (2017). 'The "futurist" aesthetics of ISIS', *Journal of Aesthetics & Culture*, 9(1).

Bunzel, C. (2015). 'From Paper State to Caliphate: the Ideology of the Islamic State', *Brookings Institution Press, Analysis Paper, Nº 19*. Disponível em: <https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/The-ideology-of-the-Islamic-State.pdf>. [Acesso em: 15 Out. 2020].

Coker, C. (2002). *Waging War without Warriors? The Changing Culture of Military Conflict*. 1ª Ed, London: Lynne Rienner Publishers.

Dew, A. J. (2014). 'Inspirational, Aspirational and Operational Heroes', In: Scheipers, S. (Org.), *Heroism and the Changing Character of War: Toward Post-Heroic Warfare?*. London: Palgrave Macmillan, pp. 237-250.

Gregorian, V. (2003). *Islam: a Mosaic, Not a Monolith*. Washington, DC: Brookings Institution Press.

Hathaway, J. (2003). 'Tale of Two Factions: Myth, Memory, and Identity in Ottoman Egypt and Yemen', *Social and Economic History of the Middle East*. Albany: State University of New York Press., p. xvi, 295.

Hegghammer, T. (2017). *Jihadi Culture: the Art and Social Practices of Militant Islamists*. New York: Cambridge University Press.

Hobsbawm, E. J.; Ranger, T. (2008). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz & Terra.

Hutchinson, J. (2014). 'Public Ritual and Remembrance: Beyond the Nation-State?', In: Sheipers, S. (Ed.), *Heroism and the Changing Character of War: Towards Post-Heroic Warfare?*, London: Palgrave Macmillan.

_____. (2017). *Nationalism and War*. Oxford: Oxford University Press.

Kitchen, V. M.; Jennifer, G. M. (2019). *Heroism and Global Politics*. New York: Routledge.



- Leerssen, J. (2001). 'Monument and Trauma: Varieties of Remembrance', In: McBride, I. (Org.), *History and Memory in Modern Ireland*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 209-215.
- Luttwak, E. N. (1995). 'Toward Post-Heroic Warfare', *Foreign Affairs*, 74(3), pp. 109-120.
- McCants, W. (2015). *The ISIS Apocalypse: the History, Strategy, and Doomsday Vision of the Islamic State*. New York: Picador/St. Martin's Press.
- Ostovar, A. (2017). 'The Visual Culture of Jihad', In: Hegghammer, T. (Org.), *Jihadi Culture: the Art and Social Practices of Militant Islamists*. New York: Cambridge University Press, pp. 82-107.
- Sageman, M. (2008). *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Salazar, P. (2016). *Palabras Armadas: Entender y Combatir La Propaganda Terrorista*. Barcelona: Anagrama.
- Scheipers, S. (2014). *Heroism and the Changing Character of War: Toward Post-Heroic Warfare?*. London: Palgrave Macmillan.
- Wieviorka, M.; Ohana, J. (2001). *La différence Culturelle: Une Reformulation des Débats*. Paris: Balland.

