



DOI: 10.12957/transversos.2022.46316

AS VÁRIAS FACES DA “GUERRA SANTA”: UMA ANÁLISE COMPARADA DA CONCEPÇÃO DE JIHAD DO ISLÃ POLÍTICO AO JIHADISMO

TITULO EM INGLES

Dilton C.S Maynard

Universidade Federal de Sergipe (UFS)

dilton@getempo.org

Katty Cristina Lima Sá

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

katty@getempo.org

Resumo:

O presente artigo tem por objetivo analisar, através da perspectiva comparada, as concepções de jihad formuladas ao longo do século XX pelos islamitas Hassan al- Banna, Abul Ala Mawdudi, Sayyid Qutb, Abdullah Azzam e Osama Bin Laden. Nossas fontes para tanto serão os escritos produzidos por esses autores, a exemplo do folheto Jihad in Islam de Mawdudi, do livro Milestones de Qutb e das fatwas de Bin Laden. Utilizaremos como aporte teórico a História dos Conceitos de Reinhart Koselleck, ao passo que nossa metodologia seguirá os preceitos da História Comparada de Marc Bloch e da História Cruzada de Bénédicte Zimmerman e Michel Werner. Ao final, exporemos a semelhanças e diferenças entre as concepções analisadas e como o conceito de jihad foi transformado em um instrumento político.

Abstract

This paper is going to analyze, with the help of comparative perspective, how the conceptions of jihad formulated by Islamists Hassan al-Banna, Ala Mawdudi, Sayyid Qutb, Abdullah Azzam and Osama Bin Laden during the twentieth period. Our sources comprehend written made by these authors, as an example of Mawdudi's "Jihad in Islam" booklet, Qutb's "Milestone", and as bin Laden's fatwas. We'll use the History of Concepts as proposed by Reinhart Koselleck, and our methodology consists in Comparative History according to Marc Bloch's precepts and Cross History by Bénédicte Zimmerman and Michel Werner. In the end, it exposes similarities and differences between the conceptions analyzed and how jihad was transformed into a political instrument.

Palavras-Chave: Jihad; Islã; Islamismo; Mundo Islâmico.

Keywords: Jihad; Islam; Islamic world.

1. Os significados corânicos da palavra jihad

Nascido em meio às rivalidades tribais da Arábia do século VII, o Islã tinha o objetivo criar uma sociedade justa e igualitária através da submissão aos desígnios de um Deus único e

soberano, sendo que o sucesso dessa empreitada seria verificado através da prosperidade e do bem-estar vividos pela comunidade (ARMSTRONG, 2001: p 09). Neste sentido, submeter-se a vontade de Allah não se tratava de seguir uma ortodoxia imposta por uma instituição religiosa, o que inexistia no Islã, mas da prática cotidiana dos atos considerados em conformidade com as revelações feitas pelo Profeta Muhammad (570-632). Com isso, conforme Ayesha Jalal (2009), a submissão muçulmana “longe de ser passiva e inconsciente, supõe um esforço dinâmico, um autocontrole racional dos impulsos naturais e monitoramento daquelas tendências sociais que afastam o fiel dos mandamentos divinos” (JALAL, 2009: p.09).

Esse esforço para estar de acordo com a fé é o que se entende por *jihad*, palavra árabe proveniente das sociedades pré-islâmicas, que significa esforço, empenho ou luta por uma causa digna. Tal noção foi adotada pelos muçulmanos e passou a ser empregada na frase “*al-jihad fi sabil Allah*”, ou “esforço no caminho de Deus” e, em alguns casos, ganhou derivações como acontece com a expressão de muçulmanos falantes do urdu “*jihd-o-jihad*”, que significa “trabalho constante para aliviar o sofrimento humano” (JALAL, 2009: p.17).

No Corão, o emprego do vocábulo *jihad* ocorreu com mais de um sentido: nos versos referentes ao período das primeiras pregações de Muhammad em Meca, quando os recém-convertidos foram hostilizados pela população politeísta da cidade, a palavra foi empregada no sentido da “*jihad al-nafs*”, a luta individual contra o próprio ego, que se daria através de atos pacientes e tolerantes, nomeados de *sábr*. Posteriormente, nas revelações concomitantes aos ataques das tropas de Meca contra os muçulmanos instalados em Medina, a *jihad* foi descrita como um combate defensivo, a “*jihad al-sayf*”, cujo tipo de luta era diferenciado da guerra secular (*harb*) pelo termo *qital*.

Para Reuven Firestone (1996), o duplo significado indicaria uma ambiguidade dentro do texto corânico; todavia, para Asma Afsaruddin (2017), as duas conotações são válidas e coexistentes, uma vez que *jihad* se constitui em um “termo amplo que engloba diferentes tipos de esforços humanos na Terra” (AFSARUDDIN, 2017: não paginado. Tradução nossa). O que diferencia os tipos de esforços é que enquanto o *sábr* deve ser contínuo na vida do fiel, o *qital* é um recurso restrito e aplicável somente a situações delimitadas pelo Corão. Em diálogo que essa ideia, Muhammad Ashmawi (1993) afirmou que a análise de guerras conclamadas em nome da *jihad*, descritas nos textos sagrados, devem considerar o contexto em que os versos corânicos

foram pronunciados. Desse modo, aquele conceito não é aplicável a todos os conflitos que envolvam muçulmanos.

Os dois últimos estudiosos citados consentem também que, para a ética muçulmana, a luta do homem contra seu ego é superior àquela que se opõe a um inimigo externo. A comprovação disso estaria em uma *hadith* na qual o Profeta, ao retornar de uma batalha em defesa da comunidade, afirmou aos seus companheiros que eles haviam voltado da “pequena jihad”. Vencido o oponente, realizar-se-ia a “grande jihad”, ou seja, a luta contra os próprios impulsos. Com base nesse relato, a proeminência adquirida pelo *qital* sobre o *sábr*, sobretudo nos escritos da jurisprudência islâmica, não estava prevista nos textos sagrados, mas resultou de instrumentalizações dos “esforços para seguir o caminho de Deus”.

Assim, durante o expansionismo árabe dos séculos VII e VIII, a jihad foi empregada pelos líderes dos Califados Omíada (661-750) e Abássida (750-1258) como a disseminação do Islã através da espada. Já nas décadas finais do Império Mogol (1526-1857), o mesmo conceito dizia respeito a uma identidade muçulmana “livre” dos sincretismos adquiridos no contato com os credos do subcontinente indiano. Com o avanço do colonialismo sobre a Índia, a *jihad* se direcionou à expulsão da administração britânica. Em contrapartida, os otomanos utilizaram tal conceito na luta para manter o sultanato e afastar as potências europeias durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918).

A intensificação da presença estrangeira nos países islâmicos contribuiu para que novas reflexões de jihad fossem feitas com o objetivo de encontrar o papel do Islã dentro de um mundo em transformação. O modernista indiano Sayyid Ahmad Khan (1818-1898), por exemplo, enxergou a *jihad* enquanto a “luta através da pena”. Em sua concepção, o “esforço para estar no caminho de Allah” deveria ser feito através da oferta de conhecimento acerca do Islã para os britânicos. Já o nacionalista Maulana Abul Kalam Azad (1888-1958) definiu a *jihad* como a obrigação da comunidade em pregar o bem e proibir o ilícito, o que seria feito através do combate às autoridades “satânicas” britânicas (JALAL, 2009).

Em leituras como a proposta por Azad, o Islã era compreendido como algo além de um dogma religioso, sendo capaz também de reconstruir sozinho todo o sistema político e social dos países

muçulmanos (AYOOB, 2008). Tal visão foi denominada como Islã político, ou *Islamismo*¹, e se tornou a corrente responsável por interpretar e empregar a ideia de *jihād* durante boa parte do século XX.

Ao longo do presente texto, analisaremos algumas das interpretações de *jihād* formuladas no decorrer do século passado, com início nos movimentos anticoloniais e fim na consolidação do jihadismo através da perspectiva comparada. Nosso principal aporte metodológico para a comparação segue os preceitos propostos por Marc Bloch em 1928, quando ele proferiu a palestra “Por uma história comparada das sociedades europeias” (BLOCH, 1992). Assim, compararemos um mesmo problema em espaços sociais que estão próximos no tempo e no espaço.

Inicialmente, a comparação na história colocada por Bloch previa a análise de nações distintas – o que tinha por intuito expandir o olhar do historiador para além das fronteiras de sua própria nação, dissolvendo nacionalismos e ideais de excepcionalidade nacional; contudo, como afirmou José D’Assunção Barros (2014), as mudanças provocadas pela globalização incitaram revisões sobre o que pode ser comparado e sobre o que cada época entende por contiguidade. Desse modo, a comparação se estendeu para além da nação, observando também regiões, ambientes sociais, culturas políticas entre outros.

Ademais, as complexidades de um mundo cada vez mais interconectado trouxeram novas formas de pensar a comparação e as transferências entre sociedades; surgiu então o campo das “histórias relacionais”. Ainda que perspectivas relacionais como a história interconectada, cruzada e global tenham sido criadas para superar a comparação tradicional, concordamos com Barros (2014) na afirmação de que unir tais modelos de análise permite uma melhor compreensão dos fenômenos na história. Sendo assim, nesse trabalho também observamos preceitos da história cruzada, cujos principais nomes são Bénédicte Zimmerman e Michel Werner. Segundo esses autores (2003), cruzar, criar pontos de interconexão entre duas ou mais realidades. O cruzamento não deve ser restrito a um ponto em comum, mas deve enxergar todas as formas de contato possíveis entre os objetos, pois “cruzar também é entrecruzar, entrelaçar, ou seja, cruzar diversas vezes, segundo temporalidades eventualmente distanciadas” (ZIRMMERMAN, WENER, 2003).

Com o auxílio das perspectivas comparada e cruzada compreenderemos a trajetória do conceito de *jihād* ao longo do século XX e as suas instrumentalizações políticas por grupos

¹ Tradução do conceito em inglês “*Islamism*”. Assim como no português, “Islamismo” era empregado como um sinônimo de Islã, ou seja, enquanto uma crença religiosa. Todavia, a partir da Revolução Iraniana de 1979 ele passou a ser utilizado no meio acadêmico como forma de designar as visões politizadas do Islã.

diversos, representados pelos ideólogos aqui analisados. Compararemos aquelas que estão próximas no tempo e/ou no espaço e as cruzaremos com as concepções mais distantes, o que nos proporcionará identificar semelhanças, diferenças, influências mútuas ou em comum. Para tanto, serão empregados tópicos de comparação tais como: a) o contexto em que a obra analisada foi escrita; b) o emprego ou não de escritos sagrados ou da jurisprudência; c) o caráter defensivo ou ofensivo da luta; d) a escolha e construção do inimigo.

2. A *jihad* dentro do Islamismo: descolonizadora, reformadora e revolucionária

O Islamismo não se constitui em uma única forma política de conceber a religião muçulmana, nem de um movimento unificado. Trata-se de linhas de pensamento variadas, que se estendem do intuito de renovação das estruturas sociais através das leis religiosas até a instauração de um regime teocrático (AYOOB, 2008). O ponto em comum é o desejo de recriar a “Era Dourada” do Islã, o que se concretizaria com a construção de um Estado islâmico governado segundo os princípios da *sharia*, o conjunto de leis islâmicas. Em geral, os islamitas atuam através de agendas de âmbito nacional e seguem o sistema político da nação em que estão estabelecidos, a exemplo do partido paquistanês *Jamaat-i-Islami* e da Irmandade Muçulmana (IM), cujas divisões instaladas em países como Egito, Líbia e Síria seguem as respectivas demandas nacionais.

Embora o marco do Islamismo seja a Revolução Iraniana de 1979 – evento que tornou tal ideologia a base do sistema político de um Estado moderno –, seu nascimento remonta ao ano de 1928, quando foi fundada a IM na cidade de Ismailiya, Egito, por Hassan al-Banna. Possuidor de instrução religiosa formal e ativista islamita desde os treze anos de idade (LARSON, 2017), al-Banna criou sua organização com o objetivo de purificar a sociedade egípcia das influências ocidentais, “re-islamizando-a” em nível político e social. O final desse processo resultaria na construção de um Estado dito como islâmico, cuja estrutura e organização nunca foram esclarecidas, que seria alcançado por meio de uma *jihad*.

O fundador da Irmandade Muçulmana dedicou o ensaio *Kitab ul-Jihad*, ou “Caminho da Jihad”, para analisar aquele conceito, e classificou a *jihad* como uma guerra contra inimigos externos, não uma luta interna. A explicação é feita com a cópia de trechos selecionados do Corão e das *ahadith*, postos sem reflexões sobre sua relação com o período em que foram escritos. O mesmo acontece em relação às citações da jurisprudência islâmica: al-Banna apresenta textos de juristas das quatro escolas sunitas para fundamentar sua visão, sem realizar uma análise a respeito.

Para ele, a jihad é uma atividade bélica, parte do *ethos* guerreiro do árabe-muçulmano e um elemento de diferenciação frente à “covardia intrínseca” do infiel.

Em um dos trechos do texto, ainda sobre a associação da *jihad* enquanto guerra e a legitimidade desta, al-Banna disse:

Observe como Alá Todo-Poderoso associa a guerra com a oração e o jejum, estabelecendo-a como um dos pilares do Islã. Ele refruta o argumento dos indecisos e encoraja aqueles que estão com muito medo de mergulhar na batalha e enfrentar a morte com firmeza e coragem, mostrando-lhes que eles serão acolhidos na morte e, mesmo que eles morram na jihad, irão receber a recompensa mais magnífica de sua vida (AL-BANNA, 2006: p.222. Tradução nossa).

A partir do trecho acima se percebe que, na visão do autor, a *jihad* se constitui em um “sexto pilar” do Islã², afirmação que coloca a “guerra em nome de Deus” como uma atividade basilar do credo muçulmano; além disso, ao equipará-la a ações como o jejum durante o Ramadã, al-Banna tornou essa luta obrigatória e indispensável a todos os fiéis. Em *Kitab ulJihad*, a “guerra santa” possui ainda duplo sentido imperativo: o primeiro é o *fard al-kifayah*, isto é, a obrigação coletiva de expandir o Islã através da pregação [*da’wa*] e da espada. A segunda forma de obrigação vem por meio do *fard’ayn*, o dever individual de proteger os domínios muçulmanos de ataques.

Cabe ressaltar que o Egito onde Hassan al-Banna viveu era nominalmente independente desde 1922, porém seguia controlado pelos interesses britânicos, sobretudo nas áreas da política e da economia. Concomitantemente, como descrito por Albert Hourani (2001), persistiu o processo de ocidentalização marcado pelo crescimento do ensino universitário em instituições de caráter europeu, do êxodo rural e do crescimento populacional. Nesse contexto, a Irmandade Muçulmana transmutou sua forma de atuar, que inicialmente consistia na pregação em cafeterias e na assistência social, e aproximou-se do sistema político egípcio. Para tanto, o grupo lançou dois candidatos ao Parlamento em 1941, mesmo ano da fundação *Jamaat-i-Islami* na Índia por Abul Ala Mawdudi (1903-1979).

Como a organização egípcia, o *Jamaat-i-Islami* teve como criador uma personalidade política oponente ao regime colonial britânico e defensor do Islã como o novo sistema político para seu país. Mawdudi era jornalista com experiência na militância anticolonial e antinacionalista e, como al-Banna, acreditava que a *jihad* era a luta externa que levaria a

² Os pilares do Islã são ações cotidianas que devem ser realizadas por todos os muçulmanos, sunitas e xiitas, para que estes demonstrem sua submissão a Alá. Eles se constituem em cinco: a) *shahada*, a recitação da profissão de fé; b) *salat*, as orações rituais feitas cinco vezes por dia; c) *zakat*, doação em dinheiro para beneficiar os pobres; d) *sawm*, o jejum durante o mês do Ramadã; e) *hajj*, a peregrinação a Meca. A *jihad* não é classificada como um pilar do Islã.

construção de um Estado islâmico. Entretanto, enquanto o líder da Irmandade Muçulmana enxergou o conceito como parte da doutrina islâmica, analisando-o de acordo com sua própria leitura do Corão e das *ahadith*, o indiano formulou as suas considerações a partir de princípios revolucionários.

Em *Jihad in Islam* (1939), Mawdudi definiu a *jihad* como o meio de ação para uma revolução global e inevitável, agente do bem-estar e da liberdade para toda a humanidade. Sendo assim, a *jihad* não foi vista como uma guerra no mesmo sentido empregado pelos Estados europeus, e sim como a luta por parte de agentes não-estatais para libertar a humanidade dos governos tidos como opressores e estabelecer em seu lugar uma administração islâmica. Isso era possível em razão da natureza conferida ao Islã por Mawdudi, que não a restringiu ao credo religioso, sendo também:

uma ideologia revolucionária, um programa que visa alterar a ordem social do mundo inteiro e o reconstruir em conformidade com seus próprios ideais. “Muçulmano” é o título do Partido Revolucionário Internacional organizado pelo Islã para levar seu programa revolucionário. “Jihad” se refere ao esforço e a luta revolucionária, o esforço máximo que o partido islâmico coloca em jogo para alcançar seu objetivo (MAWDUDI, 2006: p.05. Tradução nossa).

Diferente de al-Banna, o indiano não demonstrou preocupação em situar a *jihad* dentro da doutrina e dos textos sagrados islâmicos, nem de fundamentar sua argumentação em tratados da jurisprudência sobre o tema. Os aspectos religiosos foram pouco discutidos e, quando feitos, estavam dentro do plano revolucionário adquirido pelo termo, como pode ser verificado na discussão sobre o caráter defensivo ou agressivo da *jihad*. Para o autor, ela era tanto ofensiva quanto defensiva, visto que “é ofensiva porque o Partido Muçulmano ataca o domínio de uma ideologia posta, e é defensiva devido à obrigatoriedade de capturar o poder do Estado” (MAWDUDI, 2006: p. 25. Tradução nossa).

Mawdudi não demonstrou desejo de retornar aos tempos do Profeta para corrigir a humanidade; para ele, a instauração do Islã enquanto um sistema político representava a construção de algo novo. O emprego da violência se justificaria pelo tratamento conturbado das forças colonizadoras para com os colonizados, pois, se o inimigo luta com canhões, a *jihad* não deveria ser feita com a língua e a caneta³ (MAWDUDI, 2006: p.02). Como exposto por Roxanne

³ No trecho original, Mawdudi afirmou: “Agora, ‘Jihad’ se refere apenas à guerra com a língua e a caneta. Disparar canhões e atirar com armas é o privilégio nosso honroso governo e abanar as línguas e arranhar com canetas é o nosso prazer”. Tal fala é uma crítica a concepção de *jihad* através da pregação e do conhecimento acerca do Islã, defendida por modernistas indianos como Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) e Chiragh Ali (1844-1895).

Eubem (2002), nessa visão de *jihad* não há a rejeição ao aspecto de luta interna para exaltar a conotação de guerra. A purificação interna está diretamente ligada à ação revolucionária externa, uma vez que esta foi considerada a luta pela liberdade desprovida de egoísmos e feita em nome de Deus.

Com isso, percebe-se que tanto al-Banna quanto Mawdudi retiram a *jihad* do âmbito interno e a colocam como meio legítimo para findar o poder das forças coloniais. Entretanto, o egípcio possuía uma leitura reformadora da *jihad*, sendo essa uma forma de retornar aos preceitos do Islã esquecidos pelas sociedades muçulmanas europeizadas. O fundador do *Jamaat-i-Islami*, por outro lado, pregou a necessidade de destruir completamente o sistema existente para alcançar a liberdade, o que demonstra uma estrutura de pensamento e argumentação mais próxima à definição de “revolução” formulada por Hannah Arendt (1988) do que da concepção de *jihad* de al-Banna.

A aproximação com o pensamento da filósofa alemã ocorre porque Arendt definiu liberdade como um produto da novidade, de modo que esse aspecto de instauração do novo é característica essencial das revoluções a partir da Idade Moderna. Assim, “somente onde esse *pathos* de novidade se fizer presente, e onde a novidade estiver relacionada com a ideia de liberdade, é que temos o direito de falar em revolução” (ARENDR, 1988: p. 28). Para Arendt, a própria concepção moderna de liberdade tem origem nas revoluções ocidentais do século XVIII, o que para os países africanos e asiáticos na “Era dos Impérios”, tomando a expressão de Eric Hobsbawm, nasceu do desejo de liberdade do domínio colonial.

Não podemos nos esquecer de que as interpretações de *jihad* propostas por Mawdudi e Al-Banna estão inseridas no quadro da luta pela autonomia política, econômica e cultural da Índia e Egito em relação à Grã-Bretanha. No entanto, ainda que estivessem sob o domínio da mesma potência estrangeira e fossem consideradas áreas de grande importância estratégica para a metrópole, a situação política dos dois países possuíam distinções consideráveis: o Egito, país de maioria muçulmana, havia se libertado do domínio direto do cônsul geral britânico e possuía uma monarquia autóctone. Por sua vez, a Índia tentava acomodar o nacionalismo hinduísta aos sentimentos de autonomia da população muçulmana, tendo o poder político centralizado nas estruturas coloniais, o que se fez visível na autoproclamação da rainha Vitória como Imperatriz da Índia em 1874.

Quando al-Banna escreveu *Kitab ul-Jihad*, seu país já havia conquistado a independência e era governado por uma monarquia autóctone, ainda que ela estivesse estritamente ligada aos interesses ingleses. O quadro de controle indireto, sem grandes disputas identitárias internas, deve ser considerado para explicar o caráter reformador da *jihad* proposta pelo fundador da IM. Enquanto isso, o aspecto revolucionário de *Jihad in Islam* foi fruto da necessidade de organização de um Estado multiétnico, em que as convocações de Mahatma Gandhi para manifestações de desobediência civil ocorreram ao lado das intensas disputas entre os muçulmanos, que outrora governaram a região através do Império Mogol, e a maioria hindu.

A despeito de suas diferenças, tanto al-Banna quanto Mawdudi interpretaram e instrumentalizaram a *jihad* em seus aspectos de “luta externa” para que essa atuasse como instrumento de libertação colonial e de reconstrução das sociedades islâmicas. Tais casos demonstram a multiplicidade de empregos da *jihad* e servem como base para que se compreenda de onde partiram as ideias das gerações posteriores, aqui representadas por Sayyid Qutb, Abdullah Azzam e Osama Bin Laden. No contexto em que as independências nacionais foram consolidadas, a *jihad* foi levada para além dos âmbitos nacionais, pois ela estava ligada a “propagação da religião pela espada” e da defesa do Islã frente aos anseios das superpotências emergentes com a Guerra Fria (1945-1991).

3. A *jihad* como oposição a *jahiliyya* e para além das fronteiras nacionais

Ainda que tenham vivido em períodos e espaços próximos, Sayyid Qutb e Abdullah Azzam possuem singularidades em suas trajetórias que precisam ser observadas para que se compreendam suas visões de *jihad*. O primeiro, assim como al-Banna, nasceu no Egito em 1906, contudo, diferentemente do líder da Irmandade Muçulmana, sua atuação política começou no partido nacionalista Wafd. Qutb teve educação secular, finalizada com a Graduação em Literatura.

Antes de sua estada nos Estados Unidos entre os anos de 1948 e 1951, decorrida do recebimento de uma bolsa de estudos, Sayyid Qutb se declarava nacionalista, antimonarquista e anticomunista, sem inclinações claras ao fundamentalismo. Para Lawrence Wright, o período na América foi crucial para o desenvolvimento do pensamento conservador do egípcio, pois, ao confrontar o consumismo exacerbado, a liberdade sexual, o racismo e a xenofobia americana, ele

comparou o *American way of life* com a necessidade constante em satisfazer os instintos, típica dos animais.

Para Qutb, o capitalismo e a modernidade criaram um vazio moral preenchido pela materialização do lado selvagem dos homens, manifestado na tirania, na exploração econômica e na procura por satisfazer os desejos. A designação desse modo de vida, considerado dicotômico ao modelo islâmico, foi feita pelo termo corânico *jahiliyya* [ignorância]. Seu emprego no Corão se refere ao período histórico da Arábia anterior às revelações de Muhammad, mas, na reflexão do islamita, é uma classificação aplicada a qualquer tempo e sociedade que não esteja de acordo com a moral e as leis muçulmanas. Com isso, a *jahiliyya* foi descrita da seguinte maneira:

Esta Jahiliyya é baseada na rebelião contra a soberania de Alá na Terra. Transfere para o homem um dos maiores atributos de Alá, a saber, a soberania, e torna alguns homens senhores dos outros. Já não encontra na forma simples e primitiva da antiga jahiliyya, mas assume a forma de reivindicar o direito de criar valores, legislar regras de comportamento coletivo e escolher qualquer modo de vida que cabe aos homens, sem levar em conta o que Alá Todo-Poderoso prescreveu. O resultado dessa rebelião contra a autoridade de Alá é a opressão de suas criaturas. Assim, a humilhação do homem comum sob os sistemas comunistas e a exploração de indivíduos e nações devido à ganância pelo imperialismo de prosperidade sob os sistemas capitalistas são apenas um corolário de rebelião contra a autoridade de Alá. (QUTB, 2006: p.27. Tradução nossa).

No retorno ao país de origem, Qutb almejava reorganizar a sociedade egípcia, retirar-lhe as influências ocidentais e moralizá-la através do Islã. Para tanto, filiou-se à Irmandade Muçulmana e passou a agir junto ao aparato secreto da organização. As transformações no Egito logo vieram, não pela revolução islâmica, e sim pelo golpe que retirou o Rei Faruk do poder e colocou em seu lugar uma junta militar liderada pelo general Jamal Abdul Nasser (1918-1970), responsável pela instauração de um governo secular, pan-arabista e com alinhamento próximo à URSS.

Inicialmente, o regime procurou manter um relacionamento cordial com a Irmandade Muçulmana, que contava com mais de 600 mil membros. Cargos no governo foram oferecidos a Sayyid Qutb, que recusou os convites. Em outubro de 1954, a relação entre os irmãos muçulmanos e os militares se deteriorou após a tentativa de assassinato contra Nasser. A retaliação veio através da prisão de membros do grupo, inclusive de Qutb; para ele, a pena inicial foi prisão perpétua, porém apenas dez anos foram cumpridos. Ao ser libertado, o islamita prosseguiu com as atividades políticas e foi novamente preso e condenado, dessa vez à morte. Tal pena foi executada em 1966. Os anos na prisão proporcionaram a Qutb tempo para a confecção de *Milestones*, trabalho considerado uma síntese de seu pensamento, publicado em 1964.

Nessa obra o autor apresentou vários conceitos que explicam sua compreensão do Islã, entre eles o de *jihad*. Similar ao escrito sobre o tema de al-Banna e Mawdudi, Qutb não considerou a *jihad* como uma luta do indivíduo para viver de acordo com sua religião; ela é uma batalha externa contra a ordem descrente, direcionada às estruturas do Estado e da sociedade. Sob tal ótica, só seria possível realizar a luta interna e seguir estritamente os ensinamentos do Islã se toda comunidade fosse governada através da *sharia*, pois ela era vista como uma regulamentação totalmente feita por Deus, livre de interesses ou de vontades humanas.

A interpretação de *jihad* feita em *Milestones* apresenta semelhanças e influências da visão doutrinária proposta al-Banna e da revolucionária de Mawdudi. De modo similar ao primeiro, Qutb situa o conceito dentro da história muçulmana, o que fundamenta a tese de que o “esforço no caminho de Allah” consiste na guerra contra a *jahilliyya*. Para tanto, empregou-se excertos do Corão referentes à conduta para com prisioneiros de guerra, analisados sob uma ótica do passado que não se atentou aos acontecimentos do entorno à revelação. Trata-se de uma visão estática de passado, em que os acontecimentos históricos são considerados provações divinas contínuas e independentes de qualquer contexto (SILVA, 2018).

Como leitor de Mawdudi, Sayyid Qutb não abdicou dos aspectos revolucionários atribuídos a *jihad*, ainda que não tenha empregado esse termo para defini-la. O islamita egípcio concordava com a visão de um Islã para além da fé, como um sistema regulamentador que traria a liberdade ao homem através da criação de um Estado governado pela autoridade divina. Neste quadro, a *jihad* se constituiria um ato libertador e originador de uma nova forma de organização política e social, que traria o fim da *jahilliyya* e todos os males atribuídos a ela.

Quanto à classificação como defensiva ou ofensiva, Qutb se assemelhou a al-Banna ao defender a proeminência da primeira. Contudo, o fundador da IM considerava a existência do aspecto defensivo quando se tratava da obrigatoriedade individual, já o ideólogo islamita dos anos de 1960 considerava apenas o aspecto ofensivo de expandir a “mensagem de libertação” do Islã político. A crítica à colocação defensiva de guerra jihadista não se fez contra o exposto no texto de al-Banna, mas às interpretações daqueles que não concordavam com as premissas do Islamismo, fossem eles muçulmanos ou não. Desse modo:

[...] o Islã não é um "movimento defensivo" no sentido estrito que hoje é tecnicamente chamado de "guerra defensiva". Este significado estreito é atribuído a ele por aqueles que estão sob a pressão das circunstâncias e são derrotados pelos ataques astutos dos orientistas, que distorcem o conceito da Jihad Islâmica. Este foi um movimento para acabar com a tirania e introduzir a verdadeira liberdade para humanidade [...] Se

insistimos em chamar a Jihad Islâmica de movimento defensivo, então devemos alterar o significado da palavra "defesa" por "a defesa do homem" contra todos esses elementos que limitam sua liberdade (QUTB, 2006: p.71. Tradução nossa).

Defensiva ou ofensiva, revolucionária ou não, as interpretações de *jihad* partiam das realidades nacionais de seus autores e, por mais que se propusessem a revolução mundial, o foco estava na reconfiguração de seus respectivos Estados e sociedades. Qutb se destaca por fundamentar parte de sua “guerra contra a *jahiliyya*” nas experiências vividas fora de seu país, no que acreditava ser a degradação moral do outro. O inimigo se tornou mais amplo do que a potência colonial, ele se estendeu a qualquer um que se opusesse às suas premissas de “bem” e “moral” defendidas pelo islamita. Era a guerra da soberania de Deus [*tawhid*] contra a soberania do homem sobre si mesmo, ou seja, contra a *jahiliyya*. Essa visão de combate em nome de Allah foi uma das influências do jihadista palestino Abdullah Azzam.

Diferente dos islamitas citados anteriormente, a concepção de *jihad* feita por Azzam não se inseriu no quadro de disputas nacionais, mas no contexto em que a “luta por Deus” tornou-se internacionalizada e com apelo para muçulmanos de todas as nacionalidades: a Guerra Soviético-Afegã (1979-1989), iniciada com a invasão de tropas da URSS no Afeganistão em 24 de dezembro de 1979. Neste conflito, em que o exército vermelho confrontou guerrilhas formadas por muçulmanos de origens diversas, Azzam atuou gerente dos donativos recebidos de Estados antissoviéticos, como os EUA e a Arábia Saudita, e como recrutador de novos *mujahidin* [“guerreiros santos”], razão pela qual escreveu *Join the Caravan*.

Escrito em 1987, o manifesto realizou uma explanação sobre a essência da *jihad*, compreendida nos termos da *jihad al-sayf*, com análise direcionada a aplicação deste conceito ao conflito afegão. Em outras palavras, o objetivo do texto é justificar a classificação do confronto que ocorria no Afeganistão como uma *jihad* para atrair novos adeptos para guerrilha islâmica antissoviética. Para tanto, o autor elencou dezesseis razões para conclamação daquela, posteriormente debatidas em breves tópicos individuais nos quais trechos do *ahadtih* foram citados e comentados a fim de esclarecer o lugar da “guerra santa” dentro da doutrina islâmica. Segundo Azzam, os motivos para proclamar a *jihad* são:

1. Para que os descrentes não dominem.
2. Devido à escassez de homens.
3. Medo do fogo do inferno.
4. Cumprir o dever da *jihad* e responder o chamado do Senhor.
5. Seguir os passos dos Predecessores Piedosos [companheiros do Profeta]
6. Estabelecer uma base sólida para o Islã.
7. Proteger aqueles que são oprimidos na Terra.

8. Esperar pelo martírio.
9. Um escudo para a ummah e um meio para levantar a desgraça deles [dos infiéis].
10. Proteger a dignidade da ummah e repelir a conspiração de seus inimigos.
11. Preservação da Terra e proteção da corrupção.
12. Segurança dos locais sagrados de culto islâmico.
13. Proteção da ummah da punição, desconfiguração e deslocamento.
14. Prosperidade para ummah e excedente de seus recursos.
15. Jihad é o pico mais alto do Islã
16. Jihad é uma forma excelente de adoração, por meio desta os muçulmanos alcançam seus mais altos postos (AZZAM, 1987: p. 05-06. Tradução nossa).

Na concepção expressa por Azzam, a *jihad* enquanto luta armada, ofensiva e defensiva, deveria ser constante na vida do fiel, pois “ela era um modo de vida para os Predecessores Piedosos [companheiros de Muhammad] e o Profeta era um mestre mujahidin” (AZZAM, 1987: p. 13. Tradução nossa). Além disso, ela havia sido prescrita por Deus como o instrumento de defesa histórico dos muçulmanos contra investidas estrangeiras. Com isso, o autor realizou uma leitura do passado similar à expressa em *Milestones*, o que colocou a Guerra Soviético-Afegã como análoga à conquista de Al-Andaluz pelos cristãos, finalizada em 1492, e a invasão mongólica que culminou no fim do Califado Abássida em 1258.

A influência do islamismo nacionalista egípcio de al-Banna e Qutb é visível no texto de Azzam – que viveu no Cairo enquanto cursava a especialização em jurisprudência islâmica na Universidade Al-Azhar no início da década de 1970 – tanto pelas citações diretas as obras de Qutb como pelas semelhanças em alguns pontos de sua visão. Além da semelhança na leitura da história, Azzam afirma que a jihad no Afeganistão é uma *fard’ayn* e que a ida do futuro *mujahid* para seus fronts deve ser realizada independente de seu conhecimento religioso ou da autorização familiar. A realização da luta armada é colocada como um elemento central da fé muçulmana, pois é o que fundamenta a própria existência do Islã. Assim, para Azzam:

A jihad e a emigração para a jihad tem um papel profundamente enraizado que não pode ser separado da constituição dessa religião. Uma religião que não tem jihad não pode se estabelecer em nenhuma terra, nem fortalecer o seu quadro. A jihad firme é um dos constituintes mais íntimos desta religião e que tem seu peso na balança do Senhor dos Mundos, não é contingente, um fenômeno particular do tempo das revelações do Corão, é, de fato, uma necessidade acompanhadora da caravana que esta religião orienta (AZZAM, 1987: p.09. Tradução nossa).

Abdullah Azzam defendeu a *jihad* como essencialmente bélica para que seu cumprimento se fizesse apenas com a emigração para as linhas de frente, e não com o envio de dinheiro para manter as guerrilhas *mujahidin*. Lembramos que, no período de escrita de *Join the Caravan*, a guerra já estava próxima de completar sete anos, sendo que a guerrilha já havia sofrido duras baixas – cerca de 90 mil combatentes quando o conflito terminou em 1989 (TAYLOR, 2014) –,

mas continuava recebendo doações de dinheiro e equipamentos de nações antissoviéticas, como EUA, Paquistão e Arábia Saudita. Por isso, as críticas de Azzam não se direcionam aos que discordam da sua visão de *jihad*, mas aos muçulmanos que acreditavam participar da luta afegã apenas com o envio de donativos.

Ao decorrer do texto, Azzam demonstrou preocupação em situar a *jihad* dentro da doutrina e da jurisprudência islâmica, validando sua argumentação com inúmeras citações do Corão, das *ahadith* e de textos de juristas islâmicos das quatro escolas sunitas. A ideia de libertar o homem da tirania faz parte de seu discurso, sendo direcionada à expulsão das tropas soviéticas, sem mencionar reformas, revoluções ou a reconstrução do Afeganistão. Em relação aos aspectos da sociedade afegã, o autor reconheceu que esta possuía moralidade religiosa, ainda que acreditasse que o conhecimento acerca do credo islâmico dela fosse escasso. Por isso, aconselhou aos possíveis *mujahidin* que se aproximassem dos nativos e oferecessem um “aprofundamento religioso”, com cortesia e respeito aos preceitos da escola hanafi, então dominante no país.

O ensaio de Azzam foi finalizado com outros aconselhamentos sobre a execução da luta armada no Afeganistão, porém tão importante quanto a concepção de *jihad* defendida em *Join the Caravan* são as consequências que está geraram. A euforia da vitória *mujahid* contra o exército da superpotência soviética fez com que Abdullah Azzam e Osama Bin Laden (1957-2011), pupilo e companheiro de guerra do palestino, enxergassem o potencial da instrumentalização da *jihad* como algo a ser usado para além de um conflito ou nação isolada.

Ela deveria se estender mundialmente em nome da libertação dos muçulmanos das forças opressoras, fossem ocupações estrangeiras ou governos seculares em países de maioria muçulmana, através de uma rede de financiamento e suporte tático que foi nomeada de Al-Qaeda, ou “A Base” (1989). A partir de então a *jihad*, que era pensada dentro do âmbito de reformas nacionais para a “re-islamização”, tornou-se o centro de um discurso próprio que uniria sob seu nome grupos e objetivos distintos, ligados pelo desejo de vencer qualquer um que não estivesse de acordo com seus preceitos, que representasse a *jahiliyya*.

4- A *jihad* internacional e o inimigo distante de Osama Bin Laden

Osama Bin Laden, fundador e primeiro líder da Al-Qaeda, não refletiu profundamente sobre aquilo que ele entendia por *jihad*. Ainda assim, os aspectos atribuídos a ela pelo saudita podem

ser encontrados em suas *fatwas*⁴ emitidas em 1996 e 1998, intituladas de *Declaração de guerra contra os americanos que ocupam as terras dos dois lugares sagrados* e *Declaração da Frente Mundial Islâmica*, respectivamente. Ambos os textos foram publicados no jornal pan-arabista *Al-Quds al-Arabi* e, para Marc Sageman (2004), são o marco de instauração do jihadismo internacional.

Em tais declarações, Bin Laden mostrou um forte ressentimento em relação a presença das tropas americanas na Arábia Saudita, resquício da ação de defesa desse país durante a Guerra do Golfo (1990-1991). Quanto à concepção de *jihad* apresentada, ela foi colocada, em 1996, nos moldes propostos por Azzam: era um movimento defensivo contra os ocupantes estrangeiros nas terras do Islã; o inimigo era os Estados Unidos e os alvos as tropas americanas em solo muçulmano. No texto de 1998, o adversário não foi alterado, diferente da concepção da luta. Agora, ela possuía caráter ofensivo e era permissiva aos ataques em território e contra civis americanos. Assim, segundo consta na *fatwa* “a decisão de matar americanos e seus aliados – civis e militares – é um dever individual para cada muçulmano que pode realizá-lo em qualquer país onde isso seja possível” (BIN LADEN, 1998. Tradução nossa).

As críticas aos governos vigentes no mundo islâmico foram feitas somente no documento de 1996 e dirigiam-se somente à monarquia saudita, aliada dos Estados Unidos. Ainda assim, Bin Laden aconselhou cautela nos ataques ao solo de seu país natal a fim que fossem evitados danos às estruturas da indústria petrolífera, situação que, para o jihadista, privaria os muçulmanos de suas próprias riquezas. O líder da Al-Qaeda manteve a visão de seu companheiro na Guerra Soviético-Afegã ao evitar acusar o regime saudita de apóstata. Para justificar tal visão, ele acrescentou:

O regime é totalmente responsável pelos ocorridos com o país e a nação; no entanto, o inimigo ocupante é o princípio e a grande causa da situação. Portanto, os esforços devem concentrar-se em destruir, lutar e matar o inimigo até que, por graças de Alá, ele seja totalmente derrotado (BIN LADEN, 1996: p.14. Tradução nossa).

A concepção de *jihad* expressa por Osama Bin Laden resulta de sua formação ideológica, cujas raízes estão no wahabismo saudita e no islamismo egípcio. Pesquisadores como L. Wrigth (2007) e Abdel B. Atwan (2008) apontaram que, desde a juventude, Osama Bin Laden

⁴ Tradicionalmente constitui-se na opinião legal formulada com base nos preceitos da *sharia* e nos conhecimentos acerca do Corão e da *sunna*. Ela é emitida por um douto da jurisprudência islâmica, o *mufti*, sempre em resposta a um questionamento específico, por exemplo: dúvidas sobre as formas de adoração, modo de condução de uma cerimônia de casamento ou de um divórcio etc. As *fatwas* são apenas uma forma de consulta e por vezes podem apresentar divergências entre os juristas que as emitem, por isso elas não devem ser consideradas como uma forma de julgamento a infrações. Cf. WILLIAMS, John Alden. A lei: fiqh, shari'a. In: **Islamismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1964.

demonstrou interesse e rigor em relação à religião, bem como entusiasmo em usar a fortuna da qual era herdeiro para a doação em causas que lhe despertavam simpatia. Ainda no secundário, filiou-se à Irmandade Muçulmana e mostrou respeito à visão pacifista de Hassan Hudaybi (1891-1973), então guia supremo da organização. No ano de 1976, ele ingressou no curso de economia da Universidade Rei Abdul Aziz, onde entrou em contato com o Islamismo através palestras semanais de Muhammad Qutb, irmão de Sayyid Qutb, e de Abdullah Azzam, de quem se tornou pupilo.

Com auxílio de seu tutor, Bin Laden se estabeleceu formalmente no Afeganistão em 1982 e criou seus próprios campos de treinamento em 1986 (ATWAN, 2008). Em pouco tempo, tornou-se uma figura proeminente entre os *mujahidin* devido suas doações à guerrilha e as suas participações no campo de batalha. Nesse período, o saudita estabeleceu uma rede de contatos com militantes vindos do Egito, muitos deles eram islamitas de longa experiência que migraram para os *fronts* da *jihād* no intuito de fugir da perseguição em seu país de origem. Entre esses estava Ayman al-Zawahiri (1951-), então líder da *AlJihad*, futuro estrategista e sucessor de Bin Laden na Al-Qaeda.

Até meados dos anos de 1990, al-Zawahiri não se mostrou disposto a abandonar a luta contra o regime “apóstata” do Cairo, que iniciou sob influência do “martírio” Qutb, para dedicar-se à proposta de *jihād* contra os “inimigos distantes”. A mudança de concepção só ocorreu no final daquela década, quando os movimentos jihadistas nacionais viram a necessidade de união para derrotar seus respectivos inimigos. Neste ínterim, Bin Laden seguiu ao projeto da Al-Qaeda sem o auxílio de Azzam, assassinado em 1989, e o espaço deixado por este lentamente preenchido pelos antigos contatos de guerra, o que incluiu al-Zawahiri a partir de 1998. Segundo Edwin Bakker e Leen Boer (2007), a influência do líder da *AlJihad* logo se fez visível na *Declaração da Frente Mundial Islâmica*, pois a legitimidade de ataque contra alvos civis já havia sido defendida por al-Zawahiri em um texto escrito 1996.

Dito isso, percebemos que a concepção de *jihād* apresentada ao século XXI pela Al-Qaeda possui suas raízes na “guerra santa” conclamada contra as potências coloniais, sobretudo no Egito e na Índia. A visão apresentada por Osama Bin Laden em sua *fatwa* de 1996 tem caráter defensivo, tal como Azzam fez na década de 1980, pois ela lutava contra um inimigo que invadiu as “terras do Islã”; já em 1998 a *jihād* assume o caráter ofensivo. De todo modo, observamos que preserva a visão de *jihād* como meio de criar um modo novo, purificado dos males que vêm de

fora, do outro, o não-crente. Aqui, destacamos a influência do escrito de Sayyid Qutb e de sua ideia de *jahiliyya* que será marcante tanto na formação de Osama Bin Laden, que foi aluno do irmão de Qutb, como também na de Ayman al-Zawahiri, o responsável pela estratégia adotada pela rede Al-Qaeda.

Por fim, ressaltamos que os ideólogos estudados nesse trabalho mostram conhecer os escritos das gerações antecessoras, porém não realizam referências a essas. A comparação e o cruzamento das concepções de *jihad* desenvolvidas ao decorrer do século passado, em contextos diversos, permite esclarecer influências, semelhanças e divergências, bem como nos permite compreender a plasticidade que o conceito corânico adquiriu e como ele se tornou um instrumento político em regiões de maioria muçulmana.

4. Considerações finais

Segundo o Corão, a *jihad* não é sinônimo de guerra, mas um esforço de vários níveis para que o fiel controle seu próprio ego, viva de acordo com as orientações de Deus reveladas através de Muhammad e, com isso, promova ainda na vida terrena uma sociedade mais justa. Sua colocação como luta externa é uma parte de seu significado maior, sancionada em um período específico da história do Islã e prescrita para situações particulares. Os empregos do termo, internos ou externos, pacíficos ou agressivos, são resultantes dos contextos em que são feitos, das demandas e objetivos políticos de cada autor. Ainda assim, percebemos que as teorizações realizadas por alguns islamitas do século XX seguiram os seguintes pressupostos:

- 1) A *jihad* se constitui em um dever religioso que por vezes é colocado como uma ação basilar para a manutenção do Islã como um sistema político e religião;
- 2) Ela era um elemento de unidade para *ummah*, motivada historicamente pela libertação nacional, a construção de um Estado islâmico, ou a eliminação de um “inimigo distante”;
- 3) A *jihad* é um instrumento de luta tanto defensivo quanto ofensivo;
- 4) Se há uma luta a mesma deve ser feita contra algo e/ou alguém.

Sendo assim, percebemos que existe um processo de escolha dos inimigos. Isso aconteceu primeiro de maneira histórica e os inimigos foram o colonizador, os governos apóstatas, os soviéticos. Posteriormente, questões ideológicas sobre quem representa o bem e o mal também

foram inclusas e os alvos se estenderam aos civis de países ocidentais, aos xiitas e as minorias étnicas do Oriente Médio. Analisar e comparar estas interpretações e aplicações aparentemente semelhantes, mas diferentes em suas minúcias ajuda a enxergar a *jihad* como um conceito da ética muçulmana se tornou um instrumento político nas mãos de fundamentalistas. A *jihad* nunca consistiu em uma licença religiosa para a violência e para propagação do terror.

Fontes:

AL-BANNA, Hassan. Kitab ul-Jihad. In: QUTB, Sayyid. *Milestones*. Birmingham: Maktabah Booksellers and Publishers, 2006, p. 217-241.

AZZAM, Abdullah. *Join the Caravan*, 1987. Disponível em: <<https://islamfuture.wordpress.com/z2009/08/20/join-the-caravan/>>. Acesso em 02 de fevereiro de 2019.

BIN LADEN, Osama. Declaration of War against the Americans Occupying the Land of the Two Holy Places. 1996. In: Combating Terrorism Center. Acesso em 05 de maio de 2019.

BIN LADEN, Osama [et.al]. World Islamic Front Statement. 1998. In: *The Federation of American Scientists*. Disponível em: <<http://www.fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm>>. Acesso em 05 de maio de 2019.

MAWDUDI, Abu A'la. *Jihad In Islam*. Beirute: The Holy Koran Publishing House, 2006. Disponível em: <http://www.muhammadanism.org/Terrorism/jihah_in_islam/jihad_in_islam.pdf> Acesso em 05 de fevereiro de 2019.

QUTB, Sayyid. Jihad in the Cause of Allah. In: *Milestones*. Birmingham: Maktabah Booksellers and Publishers, 2006, p.63-86.

Referências:

AFSARUDDIN, Asma. Jihad and Martyrdom in Islamic Thought and History. In: *Oxford Research Encyclopedias - Religion*, março de 2016. Disponível em: <http://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e46>. Acesso em: 20 de março de 2019.

ASFARUDIN, Asma. Orientalists, militants, and the meanings of jihad. In: *Renovation - the journal of Zaytuna College*. 2017. Disponível em: <https://renovatio.zaytuna.edu/article/orientalists-militants-and-the-meanings-of-jihad>. Acesso em 30 de janeiro de 2018.

ARENDT, Hanna. *Da Revolução*. São Paulo: Editora Ática, 1988.

ARMSTRONG, Karen. *O Islã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

ASHMAWI, Muhammad Sa'id. *Islam and the political order*. Washington D.C: Library of the Congress, 1993.

AYOOB, Mohammad. *The many faces of Political Islam – religion and politics in the muslim world*. Michigan University Press, 2008.

BLOCH, Marc. Por una historia comparada de las sociedades europeas. In: GODOY, Gigi; HOURCADE, Eduardo. *Marc Bloch: una historia viva*. Estudio preliminar y seleccion de textos. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992.

CAMPO, Juan Eduardo. *Encyclopedia of Islam*. Nova York: Facts on File, 2009.

CENTRAL INTELLIGENCE AGENCY. *Predicting in the Soviet Invasion of Afeganistan: The Intelligence community's report*. Disponível em: <https://www.cia.gov/library/center-for-the-study-of-intelligence/csi-publications/books-and-monographs/predicting-the-soviet-invasion-of-afghanistan-the-intelligence-communitys-record/predicting-the-soviet-invasion-of-afghanistan-the-intelligence-communitys-record.html>. Acesso em 04 de março de 2019.

EUBEN, Roxanne. Killing (for) politics: Jihad martyrdom and politics. In: *Political Theory*, vol. 30, nº 01, 2002, p.04-35. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0090591702030001002>. Acesso em 30 de março de 2019.

HAMID, Said Abi. The Colonial State and Its Multiple Relations: A Case Study of Egypt. In: *State Society relations: comparative studies of South Asia, Africa and Middle West*, vol. 32, nº01, 2012, p. 01- 12. Disponível em: https://read.dukeupress.edu/cssaame/article-pdf/32/1/1/244019/CSA321_01_Abi-Hamad_fpp.pdf. Acesso em 03 de abril de 2019;

HOBSBAWM, Eric. *A Era dos Extremos: o breve século xx – 1914-1991*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. *O pensamento árabe na Era Liberal – 1798-1939*. São Paulo: Cia das letras, 2009.

JALAL, Ayesha. *Combatentes de Alá: a jihad no sul da Ásia*. São Paulo: Larousse, 2009.

KOCKA, Jürgen. Comparação e Além. *History and Theory*, n. 42, feb. 2003. Tradução de Maria Elisa da Cunha Bustamante.

LARSSON, Tommy. *The islamist ideology of Hassan al-Banna and Sayyid Qutb: a comparative analysis*. 2017. 96 f. Dissertação (História) - Faculty of Humanities, University of Oslo. Disponível em: <https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/60197/Tommy-Larsson-MA-Thesis.pdf?sequence=1>. Acesso em: 15 de janeiro 2019.

LINHARES, Maria Yeda. Guerras anticoloniais: nações contra Impérios. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da (org). *O Século sombrio: uma história geral do século XX*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

MCGREGOR, Andrew. “Jihad and the rifle alone”: Abdullah ‘Azzam and the Islamist Revolution. In: *The Journal of Conflitcs Studies*, vol.23, nº02, 2003.

MUNSON, Ziad. Islamic mobilization: social movement theory and Egyptian Muslim Brotherhood. In: *The Sociological Quarterly*, vol. 42, nº 04, 2001, p. 487-510.

SAGEMAN, Marc. *Understanding terror networks*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. Jihad em nome de Deus. In: SILVA, Francisco C. T.; LEÃO, Karl Schurster Souza (orgs.). *Por que a guerra? - Das batalhas gregas à ciberguerra: uma história da violência entre os homens*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018, p.125-176.

TAYLOR, Alan. *The Soviet War in Afghanistan, 1979 – 1989*. In: *The Atlantic*, 04 de agosto de 2014. Disponível em: <https://www.theatlantic.com/photo/2014/08/the-soviet-war-in-afghanistan-1979-1989/100786/>. Acesso em: 30 de março de 2019.

ZIMMERMAN, Bénédicte; WERNER, Michel. Pensar a história cruzada: empiria e reflexividade. In: *Revista Texto de História*, vol.11, nº 01, 2003.

WRIGTH, Lawrence. *O Vulto das Torres: a Al-Qaeda e o caminho para o 11/09*. São Paulo: CIA das Letras, 2007 [versão e-book].

Sobre os autores:

Dilton C.S Maynard: Possui doutorado em História pela Universidade Federal de Pernambuco (2008) e Pós-Doutorado em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2013). Professor Colaborador no Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC/UFRJ). Professor do Programa de Mestrado Profissional em Ensino de História da UFS (Profhistória UFS).

Katty Cristina Lima Sá: Mestranda em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bolsista CAPES. Integrante do Grupo de Estudos do Tempo Presente (GET/UFS).

Artigo recebido para publicação em: 04 de novembro de 2019.

Artigo aprovado para publicação em: 29 de junho de 2022.

Como citar:

MAYNARD, Dilton C.S; SÁ, Katty Cristina Lima. As várias faces da “Guerra Santa”: uma análise comparada da concepção de jihad do islã político ao jihadismo. *Revista Transversos*. Dossiê: Novos paradigmas de desenvolvimento para a América Latina: (re)emergência étnica e resistência indígena no tempo presente. Rio de Janeiro, nº. 25, 2022. p. 181-201. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/transversos/article/view/46316>. ISSN 2179-7528. DOI: 10.12957/transversos.2022.46316.

