

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE ARQUITETURA, ARTES, COMUNICAÇÃO E DESIGN (FAAC)

ANA CAROLINA COSTA

IMAGENS EM GUERRA: A MEMÓRIA VISUAL DO MARTÍRIO NA FILMOGRAFIA
DO MOVIMENTO JIHADISTA GLOBAL

BAURU
2023

ANA CAROLINA COSTA

IMAGENS EM GUERRA: A MEMÓRIA VISUAL DO MARTÍRIO NA FILMOGRAFIA
DO MOVIMENTO JIHADISTA GLOBAL

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Faculdade de Arquitetura, Artes, Comunicação e Design (FAAC) da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Câmpus de Bauru, como requisito para a obtenção do título de Doutora em Comunicação, sob a orientação do Prof. Dr. Arlindo Rebechi Junior.

BAURU
2023

Costa, Ana Carolina.

Imagens em guerra: a memória visual do
martírio na filmografia do Movimento Jihadista
Global/ Ana Carolina Costa, 2023
177 f.

Orientador: Arlindo Rebechi Junior

Tese (Doutorado)- Universidade Estadual
Paulista (Unesp). Faculdade de Arquitetura,
Artes, Comunicação e Design, Bauru, 2023

1. Memória visual. 2. Martírio 3. Jihadismo.
4. Propaganda de Guerra. I. Universidade Estadual
Paulista. Faculdade de Arquitetura, Artes,
Comunicação e Design. II. Título.



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Câmpus de Bauru



ATA DA DEFESA PÚBLICA DA TESE DE DOUTORADO DE ANA CAROLINA COSTA, DISCENTE DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO, DA FACULDADE DE ARQUITETURA, ARTES, COMUNICAÇÃO E DESIGN - CÂMPUS DE BAURU.

Aos 27 dias do mês de março do ano de 2023, às 08:00 horas, no(a) via sistemas de videoconferência e outras ferramentas para comunicação a distância, realizou-se a defesa de TESE DE DOUTORADO de ANA CAROLINA COSTA, intitulada **Imagens em guerra: a memória visual do martírio na filmografia do Movimento Jihadista Global**. A Comissão Examinadora foi constituída pelos seguintes membros: Professor Doutor ARLINDO REBECHI JUNIOR (Orientador(a) - Participação Presencial) do(a) Departamento de Ciências Humanas / Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação de Bauru, Professora Doutora REGILENE APARECIDA SARZI RIBEIRO (Participação Presencial) do(a) Departamento de Artes e Representação Gráfica da Faculdade de Arquitetura, Artes, Comunicação e Design / Universidade Estadual Paulista, Professor Doutor MARCOS AMERICO (Participação Presencial) do(a) Departamento de Comunicação Social da Faculdade de Arquitetura, Artes, Comunicação e Design / Universidade Estadual Paulista, Professora Doutora FRANCIROSY CAMPOS BARBOSA (Participação Virtual) do(a) Departamento de Psicologia e Educação / Universidade de São Paulo, Professor Doutor JAMER GUTERRES DE MELLO (Participação Virtual) do(a) Programa de Pós-Graduação em Comunicação / Universidade Anhembi Morumbi. Após a exposição pela doutoranda e arguição pelos membros da Comissão Examinadora que participaram do ato, de forma presencial e/ou virtual, a discente recebeu o conceito final: Aprovado

----- . Nada mais havendo, foi lavrada a presente ata, que após lida e aprovada, foi assinada pelo(a) Presidente(a) da Comissão Examinadora.

Professor Doutor ARLINDO REBECHI JUNIOR

Impacto potencial desta pesquisa

Esta pesquisa procura contribuir com a sedimentação de conhecimentos históricos e comunicacionais que situam a produção audiovisual de grupos jihadistas como um produto cultural relevante. Através de argumentos visuais, os filmes gestam uma visão de mundo que precisa ser compreendida com maior profundidade pela comunidade internacional para que haja avanços na construção do pacifismo em sociedades e territórios marcados por guerras, mortes e violência.

Potencial impact of this research

This research aims to contribute to the consolidation of historical and communicational knowledge that situates the audiovisual production of jihadist groups as a relevant cultural product. Through visual arguments, the films foster a worldview that needs to be understood in greater depth by the international community in order to make progress in the construction of pacifism in societies and territories marked by war, death, and violence.

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, que nunca limitaram minhas ambições acadêmicas e me ajudaram a ser a primeira pessoa da família com um título de Ensino Superior. Agora, a primeira doutora.

Ao meu amigo, amor e parceiro de vida, Andrey Ferraz, pelo companheirismo e apoio incontido nos instantes mais difíceis da atual jornada. Nosso reencontro não foi por acaso. Precisava de você.

Aos meus sobrinhos, afilhados e enteada, Ana Cecília. Eles são responsáveis pelos meus momentos de alegria, leveza e fé no futuro. Espero ser motivo de orgulho e inspiração para vocês!

Aos amigos Kelly e Danilo. Após tantos anos e apesar da distância, vocês continuam sendo meu lugar de aconchego. Que continuemos vibrando uns pelos outros a cada conquista.

Aos mestres da minha vida. Os ensinamentos e palavras de incentivo desde a infância me ajudaram a perseverar pelo caminho da Educação.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Arlindo Rebechi Junior. Serei eternamente grata pelo acolhimento durante o Mestrado e o Doutorado. A elegância do intelectual é sua marca e uma inspiração constante para quem enxerga no conhecimento uma forma de transformar e desvelar o mundo.

Aos membros da minha banca de qualificação, Prof. Dr. Laan Mendes de Barros e Profa. Dra. Francirosy Campos Barbosa, pelo diálogo aberto e dicas preciosas. O professor Laan acompanhou minha trajetória acadêmica desde o Mestrado e é um mestre sem dúvida. Cada palavra sua soa como mil livros que ainda me falta conhecer. A professora Francirosy aceitou gentilmente nosso convite para inquirir este trabalho na qualificação e agora na defesa, e não poderia ter sido uma escolha mais acertada. Agradeço pelos esclarecimentos e correções conceituais. Eles me deram segurança e combustível para continuar a pesquisa e admirar ainda mais seu trabalho.

Ao Prof. Dr. Jamer Guterres de Mello e a Profa. Dra. Regilene Sarzi Ribeiro, por aceitarem fazer parte desta banca e apontarem tantos caminhos promissores e instigantes para minhas futuras pesquisas.

Ao Prof. Dr. Marcos Américo, docente do Programa de Pós-Graduação em Mídia e Tecnologia da Unesp, por também aceitar o convite para a banca. Ficamos felizes por estreitarmos o diálogo entre o PPGCom e o PPGMit nesta ocasião.

Ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Unesp, representado por seus docentes e servidores técnico-administrativos, tão empenhados em elevar a qualidade do único programa da área numa universidade pública localizada no interior do Estado de São Paulo.

À Unesp, instituição que abriu suas portas para mim há mais de dez anos. Nela tive o privilégio de desfrutar do poder transformador da Educação e descobrir a vocação para também ensinar.

“As ideologias nunca estão interessadas no milagre do ser. São históricas, interessadas no vir a ser e no morrer, na ascensão e queda das culturas, mesmo que busquem explicar a história através de alguma lei da natureza”
(Hannah Arendt)

COSTA, Ana Carolina. Imagens em guerra: a memória visual do martírio na filmografia do Movimento Jihadista Global [tese]. Bauru: Faculdade de Arquitetura, Artes, Comunicação e Design, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, 2023.

RESUMO

Esta pesquisa analisa cinco filmes produzidos por grupos e organizações vinculados ao Movimento Jihadista Global (MJG): *The Martyrs of Bosnia*, *Russian Hell*, *The Destruction of American Destroyer USS Cole*, *Flames of War I* e *Flames of War II*. Eles foram lançados, originalmente, entre 1997 e 2017. Por serem materiais de propaganda de fôlego, trabalham de modo exemplar a narrativa que o MJG tenta emplacar para justificar suas ações. Dentro dela, a temática do martírio é central, pois endossa a formação de um exército paraestatal de voluntários com a obrigação moral e espiritual de lutar para salvar a comunidade muçulmana (*umma*), historicamente subjugada e humilhada pelos inimigos do Islã. Embora a pesquisa seja um produto da área da Comunicação, o trabalho apresentado começa com uma incursão por discussões teóricas a respeito do sentido dos termos *shahāda* e *jihād* em sua relação com a ideia de tornar-se mártir no campo de batalha. Esse primeiro degrau permite que alcancemos o próximo: compreender como lideranças religiosas e militares do Movimento Jihadista Global se apropriaram de elementos específicos dessa discussão para gestar a cultura do jihadismo. Feita essa contextualização, o trabalho mapeia as características visuais dos cinco filmes da amostra. Defendemos a hipótese de que eles têm traços de duas linguagens audiovisuais principais: os documentários e noticiários televisivos. Esse diálogo vai influenciar a escolha e uso das imagens que compõem os materiais de propaganda. E são essas imagens que observamos com maior retidão para mapear os elementos que compõem a memória visual do martírio na filmografia do Movimento Jihadista Global. Para isso, partimos da concepção de que esses registros são argumentos visuais. Portanto, eles têm algo a dizer. E eles falam sobre duas coisas principais. Em primeiro lugar, porque os mártires precisam agir. Em segundo lugar, como morre e nasce um mártir.

PALAVRAS-CHAVE: Memória Visual; Martírio; Jihadismo; Propaganda de Guerra;

COSTA, Ana Carolina. Images at war: the visual memory of martyrdom in the filmography of the Global Jihadist Movement [thesis]. Bauru: Architecture, Art, Communication and Design College, São Paulo State University “Júlio de Mesquita Filho”, 2023.

ABSTRACT

This research analyzes five films produced by groups and organizations linked to the Global Jihadista Movement (GJM): *The Martyrs of Bosnia*, *Russian Hell*, *The Destruction of American Destroyer USS Cole*, *Flames of War I* and *Flames of War II*. They were originally released between 1997 and 2017. As propaganda materials, they exemplify the narrative that the GJM tries to promote to justify its actions. Within this narrative, the theme of martyrdom is central, as it endorses the formation of a para-state army of volunteers with the moral and spiritual obligation to fight to save the Muslim community, historically subjugated and humiliated by the enemies of Islam. Although the research is a product of the Communication field, the presented work begins with an incursion into theoretical discussions about the meaning of the terms *shahāda* and *jihād* in their relation to the idea of becoming a martyr on the battlefield. This first step allows us to reach the next one: understanding how religious and military Leaders of the Global Jihadist Movement appropriated specific elements of this discussion to foster the culture of jihadismo. After this contextualization, the research maps the visual characteristics of the five films in the sample. We defend the hypothesis that they have traits of two main audiovisual languages: documentaries and television news. This dialogue will influence the choice and use of images that compose the propaganda materials. And it is these images that we observe more closely to map the elements that compose the visual memory of martyrdom in the filmography of the Global Jihadist Movement. For this, we start from the conception that these records are visual arguments. Therefore, they have something to say. And they speak about two main things. Firstly, why Martyrs need to act. Secondly, how a Martyr dies and is born.

KEYWORDS: Visual Memory; Martyrdom; Jihadism; War Propaganda;

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Afegãos enfrentam soviéticos nas montanhas do Distrito Mohmand Dara, localizado na Província Nangarhar, em 1988.....	58
Figura 2: Abdullah Azzam discursa numa coletiva de imprensa do Hizb-i-Islami Gulbuddin, em 1988	65
Figura 3: Ibn al-Khattab à esquerda	70
Figura 4: Estudantes da AMRC recebem treinamento sobre edição de vídeo	95
Figura 5: Estudantes da AMRC capturam imagens veiculadas em órgãos de imprensa	96
Figura 6: Sistema de Mísseis Patriot.....	97
Figura 7: Ataque com bomba teleguiada na Guerra do Golfo	98
Figura 8: O logo da CNN aparece no canto inferior direito da imagem	114
Figura 9: Tarjas demarcam as imagens de cada conflito.....	115
Figura 10: Crianças feridas aparecem já na abertura de <i>Martyrs of Bosnia</i>	115
Figura 11: Idosos e mulheres também ganham destaque em <i>Martyrs of Bosnia</i>	116
Figura 12: A cena que aparece em <i>Martyrs of Bosnia</i> e <i>Russian Hell</i>	117
Figura 13: A criança, a mãe e o idoso	117
Figura 14: Cenas do filme da al-Qaeda.....	118
Figura 15: Cenas de <i>Flames of War I</i>	119
Figura 16: Cenas de <i>Flames of War II</i>	119
Figura 17: Crianças tadjiques.....	120
Figura 18: Cenas de enfrentamentos na Palestina.....	122
Figura 19: Umma sob ataque em <i>The Destruction of Destroyer USS Cole</i>	122
Figura 20: Cena de <i>Martyrs of Bosnia</i>	123
Figura 21: Cenas do filme <i>The Destruction of American Destroyer USS Cole</i> mostram situação na Chechênia	124
Figura 22: Prédios em chamas na Caxemira	124
Figura 23: Destruição causada por bombardeios aéreos em <i>Flames of War II</i>	124
Figura 24: A mesquita de Al-Aqsa aparece em produção da al-Qaeda	126
Figura 25: Cena de <i>Martyrs of Bosnia</i> onde vemos a Mesquita de Al-Aqsa e a Cúpula na Rocha.....	126
Figura 26: Helicóptero usado pelos soviéticos.....	127
Figura 27: Ataques aéreos recuperados em <i>Martyrs of Bosnia</i>	128
Figura 28: “Guerreiros santos” enfrentam tropas russas equipadas com tanques.....	129
Figura 29: Explosões e emboscada a tropas russas	130
Figura 30: Sequência de cenas de <i>Flames of War II</i>	131
Figura 31: O Estado Islâmico em ação.....	132
Figura 32: “Celebidades” jihadistas que aparecem em <i>Martyrs of Bosnia</i>	134
Figura 33: Ibn Al-Kathab é o protagonista de <i>Russian Hell</i>	135
Figura 34: Lideranças da al-Qaeda se destacam em <i>The Destruction of American Destroyer USS Cole</i>	136
Figura 35: Abu Bakr al-Baghdadi é a grande figura de <i>Flames of War I</i>	137
Figura 36: A cena de Abu Bakr al-Baghdadi no púlpito é usada em <i>Flames of War I e II</i> ..	138

Figura 37: Mapa que aparece em <i>Martyrs of Bosnia</i>	139
Figura 38: Mapa de <i>Flames of War II</i>	139
Figura 39: Cenas de <i>Flames of War I</i> onde aparece a bandeira do Estado Islâmico	140
Figura 40: Bandeira trêmula no campo de al-Farooq.....	140
Figura 41: Símbolos cristãos que aparecem no filme	141
Figura 42: O pescoço do inimigo é pisado.....	142
Figura 43: Inimigo é decapitado.....	143
Figura 44: Homens liderados por al-Khattab capturam inimigos	144
Figura 45: Cenas de humilhações vividas pelos muçulmanos	145
Figura 46: Mártires lembrados e retratados no filme <i>Martyrs of Bosnia</i>	151
Figura 47: Enquadramento usado para retratar os mártires muçulmanos	152
Figura 48: Cotidiano do combatente no campo de batalha	153
Figura 49: Corpos de soldados russos mostrados em <i>Russian Hell – Part 2</i>	154
Figura 50: Cenas de <i>Flames of War I</i>	155
Figura 51: Cenas de <i>Flames of War 2</i>	155
Figura 52: O exército de guerreiros santos que rumou para a Bósnia.....	156
Figura 53: Combatentes voluntários passam por treinamento.....	157
Figura 54: Exército de voluntários da Guerra da Chechênia.....	158
Figura 55: Cenas gravadas no centro de treinamento de al-Farooq	159
Figura 56: Homens da al-Qaeda passam por treinamento.....	159
Figura 57: Câmera começa a acompanhar os combatentes.....	160
Figura 58: Câmera registra o último suspiro do mártir	161
Figura 59: André Poulin busca a vitória ou o martírio.....	162
Figura 60: André Poulin alcança o martírio	163
Figura 61: Emboscada em Bir al-Abed	165

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1: A APROPRIAÇÃO DO MARTÍRIO PELA CULTURA JIHADISTA.....	22
1.1 <i>SHAHĀDA</i> E <i>JIHĀD</i>	25
1.2 O “ <i>JIHĀD</i> MAIOR” E O “ <i>JIHĀD</i> MENOR”	32
1.3 BASES INTELECTUAIS DO PENSAMENTO JIHADISTA	34
1.4 PURIFICAÇÃO E RESISTÊNCIA COLOCADAS EM PRÁTICA	43
CAPÍTULO 2: CONSOLIDAÇÃO DO IDEÁRIO JIHADISTA E O CONTEXTO DOS FILMES...	56
2.1 A CONJUNTURA DOS ÚLTIMOS QUARENTA ANOS	61
CAPÍTULO 3: BASES PARA UM PENSAMENTO IMAGÉTICO.....	80
3.1. O QUE É HÁ DE DOCUMENTÁRIO E NOTICIÁRIO NOS FILMES?	88
3.2 GUERRA DE NARRATIVAS E “ARMAS” COMPARTILHADAS.	91
CAPÍTULO 4: A CONSTRUÇÃO DO ARGUMENTO VISUAL JIHADISTA	103
4.1 DELIMITAÇÃO E APLICAÇÃO DAS CATEGORIAS DE ANÁLISE	111
4.2 VÍTIMAS USUAIS	112
4.3 SOFRIMENTO COLETIVO	119
4.3 DESTRUIÇÃO MATERIAL.....	123
4.4 DESPROPORÇÃO ARMAMENTISTA	126
4.5 PERSONALIDADES CARISMÁTICAS.....	133
4.6 REALIDADE SIMPLIFICADA.....	138
4.7 DESUMANIZAÇÃO DO INIMIGO E VIOLÊNCIA	141
CAPÍTULO 5: A CONSTRUÇÃO VISUAL DA JORNADA DO MARTÍRIO	146
5.1 A EMULAÇÃO DO MARTÍRIO	149
CONSIDERAÇÕES FINAIS	166
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	171

INTRODUÇÃO

As imagens da guerra fazem parte da memória visual do mundo contemporâneo. Susan Sontag (2003) lembra disso ao nos confrontar com a ideia de que “ser um espectador de calamidades ocorridas em outro país é uma experiência moderna essencial” (SONTAG, 2003, p. 20). Foi assim com a Guerra do Vietnã (1955-1975). Foi assim com a Primeira Guerra do Golfo (1990-1991) e o espetáculo que ela proporcionou a telespectadores do mundo inteiro, postados diante de aparelhos de televisão para assistir ao desenrolar dos acontecimentos no teatro de operações (SANTOS, 1993). Foi assim com a invasão do Iraque (2003-2011) e o contra-ataque imagético perpetrado pela administração do presidente norte-americano George W. Bush para gestar a imagem de um inimigo islamo-fascista que criou uma zona de indistinção ideológica entre figuras tão opostas como Osama Bin Laden e Saddam Hussein (MITCHELL, 2011, p. 3).

Se incorporarmos a premissa de que lembrar, cada vez mais, não é recordar uma história, e sim ser capaz de evocar uma imagem (SONTAG, 2003, p. 75), o que se materializa no imaginário coletivo ocidental quando pensamos nos conflitos contemporâneos ocorridos no mundo islâmico? As respostas podem ser tão díspares quanto as condições locais que serviram para a eclosão de confrontos armados em países do Oriente Médio e da Europa Oriental nas últimas décadas, mas, certamente, elas serão reflexo de uma proposição básica: a luta a respeito do significado histórico e social é intrínseca à história humana (SAID, 2007, p. 441). Inevitavelmente, o repertório de imagens acessado para recontar a história desses conflitos está atrelado à visão de mundo que partilhamos com quem reconhecemos como semelhantes e isso nos impele a pensar no que o modo de ser das imagens concerne ao ethos, ao modo de ser dos indivíduos e das coletividades (RANCIÈRE, 2005, p. 29).

Andreas Huyssen (2000) diz que a memória é uma das preocupações culturais e políticas centrais das sociedades ocidentais contemporâneas, embora trate-se de um “fenômeno que caracteriza uma volta ao passado que contrasta totalmente com o privilégio dado ao futuro, que tanto caracterizou as primeiras décadas da modernidade do século XX” (HUYSEN, 2000, p. 9). Assim, discursos de memória de um novo tipo emergiram pela primeira vez na década de 1960, na esteira da descolonização e dos novos movimentos sociais. No início da década de 1980, nos Estados Unidos e na Europa, outro impulso foi dado a eles por um amplo debate a respeito do Holocausto (genocídio de milhões de judeus durante a Segunda Guerra Mundial), repaginado na década seguinte pelas políticas de genocídio adotadas em Ruanda, no Kosovo e na Bósnia (HUYSEN, 2000, p. 12). Porém, aqui e acolá, existem tramas secundárias desconsideradas, apagadas, renegadas. Também como parte de um jogo de dominação cultural.

O que não muda em nenhuma parte do globo é que a memória, paradoxalmente, é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente que se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas – sendo “sensível a todas as transferências, cenas, censura ou projeções” (NORA, 1993, p. 9). E o mais importante, pode articular-se no âmbito coletivo: “ela evolui segundo suas leis, e se algumas lembranças individuais penetram algumas vezes nela, mudam de figura assim que sejam recolocadas num conjunto que não é mais uma consciência pessoal (HALBWACHS, 1990, p. 53).

No campo da Comunicação Social, ainda faltam estudos que refletem sobre a relação dessa questão com a atuação de atores contra-hegemônicos que são a face da violência política contraposta à interferência dos Estados Unidos e outras potências ocidentais no mundo islâmico. Desde a década de 1990, tendo à disposição ferramentas de comunicação mais acessíveis, eles têm conseguido conquistar seu espaço na arena pública e brigar por uma fatia da memória edificada sobre guerras e conflitos que mobilizaram comunidades muçulmanas espalhadas pelo mundo. Esta tese observa essa problemática e almeja contribuir com a mudança do cenário. Para isso, traz ao centro das atenções um fenômeno que ganhou tração na década de noventa e desembocou nas superproduções audiovisuais do Estado Islâmico: os filmes de propaganda do Movimento Jihadista Global (BRACHMAN, 2009).

O corpus da pesquisa é composto por cinco filmes, lançados originalmente entre 1997 e 2017, que gravitam em torno de conflitos e guerras onde a comunidade muçulmana foi alçada à cena mundial como protagonista e vítima. Eles recapitulam esses acontecimentos, mas, acima de tudo, discutem o papel dos mártires muçulmanos no contexto deles. Abordagem calcada nos conceitos, valores e práticas militares do Movimento Jihadista Global, cujo espectro ideológico é tratado neste trabalho como sinônimo da expressão “salafismo-jihadista” (MAHER, 2016).

Nas considerações finais da dissertação produzida durante o Mestrado, hoje publicada no livro “A Nova Face do Terror” (2021), já destacava uma colocação de David Cook (2017). Para o autor, a disseminação de narrativas audiovisuais na Internet deu novos contornos ao tratamento da temática do martírio nos materiais de propaganda do MJG. O olhar dele repousava, particularmente, sobre o contexto da Segunda Guerra do Golfo (2003-2011) e a atuação de Abu Mus’ab al-Zarqawi na construção de um espetáculo apocalíptico alocado no mundo virtual. Segundo Cook (2017), o líder da al-Qaeda no Iraque tirou as narrativas mitológicas de lideranças tradicionais como Osama Bin Laden do ambiente controlado dos meios de comunicação de massa, como a rede de televisão Al Jazeera, e criou uma narrativa paralela sobre os acontecimentos do conflito nesse espaço. Narrativa mais sangrenta e preche de realismo.

A inquietação diante do assunto continuou latente mesmo após o término da pesquisa, que se debruçou sobre a análise de dez vídeos curtos de propaganda do Estado Islâmico, na época, a nova e proeminente personagem da rede de atores do Movimento Jihadista Global. Após alguns meses, a inquietação transformou-se em motivação para desenvolver uma nova proposta de trabalho, cuja meta era observar com retidão a modulação da ideia de martírio na cultura jihadista. O que se uniu a outro objetivo: estudar um produto audiovisual do Estado Islâmico de maior fôlego que tinha causado alvoroço na época de seu lançamento, *Flames of War I* (2014). Ele também dispunha das características identificadas nos materiais anteriores. Podemos citar duas como exemplo: a *estética divina* e as *técnicas de imersão*.

Na dissertação, demonstra-se que o Estado Islâmico tenta embeber suas ações numa aura religiosa que visa legitimar seus métodos. Assim, no nível visual, há um esforço para lembrar que a organização mantém pontos de conexão com a matriz religiosa que serve de alicerce para o jihadismo. No caso das produções analisadas na pesquisa, isso ficou evidente na utilização de ferramentas de edição digital que permitem acrescentar camadas de sentido às imagens que dão materialidade ao projeto de poder do EI. Elas operam, principalmente, através dos efeitos de iluminação que “adicionam às cenas um sopro de divindade” e do “uso da câmera lenta para romper com a temporalidade humana dos acontecimentos” (COSTA, 2018, p. 152).

Os materiais de propaganda também se notabilizam por usarem técnicas de imersão que procuram trazer os espectadores para o centro dos acontecimentos. O destaque principal fica por conta do diálogo com a linguagem documental e o sofisticado uso que os vídeos fazem da “câmera subjetiva”. Estratégia que estimula quem os assiste a assumir a perspectiva das “personagens” colocadas em cena. “Personagens que empunham armas, mas também testemunham o sacrifício de mártires e o cumprimento das promessas do Califado” (COSTA, 2018).

Pois bem, era importante entender se havia algum tipo de eco histórico no filme. Assim, era plausível a pergunta: ele é um caso único no mostruário de propagandas de grupos do MJG? Por certo, ele é um artefato da cultura jihadista, que dispõe de rituais, costumes, códigos de vestimenta, músicas, filmes e histórias (HEGGHAMMER, 2017). E já existem estudos bastante elucidativos sobre esse universo simbólico, publicados por pesquisadores como Afshon Ostovar, Jarret Brachman e Lianne Boudali (2006), Philipp Holtmann (2013), Aaron Weisburd (2009), James P. Farwell (2010) e Abdelaslem El Difraoui (2013). No entanto, um novo horizonte se abriu com a leitura da pesquisa de Anne Stenersen (2017), que tem artigos publicados especificamente sobre a filmografia do movimento. A tipologia de filmes proposta por ela guia a descoberta e seleção dos materiais do corpus atual, que compartilham características primordiais com *Flames of War I* (2014): são longas-metragens que utilizam narrativas similares a documentários e noticiários televisivos.

A pesquisa bibliográfica para a construção do problema mostrou que existem temas recorrentes nos materiais propagandísticos do Movimento Jihadista Global (religiosidade austera, honra e fraternidade, por exemplo), os quais podem ser rastreados até dogmas políticos e religiosos (OSTOVAR, 2017). E a mitologia do martírio certamente era um deles. No Ocidente, ela costuma ser associada ao que seria a ação irracional de estrangeiros (terroristas) que perpetram ações violentas contra alvos do mundo “civilizado”. Porém, há muito mais complexidade por trás dela. E era isso que interessava, na medida em que o objetivo era detectar as relações de causalidade que os filmes estabeleciam entre acontecimentos históricos e a ação dos mártires muçulmanos.

No início da década de 1980, no contexto da Guerra do Afeganistão (1979-1989), combatentes que lutavam contra a União Soviética em solo afegão já faziam vídeos. Mas o modo de produzir e distribuir os materiais mudou significativamente com o tempo. A atividade da al-Qaeda foi um divisor de águas nesse sentido. Mesmo com limitações técnicas, a organização liderada por Osama Bin Laden adentrou o ciberespaço na década de 1990 e serviu como exemplo para outros grupos contemporâneos e herdeiros dela. Um capítulo importante dessa história ocorreu em 1996. Naquele ano foi criado o primeiro organismo de propaganda da al-Qaeda, a Azzam Publications, sediada em Londres. A função dela era difundir e traduzir materiais jihadistas para outros idiomas, redigir obituários de terroristas mortos em ataques e criar materiais próprios, que acabaram se popularizando entre os partidários do *jihād* contra o Ocidente (TORRES SORIANO, 2009, p. 157).

Babar Ahmad era estudante de engenharia no Imperial College de Londres e colocava a página da Azzam Publications no ar. Ele permaneceu como administrador dela até ser preso, em 2003. Foi nesse espaço que Ahmad divulgou o primeiro longa-metragem jihadista traduzido para o inglês, intitulado *The Martyrs of Bosnia* (1997). Trata-se do primeiro elemento da nossa amostra. O filme detalha a história da Guerra da Bósnia (1992-1995) a partir da perspectiva dos “guerreiros santos” e desenha um cenário onde o Ocidente estaria em guerra permanente contra os muçulmanos. A ideia de martírio ganha potência na produção conforme ela mostra a brutalidade de confrontos ocorridos em seis localidades (Afeganistão, Tajiquistão, Chechênia, Caxemira, Palestina e Bósnia) no final do século XX. O filme destaca que é apenas através da ação dos mártires que a sensação de impotência diante desse sofrimento pode ser convertida em poder (HORSCH, 2014, p. 150).

A filmagem das ações cotidianas de membros do Movimento Jihadista Global virou algo corriqueiro na década de 1990. As gravações eram úteis para o recrutamento de novos combatentes e o consumo interno dos jihadistas, mas também porque ajudavam a transmitir uma versão diferente dos fatos veiculados pelos meios de comunicação de massa tradicionais. No contexto da Guerra da Chechênia, por exemplo, ocorreram episódios nos quais os *mujāhidūn* divulgavam que tinham realizado uma emboscada exitosa contra um comboio russo e os russos negavam. Pouco tempo depois, os jihadistas divulgavam na Internet a gravação do vídeo da emboscada, comprometendo a credibilidade dos meios oficiais russos (TORRES SORIANO, 2009, p. 162).

Russian Hell (2000) – também conhecido como *Hell of the Russians 2000* – é o segundo filme da nossa amostra e foi lançado nesse contexto (há uma série de vídeos com o mesmo nome; neste trabalho consideramos a parte 1 e a parte 2 como um único material de análise). Ele traz a vivência dos *mujāhidūn* no campo de batalha para o centro das atenções, tornando mais factível a jornada do mártir muçulmano. A produção dele é atribuída ao Islamic Army of the Caucasus e sua idealização a Emir al-Khattab, um dos primeiros comandantes jihadistas que levou um cinegrafista para o local das ações, a fim de documentar as atividades militares dos homens sob sua liderança. Em meados dos anos 1990, centros de caridade, mesquitas e livrarias religiosas no Oriente Médio, Europa e Estados Unidos distribuíam em fitas VHS essas filmagens, juntamente com registros de crianças e mulheres chechenas mortas e mutiladas, atrocidades atribuídas a soldados russos. Este filme, em particular, foi lançado durante a Segunda Guerra da Chechênia e procurava motivar as pessoas a não fazerem simplesmente doações às vítimas do conflito, mas identificarem-se com os muçulmanos que aparecem no filme e aderirem à luta armada (STENERSEN, 2014, p. 43).

A ação dos jihadistas chechenos acabou servindo de modelo para outras organizações do MJG, como o Grupo Salafista para a Pregação e o Combate (GSPC) e até mesmo a al-Qaeda. No início de 2001, esta debutou o vídeo “A Destruição do Destroyer USS Cole” (TORRES; JORDÁN; HORSBURGH, 2006, p. 413), terceiro filme da amostra. Ele foi o primeiro grande projeto do as-Saḥāb Media Production Establishment, braço midiático da al-Qaeda criado em 2001 e que seria responsável pela produção da coleção completa de áudios e vídeos de Osama Bin Laden e Ayman al-Zawahiri, além da elaboração de documentários e materiais sobre as operações militares realizadas pela organização no Afeganistão nos anos seguintes. Essa foi a primeira peça de propaganda da al-Qaeda que mostrou sinais de uma relativa sofisticação técnica, efeitos cinematográficos e capacidade de lidar com línguas estrangeiras. Parâmetros que, mais tarde, se tornaram característicos das produções da as-Saḥāb (ROGAN, 2007, p. 48). Na época em que o “A Destruição do Destroyer USS Cole” foi lançado, havia um apelo para que os militantes jihadistas agissem em prol da proteção da comunidade muçulmana. Publicado alguns meses depois da Segunda Intifada Palestina, ele faz uso extensivo de filmagens desse conflito.

Já *Flames of War I* (2014) e *Flames of War II* (2017) são produções da Al Hayat Media Center, agência de propaganda do Estado Islâmico especializada na produção de materiais em inglês e idiomas europeus. Usufruindo de técnicas modernas de edição, eles reproduzem o modelo retórico inaugurado pelos primeiros filmes do movimento, apostando numa exposição do contexto político da época em que foram lançados e sua contraposição à abnegação dos mártires que lutam pela prevalência do Islã. E são justamente essas técnicas que acreditamos elevar a representação da jornada do mártir muçulmano para um novo plano sensorial, tornando sua experiência no campo de batalha em algo para ser compartilhado com uma audiência em potencial.

Mas, afinal, como analisamos os filmes? Logo de início, parecia ineficaz concentrar esforços no desenvolvimento de uma metodologia centrada na dimensão clássica da recepção para estudar os filmes. Afinal, o real interesse da pesquisa residia no modo como eles foram projetados para um público. Não um público real, mas um espectador construído (ou idealizado) que é conduzido por um trajeto de simbolismos e referências históricas que moldam a mensagem político-religiosa do Movimento Jihadista Global. Em outras palavras, as cinco peças audiovisuais foram criadas com a mesma racionalidade empregada na documentação de batalhas políticas em filmes: tornar a luta visceral (GAINES, 1999, p. 91). É a construção dessa visceralidade através da alocação e ressignificação de cenas específicas que procuramos mapear desmontando os filmes e identificando as construções visuais que se repetem neles. Indagamos, portanto, o que essas imagens têm a dizer.

Antes de iniciar a análise propriamente dita, precisávamos diminuir a distância do universo simbólico que iremos desbravar. Desse modo, o Capítulo 1 e o Capítulo 2 da tese foram projetados para suprir essa lacuna. No primeiro caso, vasculhamos fontes históricas, incluindo escritos de teólogos e pensadores do Islã, para explicar as possíveis origens da palavra *jihād* (de onde deriva o termo “jihadista”) e sua correlação com a ideia de martírio. Isso porque há uma gama de discussões ontológicas sobre o tema que são motivo de embates dentro e fora da órbita islâmica. Por fim, chegamos ao que poderia ser considerada a gênese da teoria incorporada pelo Movimento Jihadista Global. No capítulo 2, investigamos, justamente, como nasce e se propaga a ideologia do MJG, cujo cerne começa a ganhar força e forma durante a Guerra do Afeganistão (1979-1989). Relembramos elementos centrais do ideário de lideranças do movimento para compreender o próprio movimento.

Já o capítulo 3 da tese é o espaço reservado para realizarmos uma reflexão teórica sobre os fatores socioculturais que impulsionaram a produção de materiais audiovisuais no âmbito de organizações jihadistas. Como não encontramos informações conclusivas sobre o tema, precisamos partir de uma tese central: a produção dos filmes analisados na pesquisa coincide com o momento de passagem entre a lógica produtiva da sociedade das mídias para a sociedade em midiatização (VERÓN, 2014). Embora não estejamos falando de dois fenômenos com começo e fim nitidamente demarcados, eles têm uma lógica produtiva característica que reserva papéis dominantes (mas não exclusivos) aos agentes sociais.

Enquanto na sociedade das mídias há uma clara delimitação de quem ocupa as funções de produtor e receptor das mensagens, na sociedade em vias de midiatização essa fronteira é diluída e ganham forma novas experiências comunicacionais, estéticas e sociais. Defendemos que os filmes analisados nesta pesquisa são frutos da diluição dessas fronteiras, na medida em que eles mantêm uma relação ontológica com os “modos de fazer documentarizante e jornalístico” consagrados na primeira parte dessa equação, mas se apropriam dessas linguagens para dar vida a algo próprio, a um tipo de mensagem audiovisual que se apropria de imagens veiculadas pelos meios e as une aos seus próprios registros para criar uma narrativa autoral. Ou melhor, uma memória visual paralela sobre guerras e conflitos onde a causa muçulmana esteve em xeque nos últimos quarenta anos.

Nos capítulos 4 e 5 realizamos, por fim, a análise dos filmes. Esse trabalho foi dividido em duas partes justamente para facilitar ao leitor a visualização dos dois movimentos metodológicos principais da tese. De um modo geral, a meta era elucidar os arranjos visuais presentes nos filmes para tratar a temática do martírio. No decorrer do trabalho, percebemos que há duas modalidades de imagens que aglutinam o tema do ponto de vista visual e retórico: temos *imagens do mundo em guerra*, que expressam o que motiva a ação do mártir; e temos *imagens âmagô*, que materializam a jornada do mártir e seu papel distintivo entre todos os muçulmanos. Cada capítulo se debruça sobre esses conjuntos amplos, propondo subcategorias de análise.

Concluimos que os filmes, embora tenham sido lançados num intervalo de vinte anos, constituem um corpus uniforme, cujos elementos mantêm uma relação de retroalimentação e coerência estilística e discursiva que nos permite assinalar a existência de uma memória visual do martírio na filmografia do Movimento Jihadista Global.

CAPÍTULO 1: A APROPRIAÇÃO DO MARTÍRIO PELA CULTURA JIHADISTA

A temática do martírio está presente em histórias das três grandes religiões monoteístas, o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo¹. Elas seguem um padrão, sustentado por algo basilar: a exaltação do testemunho de fé do mártir, materializado pelo sofrimento ou morte dele. Nessas narrativas, a personagem principal está disposta a sacrificar-se pela causa que defende e, quanto mais imbricada no contexto social da época em que vive, maior é a simbologia da realidade vivenciada por ela (COOK, 2007, p.1).

A crença do mártir legítimo também desafia sistemas religiosos antagônicos, evidenciando o contraste entre eles e transformando a própria vida em exemplo de conduta. Desse modo, quando os ideais defendidos pelo mártir estão sob ataque, são cultivados pela parcela minoritária de um povo ou não são política e culturalmente dominantes, a narrativa ganha tons de dramaticidade unificadores (COOK, 2007, p. 2). A existência de uma audiência é outro fator fundamental. Ela não precisa ser testemunha ocular do processo pré-martírio ou do ato em si. Entretanto, é indispensável que tenha acesso às informações sobre eles (COOK, 2007, p. 3) e ajude a disseminá-las dentro da comunidade de fiéis.

Na gênese do Islã, já existia uma consciência coletiva de que sofrer pela fé era uma poderosa forma de testemunho, embora o profeta Maomé tenha desfrutado de relativa proteção diante da perseguição sofrida pelos primeiros muçulmanos. Na verdade, a memória em torno da questão repousa, majoritariamente, sobre personagens que ocuparam uma posição inferior na sociedade da época: os escravos. Encontramos indícios do sofrimento deles em alguns trechos do Corão que discorrem sobre a opressão e dificuldades vivenciadas pelos seguidores primevos do profeta:

E o que vos impede de combater pela causa de Allah e dos indefesos, homens, mulheres e crianças? que dizem: Ó Senhor nosso, tira-nos desta cidade (Makka), cujos habitantes são opressores. Designa-nos, da Tua parte, um protetor e um socorredor! (4:75)².

E recordai-vos de quando (na nossa metrópole, Makka), éreis um punhado de subjugados; e temíeis que os homens (incrédulos) vos saqueassem; e Ele vos agraciou com todo o bem, para que Lhe agradecêsseis (8:26).

¹ Assim como a Bíblia Hebraica e o Novo Testamento, o Corão abriga exemplos de fenômenos martirológicos, compreendidos como a “morte em nome da fé”. Muitos precedem a denominação de martírio, segundo Rodríguez, 2017.

² Usamos como fonte de pesquisa a versão do Alcorão Sagrado de Samir El-Hayek. Foi ele quem traduziu, pela primeira vez, as 114 suratas (ou 6342 versículos) diretamente do árabe para o português. Antes, os brasileiros só tinham à disposição uma tradução feita por Bento de Castro a partir de uma edição inglesa do livro. El-Hayek levou dez anos para concluir o trabalho, cuja primeira versão data de 1974. Antes dos dois pontos indicamos o número da surata. Depois deles, o versículo.

Nos hadices (conjunto de leis, histórias e lendas sobre a vida de Maomé) também localizamos histórias como a de Bilal ibn Rabah (CURTIS IV, 2014), serviçal etíope do rico clã coraixita de Banu Makhzum. Ela conta o seguinte: o proprietário de Bilal o colocou deitado de costas sob o sol escaldante, com uma pedra pesada sobre o peito. A determinação era que ele ficasse na posição até que morresse ou negasse o deus de Maomé e adorasse al-Lat e al-`Uzza, duas divindades dos pagãos de Meca. Bilal acabou resgatado por Abu Bakr, um dos primeiros convertidos ao Islã, e libertado. Posteriormente, o ex-escravo foi escolhido pelo profeta para ser o primeiro *mu'azzin*, figura característica que, do alto dos minaretes, convoca os fiéis para as cinco preces diárias.

Os dois relatos apresentam estágios e nuances diferentes do desenvolvimento da ideia de martírio no âmbito do Islã. David Cook (2007) lembra que o significado dele não se manteve uno ao longo da história da religião. Na verdade, é um princípio sociológico e jurídico sem definição clara no próprio Corão, livro sagrado dos muçulmanos. Portanto, há inúmeros recortes possíveis para estudá-lo. No caso desta pesquisa, circunscrevemos o modo como a corrente sociopolítica mais radical do Islã sunita, o salafismo-jihadista, incorporou a temática para construir as bases apocalípticas de uma suposta conspiração global contra os muçulmanos, que tem o objetivo de aniquilar a religião.

Tradicionalmente, a doutrina islâmica prevê que os muçulmanos ocupem uma posição dominante para cumprir a missão de propagar os ensinamentos da religião pelo mundo. No final do século XIX, além de não a ocupar, a maior parte deles não conseguia alcançar o protagonismo necessário dentro dos próprios países, que eram comandados por novas elites (estrangeiros que migraram para essas localidades estabelecendo colônias locais em muitas ocasiões) e outros grupos religiosos que viveram nesses locais por séculos, mas nunca foram autorizados a deixar a posição designada a eles no Pacto de `Umar³ (COOK, 2015, p. 93). O reflexo premente da conjuntura foi o fortalecimento de uma visão reformista do Islã que problematizava como os muçulmanos árabes poderiam adquirir a força necessária para enfrentar a Europa e tornar-se parte do mundo moderno (HOURANI, 2006, p. 402).

Nas décadas de 1860 e 1870, uma nova e jovem *intelligentsia* ganhou forma em território árabe. Ela dedicou-se a delimitar uma resposta para o problema emergente, embora não fosse um aglomerado uniforme de pensadores. Havia divisões internas inclusive entre os que apoiavam a necessidade de colocar em prática as reformas sociopolíticas almejadas. E a

³ É um cânone na jurisprudência islâmica. Ele estipula direitos e restrições para indivíduos que não são muçulmanos e vivem sob o domínio dos seguidores de Maomé.

separação não se sustentava apenas em opiniões distintas acerca de quais deveriam ser as bases do Estado (COSTA, 2018). A problemática era mais profunda e dialogava com a “identidade perdida” pelos muçulmanos durante a ascensão de impérios ocidentais e do nacionalismo sobre essa região do planeta.

Parte dos intelectuais do período encontrou na obra de Taqiy al-Din Ahmad ibn Taymiyya (1263-1328) uma solução para o desafio que se apresentava: era preciso retomar os valores e práticas rigorosas da era de ouro do Islã (LAW, 2016, p. 274), situada entre os séculos VIII e XIII. No decorrer do século XX, esse pensamento caminhou num sentido conservador, dando vida à vertente política e ideológica do fenômeno chamado Islamismo, movimento que esteve na base de importantes rupturas no mundo árabe e continua a influenciar indivíduos, organizações e grupos salafistas-jihadistas contemporâneos. Por isso, para avançarmos no entendimento da ideia de martírio apropriada pela cultura jihadista, é preciso compreender esse processo.

1.1 *Shahāda e jihād*

No *Historical Dictionary of Islamic Fundamentalism* (2012), publicado pela The Scarecrow Press, localizamos a palavra “jihad” na página 186. A entrada começa com uma descrição básica: “[o jihad] é uma luta armada contra qualquer instituição ou força que se oponha (ou restrinja) à prática do Islã” (GUIDÈRE, 2012, p. 186, tradução nossa). Mas logo vem a observação: existe uma diferença no modo como correntes moderadas e fundamentalistas interpretam e aplicam a estratégia. Na visão moderada, o “jihad” não é uma ferramenta de agressão e expansão do poder, mas uma forma de proteger a *da‘wa* (missão de divulgar o Islã pelo mundo). Ou seja, o objetivo maior dela é promover a paz, um direito de todos os muçulmanos, e alcançar a justiça contra poderes que almejam destruir a religião (GUIDÈRE, 2012, p. 186).

Em contrapartida, as correntes fundamentalistas tratam o *jihād* como um ato de defesa, mas também como uma forma de expandir o alcance territorial do Islã e constituir as bases do Califado, instituição histórica de liderança política para os muçulmanos. Em outras palavras, ele também deve servir ao propósito de destruir sociedades apóstatas e transformá-las em muçulmanas. Assim, a governança de Deus poderia prevalecer, ao mesmo tempo em que permitiria a libertação dos fiéis perante organizações e governos opressores (GUIDÈRE, p. 2012, p. 186).

Notamos o quanto a interpretação fundamentalista é específica ao consultarmos o estudo *Striving in the Path of God* (2013), de Asma Afsaruddin. No trabalho, a autora aprofunda-se na literatura extrínseca ao escopo jurisprudencial do Islã e tece uma tese central: a conceitualização do *jihād* como combate armado e da *shahāda* como o martírio alcançado no campo de batalha não está na origem da religião. Na verdade, para Afsaruddin (2013), essa abordagem desvia-se consideravelmente do significado que os dois termos possuem originalmente no Corão. Para demonstrá-lo, ela consultou análises de exegetas representantes de correntes de pensamento e localidades variadas, hadices e tratados sobre o tema. A riqueza das informações nos instiga a observar a construção do argumento da autora.

Afsaruddin (2013) apresenta os versos corânicos que contêm palavras derivadas da raiz árabe *jhd* e dois termos relacionados a elas, *qitāl* e *ṣabr*. O levantamento evidencia que, no Corão, há 41 passagens com vocábulos oriundos de *jhd*, a maioria formas verbais. Eles aparecem com diferentes inflexões alinhadas a contextos históricos específicos. No geral, carregam o significado de batalhar (“struggling”), lutar (“striving”) e esforçar-se (“exertion”). O lexema *jihād*, especificamente, surge apenas duas vezes no livro, enquanto na literatura paralela costuma ser acompanhado pela frase “*fi sabīl allāh*”, ganhando o significado de “lutar em nome de Deus”. Segundo Afsaruddin (2013), isso demonstra a pluralidade de significados que a palavra pode ganhar conforme a construção semântica adotada.

Qitāl é o termo corânico que designa conflitos armados e guerras. Ele é considerado uma obrigação moral para os muçulmanos, mas, em termos práticos, nos textos do livro a ação está condicionada ao comando de Deus ou do profeta Maomé, sendo validada apenas em casos bastante específicos. No estudo que realiza, Afsaruddin (2013) seleciona parte dos 54 versos com lexemas que derivam da terceira forma verbal da raiz *qtl*, usando como critério a recorrência deles em discussões que associam o *jihād* ao confronto armado. Nos atentemos para o que ela diz sobre as passagens 22:39-40 e 2:190-94, consideradas as mais antigas a autorizarem um combate (período no qual os primeiros muçulmanos estabeleceram-se em Medina). Antes, vejamos as suratas:

Ele permitiu (o combate) aos que foram atacados; em verdade, Allah é Poderoso para socorrê-los (22:39).

São aqueles que foram expulsos injustamente dos seus lares, só porque disseram: Nosso Senhor é Allah! E se Allah não tivesse refreado os instintos malignos de uns em relação aos outros, teriam sido destruídos mosteiros, igrejas, sinagogas e mesquitas, onde o nome de Allah é frequentemente celebrado. Sabei que Allah secundará quem O secundar, em Sua causa, porque é Forte. Poderosíssimo (22:40).

Combatei, pela causa de Allah, aqueles que vos combatem; porém, não pratiqueis agressão, porque Allah não estima os agressores (2:190).

Matai-os onde quer que os encontreis e expulsai-os de onde vos expulsaram, porque a intriga é mais grave do que o homicídio. Não os combatais nas cercanias da Mesquita Sagrada, a menos que vos ataquem. Mas, se aí vos combaterem, matai-os. Tal será o castigo dos incrédulos (2:191).

Porém, se desistirem, sabeis que Allah é Indulgente, Misericordiosíssimo (2:192).

E combatei-os até terminar a intriga e prevalecer a religião de Allah. Porém, se desistirem, não haverá mais hostilidades, senão contra os injustos (2:193).

Se vos atacarem no mês sagrado, combatei-os no mesmo mês, e todas as profanações serão castigadas com a pena de talião. A quem vos agredir, rechaçai-o, da mesma forma; porém, temei a Allah e sabeis que Ele está com os que O temem (2:194).

A maior parte dos exegetas consultados considera que o conteúdo da passagem 22:39 é a primeira revelação⁴ que deu permissão aos muçulmanos para se engajarem no combate armado contra os mecenos pagãos. Neste caso, duas razões sancionariam a decisão. A primeira é que os muçulmanos foram atacados fisicamente e expulsos de seus lares (precisaram migrar de Meca para Medina). A segunda refere-se ao fato de a perseguição a eles ter se baseado, unicamente, na crença monoteísta que cultivavam.

Na sequência, Afsaruddin (2013) cita o trabalho de Al-Ṭabarī, que deixou inúmeras contribuições para a construção do pensamento sunita durante o século IX. Ele documenta diferentes opiniões sobre a identidade de quem, de fato, estaria autorizado a engajar-se no confronto. Algumas defendem que é o profeta Maomé e o círculo de seguidores mais próximos dele. Outras, que é o grupo de muçulmanos que desejava partir do território inimigo e emigrar para Medina, mas foi impedido de fazê-lo. Já a passagem 22:40, segundo Al-Ṭabarī, refere-se aos crentes que foram expulsos e sujeitados à tortura física e ao abuso verbal pelos mecenos pagãos (AFSARUDDIN, 2013).

Os exegetas reunidos por Afsaruddin (2013) também destinam considerável atenção aos versos 2:190-194 porque eles compõem o núcleo das discussões jurídicas clássicas sobre os princípios éticos da guerra e da paz presentes no Corão. Todos concordam que o trecho trata dos eventos de al-Ḥudaybiyya, em 628. Nesse ano, os muçulmanos tiveram garantido o direito divino de se defenderem dentro dos recintos sagrados de Caaba (Arábia Saudita) durante um

⁴ O Corão se estrutura em torno de revelações que Deus fez ao Profeta Maomé.

ataque. A ação ocorreu num mês sagrado para eles e, até aquele momento, atos violentos nas imediações do templo eram proibidos.

Os comentaristas mais antigos sugerem que as palavras “Não pratiqueis agressão, porque Allah não estima os agressores”, localizadas no verso 2:190, traçam uma proibição clara e generalista contra hostilidades iniciadas em qualquer circunstância. No entanto, há ressalvas entre os estudiosos. Mujāhid b. Jabr (642-722), mulá do clã Banu Makhzum e um dos maiores estudiosos dos primórdios do islã, defendia que elas determinam que ninguém deve lutar, mas o pacifismo ficaria condicionado ao início do conflito pelo outro lado (apenas alguns fragmentos dos escritos dele chegaram aos dias atuais). Já Muqātil b. Sulaymān (morreu em 767) considera que a passagem conclama a condenação dos atos dos mecanos que eclodiram o ataque de al-Ḥudaybiyya. Sulaymān era mulá de uma parte da Pérsia chamada o Antigo (ou Grande) Coração (atualmente engloba Irã, Afeganistão, Tajiquistão, Turcomenistão e Uzbequistão) e fazia seus sermões em várias mesquitas da região. Ele é considerado o primeiro comentarista do Corão na história do Islã (JUYNBOLL, 2007).

Agora falemos do atributo *ṣabr* (traduzido por nós como “paciência”/“tolerância”). O verbo *ṣabara*, originalmente, significava “atar”. Então, “*ṣabara nafsahu*” significa “atar a si mesmo” ou “controlar-se/ser paciente perante as vicissitudes da vida”. No discurso corânico, *ṣabr*, no sentido de “paciência estóica”, é um importante componente da *al-jihād fī sabīl allāh* e generosas recompensas após a morte são prometidas aos homens capazes de cultivá-la. Sendo que, no contexto corânico, ela não é um atributo exclusivo de quem luta pacificamente. Na verdade, o combatente que pega em armas como resposta à ameaça de um inimigo também deve cultivá-la. Por isso, na medida em que *ṣabr* é um componente importante do *jihād*, há manifesta preocupação com os problemas atrelados a ela.

Discursos sobre os méritos de incubar e praticar o *ṣabr* como princípio moral e atributo psicológico dos ancestrais pios são mais apropriados aos campos da ética religiosa e da conduta social (conhecidos como *akhlāq* e *adab*, em árabe), e não à prática do direito internacional e da política realista. *Ṣabr*, no fim das contas, não pode ser instituído legalmente e nem imposto pelo estado. Mas tratados morais e éticos compostos por estudiosos de várias estirpes podiam e propuseram esse traço essencial do crente, e a prioridade moral dele pode ser usada como ferramenta para desafiar uma ênfase excessiva ou manifestações físicas e ritualizadas de fé e religiosidade. Concomitantemente, é possível propor que, começando no período da dinastia Umayyad, a ênfase no *ṣabr* como a dimensão mais importante e dominante da luta em nome de Deus em certos círculos foi uma forma de instituir um mecanismo de correção moral e ética às definições predominante militaristas e agressivas do *jihād* e do

martírio promovidas em círculos jurídicos e administrativos (AFSARUDDIN, 2013, p. 180, tradução nossa)⁵.

No mesmo trabalho, Afsaruddin (2013) explica que o Corão não tem uma palavra específica para designar o “mártir” ou o “martírio”, dois conceitos intrinsecamente ligados à ideia de *jihād* como combate armado contra inimigos externos. O termo árabe comumente aplicado com essa finalidade é *shahīd*⁶. No livro sagrado dos muçulmanos, ele é empregado apenas para identificar a testemunha legal ou ocular de um fato na corte de justiça (o plural *shuhadā* tem uso semelhante). Circunstancialmente, é em fontes literárias extra corânicas que o termo *shahīd* ganha nova roupagem e designa aquele(a) que dá seu testemunho de fé sacrificando a própria vida. Mas que fique claro: o Corão elenca sim uma série de recompensas para os fiéis que morrem servindo o Islã, principalmente defendendo-o militarmente. A passagem a seguir é um exemplo disso: “E não creiais que aqueles que sucumbiram pela causa de Allah estejam mortos; ao contrário, vivem, agraciados, ao lado do seu Senhor” (3:169).

Mesmo assim, há muitos exegetas e hadices que ressaltam o seguinte: o trecho “sucumbiram pela causa de Allah” não fala, necessariamente, de muçulmanos que perderam a vida no teatro de operações. De acordo com Asma Afsaruddin (2013), a comparação de variadas fontes mostra que a associação progressiva de visões jurídicas clássicas a respeito do *jihād* e do martírio é um fenômeno intimamente relacionado à ascensão e consolidação dos impérios Omíada e Abássida, marcados por uma forte doutrina militar.

Juristas trabalhando no coração da Síria e do Iraque teriam cedido ao poder imperial em várias ocasiões e interpretaram o *jihād* a partir do ponto de vista militar, contrariando as próprias injunções corânicas. Eles sustentam, por exemplo, que ele era um dever de todos os muçulmanos e tinha um caráter ofensivo. Outras vertentes tinham uma abordagem diferente, alegando que o *jihād* possuía caráter defensivo e era autorizado somente perante o ataque inicial de forças inimigas. Além de não constituir uma obrigação religiosa (AFSARUDDIN, 2013, p. 4).

⁵ Texto original: Discourses on the merits of inculcating and practicing *ṣabr* as an internal moral and psychological attribute of the pious believer belonged more appropriately to the realm of religious ethics and social conduct (broadly *akhlāq* and *adab* in Arabic), not to the hardheaded realms of international law and Realpolitik. *Ṣabr* after all could be neither legislatively mandated nor enforced by the state. But moral and ethical treatises composed by scholars of various stripes could and did propound this essential trait in the believer, and its moral priority could be wielded as a tool to challenge a perceived excessive emphasis on externalized, physical, and ritualized manifestations of piety and religiosity. By extension, it is possible to suggest that, starting already from the Umayyad period, emphasis upon *ṣabr* in certain circles as the pervasive and most important dimension of striving in the path of God was intended to be a moral and ethical corrective to the predominantly militarist and aggressive definitions of *jihād* and martyrdom promoted in administrative and juridical circles.

⁶ A palavra árabe *shahīd* tem similaridades com o termo grego *mártus*. Ambos são traduzidos como “testemunha”, de acordo com Rodríguez (2017).

Rubén Rosario Rodríguez (2017) defende que o ponto de vista de Asma Afsaruddin (2013) é direcionado por uma hipótese central: o uso que cristãos e judeus fizeram do conceito de martírio pode ter influenciado o desenvolvimento semântico do lexema *shahīd* em direção à associação dele com a morte em combate na luta contra os inimigos do Islã. No entanto, essa associação é contestada no trabalho de pesquisadores como Michael Booner e David Cook. Cook (2007), particularmente, defende que a nuance militarista do martírio está originalmente no Corão. Mais especificamente na surata 3, exposta abaixo:

Este (Alcorão) é uma declaração aos humanos, orientação e exortação para os tementes. Não desanimeis, nem vos aflijais, porque sempre saireis vitoriosos, se fordes crentes. Quando receberdes algum ferimento, sabeis que os outros já sofreram sofrimento semelhante. E tais dias (de infortúnio) são alternados, entre os humanos, para que Allah Se assegure dos crentes e escolha, dentre vós, os mártires; sabeis que Allah não aprecia os injustos. E para Allah purificar os crentes e aniquilar os incrédulos. Pretendeis, acaso, entrar no Paraíso, sem que Allah Se assegure daqueles, dentre vós, que combatem (pela Sua causa) e que são perseverantes? (3:138-142).

A série de versos está imersa no contexto da Batalha de Ude (625). Nela, Hamza, tio do profeta Maomé, e outros muçulmanos proeminentes foram mortos. O episódio constituiu um duro golpe para a nascente comunidade de fiéis, que ainda vivia o êxtase da Batalha de Badr, evento triunfal perpetuado na história islâmica como prova da intervenção divina em prol dos muçulmanos e da genialidade de Maomé. Para David Cook (2007), a justaposição entre a palavra *shuhadā'*, a ideia de adentrar o Paraíso e o anseio pela morte assinalam que, neste ponto, o lexema *shahīd* já se distanciava da noção de testemunha e gravitava em direção à noção de mártir. A sequência de cinco versos, portanto, constituiria a origem de uma martirologia corânica:

Todos os exegetas muçulmanos acreditam que essa sequência de versos se refere ao martírio. As passagens 3:138-142 do Corão levantam uma série de questões sobre o ponto de vista muçulmano a respeito do assunto. Nos trechos iniciais, os muçulmanos são colocados como inimigos dos mecanos. De acordo com os exegetas, por conta do embate nas batalhas de Badr e Uhud. É dito que o estabelecimento dessa oposição foi uma escolha de Allah; porém, é nuclear como isso manifesta o desejo divino de que o Islã vença (o exegeta al-Razi [1209] afirma que a razão por trás disso é que, se fosse diferente, não haveria o livre arbítrio entre a crença e a infidelidade). Outras questões ainda podem ser levantadas, como o fato de a escolha dos mártires mencionados no verso 140 purificar os crentes e aniquilar os descrentes no verso 141 (esse

ponto não é discutido pelos exegetas muçulmanos) (COOK, 2007, p. 17, tradução nossa)⁷.

Para o autor, a descrição do dogma do martírio continua na passagem 3:169-170, que diz “E não creiais que aqueles que sucumbiram pela causa de Allah estejam mortos; ao contrário, vivem, agraciados, ao lado do seu Senhor. Estão jubilosos por tudo quanto Allah lhes concedeu da Sua graça, e se regozijam por aqueles que ainda não sucumbiram, porque estes não serão presas do temor, nem se angustiarão”. Ela também é associada à Batalha de Ude e tem o objetivo de estimular os muçulmanos que perderam pessoas amadas no confronto a não viverem um luto excessivo ou se preocuparem com o destino delas. Cook (2007) ressalta que “sucumbiram pela causa de Allah” é um eufemismo comum associado ao combate (*jihād*) no Corão e em toda literatura muçulmana desde essa época.

O acadêmico também defende que a maior parte da doutrina corânica do *jihād* está exposta nas suratas 8 e 9. Segundo a tradição islâmica, a surata 8 foi revelada a Maomé (em Medina) no início da Batalha de Badr e seria a principal orientação para ele ajudar os crentes a enxergarem Deus como um participante no processo da luta. Os versos 7, 8 e 9 dela dizem:

Recordai-vos de que, quando Allah vos prometeu que teríeis de combater um dos dois grupos, desejastes enfrentar o desarmado. E Allah quis fazer prevalecer a verdade, com as Suas palavras, e exterminar os incrédulos, Para que a verdade prevalecesse e desaparecesse a falsidade, ainda que isso desgostasse os pecadores. E de quando implorastes o socorro do vosso Senhor e Ele vos atendeu, dizendo: Reforçar-vos-ei com mil anjos, que vos chegarão paulatinamente”. Mais adiante, no verso 17, é garantido que Deus se uniu aos muçulmanos na batalha: “Vós não os aniquilastes, (ó muçulmanos)! Foi Allah quem os aniquilou; e, apesar de seres tu (ó Mensageiro) quem lançou (areia), o efeito foi causado por Allah. Ele o fez para Se provar indulgente aos crentes, porque é Oniouvinte, Sapientíssimo (8:7-9).

Na surata 9 encontramos o detalhamento das recompensas destinadas àqueles que aderiram à luta. O verso 9:111 é amplamente mencionado na abertura de coleções sobre o tema do *jihād* e lembra que “Allah cobrará dos crentes o sacrifício de seus bens e suas pessoas, em troca do Paraíso. Combaterão pela causa de Allah, matarão e serão mortos. É uma promessa

⁷ Texto original: All of the Muslim exegetes understand this verse sequence as referring to martyrdom. Qur'an 3:138-142 raises a number of questions about the Muslim view of Martyrdom. In the early part of the sequence the Muslims are enjoined Meccan enemies. According the exegetes, because of the trade-off between Bard and Uhud. This equality is said to have been Allah's choice; yet, it is unclear how precisely this manifests divine will for Islam's victory (the exegete al-Razi [d. 1209] states that the reason for this is that if God aided Islam inordinately there would be no free choice between belief and infidelity). Other questions could be raised as to how the choosing of martyrs mentioned in verse 140 purifies the believers and annihilates the unbeliecers in verse 141 (this point was not raised by Muslim exegetes).

infalível, que está registrada na Torá, no Evangelho e no Alcorão. E quem é mais fiel à sua promessa do que Allah? Regozijai-vos, pois, da troca que haveis feito com Ele. Tal é o magnífico benefício”.

Outros versos da surata compõem um guia com a indicação dos indivíduos contra os quais deve-se lutar, quais são as bases da batalha contra eles e o modo como os muçulmanos precisam tratar parentes consanguíneos que estão ao lado dos pagãos ou não são tão devotos do Islã. Assim, para David Cook (2007), o conteúdo das duas suratas (8 e 9) formam a base da doutrina da luta em nome de Deus. O que veremos a partir de agora é como o complexo debate em torno da relação entre os conceitos de *shahāda* e *jihād* ganhou novos contornos no século XIX, quando a noção militarista do *jihād* foi ressuscitada como tática de defesa contra o Ocidente em países árabes. Antes, porém, é preciso reforçarmos uma questão de imenso significado. Existem duas modalidades de *jihād*: o “*jihād maior*” e o “*jihād menor*”.

1.2 O “*jihād maior*” e o “*jihād menor*”

A partir do século IX se desenvolveu uma tradição no âmbito do Islã para a qual o *jihād* não tem um significado violento (COOK, 2015). Ela se ancora na seguinte surata do Corão: “Fizestes bem em vir do ‘pequeno *jihād*’ até o ‘grande *jihād*’”. Eles disseram: “O que é o grande *jihād*’?”. Ele respondeu: “É o servo [de Deus] lutar contra suas paixões” (4-95).

Nesse período, o movimento asceta do Islã, que defendia a prática de métodos (jejum, autoflagelação, isolamento, desapego dos bens, choro e a reprovação social) para que a alma do fiel pudesse se desapegar (*az-zuhd*) das coisas terrenas e alcançar o caminho da unidade com Deus, começou a se fundir com o sufismo, caracterizado por uma interpretação mística do Islã (COOK, 2015). Dessa relação emergiu a ideia de que o *jihād* é uma batalha espiritual.

Cook (2015) rastreia o nascimento da doutrina do “*jihād maior*”, caracterizada por essa compreensão, até o trabalho do teólogo sufista al-Ghazali (1058-1111), considerado um pioneiro da dúvida sobre metódica e ceticismo. Na obra *Revival of the Religious Sciences*, o teólogo apresenta os desejos e paixões da alma como um exército invasor que tenta conquistar o corpo do fiel e impedi-lo de seguir o caminho do misticismo. Assim, ele reinterpreta a surata mencionada acima argumentando que os muçulmanos devem lutar contra seus próprios bens e almas, e não os usar para alcançar a vitória numa batalha. Cook (2015) destaca, no entanto, que al-Ghazali não apresenta indícios de que enxerga o *jihād* contra a alma como substituta do *jihād* militante. O que faz é usar um linguajar militarista para falar sobre o primeiro caso:

Na seção sobre a prática de incentivar o bem e proibir o mal (*al-amr bi-l-ma 'ruf wa-l-nahi 'na al-munkar*, um dos princípios mais importantes da lei social islâmica), al-Ghazali traz o exemplo do combatente jihadista que se sacrifica pelo bem maior e lidera um ataque contra um grande número de inimigos na tentativa de lhes causar angústia (isso mais tarde se tornaria a base legal para o ataque suicida ou a operação de martírio dos tempos contemporâneos). Portanto, al-Ghazali não abandona inteiramente as interpretações militantes do jihad, mas as marginaliza em maior medida do que os ascetas e sufistas predecessores. Ao contrário deles, al-Ghazali não parece ter tido conexões próximas com combatentes, embora tenha vivido durante o período das Cruzadas (COOK, 2015, p. 37, tradução nossa)⁸.

Os sucessores sufistas de al-Ghazali foram mais longe do que ele na articulação de um sentido espiritual para o *jihād*, segundo Cook (2015). Muhyi al-Din Ibn al-‘Arabi (1165-1240), por exemplo, desenvolveu várias doutrinas sufistas, como a crença no monoteísmo panteísta, considerado herético ou pelo menos problemático por muitos muçulmanos. Assim como al-Ghazali, o místico muçulmano espanhol fala da tradição do “*jihād* maior” no contexto do combate das paixões decaídas da alma, enquanto explica o verso corânico 9:60. Ele considera que a associação do *jihād* com a frase “sucumbiram pela causa de Allah” de fato existe e há um significado exotérico por trás dela, embora o combate armado seja um dos caminhos que aproximam o fiel de Deus. “Os combatentes no caminho de Deus são conhecidos por suas boas ações, segundo Ibn al-‘Arabi. Portanto, são reinterpretados como aqueles que se envolvem no trabalho pelo bem comum, além de engajarem suas paixões na batalha” (COOK, 2015, p. 38, tradução nossa).

Contemporaneamente, o “*jihād* maior” é objeto de interesse de muitos acadêmicos que não são muçulmanos. Cook (2015) cita o trabalho de Alfred Morabia para falar de uma linha de análise que avalia a dicotomia entre o “*jihād* menor” e o “*jihād* maior” como uma ficção criada para facilitar a aceitação do *jihād* na sociedade muçulmana. David Cook (2015) também lembra que existem estudiosos ocidentais (como Ahmad Rashid, Carole Hillenbrand e John Esposito) que visam apresentar o Islã de modo inofensivo e apologistas muçulmanos (como Robert Crane) que redescobriram o *jihād* interno no século XIX e, desde então, enfatizam que ele é uma expressão normativa do *jihād*, “desafiando todas as evidências religiosas e históricas que assinalam o contrário” (COOK, 2015, p. 40, tradução nossa).

⁸ Texto original: But in the section on enjoining the good and forbidding the evil (*al-amr bi-l-ma 'ruf wa-l-nahi 'na al-munkar*, one of the most fundamental principles of Islamic social law), al-Ghazali adduces the example of the jihad fighter who sacrifices himself for the greater good and leads a charge against a large number of the enemy in an attempt to cause them distress (this would later become the legal basis for the suicide attack or martyrdom operation of contemporary times). Therefore, al-Ghazali does not entirely abandon militant interpretations of jihad, but rather sidelines them to a greater extent than had the predecessor ascetics and Sufis. Unlike them, al-Ghazali does not appear to have had close connections with fighters, even though he lived during the period of the Crusades.

Em todo caso, parece incontestável que há uma abordagem jurídica do termo feita pelos ulemás, juristas da lei islâmica. É dela que falamos na seção anterior deste trabalho. Mas também há uma dimensão mística do *jihād*. E, para Cherem (2009), o sentido espiritual não nega o sentido material da palavra. Ou seja, o *jihād* da espada (“*jihād* menor”) muitas vezes é um complemento ou extensão do *jihād* da alma (“*jihād* maior”), pautado pelo controle do pensamento, a luta contra as tentações e a proibição do mal. Nesse sentido, “a moral e a ‘boa intenção’ – de lutar para a glória de Deus – estão subentendidos na caracterização do jihad” (CHEREM, 2009, p. 84).

Considerando-se que, nos dois impérios aos quais se contrasta a islâmica nascente na Península Arábica – o Império Bizantino e o Império Sassânida da Pérsia –, a estrutura do poder estava profundamente imbricada com as instituições religiosas, a preservação e livre pregação da mensagem islâmica, bem como a própria sobrevivência da comunidade religiosa islâmica (*umma*) nascida em Medina, implicavam num esforço (literalmente: jihad) ao mesmo tempo político, militar e religioso. Assim, o objetivo primordial do jihad não é simplesmente a conquista por si só, mas “elevar a palavra de Deus”, como diz um hadith (CHEREM, 2009, p. 84).

O que Cherem (2009) tenta expor, acima de tudo, é que a intenção individual determina a existência de *jihād*. E ela pode visar tanto o bem do próprio indivíduo como o da coletividade, o qual pode ser atingido através da pregação e, em última instância, da luta armada. Como veremos na sequência deste trabalho, o salafismo-jihadista enfatiza os princípios do “*jihād* menor”, procurando reforçar seu compromisso com a defesa da religião e da fé islâmica. Essa linhagem de pensamento é o que discutiremos a seguir.

1.3 Bases intelectuais do pensamento jihadista

As últimas décadas do século XIX e o início do século XX costumam ser mencionados como o momento de ascensão do Imperialismo. Hannah Arendt (1989) associava o fenômeno à incompatibilidade do sistema de Estados nacionais europeus com o desenvolvimento industrial e econômico da época. Para a classe burguesa, detentora da produção capitalista nas principais nações europeias, as fronteiras nacionais eram barreiras que impediam a expansão econômica, necessária diante de uma crise: a superprodução de capital e o surgimento do dinheiro “supérfluo”, causado pelo excesso de poupança. Dinheiro que já não poderia ser investido localmente (ARENDR, 1989).

Nesse contexto, a política de poder expansionista substituiu interesses nacionais, localizados e limitados, típicos do colonialismo, pela busca ilimitada de poder. Nas palavras premonitórias de Hannah Arendt (1989), o mundo foi colocado diante de uma ameaça de devastação sem finalidade definida, sem alvo nacional e territorialmente delimitado e, portanto, sem nenhuma direção previsível (ARENDT, 1989, p. 148). O processo acabou levando ao apogeu o domínio ocidental sobre outras regiões do planeta. Poderio que “possibilitou aos centros metropolitanos imperiais a aquisição e acumulação de territórios e súditos a uma escala verdadeiramente assombrosa” (SAID, 2011, p. 40).

Tudo na história humana tem suas raízes na terra, o que significa que devemos pensar sobre a habitação, mas significa também que as pessoas pensaram em ter mais territórios, e, portanto, precisaram fazer algo em relação aos habitantes nativos. Num nível muito básico, o imperialismo significa pensar, colonizar, controlar terras que não são nossas, que estão distantes, que são possuídas e habitadas por outros. Por inúmeras razões, elas atraem algumas pessoas e muitas vezes trazem uma miséria indescritível para outras (SAID, 2011, p. 37).

Para muitos muçulmanos, especialmente os de origem árabe, o período foi humilhante. Apesar de serem herdeiros de uma história que inclui califas e impérios, o fato de extensas partes do mundo islâmico terem sido governadas por ocidentais que impuseram interesses imperiais, normas sociais e culturais aos povos originários dessas localidades gerou cicatrizes profundas. A reação inicial ao processo foi de redescoberta identitária. Assim, na segunda metade do século XIX, começaram a emergir reformadores que pregavam a retomada de uma forma pura e incorruptível do Islã, totalmente baseada nas escrituras sagradas (NEUMANN, 2016, p. 35).

Em Túnis, existia um grupo desses entre os colegas e seguidores de Khayr al-Din: em particular, havia Muhammad Bayram, um dentre uma linha de eruditos religiosos, que escreveu vários livros sobre a reforma da lei, bem como uma importante história de sua era. Em Bagdá, havia os eruditos da família Alusi, um dos quais escreveu um imenso comentário sobre o Corão, um resumo judicioso do ensino tradicional, enquanto outro, uma geração mais jovem, escreveu uma defesa de Ibn Taymiyya contra acusações de não ortodoxia – um sinal da influência que essas ideias estavam começando a exercer sobre os muçulmanos cultos de uma tradição diferente. Na Síria, homens semelhantes podem ser encontrados em todos os grandes centros de instrução muçulmana, Alepo, Damasco, Trípoli e Jerusalém (HOURANI, 2005, p. 238).

Por estar localizado no Mar Mediterrâneo, o Egito era ponto estratégico para as rotas comerciais da época e alvo do interesse de ingleses e franceses. A intensa intervenção

estrangeira suscitou movimentos anti-imperialistas no país. O pensamento de dois ideólogos do sunismo, Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897) e Muhammad ‘Abduh- (1849-1905), ganhou proeminência nesse contexto. O primeiro dedicou-se a conhecer os problemas de territórios subjugados pelos europeus. Ele foi expulso de Istambul em 1871 e se estabeleceu no Egito logo depois (GUIDÈRE, 2012).

Jamal al-Din al-Afghani nutria o sentimento anti-britânico entre os seguidores dele (também acabaria expulso do Egito em 1879 por conta disso). Anos mais tarde, envolveu-se com o pan-islamismo e escreveu, já em Paris (França), a obra *Al-Urwa al-Wurthga* (“*The Tightest Bond*”) com Muhammad ‘Abduh-. A abordagem reformista dele girava em torno de quatro problemáticas principais (ROMERO, 2004). A primeira centrava-se nos efeitos do domínio ocidental sobre o mundo islâmico. O intelectual acreditava que as divisões internas poderiam ser aproveitadas pelos imperialistas para desencadear confrontos locais que, rompendo a unidade da *umma* (comunidade de fiéis), levariam ao domínio definitivo do Ocidente na ordem global. Na visão de Jamal al-Din al-Afghani, a queda do Império Otomano significava a perda do último bastião de unidade, criando um vácuo de poder nos países da região.

Al-Afghani também defendia que a estagnação econômica dos países islâmicos estava vinculada à deterioração da fé, representada pela decadência dos ulemás e fiéis que aderiram sem resistência à corrupção que favorecia o estabelecimento dos ocidentais. Desse modo, os motivos da crise enfrentada por eles seriam internos e externos, sendo que os fatores exteriores aceleraram o processo de decomposição local. Para remediar isso, ele ressalta a importância da racionalidade, ou seja, da aplicação da razão nas análises da fé muçulmana. Com isso, poderia nascer uma interpretação moderna do Islã, condizente com as necessidades espirituais da época, e o mundo árabe-muçulmano conseguiria combater a intromissão dos estrangeiros.

Jamal al-Din al-Afghani ainda acreditava que a tecnologia, desenvolvida com base na razão e no pensamento científico, era o motivo da superioridade europeia. Por isso, o melhor caminho para a almejada reforma seria apropriar-se dela enquanto colocava-se em curso a retomada do verdadeiro sentido do Islã. Por fim, como entendia que o pensamento religioso estava intimamente relacionado aos acontecimentos históricos e políticos, dizia que a transformação interna desses países se daria pela ação social e uma resistência organizada contra a presença estrangeira de natureza política.

Aqui encontramos a diferença entre nacionalistas árabes e reformadores muçulmanos: os primeiros buscam a independência das potências ocidentais, reconhecendo relações formais de unidade com o resto do mundo árabe;

enquanto isso, os segundos utilizam o nacionalismo e a independência como um meio, sendo o objetivo final unir-se em torno da fé. É por isso que Al-Afghani prega a ideia de uma federação, onde “(...) o ponto de união dos governos reunidos pelo Corão seja a religião” (ROMERO, 2004, p. 13, tradução nossa)⁹.

Tornou-se célebre um debate intelectual entre Joseph Ernest Renan (1823-1892), acadêmico francês, e Jamal al-Din al-Afghani. O lembramos aqui porque nos ajuda a entender com mais profundidade os argumentos de al-Afghani no que tange ao liame entre ciência e religião. Voltemos, então, ao dia 29 de março de 1883. Na data, Renan ofereceu uma palestra intitulada “Islã e Ciência” na Sorbonne, universidade francesa. Ela gerou uma efervescência no meio acadêmico islâmico, suscitando inúmeras manifestações contrárias aos argumentos dele, que, basicamente, propunham que a religião islâmica era um empecilho para o desenvolvimento racional e científico das sociedades muçulmanas. E isso, em última instância, as tornava inferiores aos europeus (RINGER; SHISSLER, 2015):

Qualquer um minimamente educado sobre nossa época enxerga claramente a inferioridade dos países muçulmanos, a decadência dos estados governados pelo Islã, a esterilidade intelectual das raças cuja cultura e educação derivam exclusivamente da religião. Todos que estiveram no Oriente ou na África foram golpeados pela visão da limitação do verdadeiro fiel, daquele anel de ferro que carrega ao redor do pescoço, tornando-o completamente fechado para a ciência, incapaz de aprender qualquer coisa ou abrir-se para uma nova ideia. Desde os primórdios da iniciação religiosa, com 10 ou 12 anos de idade, a criança muçulmana, até então consciente, de repente se torna fanática, cheia de orgulho tolo por carregar aquilo que acredita ser a verdade absoluta, feliz pelo que determina sua inferioridade como se fosse um privilégio. Esse orgulho sem sentido é o vício radical do muçulmano¹⁰.

Na verdade, o argumento de Renan refletia as prioridades intelectuais dele. O escritor havia desenvolvido um esquema para explicar diferenças religiosas e civilizacionais entre os

⁹ Texto original: Aquí encontramos la diferencia entre nacionalistas árabes y reformadores musulmanes: los primeros buscan la independencia de las potencias occidentales, reconociendo solo relaciones formales de unidad con el resto del mundo árabe; mientras que los segundos, utilizan el nacionalismo y la independencia como un medio, siendo el fin el unirse en torno a la fe. Es por esto que al Afghani plantea la idea de una federación, donde “(...) el punto de reunión de los gobiernos reunidos por el Corán sea la religión”.

¹⁰ Trecho da palestra “Islã e Ciência”, proferida por Ernest Renan. Ele foi traduzido do francês para o inglês por Sally P. Ragep, da McGill University, em 2011, com a assistência do professor assistente Faith Wallis. Texto original: “Anyone with even the slightest education in matters of our time sees clearly the current inferiority of Muslim countries, the decadence of states governed by Islam, the intellectual sterility of races that derive their culture and education from that religion alone. All who have been to the Orient or to Africa are struck by what is the inevitably narrow-mindedness of a true believer, of that kind of iron ring around his head, making it absolutely closed to science, incapable of learning anything or of opening itself up to any new idea. From the beginning of his religious initiation, at the age of ten or twelve years, the Muslim child, until then [hitherto] still quite aware, suddenly becomes fanatical, full of a foolish pride in possessing what he believes is the absolute truth, happy with what determines his inferiority, as if it were a privilege. This senseless pride is the radical vice of the Muslim”.

países. Ele sempre desembocava numa conclusão: a sociedade europeia era superior às outras. Renan também procurava demonstrar que a religião, particularmente o Catolicismo, não devia configurar-se simplesmente como um sistema de dogmas e doutrinas. Na verdade, era preciso interpretá-la e concebê-la como base moral da sociedade condizente com o plano divino para o progresso e evolução da humanidade. Em suma, era defensor da reconciliação entre religião e ciência (RINGER; SHISSLER, 2015, p. 29).

Em vários aspectos, Jamal al-Din al-Afghani nutria uma visão de mundo semelhante à de Renan. Ele era atraído pela tentativa do francês de aproximar a religião do racionalismo, submetendo tradições religiosas à análise crítica. Os escritos dele levantavam argumentos contra superstições, traduziam um esforço para dissociar a fé dos dogmas e rituais que acreditava serem inimigos da razão, do empirismo, da ciência moderna e do progresso intelectual. Notamos isso inclusive no primeiro artigo (o debate se estendeu por alguns meses e desdobrou-se em outras publicações) que al-Afghani escreveu para o *Le journal des débats*, em 1883, como resposta à palestra de Ernest Renan, a quem chamava de “grande pensador”:

Enquanto a humanidade existir, não findará a luta entre dogma e o pensamento livre, entre religião e filosofia; uma batalha desesperada na qual, eu temo, o triunfo não será do racionalismo, porque as massas desgostam a razão e seus ensinamentos são compreendidos apenas por alguns intelectuais da elite. A ciência, apesar de bela, também não satisfaz completamente a humanidade, que deseja o ideal e gosta de viver em regiões distantes e obscuras que os filósofos e acadêmicos não podem alcançar ou explorar (AL-AFGHANI, 2002, p. 28, tradução nossa)¹¹.

No entanto, as diferenças entre o raciocínio dos dois intelectuais são claramente demarcadas por al-Afghani. Elas demonstram a natureza das reformas que ele almejava. No texto, sustenta a ideia de que nenhuma nação é capaz de deixar-se guiar pela pura razão (Renan defende que isso era inato às nações europeias), já que o corpo social está imerso em medos que nascem da incapacidade dele para rastrear causas e discernir os efeitos dos fenômenos da vida. Essa lacuna demonstraria, para al-Afghani, que a nação não pode ser liderada pela força (ou persuasão) para alcançar objetivos específicos ou evitar situações de perigo. É por isso que a humanidade carrega a necessidade de “olhar para fora de si mesma” na busca de refúgio, de um canto pacífico onde a consciência atormentada encontre descanso. Os educadores religiosos,

¹¹ Texto original: So long as humanity exists, the struggle will not cease between dogma and free investigation, between religion and philosophy; a desperate struggle in which, I fear, the triumph will not be for free thought, because the masses dislike reason, and its teachings are only understood by some intelligences of the elite, and because, also, science, however beautiful it is, does not completely satisfy humanity, which thirsts for the ideal and which likes to exist in dark and distant regions that the philosophers and scholars can neither perceive nor explore.

por sua vez, utilizam-se desse anseio para abrir as portas do desconhecido para a imaginação, incitando a satisfação de desejos e ampliando o alcance da esperança (AL-AFGHANI, 2002, p. 24).

Como não dispõe de explicações para coisas que acontecem diante de seus olhos, a humanidade tende a seguir os conselhos e ordens desses guias espirituais. A obediência acaba imposta em nome de um Ser supremo que governa todos os eventos sem permitir que o ser humano discuta as utilidades e desvantagens deles. Para al-Afghani, esse processo repete-se no âmbito de todas as religiões, o que invalida o argumento de Renan que aponta a prática do Islã como um obstáculo para o desenvolvimento das ciências especificamente nas nações muçulmanas. Ele conclui: “Todas as religiões são intolerantes, cada uma a seu jeito” (AL-AFGHANI, 2002, p. 24, tradução nossa).

A religião cristã, ou seja, a sociedade que segue suas inspirações, ensinamentos e é formada à sua imagem e semelhança, emergiu do primeiro período ao qual acabo de me referir; logo livre e independente, parece avançar rapidamente na estrada do progresso e da ciência, enquanto a sociedade muçulmana ainda não conseguiu livrar-se da tutela da religião. Pensando, entretanto, que a religião cristã precede a religião muçulmana no mundo em alguns séculos, eu não posso deixar de acreditar que as sociedades muçulmanas irão ser bem-sucedidas em quebrar as ataduras e marchar na direção da civilização ao modo da sociedade ocidental, para a qual a fé cristã, apesar de seu rigor e intolerância, não é um obstáculo invencível. Não, eu não admito que essa esperança seja negada ao Islã (AL-AFGHANI, 2002, p. 24-25, tradução nossa)¹².

Mais adiante, al-Afghani diz que os muçulmanos e árabes que Ernest Renan retrata como fanáticos que nutrem o orgulho tolo de cultivar uma verdade absoluta pertencem a uma “raça” que deixou marcas no mundo por conquistas brilhantes e frutíferas que provam o gosto deles pela ciência, inclusive a filosofia. E ainda comenta um segundo ponto levantado pelo colega em “Islã e Ciência”: o rápido progresso intelectual e científico alcançado pelos árabes. Segundo al-Afghani, no intervalo de um século, eles adquiriram e assimilaram praticamente todos os conhecimentos científicos gregos e persas, os quais se desenvolveram lentamente por séculos, mas progrediram “surpreendentemente” em todos os países dominados por eles. Na

¹² Texto original: The Christian religion, I mean the society that follows its inspirations and its teachings and is formed in its image, has emerged from the first period to which I have just alluded; thenceforth free and independent, it seems to advance rapidly on the road of progress and science, whereas Muslim society has not yet freed itself from the tutelage of religion. Realizing, however, that the Christian religion preceded the Muslim religion in the world by many centuries, I cannot keep from hoping that Muhammadan society will succeed someday in breaking its bonds and marching resolutely in the path of civilization after the manner of Western society, for which the Christian faith, despite its rigors and intolerance, was not at all an invincible obstacle. No, I cannot admit that this hope be denied to Islam.

concepção do intelectual, “os árabes, mesmo sendo originalmente ignorantes e bárbaros, apropriaram-se das descobertas abandonadas pelas nações civilizadas, jogaram luz sobre ciências extintas, as desenvolveram e conferiram um brilhantismo que nunca tinham alcançado” (AL-AFGHANI, 2002, p. 26, tradução nossa).

M Renan faz justiça a eles. Ele reconhece que os árabes preservaram e mantiveram por séculos o coração da ciência. Que nobre missão para um povo! Mas embora diga isso sobre o período entre 775 d.C. e a metade do século XIII, ou seja, cerca de cinco séculos em que os países muçulmanos tiveram eruditos e pensadores distintos que tornaram o mundo islâmico superior ao cristão em termos de intelectualidade, M. Renan diz que os filósofos e estadistas que se tornaram famosos nessa época eram do Harã, da Andaluzia e do Irã. Também havia entre eles nativos da Transoxiana e sírios. Eu não desejo negar as grandes qualidades dos estudiosos persas ou o papel que eles tiveram no mundo árabe; mas me permita dizer que os nativos da Transoxiana eram árabes e estes, ao ocuparem a Espanha e a Andaluzia, não perderam sua nacionalidade; eles continuaram sendo árabes. Muitos séculos antes do Islã, a língua árabe era a língua desse povo. O fato de terem preservado a antiga religião deles, o Sabeísmo, não significa que devem ser considerados estrangeiros em relação à nacionalidade árabe. Os sacerdotes sírios também foram em grande parte árabes gassânidas convertidos ao cristianismo (AL-AFGHANI, 2002, p. 26, tradução nossa)¹³.

Aqui paramos para fazer uma pergunta óbvia: por que Jamal al-Din al-Afghani costuma figurar no rol de pensadores que influenciaram movimentos radicais islâmicos? Nikki R. Keddie (1972) nos dá argumentos para formular uma resposta. Al-Afghani foi o primeiro neotradicionalista cuja influência transpassou fronteiras nacionais. Embora ele tenha se tornado conhecido como um ideólogo do pan-islamismo, o estilo de pensamento dele atraiu a atenção de inúmeras vertentes do Islã moderno. Ou seja, não houve uma interferência direta dele sobre essas correntes, e sim do modelo analítico que criou. Modelo que propôs a reinterpretação do passado islâmico a partir de termos modernos e nacionalistas. E o fato de ele ter sido elevado à posição de herói por muitos segmentos sociais deu às atividades e produções intelectuais dele visibilidade numa região do planeta marcada pela constante ebulição política.

¹³ Texto original: M. Renan does do them this justice. He recognizes that the Arabs conserved and maintained for centuries the hearth of science. What nobler mission for a people! But while recognizing that from about A.D. 775 to near the middle of the thirteenth century, that is to say during about five hundred years, there were in Muslim countries very distinguished scholars and thinkers, and that during this period the Muslim world was superior in intellectual culture to the Christian world, M. Renan has said that the philosophers of the first centuries of Islam as well as the statesmen who became famous in this period were mostly from Harran, from Andalusia, and from Iran. There were also among them Transoxianan and Syrian priests. I do not wish to deny the great qualities of the Persian scholars nor the role that they played in the Arab world; but permit me to say that the Harranians were Arabs and that the Arabs in occupying Spain and Andalusia did not lose their nationality; they remained Arabs. Several centuries before Islam the Arabic language was that of the Harranians. The fact that they preserved their former religion, Sabaeanism, does not mean they should be considered foreign to the Arab nationality. The Syrian priests were also for the most part Ghassanian Arabs converted to Christianity.

O exemplo de devoção à causa da libertação dos muçulmanos perante os conquistadores ocidentais atraiu mais atenção para ele no Oriente Médio contemporâneo. Jamal al-Din também despertou interesse por causa dos mistérios e controvérsias ao redor de sua vida. As duas questões mais controversas referem-se à sua nacionalidade e ortodoxia religiosa. Afghani e seus principais discípulos árabes sustentavam que ele nasceu e foi criado no Afeganistão, o que o transformava, como ele afirmava ser, um seguidor da maioria sunita, vertente do Islã. Mas mesmo durante sua vida houve muitos iranianos dizendo que ele nasceu e cresceu no Irã, sendo educado na doutrina da minoria xiita, braço do Islã que é a doutrina estatal do país. A discussão continua até hoje, com árabes e afegãos tratando-o como um sunita afegão, e os iranianos produzindo provas de que ele era um xiita iraniano (KEDDIE, 1972, p. 2, tradução nossa).¹⁴

Muhammad ‘Abduh foi o discípulo mais importante de Jamal al Din al-Afghani. Ele foi expulso do Egito em 1881 por apoiar a Revolta de Urabi, que pretendia depor o Quediva Teufique Paxá e acabar com a influência britânica e francesa no país (retornou em 1889 e tornou-se o *mufti*¹⁵ do Egito). Alguns anos depois, ele se reuniu com o mestre em Paris. Foi quando escreveram e publicaram o já mencionado “The Tightest Bond”. Entretanto, é importante ressaltar que ‘Abduh não queria concentrar-se em reformas políticas, e sim em transformações educacionais e teológicas. Mesmo assim, a interpretação que fazia do Islã sob o prisma da modernidade era bastante crítica, principalmente porque acreditava que não existia uma divisão entre o Islã e o mundo moderno (GUIDÈRE, 2012).

Olhemos alguns escritos dele. Em 1906, o texto *The True Reform and its Necessity for Al-Azhar* foi publicado no periódico al-Manar, fundado e editado por Rashid Rida, outro pensador sobre o qual falaremos adiante. ‘Abduh começa o artigo lembrando que o Egito mantinha uma comunidade religiosa unida pela *Sharia*. Consequentemente, os princípios éticos e civilizatórios da sociedade egípcia foram construídos sobre o alicerce dela. Isso leva a duas conclusões centrais: a conduta moral pode desaparecer caso a religião colapse ou caso esta seja deformada pela introdução de inovações e superstições. Por isso, os governantes do país precisavam preocupar-se com ela (‘ABDUH, 2002, p. 45).

¹⁴ Texto original: His example of devotion to the cause of liberating Muslims from their "Western conquerors has added to his appeal in the contemporary Middle East. Jamal ad-Din has also attracted interest because of the mysteries and controversies surrounding his life. The two most controversial questions concern his nationality and his religious orthodoxy. Afghani and his chief Arab disciples maintained that he was born and brought up in Afghanistan, which would have made him, as he claimed to be, a follower of the majority, Sunni, branch of Islam. Yet even during his lifetime there were many Iranians who said he was born and raised in Iran and educated in the minority, Shi'i, branch of Islam which was Iran's state religion. The argument has continued until today, with the Arabs and Afghans generally making him an Afghan Sunni, and the Iranians producing ever more proofs that he was an Iranian Shi'i.

¹⁵ Acadêmico cuja capacidade de interpretar a lei islâmica e emitir pronunciamentos legais (fátuas) é reconhecida.

É nesse sentido que ‘Abduh (2002) lembra os acontecimentos envolvendo a Universidade al-Azhar e outros locais dedicados ao estudo da religião e à formação dos clérigos egípcios. Nesses espaços predominava a crença de que não existia conhecimento (científico, inclusive) válido além daquele gerado dentro das próprias instituições e a indisposição para mudar o cenário vigente era notável. Por isso, ‘Abduh explica: os reformistas precisaram criar escolas para exercer algum tipo de pressão sobre o principal centro intelectual do país.

O discípulo de al-Afghani também advogou pela adoção do *Conselho da Shura* nas atividades políticas e pela purificação das práticas islâmicas no cotidiano. Militava ainda pela valorização das fontes primárias do Islã, acreditava que era preciso regenerar a língua árabe como forma de identificação entre os muçulmanos, propunha uma leitura mais direta e profunda dos textos sagrados, e pleiteava uma reforma na base da vida social dos fiéis.

A importância que dá ao povo como base de renovação de resistência se deve ao fato de que, ao tomar consciência do Islã e do domínio estrangeiro, guiados por uma elite político-intelectual consciente disso, se chegaria ao renascimento do Islã e à expulsão dos ingleses do Egito (ROMERO, 2004, p. 15, tradução nossa)¹⁶.

Aqui é preciso mencionar que o periódico *al-Manar* (1898-1935) foi o farol do movimento revivalista (YASUSHI, 2006). Nas páginas do jornal, temas como política, teologia, educação, ciência e história foram tratados sob o prisma das reformas educacionais e sociopolíticas visadas pela nova geração de intelectuais. O criador e editor dele era Muhammad Rashid Rida (1865-1935). Na escola de Husayn al-Jisr e pelos escritos de jornalistas libaneses do Cairo, ele teve o seu primeiro vislumbre da ciência moderna e do mundo novo que se configurava na Europa e na América. Dos clássicos islâmicos, era admirador de *Ihya ‘ulum al’ din*, de Ghazali, que “conseguiu um equilíbrio entre a obediência à lei e a devoção interior pessoal; Rashid Rida, como ‘Abduh, sempre enfatizava a importância dessa devoção e das boas intenções como necessárias para que a oração ritual e os trabalhos fossem válidos” (HOURANI, 2005, p. 241).

Rida acreditava que o equilíbrio foi abalado pela emergência de novas gerações. A devoção interior dentro dos limites da lei transformou-se em práticas místicas livres de restrições e com um desenvolvimento próprio de ritual e teologia. Ele até chegou a entrar numa ordem de místicos, a Naqshbandi, e praticar a vida espiritual sob a direção de um xeque. Mas,

¹⁶ Texto original: La importancia que da al pueblo como base de renovación de resistencia se debe a que al tomar conciencia del Islam y de la vejación del dominio extranjero, guiados por una elite político-intelectual conciente de esto; se llegaría al renacimiento del Islam y a la expulsión de los ingleses de Egipto.

em meio a práticas ascéticas de extrema severidade, contou ter percebido os perigos espirituais dos sistemas místicos (HOURANI, 2005, p. 241). Posteriormente, acabou atraído pelas ideias de Jamal al-Din al-Afghani e Muhammad ‘Abduh.

Rida escreveu um fragmento de autobiografia descrevendo a formação mental e espiritual dele durante suas três primeiras décadas de vida. Além da aversão pelo misticismo, conta que seu primeiro contato com o jornal revolucionário *Al-Urwah al-Wuthqa*, fundado por Jamal al-Din al-Afghani e Muhammad ‘Abduh, foi em 1884-5 (época da primeira publicação dele). Ele escutou alguns de seus artigos lidos em voz alta por exilados políticos egípcios que moravam com a família de Rida. Quase na mesma época, conheceu pessoalmente ‘Abduh numa visita dele a Trípoli. “Mas foi só quase dez anos mais tarde, em 1892-3, que descobriu um conjunto completo da *‘Urwa*, e o efeito foi profundo” (HOURANI, 2005, p. 242). Reproduzimos abaixo um trecho da autobiografia de Rashid Rida citado por Albert Hourani no livro “O pensamento árabe na era liberal”. Nele, o jovem fala sobre isso:

Encontrei várias cópias da revista entre os papéis de meu pai, e cada número era como uma corrente elétrica me atingindo, dando um choque em minha alma ou pondo-a em chamas, e arrebatando-me de um estado para outro [...] A minha própria experiência e a de outros, bem como a história, me ensinaram que nenhum outro discurso árabe desta era ou dos séculos que a precederam conseguiu esse mesmo efeito de mexer com a sede da emoção coração e da persuasão na mente (HOURANI, 2005, p. 242).

1.4 Purificação e resistência colocadas em prática

As lutas de resistência aos europeus em território árabe foram precedidas por “atos de purificação” contra os próprios muçulmanos. Não é inteiramente claro se elas, mesmo concentradas na Arábia Saudita e na África Ocidental, foram iniciadas como resposta ao avanço europeu, já que as duas regiões estavam distantes de qualquer território sob controle muçulmano (COOK, 2015). No entanto, é evidente que elas serviram de modelo para conflitos anti-europeus e influenciaram os maiores guerreiros *mujahid* do século XIX e início do século XX, líderes que usaram a experiência nesses episódios para educar pessoas, combatentes ou não, sobre o que seria uma forma pura do Islã (COOK, 2015, p. 74).

Nesse contexto, a empreitada mais radical e duradoura foi conduzida por Muhammad b.‘Abd al-Wahhab (1703-1792). Ele nasceu na tribo Banu Tamim, localizada na vila de Uyaynah, região central da Arábia Saudita, e tornou-se um influente pensador muçulmano (GUIDÈRE, 2012, p. 369), que ajudou a esculpir o Estado saudita. Ele foi educado na doutrina

do hambalismo, escola jurídica islâmica, e defendia o *tawhid*, a crença na unicidade de Deus, como principal fundamento da religião. Por isso, preocupava-se em confrontar o politeísmo (*shirk*) - no Islã, o fiel não pode ser complacente com esse pecado por duas razões: ele é o mais notório entre todos os pecados (é o único que Deus diz ser imperdoável, caso não haja o arrependimento antes da morte); e afeta a fé (*iman*) e a prática da religião (*amal*) (FAROOQ, 2020). Assim, para Muhammad b. ‘Abd al-Wahhab, vários elementos religiosos do sufismo e do xiismo (correntes do Islã distintas do sunismo, seguido por ele) eram apóstatas. O estudioso era crítico, por exemplo, da tradição sufista de venerar homens e mulheres sagrados, da conservação de estruturas sacras e rituais que, de acordo com ele, colocavam em xeque a crença na unicidade de Deus (COOK, 2015, p. 74).

Embora calcada num princípio central do Islã, a abordagem proposta por al-Wahhab era consideravelmente diferente de qualquer outra emergida no universo islâmico até então. E era simbólico o modo indiscriminado com que usava o *takfir*, processo de declarar alguém (geralmente, sabidamente muçulmano) como infiel (COOK, 2015, p. 74). Muhammad b. ‘Abd al-Wahhab e os discípulos dele reivindicavam apenas para eles a condição de “muçulmano”, enquanto dirigiam a oponentes praticantes da mesma religião o desígnio de infiéis.

Também é importante o fato de o líder do wahhabismo ter um vínculo intelectual com o imã Ibn Taymiyya (1263-1328), o mais influente pensador do período medieval do islã sunita. Ele viveu numa época em que o território islâmico sofria com a invasão dos mongóis. Ideologicamente, acreditava na absoluta supremacia e no literalismo do Corão, da Sunna e nos “ancestrais pios”, sendo que qualquer desvio dessas três facetas do Islã constituía uma heresia (*bid’a*). Para Ibn Taymiyya, assim como acontecia com os governantes mongóis, as visões radicais dos governantes modernos contribuíam com a criação de uma sociedade enfraquecida teologicamente. Por isso, ensinou que o Islã deveria aspirar ao estabelecimento do poder estatal. Desse modo, os muçulmanos poderiam viver sob a liderança de homens em total acordo com cada ensinamento do Profeta Maomé. A *jihād* era um componente fundamental para atingir esse objetivo (GUIDÈRE, 2012, p. 131).

Esses princípios foram incorporados politicamente pela dinastia Al Saud, que fundou a Arábia Saudita. Em 1746, o estado wahhabita declarou pela primeira vez o *jihād* contra outros muçulmanos. Mais de cinquenta anos depois, já estava ocupando e destruindo Karbala, uma das cidades sagradas dos xiitas. Posteriormente, ainda direcionou esforços para a conquista das duas cidades santas, Meca e Medina, sendo derrotado apenas em 1813 por Ibrahim Pasha, filho do dirigente do Egito Muhammad ‘Ali Pasha que estava a serviço do Império Otomano (COOK,

2015). Foi a riqueza advinda da exploração do petróleo em território saudita, décadas depois, que serviu como canal de escoamento do wahhabismo pelo universo sunita.

Na África Ocidental, de modo concomitante, encontramos outro caso interessante: o movimento liderado por Sehu Usaman Dan Fodio¹⁷, fundador do Califado de Sokoto (Nigéria). A história dele começa com os fulas, grupo étnico abrigado no continente africano. No final do século XVIII, eles estavam espalhados pelos reinos hauçás, cidades-estado independentes localizadas entre o rio Níger e o Lago Chade. Muitos abandonaram os hábitos pastoris, o que levou à constituição de quatro grupos de fulas com especialidades diferentes, mas forte afinidade étnica fomentada por casamentos mistos. São eles: os nômades; os *fulanis* (pastores semissedentários dedicados à agricultura e à criação de gado); os *torodbe* (como eram clérigos especialistas no Islã, muitos serviram os hauçás como oficiais de cortes e servidores públicos profissionais) e os *fulbe siire* (SMALDONE, 1977, p. 20).

Assim como os torodbe, os tuaregues foram importantes agentes de transmissão dos ensinamentos do Islã na região. Além da religião em comum, os dois grupos usavam o árabe como língua oficial. E foram eles que o xeque Dan Fodio galvanizou. Ele transformou Degel, localizada ao Oeste de Alkalawa (capital da cidade-estado Hausa de Gobir), num centro ativo de aprendizado islâmico, onde estudou, ensinou e escreveu proficuamente. Dalí, Dan Fodio viajava para fazer pregações em Kebbi, Zamfara, Zaberma e Daura, angariando grande número de seguidores. O resultado? Essa comunidade cresceu e estabeleceu contato com líderes locais de outros agrupamentos muçulmanos, servindo, posteriormente, como núcleo do movimento reformista que transcendeu fronteiras políticas, liderou e forneceu homens para lutar o *jihād* declarado por Dan Fodio (SMALDONE, 1977, p. 20). Mas entendamos o que levou ao ato.

Governantes de Gobir adotaram estratégias para diminuir a influência da comunidade liderada por Dan Fodio. O sultão Nafata (1794/5-1802) tentou diluí-la revogando privilégios desfrutados pelos muçulmanos e lhes impondo restrições. A reza e novas conversões foram proibidas, os homens precisaram tirar os turbantes e as mulheres os véus, portar armas tornou-se ilegal. Mas foi o filho e sucessor de Nafata, Yunfa (1802-8), quem insuflou a hostilidade e provocou uma rebelião. Primeiro ele tentou matar o xeque Dan Fodio. Depois ordenou que o exército atacasse o assentamento muçulmano de um discípulo do xeque, Abdu Salami at Gimkana, e este fez diversos reféns. Dan Fodio interceptou o contingente, obrigando-o a libertar

¹⁷ Sehu Usaman Dan Fodio estudou Direito, Teologia e Filosofia em Agadez, atual República do Niger. Ele foi orientado pelo acadêmico islâmico Jibril Ibn Umar. Por causa da sua autoridade e conhecimento sobre religião, Dan Fodio acabou recebendo a alcunha respeitosa de Sheikh Usman.

os prisioneiros, mas Yunfa promoveu retaliações e os muçulmanos tiveram que procurar refúgio.

Em 1804, começa um processo migratório de Degel para Gudu. O líder muçulmano empreendia sua própria *hijra* (SMALDONE, 1977, p. 22). Num tratado publicado em 1806 (“*The Exposition of the Obligation of Emigration upon the Servants of God [and the Exposition of Appointing an Iman and Undertaking Jihad]*”), Sehu Usaman Dan Fodio a trata como a primeira etapa do *jihād*. As outras duas seriam o estabelecimento de uma comunidade purificada e a guerra em si (COOK, 2015).

Classicamente, para os muçulmanos o mundo funciona segundo os termos de um dualismo doutrinal: as pessoas vivem dentro (*dar al-Islam*) ou fora (*dar al-harb*) dos domínios territoriais islâmicos. A obrigação do califa, como líder do Estado, é promover uma “guerra santa”, incessantemente, até que o *dar al-Islam* englobe o mundo todo. Porém, os inimigos do Islã não estão fadados ao ataque implacável e preventivo dos muçulmanos. Na verdade, é obrigação de cada membro da *umma* promover a conversão deles antes mesmo do estabelecimento de qualquer hostilidade.

Caso a estratégia de conversão falhe, ainda há uma alternativa para o inimigo: assumir a posição de um não-muçulmano (*dhimmī*) que vive nos domínios islâmicos, o que pressupõe a submissão à autoridade muçulmana e sua incorporação à comunidade como uma minoria tolerada, mas destituída de direitos. Entre os requisitos impostos aos *dhimmī*, nesse contexto, está pagar um imposto (*jizya*) para que sejam protegidos pelos governantes muçulmanos e possam professar livremente a própria fé. Se essa solução também é recusada, aí sim a guerra apresenta-se como única alternativa (SMALDONE, 1977, p. 70).

O conceito de guerra na cultura islâmica é flexível, como discutimos anteriormente. Tradicionalmente, a belicosidade é autorizada e uma guerra santa é obrigatória quando as fronteiras do Califado (*ribat*) estão sob ameaça. Ela pode ser direcionada a politeístas ou pagãos, apóstatas, dissidentes, desertores e até ladrões que agem em estradas. Também é possível legitimar a guerra contra descrentes e muçulmanos que divergem dos ensinamentos da religião, seja dentro ou fora dos domínios do *dar al-Islam*. E é essa concepção de *jihād* que teve forte influência sobre a condução da guerra no Califado de Sokoto.

A ebulição religiosa e intelectual nos reinos hauçás no final do século XVIII estava centrada exatamente no problema crucial que era definir quem era ou não um verdadeiro muçulmano e, portanto, quando era preciso ensejar o estado de guerra. Sehu Usaman Dan Fodio elaborou os argumentos legais para justificar o movimento de 1804 com base nessa doutrina.

Ele promoveu ações em duas frentes. A primeira focava sociedades pequenas, tribais, pagãs e apátridas que foram frequentemente invadidas pelo exército bem equipado do xeque.

O objetivo principal desse tipo de jihad era capturar e escravizar os inimigos. A escravidão era uma instituição social dominante nos emirados, e o trabalho escravo era parte essencial do sistema econômico. Essas guerras ou ataques não foram conduzidos somente em nome de uma ordem religiosa, mas também para manter a instituição crucial intitulada escravidão. Mulheres e crianças foram sistematicamente escravizadas, mas homens adultos foram chacinados. No entanto, existia uma balança de valores que regulava a intensidade e o escopo dessas guerras de escravização, um compromisso entre a natureza teoricamente irrestrita das hostilidades e a demanda econômica por cativos vivos (SMALDONE, 1977, p. 72, tradução nossa)¹⁸.

A segunda frente de ações mirava estados hostis, como Abuja, Bornu, Gobir, Ibadan, Maradi, Tessawa e Zinder. Elas exigiram a organização de grandes operações. Neste caso, o objetivo era controlar territórios e rotas comerciais estratégicas, conquistar novos territórios, apropriar-se de espólios, ganhar vantagens políticas e diplomáticas. Mas aqui é preciso destacarmos algo: embora estejamos falando de uma região marcada pela diversidade sociocultural, é possível identificar padrões no modo de promoção da mobilização militar, na seleção de comandantes, nas atividades logísticas, na organização e funções dos acampamentos militares, em táticas de batalhas campais e cercos e na própria distribuição do corpo armado (SMALDONE, 1977, p. 73). Muitos deles são usados até hoje por movimentos radicais, como veremos mais adiante.

Por agora, voltemos à questão dos movimentos de resistência aos europeus. Nosso foco agora é o Egito, onde houve uma forte atuação de jovens intelectuais advindos da famosa Universidade al-Azhar (Cairo). Eles propagaram a ideia de que, para a sociedade egípcia prosperar, era necessário empreender uma reforma norteadas pelos pilares do Islã. Ou seja, era preciso voltar a praticar a religião do mesmo modo que o Profeta Maomé e os primeiros sucessores dele faziam (NEUMANN, 2016, p. 35). Parte dos reformadores acreditava que caminhar nesse sentido significava abandonar o dogmatismo e absorver, definitivamente, os desenvolvimentos científicos alcançados pelos ocidentais. Outra parcela dos reformadores

¹⁸ Texto original: A major objective of this type of jihad was the seizure and enslavement of the vanquished. Slavery was a pervasive social institution of the emirates, and slave labor was an essential part of their economic system. Such wars or raids were conducted not only in fulfillment of a religious injunction but also to sustain the crucial institution of slavery. Women and children were systematically enslaved, but adult males were often slaughtered. There was thus a balance of values that regulated the intensity and scope of these slave wars, a compromise between the theoretically unrestricted nature of hostilities and the economic requirement for live captives.

defendia que essa harmonização era difícil, uma vez que já existia uma profunda lacuna entre os princípios islâmicos e aqueles fomentados pelo Ocidente:

Todas essas mudanças exigiram uma redefinição do jihad. Os muçulmanos não podiam condicionar a conclamação dela ou mesmo a defesa do Islã ao fato de estarem em posições de autoridade; para a maior parte, a *shari'a* não era mais a fonte da lei, e em alguns casos nem mesmo uma fonte da lei. Nitidamente, todas as proposições sobre o tema apresentadas por escritores muçulmanos tornaram-se irrelevantes. Uma nova mentalidade era necessária. Em grande parte, os modernistas muçulmanos concentrados em grandes centros do pensamento islâmico contemporâneo, principalmente Egito e Índia, preencheram essa lacuna intelectual (COOK, 2015. p. 94, tradução nossa)¹⁹.

Hasan al-Bannā (1906-1949) ganha proeminência nesse contexto. Ele fundou no Egito a Sociedade dos Irmãos Muçulmanos (al-Ikhwān al-Muslimūn) quando tinha apenas 22 anos de idade. Na época (1928), o mundo islâmico via-se diante de um quadro de grande desordem. Vivia-se o apogeu da colonização europeia e o fim do califado otomano de Istambul (1924), substituído pela República turca, nacionalista e leiga (KEPEL, 2003, p. 53). A criação da organização foi uma das primeiras respostas a essa situação. O objetivo maior dela era promover uma campanha de reforma do materialismo e secularismo, transformando o Egito no novo bastião do Islã. O slogan dos Irmãos Muçulmanos era “O Corão é a nossa Constituição”:

A mensagem era, segundo outra de suas fórmulas, “o islã é um sistema completo e total” e não há necessidade de buscar nos valores externos europeus, e, portanto, particulares, os fundamentos da ordem social, pois eles se encontram no Corão que, segundo eles, é universal. Essa doutrina é típica do universo islâmico, independentemente da tendência em questão: a solução dos problemas políticos enfrentados pelos muçulmanos reside na implantação de um Estado islâmico, que aplique a *chari'a* (lei baseada nas Escrituras Sagradas do Islã), como o teria feito, seguindo as tradições, o califa (KEPEL, 2003, p. 54).

Al-Bannā propôs um caminho para a transformação dos indivíduos e da sociedade: a adesão à educação e ao ativismo político. Num pequeno ensaio sobre o *jihād*, o intelectual argumenta que ela deve ser encarada como uma obrigação que Allah deu a cada muçulmano. Por isso, não pode ser ignorada, nem evitada. Ele continua: a recompensa para os mártires e

¹⁹ Texto original: All of these changes required a redefinition of jihad. Muslims could not count on being in positions of authority to proclaim jihad or even to defend Islam; for the most part the *shari'a* was no longer the source of law, and in some cases it was no longer even a source of law. Clearly all the assumptions laid down thus far by Muslim writers on the subject were no longer relevant. New thinking was necessary. To a large extent, the Modernist Muslims concentrated in the great centers of contemporary Muslim thought, primarily Egypt and India, filled this intellectual gap.

guerreiros é esplêndida e os primeiros, especificamente, foram honrados com qualidades excepcionais que lhes trazem benefícios neste e no outro mundo. O sangue deles seria um símbolo da vitória na Terra e requisito para o sucesso e a felicidade no Paraíso. Além de contribuírem com a manutenção da comunidade de fiéis:

O Islã preocupa-se com a questão do jihad, o recrutamento e união de toda a Ummah num único corpo para defender a causa correta com toda sua força, inigualável a qualquer outro sistema social moderno, seja religioso ou civil. Os versos do Corão e da Sunnah de Muhammad, a paz esteja com ele, estão banhados por esses ideais nobres e convocam o povo em geral (com a expressão mais eloquente possível e uma exposição cristalina) para a jihad, a guerra, as forças armadas, em todas as porções de terra e mar onde haja luta²⁰.

Al-Bannā sustenta o argumento citando trechos do Corão e tecendo comentários sobre eles. Ele pede, particularmente, que o leitor se atente ao modo como Allah associa a guerra a dois elementos fundamentais para os muçulmanos, a oração e o jejum. Por isso, ele conclui, seria possível afirmar que a guerra é um dos pilares do Islã. Segundo Al-Bannā, Deus também refuta falsos argumentos usados por aqueles que vacilam diante desse compromisso, encorajando fortemente quem está assustado a mergulhar na batalha e encarar a morte sem hesitação. Mais adiante, lista opiniões a respeito do tema emitidas no âmbito jurisprudencial das escolas de pensamento islâmico. Destacamos uma passagem em especial. Nela Al-Bannā cita o autor de *Majma' a-Anhar fi Sharh Multaqal-Abhar* e sua descrição das regras do *jihād*, segundo a tradição da Escola Hanafi:

Jihad, linguisticamente, significa esforçar-se ao máximo na palavra e na ação; na Shariah é a luta contra os infiéis e envolve todos os esforços possíveis necessários para o dismantelamento do poder dos inimigos do Islã, o que inclui sová-los, saquear suas riquezas, destruir seus locais de oração e esmagar seus ídolos. Isso significa que o jihad é a batalha para garantir o poder do Islã por meios como lutar com quem luta contra você, contra os dhimmies (se eles violarem qualquer termo do acordo) e contra os apóstatas (os piores descrentes, por desacreditarem após terem afirmado sua crença). É obrigatório para nós lutar contra os inimigos. O Imã deve enviar uma expedição militar ao Dar-al-Harb todo ano, ao menos uma ou duas vezes, e o povo deve apoiá-lo. Se alguém assumir a obrigação, o líder é liberado dessa tarefa. Se a obrigação comunal não puder ser desempenhada pelo grupo, então a responsabilidade recai sobre o grupo adjacente mais próximo, e depois o mais

²⁰ In: AL-BANNA, Hassan. Jihad: the evidences from the noble Qur'an and the Sunnah | Texto original: Islam is concerned with the question of jihad and the drafting and the mobilization of the entire Ummah into one body to defend the right cause with all its strength than any other ancient or modern system of living, whether religious or civil. The verses of the Qur'an and the Sunnah of Muhammad sallallahu alayhi wasalam are overflowing with all these noble ideals and they summon people in general (with the most eloquent expression and the clearest exposition) to jihad, to warfare, to the armed forces, and all means of land and sea fighting.

próximo depois dele, etc, e se ela não puder ser atendida por todos, torna-se uma obrigação individual, como a oração para cada um²¹.

Contemporâneo de Hasan al-Bannā, Sayyid Qutb (1906-1966) consolidou-se como outro nome importante da intelectualidade egípcia da época. Ele era educador e escritor. As críticas literárias que escreveu fizeram dele um dos autores mais populares do Egito, mas também despertaram a fúria do rei Faruk, que, em 1948, assinou uma ordem para a prisão dele. Na época, Qutb ocupava um cargo de supervisor no Ministério da Educação. Amigos poderosos providenciaram sua partida para os Estados Unidos (WRIGHT, 2007, p. 19), onde permaneceria por dois anos estudando em universidades norte-americanas (University of Northern Colorado, Stanford University e Wilson Teachers' College) (GUIDÈRE, 2012).

Identificado como um nacionalista fervoroso e anticomunista (WRIGHT, 2007, p. 20), Qutb retornou à terra natal levando na bagagem o desprezo pela cultura americana – para ele marcadamente materialista e imoral (LAW, 2016, p. 175). O Egito que encontrou se tornara mais abertamente radical. Assolado por corrupção, assassinatos e humilhado na guerra de 1948 contra Israel, o Governo agia sem respaldo popular, sustentando-se no poder com o apoio da potência britânica (WRIGHT, 2007, p. 37).

Apesar de permanecer na clandestinidade, a Sociedade dos Irmãos Muçulmanos manteve-se atuante nesse período e auxiliou um coronel do exército, Gamal Abdu Nasser, a exilar o rei Faruk e assumir o controle do Governo, que caiu sem resistência. “Qutb publicou uma carta aberta aos líderes da revolução aconselhando que a única forma justa de combater a corrupção moral do antigo regime era impor uma ‘ditadura justa’, concedendo poder político ‘aos virtuosos somente’” (WRIGHT, 2007, p. 40). Nasser acabou convidando-o para se tornar consultor do Conselho do Comando Revolucionário. Porém, terminou nomeando-o chefe do Conselho Editorial da Revolução, cargo que o intelectual egípcio ocuparia por poucos meses.

²¹ In: AL-BANNA, Hassan. Jihad: the evidences from the noble Qur'an and the Sunnah | Texto original: Jihad linguistically means to exert one's utmost effort in word and action; in the Shariah it is the fighting of the unbelievers, and involves all possible efforts that are necessary to dismantle the power of the enemies of Islam including beating them, plundering their wealth, destroying their places of worship and smashing their idols. This means that jihad is to strive to the utmost to ensure the strength of Islam by such means as fighting those who fight you and the dhimmies (if they violate any of the terms of the treaty) and the apostates (who are the worst of unbelievers, for they disbelieved after they have affirmed their belief). It is fard (i.e. obligatory) on us to fight with the enemies. The Imam must send a military expedition to the Dar-al-Harb every year at least once or twice, and the people must support him in this. If some of the people fulfill the obligation, the remainder are released from the obligation. If this fard kifayah (i.e. communal obligation) cannot be fulfilled by that group, then the responsibility lies with the closest adjacent group, and then the closest after that etc., and if the fard kifayah cannot be fulfilled except by all the people, it then becomes a fard 'ayn (i.e. individual obligation), like prayer on everyone of the people.

A cooperação entre os aliados converteu-se na disputa entre uma sociedade militar e uma religiosa. Após a tentativa frustrada de assassinato do presidente Gamal Abdel Nasser em 1954, Sayyid Qutb acabou preso junto com militantes da Irmandade acusados de planejar o ataque. Na prisão, ele escreveu oito volumes de comentários sobre o Corão. O material deu forma à sua principal obra, *Milestones* (1964). Nas mãos de Qutb, o Islamismo pragmático dos Irmãos Muçulmanos foi reinterpretado como uma ideologia que pregava a revolução através da violência. Ele fazia um claro desafio ao nacionalismo secular que predominava no mundo árabe na década de 1960 e às correntes tradicionais, que não viam na luta política uma prioridade absoluta (COSTA, 2018).

A influência desse livro dificilmente pode ser superestimada, pois ele reuniu múltiplas máculas do pensamento Islamista numa visão de mundo completa e perturbadora. Muitas delas se tornariam um guia para milhões de pessoas. O conceito de *tawhīd*, escreveu Qutb, não demanda apenas obediência a Allāh, mas o comprometimento de viver em uma comunidade que segue os preceitos da *Sharī'a*, rejeitando o que não é abarcado por eles como pecador e idólatra. Ele casou essa proposição com uma aplicação mais ampla do termo *jāhiliyya* usado por Rida, o que o levou a defender que os governantes apóstatas do mundo árabe eram os “novos faraós” e Israel o mais recente Estado “Cruzado” oficializado no Oriente Médio. E por trás de tudo Qutb viu a mão dos Estados Unidos [...] era necessária, Qutb defendia, “uma revolta completa contra o Governo humano em todas as suas formas, sistemas e arranjos... Isso significa destruir o reino do homem para estabelecer o reino dos céus na Terra” (LAW, 2016, p. 175, tradução nossa)²².

Portanto, na visão de Qutb, a implantação da lei islâmica na constituição do Estado era o único modo de alcançar uma sociedade puramente muçulmana. Os escritos dele lidavam, principalmente, com a necessidade de uma governança divina e a obediência ao Corão. Por isso, é importante entendermos o modo como ele abordava, especificamente, as ideias de *jihād* (tendo no horizonte que para ele existia apenas o “*jihād* menor”) e martírio.

Na busca pela desvalorização do nacionalismo, Qutb adotou dois conceitos criados pelo paquistanês Mawdudi: a soberania e a adoração. A partir deles, determinou os critérios de diferenciação do Islã e do não-Islã, do Justo e do Injusto. Assim, no Islã, considerava que

²² Texto original: The influence of this book can hardly be overstated, for in it he brought together multiple stains of Islamist thinking into a complete – and disturbing – worldview, much of which has become a guide to millions of people. The concept of *tawhīd*, Qutb wrote, demands not just obedience to Allah, but a commitment to living in a community that follows all of sharia, rejecting everything else as sinful and idolatrous. He married this proposition to a broader application of Rida’s use of the term *jāhiliyyah*, thus conflating all History so that the Arab world’s apostate rulers were the “new pharaohs” and Israel was but the most recent “Crusader” state established in the Middle East. And behind everything, Qutb saw the hand of the United States [...] What is necessary, Qutb demanded, is “a full revolt against human rulership in all its shapes and forms, systems and arrangements... It means destroying the kingdom of man to establish the kingdom of heaven on Earth”.

somente Allāh seria soberano e poderia ser objeto de adoração do homem. Por isso, o único governante justo seria aquele que segue os preceitos revelados por Ele. Já se a soberania estivesse nas mãos de um ídolo (da Nação, do Partido, do Exército, do Povo) e se este fosse objeto de “adoração” das massas, se materializaria o reino da Injustiça, da Falsidade - o anti-Islã, a *jāhiliyya* (KEPEL, 2003, p. 58). Era preciso dar às pessoas a chance de decidir entre a “verdade” e a “falsidade”. Vejamos como ele desenvolve esse pensamento no livro “Milestones” (1964). Qutb abre o capítulo “*Jihad in the Cause of Allah*” citando uma passagem da obra *Zad al-Ma’ad* (“Provisões do Futuro na Orientação do Melhor dos Servos”), de Ibn Qayyim, um importante teólogo medieval do Islã. Nela o pensador diz haver uma síntese da essência do *jihād*:

A primeira revelação que Allah fez ao Profeta²³ foi *Iqraa, bismi Rabbika alladhi* (“Lê, em nome do teu Senhor Que criou...”). Esse foi o início da profetização. Allah mandou o Profeta recitar isso em seu coração. A ordem para pregar ainda não tinha sido dada. Então, Allah revelou: *Ya ayyuha al-Muddathir, qum fa-andhi* (“Ó, você enrolado em seu manto, aparece e avise”). Desse modo, a revelação do “*Iqraa*”²⁴ foi sua nomeação para profetizar, enquanto “*Ya ayyuha al-maddathir*” foi sua nomeação para a pregação. Depois, Allah, o Todo-Poderoso, mandou o profeta avisar seus parentes mais próximos, seu povo, os árabes que o cercavam, toda a Arábia e, enfim, todo o mundo. Assim, treze anos após o início de sua atuação como mensageiro, ele convocou o povo para unir-se a Allah através da pregação, sem luta ou Jizyah, e foi orientado a conter-se, praticar a paciência e o perdão. Então, foi ordenado a migrar e mais tarde recebeu a permissão para lutar. Depois recebeu a mandado para lutar contra quem o atacava e deixar em paz aqueles que não queriam a guerra. Posteriormente, recebeu o comando para lutar contra os politeístas até que a religião de Allah fosse completamente estabelecida. A ordem para o Jihad foi seguida da divisão dos infiéis em três categorias: um, aqueles com quem havia paz; dois, os povos contra os quais os muçulmanos estavam em guerra; e três, os dhimmis²⁵.

²³ Foi revelada em Makka. São 19 versículos localizados na surata 96. O Profeta estava na caverna de Hirá. “Ele não era versado nas letras terrenas, mas a sua mente e a sua alma estavam plenas de conhecimentos espirituais, e era chegada a hora de ele comparecer perante o mundo, e declarar a sua missão” (EL-HAYEK, 2004, p. 827).

²⁴ A palavra pode significar “lê”, “recita” ou “proclama em voz alta” (é o arrebatamento compreendido como a Mensagem de Allah) (EL-HAYEK, 2004, p. 827).

²⁵ Texto original: ‘The first revelation from Allah which came to the Prophet was ‘Iqraa, bismi Rabbika alladhi ...’ (‘Read, in the name of Your Sustainer, Who created ...’). This was the beginning of the Prophethood. Allah commanded the Prophet to recite this in his heart. The commandment to preach had not yet come. Then Allah revealed ‘Ya ayyuha al-Muddathir, qum fa-andhir’ (‘O you who are enwrapped in your mantle, arise and warn’). Thus, the revelation of ‘Iqraa’ was his appointment to Prophethood, while ‘Ya ayyuha al-muddathir’ was his appointment to Messengership. Later Allah Almighty commanded the Prophet to warn his near relatives, then his people, then the Arabs who were around them, then all of Arabia, and finally the whole world. Thus for thirteen years after the beginning of his Messengership, he called people to Allah through preaching, without fighting or Jizyah, and was commanded to restrain himself and to practice patience and forbearance. Then he was commanded to migrate, and later permission was given to fight. Then he was commanded to fight those who fought him, and to restrain himself from those who did not make war with him. Later he was commanded to fight the polytheists until Allah’s religion was fully established. After the command for Jihad came, the non-believers were divided into three categories: one, those with whom there was peace; two, the people with whom the Muslims were at war; and three, the Dhimmis. It was commanded that as long as the non-believers with whom he had a peace treaty met

E como ficaria a relação com os infiéis nesse contexto?

Enquanto os infiéis com os quais tinha um acordo de paz cumprissem suas obrigações, deveria honrar os termos do pacto. Mas, se estes quebrassem o acordo, deveriam ser notificados; até lá, a guerra não seria declarada. Se persistissem, deveria lutar contra eles. Quando o capítulo “al-Tawbah”²⁶ foi revelado, o tratamento designado a esses três tipos de infiéis foi descrito. Também foi explicado que a guerra deve ser deflagrada contra aqueles que o “Povo do Livro” declara abertamente como inimigos, até que eles concordem em pagar o Jizyah ou aceitem o Islã. Em relação aos politeístas e aos hipócritas, é ordenado neste capítulo que o Jihad seja declarada contra eles e sejam tratados rispidamente. O Profeta levou adiante a luta contra os politeístas batalhando e contra os hipócritas pregando e argumentando. Na mesma surata, é ordenado que o acordo com os politeístas seja finalizado no período em que expirar. Nesse contexto, os povos com que foram feitos os acordos são divididos em três categorias. A primeira é formada por aqueles que quebraram o tratado e não cumpriram seus termos. O Profeta foi ordenado a lutar contra eles; ele saiu vitorioso do confronto. A segunda é composta por aqueles com quem o acordo foi feito através de um ente estatal; eles não romperam o acordo nem ajudaram outros inimigos. A orientação de Allah é que a propositura seja cumprida até o fim. A terceira é formada por aqueles com quem não há um acordo, não lutaram contra o Profeta e o período de expiração não foi estabelecido. Eles devem receber quatro meses de prazo após o fim do período original. Ao final desse tempo, passam a ser considerados inimigos declarados. Assim, aqueles que quebraram o acordo devem ser combatidos e os que não tem um acordo, ou um período

their obligations, he should fulfill the articles of the treaty, but if they broke this treaty, then they should be given notice of having broken it; until then, no war should be declared. If they persisted, then he should fight with them. When the chapter entitled ‘at-Tawbah’ was revealed, the details of treatment of these three kinds of non-believers were described. It was also explained that war should be declared against those from among the ‘People of the Book’ who declare open enmity, until they agree to pay Jizyah or accept Islam. Concerning the polytheists and the hypocrites, it was commanded in this chapter that Jihad be declared against them and that they be treated harshly. The Prophet carried on Jihad against the polytheists by fighting and against the hypocrites by preaching and argument. In the same chapter, it was commanded that the treaties with the polytheists be brought to an end at the period of their expiration. In this respect, the people with whom there were treaties were divided into three categories: The first, those who broke the treaty and did not fulfill its terms. He was ordered to fight against them; he fought with them and was victorious. The second were those with whom the treaty was made for a stated term; they had not broken this treaty nor helped anyone against the Prophet. Concerning them, Allah Almighty ordered that these treaties be completed to their full term. The third kind were those with whom there was neither a treaty nor were they fighting against the Prophet or those with whom no term of expiration was stated. Concerning these, it was commanded that they be given four months’ notice of expiration, at the end of which they should be considered open enemies and fought with. Thus, those who broke the treaty were fought against, and those who did not have any treaty or had an indeterminate period of expiration were given four months period of grace, and terms were kept with those with whom the treaty was due to expire. All the latter people embraced Islam even before the term expired, and the non-Muslims of the state paid Jizyah. Thus, after the revelation of the chapter ‘at-Tawbah’, the unbelievers were of three kinds: adversaries in war, people with treaties, and Dhimmis. The people with treaties eventually became Muslims, so there were only two kinds left: people at war and Dhimmis. The people at war were always afraid of him. Now the people of the whole world were of three kinds: One, the Muslims who believed in him; two, those with whom he had peace and three, the opponents who kept fighting him. As far as the hypocrites were concerned, Allah Almighty commanded the Prophet to accept their appearances and leave their intentions to Allah, and carry on Jihad against them by argument and persuasion. He was commanded neither to pray at their funerals nor to pray at their graves, nor should he ask forgiveness from Allah for them, as their affair was with Allah Almighty.

²⁶ Esta é a surata 9 do Corão, intitulada “O Arrependimento”.

determinado para o fim deste, são agraciados com quatro meses. Os termos são mantidos com quem o prazo está perto da expiração. Todos os povos que vieram depois aderiram ao Islã, mesmo antes do fim do acordo e os não muçulmanos pagaram o Jizyah. Após a revelação do capítulo “Al-Tawbah”, os infiéis eram de três tipos: adversários na guerra, povos com acordos e Dhimmis. Os povos com acordos, eventualmente, tornam-se muçulmanos. Então, restam apenas duas categorias: povos em guerra e Dhimmis. Os povos em guerra estavam sempre com medo dele. Agora o povo de todo o mundo é de três tipos: um, os muçulmanos que acreditam no Profeta; dois, aqueles com quem estabeleceu a paz e três, os oponentes que continuam lutando contra ele. No caso dos hipócritas, Allah, o Todo-Poderoso, ordenou que o Profeta aceitasse seus aparecimentos e deixasse suas intenções para Allah, carregando o Jihad contra eles pelo argumento e a persuasão. Ele foi ordenado a não rezar em seus funerais ou sepulturas. Também não deveria pedir perdão a Allah por eles, já que a relação deles era com Allah, o Todo-Poderoso.

Para Qutb (1964), o método proposto é bastante prático. A pregação e a persuasão são ferramentas para reformar ideias e crenças, enquanto a força física e o *jihād* são modos de abolir organizações e autoridades do sistema *jahili*, que freia esse processo e obriga os indivíduos a obedecerem a princípios errôneos e servirem autoridades que não são o Senhor Todo Poderoso. Em Milestones (1964), ele ainda destaca uma segunda característica daquela que chama de “verdadeira religião”: o exercício dela progride por etapas e não propõe teorias abstratas para lidar com problemas práticos. Nem mesmo avança entre esses estágios adotando objetivos inatingíveis.

Aqueles que falam sobre o Jihad no Islã e citam versos corânicos não levam em consideração esse aspecto, nem entendem a natureza dos vários estágios através dos quais esse movimento desenvolve-se e a relação entre os versos revelados em várias ocasiões com cada estágio. Portanto, quando eles falam sobre Jihad, falam desajeitadamente a misturam os vários níveis, distorcendo todo o conceito de Jihad e absorvendo dos versos corânicos princípios e generalidades para os quais não há justificativa²⁷.

Outro ativista influente do século XX foi Abul A’la Mawdudi (1903-1979). O paquistanês acreditava que o destino dos muçulmanos era criar um Estado islâmico onde eles pudessem ser livres e governarem a si mesmos segundo os preceitos da religião. Ao lado de 75 indivíduos, ele fundou o partido Jamaat-i Islami, em 1941, e foi eleito líder dele (*amīr*). A missão da agremiação era criar uma cátedra de muçulmanos virtuosos para assumir a liderança

²⁷ Texto original: Those who talk about Jihad in Islam and quote Qur’anic verses do not take into account this aspect, nor do they understand the nature of the various stages through which this movement develops, or the relationship of the verses revealed at various occasions with each stage. Thus, when they speak about Jihad, they speak clumsily and mix up the various stages, distorting the whole concept of Jihad and deriving from the Qur’anic verses final principles and generalities for which there is no justification.

de suas comunidades e reconstruir a civilização e a cultura muçulmanas no sul da Ásia, após o período colonial (AFSARUDDIN, 2013, p. 210).

Mawdudi escreveu um tratado específico sobre o *jihād*, traduzido parcialmente do urdu para o inglês como *Jihād in Islam*. Nele, apresenta a definição da palavra *jihād* no seu sentido mais amplo: “o máximo de esforço para promover uma causa”. E esta luta não é como as demais, porque é em nome de Deus. Ou seja, visa o bem-estar de toda a humanidade.

Ela não equivale à guerra (*harb*), mas é um termo que suscita que esse bem-estar pode ser alcançado através da paz ou medidas militares, embora não permita a conversão forçada de não-muçulmanos. Na verdade, estes podem exercer sua religião livremente. Mas a situação, eventualmente, afeta o interesse público e a *jihād* é convocada para expandir o Islã territorial e politicamente, porque somente com um único Estado islâmico a humanidade pode beneficiar-se da ideologia do programa governamental do Islã.

Diferentemente do passado colonial da Índia islâmica e a ascensão do hindu e do nacionalismo muçulmano de sua época, o “jihad” é constituída por uma doutrina revolucionária que convida os muçulmanos a unirem-se num movimento de revolução social. Ela é conduzida contra as forças do mal, que foram colocadas em curso por não-muçulmanos e muçulmanos imperfeitos. De acordo com essa visão, todos os profetas foram líderes, revolucionários e Maomé foi o maior deles. A distinção entre eles e líderes revolucionários em geral é o modo como agem sob a égide de Deus.

CAPÍTULO 2: CONSOLIDAÇÃO DO IDEÁRIO JIHADISTA E O CONTEXTO DOS FILMES

Nas últimas décadas do século XX, a discussão em torno do propósito do *jihād* ganha contornos radicais. Neste capítulo, o objetivo é relembrar os acontecimentos históricos e pensadores que contribuíram com isso através de uma interpretação própria dos preceitos islâmicos sobre o combate armado e a jornada do martírio.

A meta nos coloca, obrigatoriamente, diante da história contemporânea do Afeganistão. O país foi destino de uma onda migratória entre 1979 e 1989, período em que esteve envolvido na guerra com a União Soviética²⁸. Ela foi encabeçada por jovens árabes que vieram de inúmeras localidades para participar da luta ao lado de combatentes locais. Posteriormente, já veteranos, muitos assumiram as funções de “recrutadores peripatéticos”, combatentes, angariadores de recursos e propagandistas em partes do mundo onde a causa muçulmana esteve em questão para eles. É o caso de Peshawar (Paquistão), da Somália e da Bósnia (BRACHMAN, 2009).

Uma parcela desses homens retornou ao território afegão, numa segunda onda migratória, após a ascensão do regime talibã, em 1996. Segundo Brachman (2009), três situações tornaram-se recorrentes nesse contexto. Havia indivíduos que atuavam como instrutores militares e passavam curtos períodos no país para oferecer treinos táticos a jihadistas. Outros chegaram ao Afeganistão com as famílias, tendo o intuito de estruturar uma vida no país, agora regido pela lei islâmica. E existiam representantes de organizações jihadistas, que vieram de diferentes países (árabes e islâmicos) e eram contrárias aos regimes instituídos em suas terras natais. Citamos alguns exemplos deste último caso.

O Grupo de Combate Islâmico Líbio (LIFG, na sigla em inglês) foi liderado por Abu Abdullah al-Sadek e tinha o objetivo de derrubar o Regime de Muammar al-Qadhafi na Líbia. A Jihad Islâmica Egípcia (EIJ, na sigla em inglês) era comandada por Ayman al-Zawahiri e Sayyed Iman al-Sharif (também conhecido como Dr. Fadl) e pretendia reconstruir o movimento jihadista egípcio, retomando o controle do Egito. A mesma meta era compartilhada pelo IG (Grupo Islâmico do Egito), que era dirigido pelo famoso “xeque cego” Omar Abdel-Rahman. O Grupo Islâmico Armado (GIA) almejava algo semelhante para a Argélia. Porém, a mais famosa entre todas as organizações foi a al-Qaeda, que usou o território afegão como base operacional para organizar sua luta global contra os Estados Unidos e suas “aias” ao redor do

²⁸ No dia 27 de dezembro de 1979, o governo central de Moscou ordenou que o exército soviético invadisse o Afeganistão. Organizado, equipado e treinado para a execução de operações militares combinadas, o contingente agiu segundo os moldes de uma *blitzkrieg* (guerra-relâmpago). A supremacia militar dos soviéticos era maior, mas o movimento de resistência, que contou com a participação dos *mujāhidūn*, conseguiu prevalecer usando táticas de guerrilha e contando com o apoio dos Estados Unidos e da Arábia Saudita no fornecimento de armamentos. A União Soviética abandonou o país voluntariamente em 1989 e foi dissolvida dois anos depois.

mundo (BRACHMAN, 2009). “Essa mistura de etnias, visões de mundo e agendas de organizações concorrentes criou um ambiente explosivo. O Afeganistão logo se transformou na plataforma de lançamento do Movimento Jihadista Global” (BRACHMAN, 2009, p, 10, tradução nossa)²⁹.

Figura 1: Afegãos enfrentam soviéticos nas montanhas do Distrito Mohmand Dara, localizado na Província Nangarhar, em 1988



Fonte: Afghan Media Resource Center

O acréscimo do adjetivo global ao nome do MJG está ligado a essa realidade. Durante a década de 1990, a luta pela prevalência do Islã deixou de estar vinculada à realidade de um único grupo social ou país, como o Afeganistão. A onda jihadista incorporou homens de diferentes partes do mundo, muitos veteranos, que se dispuseram a enfrentar os inimigos da religião em qualquer ponto do planeta onde a integridade e os valores da comunidade muçulmana eram ameaçados. Com esse pano de fundo, novos pensadores vão entrar em cena, insuflando a ideologia coerente, emocionalmente apelativa e globalmente acessível (BRACHMAN, 2009) que sustenta a existência do Movimento Jihadista Global. Neste capítulo, falaremos sobre cinco deles: Abdallah Azzam (1941-1989), Sheik Anwar Shaban, Ibn al-Khattab (1969-2002), Osama Bin Laden (1957-2011) e Abu Musab al-Zarqawi (1966-2006). Antes, precisamos fixar algumas questões conceituais.

²⁹ Texto original: Taken together, this hodgepodge of ethnicities, worldviews and competing organizational agendas made for an explosive environment. Afghanistan quickly became the global Jihadist movement's launching pad.

Em linhas gerais, Shiraz Maher (2016) nos ajuda a compreender melhor o que caracteriza a ideologia do Movimento Jihadista Global, que ele chama de salafismo-jihadista³⁰. O autor elenca cinco conceitos indissociáveis dela: as noções de *tawhīd*, *ḥākimiyya*, *al-walā' wa-l-barā'*, *jihād* e *takfīr*. Embora eles estejam presentes nas tradições normativas do Islã, o movimento salafista-jihadista as interpreta e molda de modo único e original na avaliação de Maher (2016). Basicamente, o autor explica que elas se relacionam a duas preocupações centrais: a proteção e a promoção da religião islâmica. A proteção da fé é possível através do *jihād*, da *al-walā' wa-l-barā'* e do *takfīr*. A promoção está vinculada ao *tawhīd* e à *ḥākimiyya*.

Proteger o Islã é o ponto mais importante da retórica dos grupos salafistas-jihadistas porque esse compromisso oferece uma justificativa para o *modus operandi* deles. Por isso, é importante nos aprofundarmos brevemente nesse assunto, começando pela explicação do que é a doutrina *al-walā' wa-l-barā'*, cuja tradução mais usual é “lealdade e reprovação” em nome de Deus³¹. O conceito, tradicionalmente, relaciona-se à conduta e ao comportamento pessoal que distinguem os muçulmanos dos demais indivíduos. Isso inclui, por exemplo, as roupas e celebrações deles. Embora não tenha tanto alcance entre a grande massa de praticantes da religião, a doutrina foi abraçada por grupos sociais atraídos por interpretações reacionárias e milenares do Islã, o que abriu um horizonte para sua aplicação também no campo político. Assim, surgiram governantes que começaram a adaptar a ideia e usá-la como ferramenta de mobilização popular, principalmente em momentos de crise (MAHER, 2016, p. 122).

Já vimos que a Arábia Saudita é berço desse tipo de interpretação conservadora da religião. Foi justamente lá que essa aplicação da *al-walā' wa-l-barā'* ganhou propulsão. Nos dois primeiros estados sauditas - Emirado de Daria (1744-1818) e Emirado de Nájede (1824-1891), os governantes procuraram angariar suporte e legitimidade para si utilizando argumentos baseados nos princípios da “lealdade e reprovação” em nome de Deus. Primeiro, cobraram apoio de grupos comunais. Depois, dos próprios muçulmanos, individualmente. No entanto, a unificação da Arábia Saudita, comandada por Abdul Aziz Ibn Saud nas primeiras décadas do século XX, levou a um período de estabilidade e a doutrina caiu em desuso.

Durante a Guerra do Afeganistão, nos anos 1980, os combatentes árabes reavivaram o conceito. Inspirados pelo trabalho de Abu Muhammad al-Maqdisi, escritor jordaniano-palestino, eles criaram uma doutrina mais assertiva e robusta que visava licenciar a dissidência

³⁰ Neste trabalho, usaremos as duas expressões como sinônimos.

³¹ De modo sucinto, o conceito *al-walā' wa-l-barā'* é definido como amor e ódio, ou lealdade e repúdio em nome de Deus. Além disso, essas duas dimensões devem ser compreendidas como dois extremos de um mesmo espectro, onde, por definição, quanto mais perto o indivíduo está de uma dessas extremidades, mais se move no sentido contrário da outra.

social. Ou seja, a *al-walā' wa-l-barā'* não ficava mais restrita à esfera de alcance dos governantes que buscavam apoio para a luta contra forças beligerantes externas. Ela converte-se numa ferramenta de uso popular que pode ser aplicada contra estruturas de poder estabelecidas, o que deu a grupos e indivíduos a chance de mobilizarem outras pessoas contra seus próprios governos (MAHER, 2016, p. 123).

Foi assim que agentes paraestatais como a al-Qaeda começaram a argumentar que os muçulmanos lhes deviam lealdade. Lealdade que precisava ser comprovada com ações (o oposto era heresia). O objetivo principal era modelar e criar estruturas alternativas de legitimidade e autoridade para atores salafistas-jihadistas que operavam fora do quadro estatal convencional. Além disso, estes ganharam a possibilidade de deslegitimar oponentes que não teriam “níveis adequados” de *al-walā' wa-l-barā'* e assumir a função de representantes da mais pura forma do Islã (MAHER, 2016, p. 141).

Já abordamos o *takfīr* no primeiro capítulo, mas precisamos retomar a ideia para demonstrar como ele se articula à ideologia do salafismo-jihadista. Lembremos, portanto, que esse é o nome dado ao ato de excomunhão que pode ser dirigido a identidades sectárias alternativas ao Islã e até mesmo contra muçulmanos considerados insuficientemente piedosos ou religiosos. A origem dele encontra-se no estágio fundacional do Islã, na época do profeta Maomé, mas ele não tinha implicações violentas naquele contexto. Porém, assim como no caso da *al-walā' wa-l-barā'*, a aplicação conceitual do *takfīr* passou por mudanças e hoje carrega em seu âmago questões relacionadas à fé, o que inclui a relação desta com a ação e até mesmo a manutenção da autenticidade do Islã. Logo, há implicações sociopolíticas por trás do pronunciamento dele, o que o torna útil ao movimento salafista-jihadista.

A al-Qaeda do Iraque e o grupo que se originou dela, o Estado Islâmico, declararam o *takfīr* incansavelmente baseando-se em discussões empreendidas por Ibn Taymiyya para legitimar a violência contra Estados que consideravam apóstatas. Na interpretação deles, se os mongóis eram infiéis por falharem na implantação da *shari'a*, o mesmo pode ser aplicado para os governos (e governantes) apóstatas contemporâneos. Nesse sentido, o *takfīr* pode ser declarado em situações de heresia, mas também quando estão em jogo os pecados da opressão e da tirania (MAHER, 2016). O *jihād*, nessa composição, é basicamente uma prescrição de como agir para realizar a revolução necessária. Eventuais ataques armados, portanto, legitimam-se (nessa perspectiva) como medidas de defesa.

2.1 A conjuntura dos últimos quarenta anos

A disseminação da mensagem do Movimento Jihadista Global ganhou alcance com a adesão de grupos do MJG a variados suportes de mídia e canais de comunicação. Durante o mestrado de Costa (2018), publicado em formato de e-book em 2021, investigamos as fases desse processo. Descobrimos que, na década de 1980, o Afeganistão já abrigava em seu território uma frente midiática operada por organizações insurgentes do país. Elas empregavam publicações escritas rudimentares, emissoras de rádio e fitas de áudio (e vídeo) para promover as questões que defendiam. Posteriormente, os voluntários que participaram do *jihād* no país melhoraram essas práticas, traduzindo os produtos locais e os distribuindo no mundo árabe. Abdullah Azzam foi um importante mentor desse processo e criador da famosa revista al-Jihad.

Posteriormente, é a al-Qaeda que vai atuar como ponta de lança das inovações. Ela começa suas atividades midiáticas elaborando documentos escritos e audiovisuais com demandas da organização. Também produz vídeos próprios com registros de atividades de entretenimento, demonstrações de arsenais, ações armadas e gravações de discursos de seus líderes ideológicos (TORRES SORIANO, 2009). Além de manter contato com meios de comunicação tradicionais, para estimular o interesse público por suas reivindicações.

Depois, no intervalo entre os ataques de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos e a Invasão do Iraque pelas tropas norte-americanas, em 2003, a al-Qaeda investe no sequestro de reféns com finalidade propagandística e adentra definitivamente o ciberespaço. Na sequência, ainda há a acelerada dispersão de materiais de propaganda jihadistas pela Internet (COSTA, 2018). Novidades que foram acompanhadas e replicadas por outros grupos do Movimento Jihadista Global.

Para o propósito da pesquisa atual, basta termos em mente que a preocupação dessas organizações com o aspecto da comunicação era tão grande que elas investiram na criação de organismos especializados na tradução de seus produtos para diferentes idiomas. Produtos que deram vazão à produção intelectual de líderes espirituais e militares do movimento, às queixas históricas da população muçulmana e a temas como opressão, alienação e vitimização. Um combo que procurava simplificar situações sociopolíticas complexas e transformá-las numa narrativa visceral calcada na perseguição ao Islã. Assim, a realidade era modelada nesses materiais em termos de enfrentamentos apocalípticos entre o bem e o mal ou a luz e a escuridão. O estado de conflito era ensejado constantemente e estimulava-se a compressão de que ele cessaria apenas quando um lado triunfasse sobre o outro (BRACHMAN, 2009).

Para que alguém se entregue a uma ideologia, deve estar convencido de que as suas queixas serão corrigidas. A única forma de chegar a esse estágio final, para a maioria das ideologias, é exigindo uma ação imediata e inquestionável. É apenas através da ação que uma ideologia pode crescer. E o processo é edificante. O movimento purifica o espírito, enquanto a estagnação permite que o status quo prevaleça (BRACHMAN, 2009, p. 11, tradução nossa)³².

Brachman (2009) pontua algo significativo. A estratégia de super simplificar os fatos, apresentar uma realidade (ou cultura) alternativa e demandar a ação dos indivíduos em prol da instituição dela não é uma exclusividade do salafismo-jihadista. Ela também pode ser detectada no modelo de outras ideologias modernas, como o anarquismo, o fascismo, o comunismo e o liberalismo. De modo geral, quando brotam num contexto social onde há um sentimento generalizado de humilhação, inadequação, raiva e emasculação, elas são capazes de mobilizar milhões de pessoas. Para Brachman (2009), o jihadismo é o próximo grande oponente ideológico do mundo liberal de matriz ocidental (BRACHMAN, 2009, p. 11). Nessa batalha, seus pensadores agiriam como propulsores de uma lógica potente e cheia de magnetismo que justifica a existência de um exército de Deus na Terra:

Os ensinamentos deste vasto conjunto de pensadores jihadistas globais, cuja maioria são nomes desconhecidos no Ocidente, convenceram inúmeros jovens muçulmanos irados a cometer, ou pelo menos a apoiar, atos violentos de terrorismo, entrelaçando o apelo à ação com uma interpretação puritana do Islã. Ao explorar conceitos, histórias e crenças religiosas existentes, os ideólogos jihadistas mais influentes, tais como Abu Qatada al-Filistini, Abd al-Qadir ibn abd al-Aziz, Abu Muhammad al-Maqdisi e Nasr Bin al-Fahd, tiveram um enorme sucesso na construção da sua versão do exército de Deus na Terra (BRACHMAN, 2009, p. 11, tradução nossa)³³.

Nesta seção, falaremos sobre cinco pensadores que são lideranças militares. Eles foram escolhidos pelo simbolismo que têm na história do jihadismo moderno. Seja como catalisadores desse magnetismo, ou porta-vozes da ideologia erigida com a poeira de guerras e conflitos contemporâneos. A maioria deles aparece nos filmes estudados, discursando. O primeiro é

³² Texto original: In order for someone to turn themselves over to an ideology, they must be convinced that their grievances will be redressed. The only way to arrive at that end-state, for most ideologies, is by demanding immediate and unquestioning action. It is only through action that an ideology can grow. And process is edifying. Movement purifies the spirit, while stagnation allows the status quo to prevail.

³³ Texto original: The teachings of this broad array of global Jihadist thinkers, most of whom are unknown names in the West, have convinced countless young, angry Muslim men to commit, or at least support, violent acts of terrorism by intertwining the call for action with a puritanical interpretation of Islam. By tapping into existing religious concepts, histories and beliefs, the most influential Jihadist ideologues, such as Abu Qatada al-Filistini, Abd al-Qadir ibn abd al-Aziz, Abu Muhammad al-Maqdisi and Nasr Bin al-Fahd have had enormous success building their version of God's army on Earth.

Abdallah Azzam, a grande liderança dos “guerreiros santos” na Guerra do Afeganistão, a qual serviu ao interesse dos Estados Unidos em barrar a expansão militar da União Soviética e aos planos da Arábia Saudita, que visava frear a investida iraniana para propagar o xiismo no Afeganistão e no Paquistão.

Os dois países despejaram vultosos recursos financeiros na região, equipando os combatentes liderados por Azzam. Juntamente com o apelo emocional da resistência aos invasores soviéticos (infiéis na acepção de uma nação muçulmana), a conjuntura fomentou a criação de uma mitologia que dominou o pensamento e as ações de milhares de jihadistas que continuaram lutando pelo mundo (BRACHMAN, 2009, p. 3) mesmo após o fim do conflito na terra dos Budas de Bamiyan.

Abdallah Azzam nasceu em 1941 e morreu em 1989. Ele foi o responsável pela criação do Services Bureau (*Maktab al-Khidamat*), instituição que trabalhou no recrutamento dos combatentes estrangeiros que se juntaram às forças locais no confronto com a União Soviética. O Bureau não foi idealizado como uma organização militar, limitada à missão de recrutar e equipar esses indivíduos. Ele também ofereceu apoio logístico, suporte educacional e médico ao plantel de homens que vieram de pelo menos 40 países diferentes (HEGGHAMMER, 2020).

Azzam se engajou no recrutamento de estrangeiros porque acreditava que o esforço coletivo dos muçulmanos era a única forma de libertar o Afeganistão. Ele também esperava que uma mobilização internacional pudesse dar visibilidade ao conflito afegão e ajudar o restante do mundo muçulmano a se ver livre da opressão (HEGGHAMMER, 2020, p. 244, tradução nossa)³⁴.

A história do *Maktab al-Khidamat* costuma ser rastreada até o “Projeto Badr”. Trata-se de um campo de treinamento que começou a funcionar em 1984 e atraiu 300 líderes de todos os partidos afegãos para treinar durante duas semanas sob o comando de Muhammad Yasir, representante de Abdul Rasul Sayyaf (é considerado um dos mentores dos ataques de 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos). O grupo formado por eles ficou conhecido como *Akfan Brigade* e Azzam participou de todos os detalhes da estruturação do local. A principal contribuição do projeto, segundo Thomas Hegghammer (2020), foi ter reunido os árabes que estavam em Peshawar (Paquistão) naquele período. Entre eles, estão Mahir Shalbak (Abu Hamza), Abu al-Hasan al-Maqdisi, Abdallah Anas e Islam al-Din al-Libi.

Com 27 anos de idade na época, Osama Bin Laden injetou o aporte financeiro necessário

³⁴ Texto original: Azzam engaged in international outreach because he believed that a collective Muslim effort was the only way to liberate Afghanistan. He also hoped that an international mobilization could outlive the Afghan conflict and help rid the rest of the Muslim world of oppression.

para a criação do Services Bureau. Ele e Azzam já se conheciam. Os dois tinham se encontrado nos Estados Unidos em 1978 e na Arábia Saudita, quando Azzam viveu lá. Bin Laden não era novato no *jihād* afegão. A partir de 1979, foi várias vezes ao Paquistão para fazer doações aos *mujāhidūn* através do Jamaat-e Islami, braço da Sociedade dos Irmãos Muçulmanos no Afeganistão (HEGGHAMMER, 2020, p. 210). No entanto, foi Azzam quem o convenceu, no início de 1984, a visitar Peshawar e áreas de fronteira:

Azzam mais tarde disse: “O irmão Usama Bin Laden veio para Islamabad em 1984 trazendo recursos e ele estava nervoso diante da possibilidade de ir até Peshawar, já que algumas pessoas o advertiram contra isso... Eu disse a ele: ‘Não ouça ninguém e vá até Jaji, o Sheikh Sayyaf está lá’. A visita se tornou um ponto de virada para o envolvimento de Bin Laden no *jihad* afegão” (HEGGHAMMER, 2020, p. 211, tradução nossa)³⁵.

É importante mencionarmos que a rede de contatos do Services Bureau foi a base para a formação da al-Qaeda anos depois. Mas antes de perseguir essa questão, é importante voltarmos a falar sobre o trabalho de Abdullah Azzam no contexto da Guerra do Afeganistão, já que ele o transformou numa espécie de celebridade midiática da época. Azzam viajou muito, usando esse momento para pedir doações, recrutar pregadores e buscar publicidade para a causa afegã. Em 2020, o pesquisador Thomas Hegghammer publicou uma biografia de Azzam. Nela, conta que o trabalho dele girava em torno de cinco métodos principais.

O primeiro método era produzir e disseminar publicações em formato de livros, revistas, filmes e pregações gravadas. O segundo era contactar pessoalmente as pessoas que compunham sua rede de contatos e solicitar doações a elas. O terceiro era conceder entrevistas à mídia e facilitar o acesso de jornalistas árabes ao teatro de operações. O quarto era viajar para realizar palestras. E o último, mas não menos importante, era construir uma organização que pudesse ampliar seu trabalho comunicacional.

³⁵ Texto original: Azzam later said, “Brother Usama Bin Ladin came to Islamabad in 1984 bringing aid, and he was nervous about going to Peshawar, as some wise people advised him against it ... I told him: Do not listen to anyone and go to Jaji as Sheikh Sayyaf is there.” The visit became a turning point in Bin Ladin’s involvement in the Afghan *jihad*.

Figura 2: Abdullah Azzam discursa numa coletiva de imprensa do Hizb-i-Islami Gulbuddin, em 1988



Fonte: Afghan Media Resource Center

Fica evidente que Abdullah Azzam entendia perfeitamente que ser visto e ouvido era fundamental para o sucesso da empreitada que assumiu. As páginas da revista al-Jihad, fundada por ele, provam isso. Nelas era comum encontrar relatos de “correspondentes” que viajavam pelo Afeganistão, tendo um olhar privilegiado sobre o desenrolar dos acontecimentos da guerra. Da metade de 1985 em diante, regularmente o Services Bureau enviava árabes em pequenas viagens de reconhecimento pelo país. Portando fitas e câmeras, eles iam para o interior com o intuito de encontrar líderes locais, tirar fotografias de combates e retornar com informações que poderiam ajudar a organização a direcionar seus recursos (HEGGHAMMER, 2020, p. 223). A estimativa é que, no final da década de 1980, o SB tinha uma rede com algo entre 5 e 10 correspondentes que concediam relatos inéditos sobre a situação nas porções sul, oeste e norte do país (HEGGHAMMER, 2020, p. 223).

O Services Bureau também monitorava de perto a cobertura da mídia local e internacional sobre a situação política e militar do país. A organização utilizava esses dados para produzir informes detalhados para as publicações al-Jihad e Luhayb al-Ma'raka (HEGGHAMMER, 2020, p. 223). De acordo com Thomas Hegghammer (2020), no final dos anos 1980, ela ainda dispunha de quatro fundações que se dedicavam a espalhar as ideias jihadistas entre os afegãos: uma para a impressão de materiais educativos para os *mujāhidūn*; uma para a tradução de obras literárias do árabe para línguas locais; outra para produções audiovisuais e a quarta para a confecção de revistas em árabe.

A produtora de materiais audiovisuais do Services Bureau funcionou entre 1985 e 1987.

Com o nome de MAJ (Mirror of the Afghan Jihad), ela era supervisionada por Abu Imran (Hudhayfa), que se empenhava em organizar as imagens e clipes que chegavam do interior do Afeganistão. A estimativa é que o departamento produziu ao menos nove vídeos de filmes e três fitas cassetes com hinos jihadistas que eram vendidos pelos correios. Os filmes, em particular, eram disponibilizados em árabe, inglês, francês, urdu e pashto. Mas, segundo Hegghammer (2020, p. 230), esses produtos não tiveram ampla distribuição.

Outro fato que devemos levar em consideração quando revisitamos o conflito é que ele serviu como pano de fundo para o nascimento de um gênero literário popular conhecido como “estudos estratégicos jihadistas” (termo cunhado pelos pesquisadores Thomas Hegghammer e Brynjar Lia). De um modo geral, podemos dizer que as doutrinas militares têm abordagens teóricas e práticas baseadas em *lessons learned* (lições aprendidas) que permitem a realização de uma análise real dos conflitos (DUARTE, 2013, p. 174). O jihadismo não é diferente. Os estudos estratégicos jihadistas falam de princípios organizacionais, formas de planejamento, preparação e execução de ações para a obtenção de vitórias militares. Logo, servem como cartilha para a condução do *jihād*. O próprio Abdullah Azzam é um expoente do gênero. Os dois livros mais influentes dele são *Join The Caravan* (1987) e *The Defense of Muslim Lands* (1985).

Diferentemente de muitos teóricos jihadistas que vieram antes dele e nunca dispararam um tiro, ‘Azzam serviu como exemplo para jovens muçulmanos por participar ativamente do *jihād* no Afeganistão, não exercendo apenas um papel de liderança e usando suas habilidades organizacionais, mas também atuando na linha de frente do combate (MCGREGOR, 2006, p. 98, tradução nossa)³⁶.

Nos debruçamos sobre “*Join the Caravan*” (1987) para compreender melhor o lugar que o *jihād* ocupa no pensamento de Azzam. No livro, o líder jihadista discorre sobre a situação de opressão vivenciada pelos muçulmanos naquele período, atribuindo-a, principalmente, ao fato de eles terem abandonado o propósito da guerra santa. Na visão dele, isso permitiu que tiranos dominassem suas vidas e terras. Consequentemente, uma mudança de postura era urgente e necessária. Ele lista uma série de motivos que reforçam essa ideia. Alguns são de ordem mais prática, como evitar que os infiéis sejam dominantes, responder ao chamado de Deus, seguir os passos dos *ancestrais pious*, construir uma base sólida para o Islã vigorar,

³⁶ Texto original: Unlike many earlier jihadtheorists who had never fired a shot in anger, ‘Azzam also provided an example to young Muslims by actively taking up jihadin Afghanistan, providing not only his considerable leadership and organizational skills, but by also serving on the front-line of combat.

proteger a dignidade da *ummah*, combater a corrupção e assegurar a proteção de locais sagrados para os muçulmanos. Outros têm uma dimensão mais subjetiva, como o temor em relação ao fogo do inferno e o desejo de alcançar o martírio. Nos atentemos ao que ele fala sobre esse último aspecto, central nesta pesquisa.

Abdullah Azzam menciona um hadice para lembrar que o mártir recebe sete favores especiais de Deus. Ele é perdoado assim que dele jorra a primeira gota de sangue; tem um lugar garantido no Paraíso; é coberto pelas vestes da fé; é agraciado com 72 esposas escolhidas entre as *houris* (virgens do Paraíso); é salvo do tormento da sepultura; é agraciado com uma coroa de dignidade (melhor do que qualquer joia ou item mundano) e pode interceder por 70 pessoas de sua família. Os sete benefícios estão vinculados à tradição islâmica e ganham o reforço do discurso que Azzam constrói sobre a guerra no Afeganistão.

Segundo Azzam (1987), os enormes sacrifícios impostos à população muçulmana do país não eram segredo. Ele conta que durante anos ela suportou tudo que um ser humano é capaz a fim de proteger sua religião, honra e crianças. Nenhum lar afegão ficou ileso à consequência de se tornar uma casa funerária ou um orfanato. Enterrados nesse sofrimento, os afegãos clamaram pela intervenção de seus irmãos muçulmanos, mas, até aquele momento, não tinham sido atendidos. Nos ouvidos daqueles que permaneceram imóveis, Azzam dizia ressoar o silêncio, e não os choros repletos de angústia, os gritos das virgens, os lamentos dos órfãos e os suspiros dos velhos.

O *jihād*, portanto, era abençoado na visão de Azzam. Ele reforça isso citando que juristas das quatro escolas de jurisprudência islâmica afirmam que ele é uma obrigação individual para os muçulmanos, opinião que seria compartilhada por exegetas e estudiosos do Islã. Azzam ainda reforça que Deus só perdoará a inércia dos doentes, aleijados e cegos, bem como das crianças que ainda não chegaram à puberdade e das mulheres que não têm como imigrar ou lutar. Na verdade:

é melhor para aqueles cuja doença não é grave, assim como o aleijado e o cego, se dirigirem aos campos de treinamento e unirem-se aos Mujahideen. Lá podem lhes ensinar o Corão, conversar com eles e encorajá-los a serem corajosos, assim como Abdullah Ibn Umm Maktum fez em Uhud. Qualquer outra pessoa não tem desculpa perante Alá, seja ele um profissional, um especialista, um empregador ou um grande homem de negócios. Nenhum deles é eximido de realizar o *jihād* pessoalmente ou está autorizado a contribuir apenas materialmente (AZZAM, 1987, p. 27, tradução nossa)³⁷.

³⁷ Texto original: it is better for even the sick person whose illness is not serious, as well as the cripple and the blind person, if they are able to make their way to the training camps in order to join the Mujahideen, teach them Qur'an, talk to them and encourage them to be brave, to do so, just as Abdullah Ibn Umm Maktum did in Uhud. Anybody else has no excuse before Allah, whether he is a professional, a specialist, an employer or a great

Na Europa, damos destaque à figura do Sheik Anwar Shaban, liderança da IG (Al-Gama'at al-Islamiyya) no sul da Europa, imã do Instituto Cultural Islâmico de Milão e líder global dos combatentes árabes que se uniram ao Exército da República da Bósnia e Herzegovina (ARBiH). Assim como Azzam, ele aparece em diferentes filmes da amostra discursando. A Itália é berço dessa história. O país mediterrâneo, onde Shaban viveu, era uma das poucas nações europeias com uma rota terrestre que passava pela Croácia e chegava à Bósnia. E, mesmo antes do conflito nos Bálcãs, já era um importante ponto de concentração das atividades de vários grupos extremistas islâmicos da África do Norte. Logo, com a eclosão da guerra, a Itália foi erigida como um dos três principais pontos de suporte na Europa para as atividades regionais.

Os conflitos civis na antiga Iugoslávia começaram a eclodir em 1991, após a Eslovênia e a Croácia declararem independência em relação à Sérvia. O conflito inicial acabou em menos de um mês, tendo desdobramentos posteriores. Porém, outros estados iugoslavos seguiram o mesmo caminho e se rebelaram. A Bósnia-Herzegovina, em particular, era uma região bastante turbulenta. Dividida em “uma colcha de retalhos multiétnica desde a época do Império Otomano, ela tem uma extensa história de tensões religiosas e políticas” (KOHLMANN, 2004, p. 15, tradução nossa). Em abril de 1992, rebeldes da etnia sérvia rebelaram-se contra a declaração de independência do país. O governo bósnio, liderado por muçulmanos, encontrava-se em desvantagem em termos de armamento e pessoal, por isso acabou encurralado. A situação capturou a atenção de muçulmanos de outras partes do mundo, principalmente no Oriente Médio. Por isso, milhares de recrutas, entre os quais se incluíam os jovens arrebatados por Shaban, viajaram até o país na tentativa de defender a comunidade muçulmana abrigada na região.

Os primeiros combatentes que chegaram à Bósnia uniram-se às forças de defesa civil. As ações deles foram ineficazes num primeiro momento, mas outras levadas de homens chegaram ao país. Na dianteira do movimento dos soldados árabes voluntários estavam veteranos da Guerra do Afeganistão, que atuavam como instrutores. Durante os primeiros meses da guerra, Shaban assumiu um papel épico (similar ao estilo de Abdullah Azzam) como o líder político e porta-voz dos combatentes jihadistas estrangeiros da Bósnia – lembremos, ele também era um veterano da guerra afegã. Em seus discursos no Instituto Cultural Islâmico de Milão, ele dedicava-se a convencer seus seguidores de que a morte advinda do engajamento numa batalha militar

businessman. None of these is excused from performing jihad personally or permitted to merely contribute materially

para defender o Islã era um destino nobre e honrado (KOHLMANN, 2004). Nas palavras abaixo, replicadas por Evan Kohlmann (2004) no livro *Al-Qaid's Jihad in Europe*, observamos isso:

A pessoa com a crença sã [religiosa] é aquela que está consciente de que pode morrer a qualquer instante, onde quer que esteja... pois sabe que se Alá quiser que uma concha nos atinja agora seremos todos mortos. E se Alá quiser que uma concha nos atinja na linha da frente, então seremos mortos lá. E se Alá quiser que sejamos mortos nas nossas casas, nos nossos quartos, então morreremos lá. Assim, o guerreiro santo... sabe que a sua morte pode vir a qualquer momento, quando Alá quiser. Por isso, não tem medo da morte³⁸.

Em maio de 1992, sob a liderança de Shaban e do Amir Abu Abdel Aziz Barbaros, os veteranos começaram a construir acampamentos jihadistas em duas localidades: Zenica (região central da Bósnia) e Mehurići. Pequenos grupos também fincaram bases em Igman, ao sul de Sarajevo (liderados pelo “General” Abu Ayman al-Masri); Turbe; Ranide e no Laçava Valley. Os acampamentos seguiram o padrão criado no Afeganistão: realizavam um intenso e agressivo recrutamento e ofereciam treinamentos de táticas militares. Os vídeos de propaganda gravados nesse cenário também copiavam as produções da al-Qaeda em território afegão. As cenas mostravam combatentes fazendo exercícios calistênicos, enfrentando circuitos com obstáculos, aprendendo a usar armas e explosivos e entoando a característica frase do movimento jihadista: “*There is no God but Allah, and Muhammed is his Messenger*” (KOHLMANN, 2004).

No enclave da Chechênia, outra figura lendária do movimento jihadista forjou seu capítulo do *jihād* moderno. Na mídia ocidental ele chegou a ser chamado de “Che Guevara” muçulmano. Entre os correligionários, o apelido consagrado é “Leão da Chechênia”. Trata-se de Ibn al-Khattab (1969-2002). Há certo consenso de que o filme *Russian Hell In The Year 2000* foi idealizado por ele. Cidadão saudita, Khattab também combateu os soviéticos no Afeganistão na década de 1980 e nunca mais voltou para seu país de origem. A carreira dele como combatente e comandante jihadista o levou até o Tadjiquistão e a Bósnia, antes de chegar à Chechênia, onde se tornou um famoso senhor da guerra, estrategista militar e conselheiro do ex-líder rebelde checheno Shamil Basayev.

³⁸ Texto original: The person with the sound [religious] belief is the one who is aware that he may die at any instant, wherever he may be . . . for he knows, that if Allah wills for a shell to hit us now, we would all be killed and if Allah wills for a shell to hit us on the frontline then we would be killed there, and if Allah wills for us to be killed in our homes, in our bedrooms, then we would die there. So the Mujahid [holy warrior] . . . knows that his death can come at any moment when Allah wills, so he is not afraid of death.

Figura 3: Ibn al-Khattab à esquerda



Fonte: Twitter – Chechen Heroes

Relembramos brevemente os acontecimentos envolvendo essa parte do mapa jihadista. A Primeira Guerra da Chechênia transcorreu entre 1994 e 1996. Com o fim da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, os chechenos se declararam independentes, assim como outros países que viviam sob a cortina soviética. O conflito entre os locais e o exército russo converteu-se num desastre. Milhares de recrutas do lado russo foram mortos no processo de retomada da república liderada pelos muçulmanos. Após dois anos, a Rússia decidiu negociar o cessar-fogo.

Embora o vice-presidente checheno Zelimkhan Yanderbiyev tivesse uma abordagem fundamentalista, propondo que era preciso instaurar na Chechênia uma forma de governo baseada na *shari'a*, ele e seus seguidores não eram exatamente salafistas. Al-Khattab cumpriu esse papel ao levar para o país um grupo de guerrilhas árabes financiadas por ONGs do movimento (SCHAEFER, 2010). A severidade da guerra motivou a adesão aos seus ensinamentos:

O Islã, nessa forma radical, chegou a Chechênia exatamente quando eram necessárias estratégias mais poderosas de mobilização. As provações da guerra – o medo, as perdas e horrores ocasionados pelos combates - pesavam sobre as pessoas e os combatentes chechenos precisavam de símbolos para se distinguirem do inimigo, bem como para construir o sentimento de solidariedade [...] As referências à religião ajudaram a justificar os sacrifícios que estavam fazendo para a "guerra santa em nome de Alá" (TISHKOV, 2004, p. 172, tradução nossa)³⁹.

³⁹ Texto original: Islam in this radical form arrived in Chechnya precisely when more powerful means of

O ativista Shamil Basayev foi um dos pensadores chechenos mais influentes do período. Na primeira guerra que assolou o país (em 1999, o então primeiro-ministro russo Vladimir Putin lançou uma segunda ofensiva sobre a região, reduzindo a capital Grozny a escombros), ele se tornou comandante das forças militares, mas nunca se converteu ao Islã. Apenas “sabia que a religião poderia ser usada como uma ideologia e as crenças pessoais, por mais fortes que fossem, teriam sido secundárias diante do que a situação demandava naquela altura” (SCHAEFER, 2010, p. 165, tradução nossa). Khattab, por outro lado, manteve fortes laços com os movimentos islâmicos radicais, sendo mencionado num documento público da agência norte-americana DIA (Defense Intelligence Agency). Alguns pesquisadores defendem que ele era um membro nuclear da al-Qaeda. Outros que era um grande rival de Osama Bin Laden.

A certeza é que, assim que se estabeleceram na região, os militantes liderados por Khattab começaram a contactar enclaves wahhabitas no Daguestão (sudoeste da Rússia), estimulando-os a abandonar as práticas sufistas em prol do radicalismo. Concomitantemente ao crescente sucesso militar da empreitada, Khattab foi criando campos de treinamento para seus soldados e viabilizando a dispersão de dinheiro pela Chechênia a fim de angariar novos recrutas. Além disso, estreitou laços com outros comandantes importantes, líderes das maiores unidades de combate. Logo, importantes figuras da Chechênia converteram-se ao wahhabismo, que acreditavam ser uma ideologia mobilizadora no contexto da luta pela independência. Vejamos como o próprio Ibn al-Khattab explicava as nuances de seu envolvimento no conflito. Nos baseamos num livro de memórias dele traduzido pelo fórum Ansar Al-Mujahideen para o inglês.

Al-Khattab conta que ficou sabendo sobre os eventos na Chechênia assistindo televisão. A primeira impressão, segundo ele, foi que estava diante de um conflito entre comunistas com divergências vivendo em território russo. Antes de chegar ao país para fazer um tratamento médico, o plano dele era permanecer na Chechênia por apenas duas semanas. Nesse percurso, conheceu alguns jovens no Daguestão e os questionou. Queria saber por que não estavam lutando ao lado de seus irmãos na Chechênia. Eles responderam que os chechenos eram sufistas e politeístas. A conversa culminou num conselho de Al-Khattab: “Eu disse-lhes: o vosso inimigo é um só, os russos, e vocês têm uma história e um Imã (Shamil). Dzhokhar Dudayev não viverá para sempre, morrerá e o Islã ficará. Depois que os russos terminarem com a

mobilizing were needed. The ordeals of war—fear, losses, and the horrors of fighting—were weighing heavily on people, and the Chechen combatants needed symbols to distinguish themselves from the enemy, as well as to build solidarity [...] The references to religion helped justify the sacrifices being made for the ‘holy war in the name of Allah.

Chechênia, não manterão a religião dentro do Daguestão, especialmente depois que os jovens comecem a construir mesquitas, a estudar e a regressar à religião de Alá”⁴⁰. E diz:

Também mencionei para eles que ninguém pode lhes forçar a estar sob o seu comando. Eles podem ir até a frente de todos e esclarecer qual é a crença que carregam. O nosso credo não apenas palavras. São as palavras e nossas ações⁴¹.

Assim, Ibn al-Khattab conta que a única intenção dele ao se envolver na Guerra da Chechênia era treinar esse grupo. Naquele momento, os confrontos em Grozny estavam se intensificando. Para ele, quem adentrasse o país poderia não sair vivo, mas era um perigo que estava disposto a correr. Afinal, segundo al-Khattab, os irmãos que encontrou nesse grupo eram bons leitores do Corão e jovens bondosos. E quando adentraram a área conheceram outros grupos que estavam com o Sheik Fathi Rahimahullah. Para o futuro líder, eles estavam num nível elevado. “Fiquei surpreendido e juro a Alá que chorei quando vi esses irmãos. Haverá neste mundo, nesta guerra de confrontos e sangue, jovens como rosas que querem trabalhar em nome de Alá? Fiquei surpreso com isso”⁴².

O trabalho de Khattab e seus comandados foi registrado em vídeo. Ele queria que os ataques aos soldados russos fossem filmados para multiplicar o impacto das ações. Seguindo essa lógica, homens liderados por ele começaram a gravar, regularmente, explosões em estradas, o sequestro de reféns, emboscadas, ataques com foguetes e outras atividades.

O filme *Russian Hell* (posteriormente, serão lançados outros vídeos com o mesmo nome e seu número na sequência) reúne parte desses registros. A produção, lançada em 2000, exhibe imagens de comandantes militares, incluindo Khattab, se preparando para as operações; combatentes caminhando na direção do campo de batalha e montando acampamento; e o confronto militar em si. Muitos desses materiais foram distribuídos através da página *azzam.com*. Nesta citação reproduzida do artigo *Analysis and Evolution of the Global Jihadist Movement Propaganda*, publicado na revista *Terrorism and Political Violence* em 2006 e de autoria dos pesquisadores Manuel R. Torres Soriano, Javier Jordán e Nicola Horsburgh,

⁴⁰ Texto original: I said to them, your enemy is one, which is Russians, and you have one history and you had one Imam (Shamil). Dzhokhar Dudayev won't live forever, he will die and Islam will stay. After the Russians finish with Chechnya they won't keep you inside Dagestan, especially after the youth began to build mosques, study, and return to the religion of Allah.

⁴¹ Texto original: I also mentioned to them that no one can force you to be under their command. You can go to the front and clarify to the people the Aqeeda you carry. Our creed is not just words, its words and action.

⁴² Texto original: I was astonished and I swear to Allah that I cried when I saw these brothers. Are there in this world, in this war of clashes and blood, youth like roses who want to work for the sake of Allah? I was astonished by this.

Khattab destaca a importância desse canal de comunicação:

Os irmãos na Grã-Bretanha, que Alá os recompense, têm feito inúmeros esforços para divulgar o *jihād*. Existe uma organização com o nome Azzam Publications que é dirigida por irmãos conhecidos por nós e que mantêm contato regular conosco. Assim, qualquer pessoa que deseje nos apoiar ou que necessite de mais informações sobre a situação aqui deve entrar em contato com essa organização⁴³.

Outra figura proeminente que aparece nos filmes da nossa amostra é Osama Bin Laden. A organização criada por ele, a al-Qaeda, é herdeira do movimento iniciado por Azzam no Afeganistão. Em 1988, ele ajudou a montar o banco de dados para cadastrar jihadistas e outros voluntários que circulavam pelos campos de operação. Conforme sua fama crescia, ele assumiu o posto de porta-voz da ideia de que o *jihād* precisava propagar-se por toda parte. Com isso, a monarquia saudita começou a desconfiar dele. No ano seguinte, essa relação tortuosa culminaria na detenção de bin Laden durante uma viagem à Arábia Saudita (KEPEL, 2003, p. 470).

Nos meses que antecederam a invasão do Kuwait pelo Iraque, em junho de 1990, as demonstrações de força de Saddam Hussein, tratado pela corrente salafista-jihadista do Islã como um “apóstata” laico, levaram Bin Laden a propor à Arábia Saudita uma aliança para defendê-la da invasão (COOK, 2015), colocando à sua disposição os serviços dos jihadistas que estavam na sua “base” na defesa da fronteira. Mas, quando o Rei Fahd decidiu aceitar a ajuda da coalizão internacional liderada pelos Estados Unidos, Osama uniu-se aos círculos que criticavam essa parceria. Perseguido pelo regime, ele acabou fugindo do país em 1991, passando pelo Paquistão, o Afeganistão e finalmente o Sudão, de Hassan el Turabi, onde se fixou no final daquele ano (KEPEL, 2003, p. 470).

O Sudão acolheu milhares de jihadistas após o término da Guerra do Afeganistão. E lá Osama uniu-se à coalizão que Turabi tentou consolidar durante os quatro Congressos Populares Árabes e Islâmicos realizados em Cartum a partir de 1991, a qual congregava adeptos do pan-arabismo, membros da Sociedade dos Irmãos Muçulmanos, militantes islâmicos radicais e até mesmo dirigentes da OLP (Organização para a Libertação da Palestina) em algumas ocasiões. Ao mesmo tempo, Osama ajudava os ex-combatentes que haviam se tornado indesejáveis a sair do Paquistão, facilitando o deslocamento deles e, às vezes, lhes conseguido trabalho em suas empresas de obras públicas (KEPEL, 2003, p. 470).

⁴³ Texto original: The brothers in Britain, may Allah reward them, have put in much efforts to publicize the Jihad. There is an organization by the name of Azzam Publications, which is run by brothers who are known to us and maintain regular contact with us. So anyone who wishes to support us or requires any further information about the situation here, they should contact this organization.

O Iêmen foi outro destino para os “guerreiros santos”. Além de ser o país de origem da família Bin Laden, ele representava um ponto de apoio na Península Árabe para desestabilizar a Arábia Saudita. Mas, na verdade, a primeira frente de combate da al-Qaeda com os Estados Unidos foi aberta na Somália. Após a guerra civil que assolou o país, uma coalizão internacional liderada pelos norte-americanos desembarcou na localidade em 1992. A ação era parte da operação da ONU intitulada “Restaurar a Esperança”. Para o grupo liderado por Hassan el Turabi, tratava-se de uma manobra com o intuito de ratificar o controle ocidental sobre a região, vizinha do Oriente Médio e próxima ao Sudão. A luta armada resultou na morte de 18 militares americanos, em outubro de 1993, em Mogadíscio (KEPEL, 2003, p. 470).

Porém, Osama Bin Laden também acabou se tornando *persona non grata* no Sudão. Ele foi “convidado” a retirar-se do país por causa das pressões internacionais sofridas pelo Governo sudanês. Elas se intensificaram após a tentativa de assassinato do presidente egípcio (Hosni Mubarak) em Adis Abeba, em junho de 1995. Assim, no ano seguinte, Bin Laden voltou para onde tudo começou, o Afeganistão. O líder da al-Qaeda se aproximou dos talibãs que, ironicamente, contavam com o suporte militar paquistanês e a benevolência americana para consolidar seu controle sobre o país após a convulsão social que se seguiu à desocupação soviética (KEPEL, 2003, p. 472).

Foi no dia 23 de agosto de 1997 que Osama publicou a “Declaração de Jihad contra os americanos que ocupam a terra dos dois Lugares Santos”, mais conhecida pelo seu subtítulo: “Expulsem os politeístas da península árabe”. Era um texto de 11 páginas, com citações do Corão, hadices e referências a Ibn Taymiyya. No documento, o líder da al-Qaeda relembra o sofrimento imposto aos muçulmanos pela “aliança sionista-cruzada” em vários países e apontava que a ocupação de Meca e Medina foi a maior de todas as agressões. O despertar do Islã, para ele, se daria sob a égide dos ulemás e pregadores e resultaria na derrota dos inimigos, assim como os cruzados e os mongóis foram derrotados um dia por Ibn Taymiyya.

Os ulemás citados como referência por Osama foram Abdallah Azzam, Ahmad Yassine (guia do Hamas palestino), Omar Abdel Tahman (egípcio) e dois sauditas, ‘Audah e Hawali. O líder da al-Qaeda se posicionava como um filiado da doutrina deles (uma intersecção entre os princípios dos Irmãos Muçulmanos e a corrente salafista-jihadista) e se apresentava, de seu posto nas montanhas Hindu Kush, no Afeganistão, como o condutor da reconquista de Meca e da revelação do Islã ao mundo (KEPEL, 2003, p. 473). Ele ainda pedia que cada muçulmano se empenhasse na missão de expulsar o invasor americano da “terra dos dois Lugares Santos” e convocava os “filhos da Arábia” que lutaram no Afeganistão, na Bósnia-Herzegovina e na Chechênia (KEPEL, 2003, p. 474).

Quando enveredou pelo caminho do terrorismo, Osama Bin Laden perdeu algo: a credibilidade. Com isso, ele tentou quebrar o isolamento elevando a luta jihadista ao nível mundial. Em 1998, criou a Frente Islâmica Internacional contra os judeus e os cruzados. A carta de fundação dela foi co-assinada por Ayman al-Zawahiri, um de seus compatriotas da Gama'a Islamiyyah e representantes de pequenos grupos do subcontinente indiano. No texto, a mais famosa figura da al-Qaeda emite uma *fatwah*, segundo a qual “todo muçulmano capaz de fazê-lo tem o dever pessoal de matar americanos e seus aliados, civis e militares, em qualquer país onde isso for possível”⁴⁴.

O filme *The Destruction of Destroyer USS Cole* é a primeira grande produção da al-Qaeda. Ele contém as gravações mais famosas da organização, que foram exibidas pela mídia mundial principalmente após os ataques de 11 de setembro de 2001. Elas foram capturadas no campo de treinamento do grupo no Afeganistão, chamado al-Farooq, e reúnem discursos de Osama. Embora os membros iemenitas da organização tenham falhado no momento de filmar o ataque que dá nome ao vídeo, a produção não deixa de ilustrar o acontecimento, que elevou o prestígio da al-Qaeda e o sucesso da sua política de recrutamento. Além de uma ilustração, a repercussão do caso na mídia foi utilizada para suprir a falta da imagem do ataque em si (TORRES; JORDÁN; HORSBURGH, 2006, p. 413).

O problema central da peça audiovisual é o sofrimento dos muçulmanos em diferentes partes do mundo. Ela argumenta que ele é imposto pela aliança sionista-cruzada e decorre do crescente “amor pelo mundo e ódio pela morte” por parte dos muçulmanos. A solução tem duas frentes: a emigração e o *jihād*. Além dos discursos de Osama Bin Laden, o filme também recupera pronunciamentos de Abdallah Azzam e Umar Abd al-Rahman. Ambos inflamam os “verdadeiros fiéis” a abraçaram a luta pelo sucesso da *umma* (FINSNES, 2010, p. 21).

Ramificação da al-Qaeda no Iraque, o Estado Islâmico é responsável pelos dois últimos filmes da nossa amostra. Eles foram lançados, respectivamente, em 2014 e 2017, dois momentos bastante distintos da trajetória do EI. O grupo progrediu para sua singularidade durante o período em que a coalizão internacional liderada pelos Estados Unidos invadiu o território iraquiano, no contexto da guerra ao terror que marcou a administração de George W. Bush. O papel de Abu Musab al-Zarqawi foi decisivo nesse processo. Jordaniense, ele também esteve no Afeganistão na década de 1980 e participou do movimento de insurgência contra a ocupação soviética.

Embora sua presença em território afegão tenha sido próxima ao final do conflito

⁴⁴ Disponível em: <https://irp.fas.org/world/para/docs/980223-fatwa.htm>.

oitentista, al-Zarqawi construiu uma rede de contatos no país. Ele recrutou e conheceu na localidade muitos militantes, como o xeque Abu Muhammad al-Maqdisi, um dos arquitetos do salafismo-jihadista e líder espiritual da célula jihadista jordaniana Casa do Imã (STERN; BERGER, 2015, p. 37). Os dois foram presos, em 1994. No presídio de segurança máxima Swaqa, localizado no deserto da Jordânia, al-Zarqawi assumiu o título de emir e compôs éditos religiosos que acabaram publicados em fóruns online. Com a liberdade, veio a aproximação de Osama Bin Laden e da al-Qaeda.

Abu Musab al-Zarqawi ainda voltou ao Afeganistão, no início dos anos 2000, para lutar contra a ocupação norte-americana deflagrada após os ataques de 11 de setembro de 2001, mas acabou ferido e migrou para o Irã. De lá, seguiu para o Curdistão Iraquiano, onde se uniu ao Ansar al-Islam, grupo insurgente sunita que lutou contra o Governo apoiado pelos Estados Unidos após a deposição de Saddam Hussein, em 2003. Apesar de nutrir tensões com a liderança central da al-Qaeda, al-Zarqawi declarou fidelidade (*bay'a*) a Osama Bin Laden em 2004 e anunciou a criação da al-Qaeda na Terra dos Dois Rios, que é a gênese do EI.

Aqui é importante mencionarmos que Al-Zarqawi encontrou apoio ideológico para seu discurso num importante texto jihadista de um autor conhecido pelo pseudônimo de Abu Bakr Naji (STERN; BERG, 2015). O tratado foi escrito em 2004 e, em inglês, intitula-se *The Management of Savagery: The Most Critical Stage Through Which the Ummah Will Pass*. Nós tivemos acesso a uma versão dele traduzida pelo pesquisador William McCants para o Instituto de Estudos Estratégicos “John M. Olin”, da Universidade de Harvard. Ela foi publicada em 2006. Basicamente, o documento traça três fases estratégicas para o sucesso da luta jihadista. A primeira é baseada na “perturbação” e na “exaustão” e visa prejudicar a economia das potências inimigas e desmoralizar suas populações. No total, trabalha com quatro metas. As listamos abaixo:

(1) Cansar as forças do inimigo e os regimes que colaboram com elas, dispersando seus esforços e trabalhando para que não consigam recuperar o fôlego através de operações nas regiões dos estados escolhidos, mesmo que as operações sejam pequenas, em tamanho ou efeito. Embora o golpe da vara só possa atingir uma (única) cabeça Cruzada, a propagação e escalada dele terá efeito durante um longo período.

(2) Atrair novos jovens para o trabalho da jihād com operações qualitativas – quando for apropriado no que diz respeito ao tempo e à capacidade – que vão chamar a atenção das pessoas. Chamo de “operações qualitativas”, operações médias como a realizada em Bali, em al-Muhaya (em Riade), a operação de Djerba, na Tunísia, as operações da Turquia e as grandes operações no Iraque. Também considerar: a operação normal, pequena, e seus resultados devem ser considerados muito valiosos. Muitas vezes, a pequena operação conduz a

resultados ou problemas prejudiciais, ou à descoberta de outros grupos que se preparam para uma operação específica e média. Se aqueles que estão realizando pequenas operações conseguem avançar e desenvolver-se para o próximo passo, então devem fazer isso, mesmo que a pequena operação tenha que ser cancelada por causa da nova missão. No entanto, em geral, o melhor caminho para grupos nascentes é realizar pequenas operações no início, com bons movimentos e precauções.

(3) Desalojar as regiões escolhidas – onde o movimento se concentra – do controle de regimes e depois trabalhar para a administração da selvajaria que nela irá transparecer. Note-se que dissemos: o objetivo é desalojar essas regiões do controle dos regimes apóstatas. É o objetivo que estamos a proclamar publicamente e que estamos determinados a levar a cabo. Não visamos o caos.

(4) O quarto objetivo da fase do “poder de vexação e esgotamento” é o avanço dos grupos de vexação através da perfuração e da prática operacional, de modo que estejam preparados psicológica e praticamente para a fase de gestão da selvajaria⁴⁵.

A segunda fase é a “gestão da selvajaria”, mencionada no item 4. Ela inclui o fornecimento de segurança interna, a garantia de alimentos e tratamentos médicos para a população, o estabelecimento do sistema de justiça da *shari'a* e o aumento do nível de fé da sociedade durante o treinamento dos jovens da região.

Por que chamamos essa fase de “gestão da selvajaria” ou “gestão do caos selvagem”, e não “gestão do caos”? O motivo é que não estamos falando da gestão de uma empresa comercial ou instituição, de um grupo de vizinhos ou de uma sociedade pacífica que está sofrendo com o caos. Pelo contrário, estamos falando de uma situação mais nebulosa que o caos, pois envolve seus

⁴⁵Arquivo disponível em: <http://www.wcfia.harvard.edu/olin/images/Management%20of%20Savagery%20-%202005-23-2006.pdf> | Texto original: (1) Exhausting the forces of the enemy and the regimes collaborating with them, dispersing their efforts, and working to make them unable to catch their breath by means of operations in the regions of the choice states, primary or otherwise, even if the operations are small in size or effect. Although the blow of the rod may only strike a (single) Crusader head, its spread and escalation will have an effect for a long period of time. (2) Attracting new youth to the jihadi work by undertaking qualitative operations [ʿamaliyyat nawʿiyya] – when it is appropriate with respect to timing and ability – that will grab peoples’ attention. By “qualitative operations,” I mean qualitative, medium operations like the operation in Bali, the operation in al-Muhaya [in Riyad], the operation of Djerba in Tunisia, the operations of Turkey, and the large operations in Iraq and the like [...] Also note: The normal, small operation and its results must be considered very valuable. Sometimes the small operation leads to harmful results, or problems, or the discovery of other groups preparing for a specific, medium operation. If those who are undertaking small operations are able to advance and develop themselves for the undertaking of a specific medium operation, then they must do so, even if the small operation has to be cancelled for its sake. However, in general, the best path of advancement for nascent groups toward the undertaking of qualitative operations is to carry out small operations in the beginning, which they undertake with sound movements and precautions. (3) Dislodging the chosen regions – regions in which it was decided to have focused movement, whether in all of the priority regions or in some of them – from the control of the regimes and then working toward the administration of savagery which will transpire in it. Note here that we said that the goal is to dislodge these regions from the control of the regimes of apostasy. It is the goal we are publicly proclaiming and which we are determined to carry out, not the outbreak of chaos. (4) The fourth goal of the stage of “the power of vexation and exhaustion” is the advancement of groups of vexation through drilling and operational practice so that they will be prepared psychologically and practically for the stage of the management of savagery.

correspondentes precedentes históricos e o mundo moderno à luz da riqueza, da ganância, das várias forças, da natureza humana e da forma, que discutiremos neste estudo. Antes da sua submissão à administração, a região da selvageria estará numa situação semelhante a do Afeganistão antes do controle dos talibãs. Uma região que se submete à lei da selva na sua forma primitiva, cujo bom povo e mesmo os sábios entre os malfeitores anseiam por alguém que administre essa selvageria. Aceitam qualquer organização, independentemente de ser constituída por pessoas boas ou más. Contudo, se as pessoas más gerirem a selvajaria, é possível que essa região se torne ainda mais bárbara!⁴⁶

A última etapa é a tomada do poder com a criação de regiões controladas pelos jihadistas. O intuito final é que elas cresçam e sejam unificadas para criar o Califado (STERN; BERGER, 2015, p. 46):

Estudos recentes do movimento de renovação que estão ligados aos acontecimentos atuais designaram um grupo de estados - ou, mais precisamente, regiões - em que os mujahids devem concentrar-se para que o seu poder de ataque não seja dissipado em estados onde não há nada que resulte de uma ação centrada neles. Naturalmente, esta designação inicial, teórica, proporciona a oportunidade para um escrutínio atento por parte da população de cada país e para a tomada de posição. Assim, a concentração em dois ou três candidatos, no final, torna possível verificar a prontidão do seu povo para a iniciativa. Isto no que diz respeito à ação focalizada. Portanto, vale a pena notar que os estudos não ignoraram as restantes bandas muçulmanas no mundo que estão a empreender operações de "vexação" a fim de dispersar a concentração e as forças do inimigo (e construir) os alicerces da jihad que se avizinha para além das fronteiras depois disso. Podemos dizer que existe flexibilidade na matéria, de tal forma que esta pode mudar de acordo com os desenvolvimentos. Estes estudos foram distribuídos nos três anos que antecederam os importantes acontecimentos de setembro. Após estes acontecimentos e os desenvolvimentos que lhes seguiram, a liderança anunciou algumas modificações e excluiu algumas das regiões do grupo de regiões prioritárias, assumindo que a sua inclusão iria afetar a ordem dos restantes Estados. Incluíram dois países, ou melhor, duas regiões adicionais - os países do Haramayn e da Nigéria. Assim, os estados inicialmente designados para inclusão no grupo de regiões prioritárias são as regiões dos seguintes estados: Jordânia, os países do Magreb, Nigéria, Paquistão e os países do Haramayn e do Iémen⁴⁷.

⁴⁶ Texto original: Why do we call it "management of savagery" or "management of savage chaos" and not "management of chaos"? That is because it is not the management of a commercial company, or of an institution suffering from chaos, or of a group of neighbors in a district or residential region, or even of a peaceful society suffering from chaos. Rather, it is more nebulous than chaos, in view of its corresponding historical precedents and the modern world and in light of wealth, greed, various forces, and human nature, and its form which we will discuss in this study. Before its submission to the administration, the region of savagery will be in a situation resembling the situation of Afghanistan before the control of the Taliban, a region submitting to the law of the jungle in its primitive form, whose good people and even the wise among the evildoers yearn for someone to manage this savagery. They even accept any organization, regardless of whether it is made up of good or evil people. However, if the evil people manage this savagery, it is possible that this region will become even more barbarous!

⁴⁷ Texto original: Recent studies of the renewal movement that are connected with current events have designated a group of states - or, more accurately, regions - which the mujahids should focus on so that their striking power

will not be dissipated in states where there is nothing that results from action focused on them. Naturally, this initial, theoretical designation provides the opportunity for close scrutiny by the people of every country and the taking of a position. Thus, focusing on two or three candidates, in the end, makes it possible to verify the readiness of their people for the initiative. This is with respect to focused action. Therefore, it is worth noting that the studies did not ignore the remaining Muslim bands in the world that are undertaking “vexation” operations in order to disperse the concentration and forces of the enemy (and build) the foundations for the coming jihad beyond the borders after that. We can say that there is flexibility in the matter, such that it can change according to developments. These studies were distributed in the three years prior to the momentous events of September. After these events and the developments that followed them, the leadership announced some modifications and excluded some of the regions from the group of priority regions, assuming that their inclusion would affect the order of the remaining states. They included two countries, or rather two additional regions – the countries of the Haramayn and Nigeria. Thus, the states initially designated for inclusion in the group of priority regions are the regions of the following states: Jordan, the countries of the Maghrib, Nigeria, Pakistan, and the countries of the Haramayn and the Yemen.

CAPÍTULO 3: BASES PARA UM PENSAMENTO IMAGÉTICO

A proposta do pesquisador que investiga processos de produção de sentido na comunicação é sempre desenvolver uma metodologia reativa, calcada em evidências reunidas através da observação dos produtos comunicacionais (e culturais, por consequência) estudados e das informações bibliográficas mobilizadas para interpretá-los. No caso do corpus vislumbrado para este projeto, tão distante da vivência cultural dos pesquisadores e seus leitores, precisávamos fazer algo basilar de antemão: comprovar que há coerência na escolha dos objetos estudados e, conseqüentemente, justificar porque eles podem compor um corpus uniforme. Somente após isso, é possível falar sobre as nuances teóricas que incidem sobre eles e, por fim, analisar seu conteúdo. Seguimos esse percurso a partir desta seção.

O corpus da pesquisa é formado por cinco filmes. Eles foram localizados no Internet Archive⁴⁸. A plataforma (sem fins lucrativos), criada em 1996, funciona como uma espécie de repositório online onde são armazenados conteúdos de sites e outros artefatos culturais em formato digital. Qualquer indivíduo pode fazer postagens nela usando uma conta de acesso gratuita. Os perfis responsáveis pelo carregamento dos filmes estudados são @sdes, @hawk268, @great498 e @onwardturtle. Os dados referentes às datas de postagem e acesso estão indicados nas tabelas abaixo:

Quadro 1: Dados da coleta no “Internet Archive”

FILMES	AUTOR DA POSTAGEM	DATA DA POSTAGEM	ENDEREÇO	ÚLTIMO ACESSO
Martyrs of Bosnia - Parte 1	@sdes	23 de outubro de 2009	https://archive.org/details/The-Martyrs-of-Bosnia	21/09/2022
Martyrs of Bosnia - Parte 2	@sdes	23 de outubro de 2009	https://archive.org/details/The-Martyrs-of-Bosnia/High-Quality-part2.mpg	21/09/2022
Russian Hell In The Year 2000 - Parte 1	@hawk268	20 de novembro de 2005	https://archive.org/details/RussianHell_MPEG	21/09/2022
Russian Hell In The Year 2000 - Parte 2	@hawk268	22 de novembro de 2005	https://archive.org/details/RussianHell-2_MPEG	21/09/2022
The Destruction of Destroyer USS Cole - Parte 1	@great498	3 de setembro de 2005	https://archive.org/details/stateoftheummah1	21/09/2022

⁴⁸ Endereço do site: archive.org.

The Destruction of Destroyer USS Cole - Parte 2	@great498	4 de setembro de 2005	https://archive.org/details/stateoftheummah2	21/09/2022
Flames of War I	@onwardturtle	18 de julho de 2022	https://archive.org/details/2014-flames-of-war	21/09/2022
Flames of War II	@onwardturtle	19 de agosto de 2022	https://archive.org/details/flames-of-war-part-2-al-hayat-media-center-1080p	21/09/2022

Fonte: COSTA, 2023

Quadro 2: Ficha catalográfica dos filmes

FILMES	GRUPO	PRODUTORA	ANO	IDIOMA	DURAÇÃO
Martyrs of Bosnia	Mujahideen Regiment of Bosnia Herzegovina	Azzam Publications	1997	inglês/árabe	Parte 1: 01:14:51 Parte 2: 1:14:51 Total: 2:29:42
Russian Hell In The Year 2000	The Islamic Army of the Caucasus	Ibn al-Khattab	2000	russo/inglês /árabe	Parte 1: 51:20 Parte 2
The Destruction of Destroyer USS Cole	Al-Qaeda	As-Saḥāb Media Production Establishment	2001	árabe/inglês	Parte 1: 55:35 Parte 2: 51:59
Flames of War I	Estado Islâmico	Al Hayat Media Center	2014	árabe/inglês	55:14
Flames of War II	Estado Islâmico	Al Hayat Media Center	2017	árabe/inglês	55:08

Fonte: COSTA, 2023

Sabíamos que o Norwegian Defence Research Establishment (FFI), instituto de pesquisa vinculado ao Ministério da Defesa norueguês, possui um banco de dados sobre vídeos

jiihadistas. Como informado pelo pesquisador Thomas Hegghammer em e-mail encaminhado aos autores da pesquisa, ele não é online. A única forma de acessá-lo é através das estações de trabalho localizadas nas instalações do FFI em Oslo. Tentamos obter financiamento para o projeto junto a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), prevendo uma viagem até a Noruega para fazer a consulta *in loco*, mas o contexto pandêmico e cortes financeiros na instituição inviabilizaram o plano. Por isso, foi necessário pensar numa alternativa. Foi aí que começou a busca no Internet Archive.

Os parâmetros de pesquisa foram estruturados com base em informações que já dispúnhamos sobre os filmes. A maior parte reunida através da pesquisa bibliográfica sobre propaganda jihadista feita ainda no Mestrado⁴⁹. Em última instância, elas nos ajudaram a cavar mais fundo. Vejamos o caso do filme *Russian Hell In The Year 2000* (2000). Inserindo no buscador do Internet Archive o nome do vídeo em inglês, tivemos dificuldade para localizá-lo. No entanto, por conta da consulta aos trabalhos da pesquisadora Anne Stenersen, vinculada ao FFI, sabíamos que ele tem nomes alternativos. Foi usando um deles, “*state of the umma*”, que conseguimos resultados melhores e chegamos às postagens do perfil @hawk268.

E por que estávamos interessados, especificamente, nesses cinco filmes? A resposta também está na pesquisa bibliográfica que realizamos preliminarmente. Ela nos ajudou a identificar a singularidade histórica deles e vislumbrar um corpus pouco investigado em seu conjunto. Um texto do livro *Jihadi Culture: The Art and Social Practices of Militant Islamists* (2017), organizado por Thomas Hegghammer, pesquisador que mencionamos anteriormente, foi nosso principal guia. O artigo *A History of Jihadi Cinematography*, de autoria de Anne Stenersen (2017), mapeia o processo de desenvolvimento técnico, estético e narrativo das produções audiovisuais jihadistas.

A investigação da pesquisadora nos mostra que, embora a prática de produzir vídeos possa ser rastreada até a década de 1980 (contexto da Guerra do Afeganistão), foi com o início do século XXI que essa estratégia discursiva cresceu exponencialmente no âmbito de grupos do Movimento Jihadista Global. O desenvolvimento tecnológico alcançado no período permitiu à humanidade capturar e distribuir “filmagens caseiras” com mais facilidade. Jihadistas se beneficiaram disso. E, hoje, menos de trinta anos depois, vivemos numa época de onipresença dessas produções na Internet, seja como arquivos para download ou conteúdos em plataformas como o Youtube e o Dailymotion.

⁴⁹ COSTA, Ana Carolina. A nova face do terror: uma interpretação da propaganda audiovisual do Estado Islâmico como fenômeno cultural na era da midiaticização. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/157319>.

Entre os gêneros de filmes que surgiram nesse contexto, Stenersen (2017) menciona os longas-metragens. De modo elucidativo, a autora os compara aos noticiários e documentários produzidos durante a Segunda Guerra Mundial, sendo o mais ilustre o “Triunfo da Vontade” (1935), dirigido por Leni Riefenstahl. A cineasta foi escolhida por Adolf Hitler para criar a narrativa audiovisual, que registra o mais crucial congresso do Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães (Partido Nazista), realizado entre 4 e 10 de setembro de 1934, na cidade de Nuremberg. A produção é um dos expoentes da linhagem de filmes de propaganda política, cuja história, na primeira metade do século XX, é marcada pelo avanço de regimes que usavam os meios de comunicação de massa para forjar um espetáculo de poder.

No universo simbólico que analisemos, filmes desse tipo foram gravados nas décadas de 1980 e 1990, principalmente, por equipes de televisão e jornalistas levados pelos militantes jihadistas até o teatro de operações afegão. Por volta de 1987, Osama Bin Laden chegou a convidar o repórter saudita Izzam Diraz para fazer um documentário em árabe sobre os combatentes oriundos da Arábia Saudita que estavam lutando contra as forças soviéticas. A produção, intitulada *The Arab Supporters in Afghanistan*, foi lançada em 1988 (STENERSEN, 2017, p. 109).

No início da década de 1990, os filmes começaram a ser produzidos e captados pelos próprios combatentes, que, no campo de batalha, também assumiram a função de cinegrafistas. Mudança grandemente ligada à popularização das filmadoras entre consumidores privados. Stenersen (2017) cita dois nomes que ficaram famosos no decorrer da década: Abu Musa al-Almani (tinha nacionalidade alemã e origem turca) - morreu na Bósnia em 1995 - e Masood al-Benin, que se uniu ao movimento na Chechênia logo após o final da primeira guerra no país, em 1996. Sobre al-Benin, ela conta:

Houve uma pausa nas batalhas naquele momento, por isso, ele passou os anos seguintes usando suas habilidades em TI para ajudar os mujahidin locais. Entre outras coisas, ele montou computadores para serem utilizados pelas cortes locais da shari'a. Também atuou como correspondente para o site Qoqaz.net. Com o início da Segunda Guerra da Chechênia, em 1999, ele voltou ao campo de batalha. Assim como o alemão-turco Abu Musa, os indícios mostram que ele desempenhou inúmeras funções como operador de câmera, combatente e editor de vídeo (STENERSEN, 2017, p. 110-111, tradução nossa).⁵⁰

⁵⁰ Texto original: There was a lull in the fighting at the time, so he spent the next few years using his IT skills to assist local mujahidin. Among other things, he set up computers for use by the local Sharia courts. In addition he was a correspondent for the Qoqaz.net website. With the start of the Second Chechen War in 1999, he was able to participate in battles again. Like the German-Turkish Abu Musa, he appears to have played multiple roles as cameraman, fighter, and video editor.

Com a virada do século, tornou-se praxe para grupos do MJG criar células próprias encarregadas de filmar as “batalhas” e editar os vídeos. O conflito no Iraque, iniciado em 2003, foi o grande palco dessa mutação, que está na gênese da Al Hayat Media Center, o braço midiático do Estado Islâmico que ganhou protagonismo com a ascensão do EI e é responsável pela produção de dois filmes do nosso corpus: *Flames of War I* (2014) e *Flames of War II* (2017). Mas antes de falar sobre eles, retornemos ao ponto de partida da nossa investigação.

Segundo Anne Stenersen (2017), *Martyrs of Bosnia* (1997) é o primeiro filme da linhagem dos longas-metragens jihadistas com tradução para o inglês. A informação consta, inclusive, nos créditos iniciais da produção, que foi traduzido pela Azzam Publications e lançado logo após uma série de fitas cassetes intitulada *Under the Shades of Swords* (HORSCH, 2014) na virada do século. Ele conta a história da Guerra da Bósnia sob a perspectiva dos *mujāhidūn* e situa esse conflito num contexto mais amplo, ancorado na batalha do Ocidente contra os muçulmanos. O filme foi lançado originalmente no formato VHS e é composto, majoritariamente, por gravações, o que, de acordo com Horsch (2014), reforça a “ilusão” de que ele conta a história da guerra como ela de fato ocorreu, em estilo documental. O pioneirismo dele, portanto, o torna indispensável em nosso corpus.

No que se refere à Guerra da Chechênia, os vídeos jihadistas mais famosos foram produzidos entre 1999 e 2000. O site Qoqaz.net, no início de 2000, já reunia títulos como *Jihad in Gagestan* (1999), *Massacres in Chechnya* (1999) e *Chechnya: Destruction of a Nation* (1999). Entretanto, a produção que mais despertou a atenção de islamistas vivendo no Ocidente, principalmente, foi *Russian Hell in The Year 2000* (2000), produzida pelo grupo *The Islamic Army of the Caucasus* (STENERSEN, 2017, p. 113). Na pesquisa *Gathering Data Through Court Cases: Implications For Understanding Visual Messaging* (2014), Anne Stenersen descobriu que ele estava entre os filmes mais citados por jihadistas em 18 casos judiciais na Europa, Canadá e Estados Unidos.

O estudo de Stenersen identificou que 76 dos 88 incidentes envolvendo a citação de filmes do movimento mencionaram vídeos diferentes. Os únicos assinalados mais de duas vezes foram justamente *Hell of The Russians 2000* (2000) e a primeira grande produção audiovisual da *as-Saḥāb Media Production Establishment* (produtora da al-Qaeda), *The Destruction of the Destroyer USS Cole* (2001), que é mais um filme selecionado para compor nosso corpus. No primeiro caso, portanto, estamos diante de um material que vai ter similaridades em relação a *Martyrs of Bosnia* (usa *anashid*⁵¹ como trilha sonora, discursos, sons da guerra e apresenta

⁵¹ Plural de *nashīd*. De acordo com Pieslak (2017), o *nashīd* remonta ao gênero de canção árabe conhecido como *madih na-nabawi*. Dedicado a elogiar o profeta Muḥammad, este é estruturado em torno do cantor solista e um

retratos de mártires), mas que também introduz uma novidade importante: a execução de inimigos. Já *The Destruction of the Destroyer USS Cole*, além de ser citado de modo significativo nos casos investigados por Anne Stenersen, tem o DNA de Osama Bin Laden. O vídeo não fala abertamente que a organização comandada por ele foi responsável pelo ataque contra o navio de guerra norte-americano, mas, mesmo assim, a produção gerou grande publicidade para ambos (STENERSEN, 2017).

Ali Hamza Ahmad Suliman al-Bahlul, membro da al-Qaeda, testemunhou em juízo que o próprio Bin Laden havia revisado o filme *The Destruction of the Destroyer USS Cole* inúmeras vezes e dado instruções para incluir um clipe específico no início dele: a recitação do Corão feita por Mamdouh Mahmud Salim, que foi indiciado em 1998 e preso pelo bombardeio à embaixada dos Estados Unidos na África Oriental. Ele ainda menciona outros detalhes interessantes:

Al-Bahlul disse que os escritórios da al-Sahab estavam repletos de videocassetes, computadores, televisões por satélite e uma biblioteca de fitas cassetes (de áudio e vídeo). A estrutura para a edição de vídeos, no entanto, estava longe de ser profissional: era um PC Windows com o software Adobe Premiere Pro. As anotações de Al-Bahlul, recuperadas pelas tropas norte-americanas durante a invasão de 2001, indicavam que ele se deparava frequentemente com dificuldades técnicas. No final, demorou seis meses para terminar o vídeo USS Cole, que foi lançado por volta da primavera de 2001 (STENERSEN, 2017, p. 115, tradução nossa)⁵².

Jihadi film (ou *jihadi video*) é a tradução literal para o inglês que Stenersen (2017) faz da expressão utilizada pelos próprios grupos do MJG para referir-se às produções audiovisuais deles, *aflam jihadiyya* (STENERSEN, 2017). Os pesquisadores que se debruçam sobre o tema costumam dividir essas produções em gêneros. Aqui utilizamos como base principal o estudo que Cecilies Finsnes (2010) realizou no acervo do FFI. A pesquisadora categorizou 800 filmes em 10 grupos diferentes: *operational*; *promotion/propaganda*; *ideology*; *deterrence/intimidation*; *martyr*; *instructional*; *praising*; *training*; *humiliation* e *recruitment*.

grupo de homens que formam um coro. Enquanto este canta numa rígida organização rítmica, o solista dispõe de mais liberdade para improvisar, geralmente usando a mesma linha de texto, que para os compositores é o componente mais importante dos *anashīd* (PIESLAK, 2017, p. 71). Eles passaram a ser usados por grupos extremistas na tentativa de criar laços entre os jihadistas e minar suas emoções para produzir uma cultura ativista dentro do movimento (COSTA, 2018).

⁵² Texto original: Al-Bahlul said that al-Sahab's offices were fully equipped with VCRs, computers, satellite TV, and a library of video and audiocassettes. But the video editing software was far from professional: It consisted of a Windows PC and Adobe Premiere Pro video editing software. Al-Bahlul's handwritten notes, recovered by U.S. troops during the 2001 invasion, indicated that he often ran into technical difficulties with the software. In the end, it took about six months to finish the USS Cole video, and it was released sometime in the spring of 2001.

Os filmes classificados como operacionais são a maioria (48%). Eles são curtos (têm entre 30 segundos e 5 minutos) e costumam registrar a explosão de veículos militares após o acionamento remoto de dispositivos explosivos improvisados (IED) em estradas. Alguns também registram o disparo de mísseis e morteiros, ou ataques coordenados a bases militares, estações policiais e postos de controle inimigos. Os filmes de propaganda, por sua vez, compõem a segunda maior categoria, representando 17% da amostra. O intuito maior deles é glorificar a ação dos jihadistas e desacreditar seus oponentes revelando a opressão que eles impõem aos muçulmanos. Trata-se de um modo de angariar simpatia e mostrar força (FINSNES, 2010). Os filmes dessa categoria, frequentemente, assemelham-se a documentários e reportagens jornalísticas:

Imagens ou clipes mostrando o abuso e maus-tratos de muçulmanos são frequentemente exibidos nos filmes de propaganda. Eles costumam ser captados a partir de noticiários e documentários exibidos nos principais meios de comunicação social. Imagens de cadáveres de civis e casas em ruínas, como resultado de ataques aéreos, são um aspecto importante dos vídeos de propaganda. A tortura de prisioneiros muçulmanos impingida pelas mãos dos inimigos em Guantánamo e outras prisões é outro tema recorrente, assim como as imagens infames dos abusos de prisioneiros na prisão de Abu Ghraib. Clipes de corpos torturados também podem servir ao mesmo propósito (no caso de filmes do Iraque, onde os raptos, as torturas e assassinatos têm sido generalizados). Outro clipe que aparece em vários filmes desse tipo é a filmagem de um rapaz palestino chamado Muhammad al-Durrah, que foi alvejado e morto quando soldados israelenses dispararam contra palestinos durante a Segunda Intifada (FINSNES, 2010, p. 20, tradução nossa)⁵³.

Como foi mencionado anteriormente, Anne Stenersen (2017) cita a existência de longas-metragens no arsenal de propagandas dos grupos jihadistas. Eles combinam diferentes formatos para estruturar a narrativa que explica contra quem e por que lutam (STENERSEN, 2017, p. 108). Entendemos que as duas pesquisadoras, Stenersen e Finsnes, estão falando sobre o mesmo tipo de material, o que se comprova quando um dos elementos do nosso corpus é citado diretamente por Cecilies Finsnes como exemplo de filmes do gênero *promotion/propaganda*, o vídeo *The Destruction of the Destroyer USS Cole*. O que propomos a partir de agora é apresentar

⁵³ Texto original: Images or film clips showing the enemies' abuse or maltreatment of Muslims are frequently shown in propaganda videos, and they are often collected from mainstream media news broadcasts and documentaries. Images of dead bodies of civilians and ruined houses as a result of air raids are an important aspect of the propaganda videos. Torture of Muslim prisoners at the hands of the enemy in Guantanamo and other prisons is another recurring subject, and the infamous pictures of prisoner abuse in Abu Ghraib prison have frequently been used in jihadi propaganda videos. Clips of tortured bodies can also serve the same purpose (this is sometimes the case in films from Iraq where abductions, torture and killings have been widespread). Another clip that appears in several such films is the footage of a Palestinian boy called Muhammad al-Durrah who was shot and killed when Israeli soldiers fired at Palestinians during the second intifada.

nossa própria interpretação sobre as características que unificam as cinco peças audiovisuais que formam o corpus da pesquisa. Unidade alimentada pela cultura midiática da época em que foram idealizados e colocados em circulação.

3.1 O que é há de documentário e noticiário nos filmes?

Quando Finsnes (2010) diz que os filmes de propaganda do Movimento Jihadista Global se assemelham a documentários e noticiários, ela não está falando apenas da origem das imagens utilizadas nas produções. Claro, as logomarcas de emissoras como a CNN e a BBC estão presentes em vários trechos dos filmes, nos lembrando dessa apropriação material que também é uma característica deles. Mas a relação que Finsnes (2010) evoca nos parece estar mais relacionada à função que essas imagens desempenham no arranjo argumentativo das peças audiovisuais, cujo objetivo principal é criar um simulacro da realidade.

A linguagem documental foi apropriada por movimentos estéticos distintos ao longo da história. Porém, ela manteve uma característica imutável: “é uma narrativa basicamente composta por imagens-câmera, acompanhadas muitas vezes de imagens de animação, carregadas de ruídos, música e fala [...] para as quais olhamos (nós, espectadores) em busca de *asserções* sobre o mundo que nos é exterior, seja esse mundo coisa ou pessoa” (RAMOS, 2008, p. 21). São os procedimentos utilizados para realizar essas asserções (o modo de enunciar) que tornam o documentário um contraponto do campo ficcional.

Esses procedimentos foram aplicados de modos diferentes ao longo da história. No documentário clássico, predominante até a década de 1950, havia prevalência da locução fora-de-campo enunciada através de “tonalidades grandiloquentes” (RAMOS, 2008, p. 23). No documentário contemporâneo, as vozes são misturadas na maneira de postular: embora a voz *over* persista, “os enunciados assertivos são assumidos por entrevistas, depoimentos de especialistas, diálogos, filmes de arquivo” (RAMOS, 2008, p. 24). Padrão verificado até mesmo em asserções documentárias que podem ser consideradas falaciosas ou tendenciosas.

Os cinco filmes selecionados para esta pesquisa não são “documentos oficiais”. Eles não representam o ponto de vista de governos constituídos ou máquinas de propaganda estatais. Mesmo assim, são produtos culturais de natureza documental e periféricos à narrativa hegemônica sobre os acontecimentos que assolaram o mundo muçulmano com conflitos e guerras. Raymond Williams (2011) pontua que a hegemonia supõe a existência de algo verdadeiramente total, não apenas secundário ou superestrutural, como no sentido fraco de ideologia, mas que é vivido profundamente, saturando a sociedade ao ponto de constituir a

substância e o limite do senso comum para muitas pessoas sob sua influência. Assim, é sinônimo de realidade social, muito mais que qualquer outra noção derivada de base e superestrutura (WILLIAMS, 2011, p. 51). O que esses filmes fazem, portanto, é defender sua própria versão da verdade.

Há diversas formas de (re)apresentar o mundo vivido ou a realidade na linguagem documental. Do mesmo modo, existem inúmeras maneiras de posicionar a câmera diante do acontecimento (TOMAIM, 2019). Mas existe uma espinha dorsal que sustenta a inventividade. Trata-se da “voz do documentário” (NICHOLS, 2005). Ela é construída pela interação de todos os códigos do filme, moldando um ponto de vista sobre o mundo experienciado, questões, aspectos, características e problemas encontrados no mundo histórico, o que lhe permite defender uma causa ou apresentar um argumento. É esse efeito da “voz do documentário” que os filmes estudados perseguem.

Isso implica, basicamente, no fato de eles adotarem um estilo *documentarizante* no momento de organizar a narrativa (NICHOLS, 2005). Desse modo, verificamos que as imagens mediadas pela câmera (RAMOS, 2008) são estratégicas para validar a ideia de que os filmes estão apresentando, além de figuras, a “carne da presença na circunstância do mundo” (RAMOS, 2008, p. 79). Como detalharemos no capítulo 4, há blocos de cenas nas produções que desempenham a função de transpor para o plano imagético a intensidade dos conflitos e guerras no mundo muçulmano que servem de justificativa para a ação dos mártires. De modo dramático e trágico, elas documentam os danos humanos, materiais e simbólicos gerados por eles.

Nesse sentido, as cenas mencionadas conservam os acontecimentos que assolaram a comunidade muçulmana (e poderiam cair no esquecimento) como recordações visuais que acabam interpeladas e rememoradas (TOMAIM, 2016) no processo de ressignificação de mundo que o movimento tenta fazer, elegendo os inimigos do Islã, por exemplo. Isso nos leva a ressaltar que a memória é individual, mas também é uma construção grupal (SAMAIN, 2012). O uso da linguagem documental, portanto, é uma estratégia para criar memória, ligando dados, evidências dos fatos e vestígios de ações para construí-la como uma obra de ficção (RANCIÈRE, 2010, p. 180), nos termos propostos por Jacques Rancière (2010). Segundo o filósofo francês, “a ficção, em geral, não é a bela história ou a vil mentira que se opõem à realidade ou que se querem fazer passar por ela”. “*Fingire* não significa inicialmente fingir, mas forjar. A ficção é a prática dos meios de arte para construir um ‘sistema’ de ações representadas, de formas agregadas, de signos que se respondem” (RANCIÈRE, 2010, p. 180).

Há um sistema de pensamento se criando aqui. Ele almeja que as imagens sejam pensantes (SAMAIN, 2012):

O que as imagens nos mostram nunca será um pensamento único e definitivo. Eis que o cérebro – como assinala justamente Gilles Deleuze (2003, p.264) – é a “tela da imagem”. É com este cérebro – suas lembranças, suas memórias e esquecimentos nele contidos – que toda imagem se choca, arrebentando uma espiral de novas e outras operações sensoriais, cognitivas e afetivas (SAMAIN, 2012, p. 158).

E como a lógica do noticiário se soma a essa estratégia? Para responder essa pergunta devemos refletir, primeiramente, sobre uma problemática mais ampla relacionada aos meios de comunicação. Beatriz Jaguaribe (2007) diz que o apelo deles é fazer com que a “imagem ou narrativa midiática seja mais preñe de realismo do que nossa realidade fragmentária e individual”. Assim, “os enredos e imagens dos meios midiáticos serão absorvidos no cotidiano de milhares de pessoas e se transformarão nos códigos interpretativos com os quais elas abalizam o mundo e tecem suas próprias narrativas pessoais” (JAGUARIBE, 2007, p. 30). Logo, as notícias de televisão carregam essa característica. Elas nascem de uma “tecnologia do fazer-acreditar” (DEBRAY, 2003) e têm um código próprio que carimba o que pode ser considerado real.

De um modo geral, as duas operações características do telejornalismo, “dizer e mostrar”, “mobilizam regras de funcionamento e materiais significantes próprios, conjugando sistemas semiológicos distintos e aparentemente autônomos. Contudo, as articulações que essas duas operações estabelecem uma com a outra definem a relação notícia/visibilidade” (SOUZA LEAL; PINTO VALLE, 2009, p. 134). Isso é possível pela mobilização de uma retórica que estabelece relações lógicas entre os elementos verbais e visuais apresentados, construindo um corpo informativo coerente. Esse esquema visa, acima de tudo, atingir a verossimilhança do relato.

Em *Discurso das Mídias* (2006), Patrick Charaudeau aborda o tema. Ele pontua: “a televisão é imagem e fala, fala e imagem” (CHARAUDEAU, 2006, p. 109). Nesse arranjo, onde as “as notícias resultam de um dizer por meio das palavras e um mostrar por meio de imagens técnicas” (SOUZA LEAL; PINTO VALLE, 2009, p. 134), a imagem televisiva joga com a representação do sensível e é capaz de produzir três tipos de efeitos (CHARAUDEAU, 2006, p. 110) apreendidos pelo telespectador. O efeito de *realidade* é acionado quando presumimos que a imagem reporta diretamente o que surge no mundo. O efeito de *verdade* ganha proeminência quando ela torna visível o que não era a olho nu. E o efeito de *ficção* aflora

com a representação analógica de um acontecimento que já passou, reconstituindo-o (CHARAUDEAU, 2006). A verossimilhança (ou autenticidade), que é a meta de todos eles, pode ser alcançada recorrendo-se a meios linguísticos e semiológicos que remetem a três tipos de procedimentos.

O primeiro é o de *designação identificadora* (CHARAUDEAU, 2006, p. 153). Basicamente, é a estratégia de exibir provas de que o fato realmente existiu. A *analogia* (CHARAUDEAU, 2006, p. 154) é aplicada quando não é possível mostrar o fato diretamente, portanto, é preciso reconstruí-lo de maneira realista, com detalhes na descrição, comparações e encenações posteriores. O terceiro procedimento é o de *visualização*. Ele “consiste em fazer ver o que não é visível a olho nu (graças ainda à imagem, mapas, maquetes, panoramas, closes, esquemas, etc.), em fazer ouvir o que geralmente não se ouve (sonoridades obtidas com o auxílio de aparelhos especiais e técnicas de gravação específicas)” (CHARAUDEAU, 2006, p. 154). Dessa forma, o leitor-ouvinte-espectador é capaz de penetrar qualquer universo, por mais desconhecido que seja. Nos capítulos 4 e 5, mostraremos, reiteradamente, que os três recursos estão inscritos nas produções estudadas. Especialmente quando o objetivo é dar tons de realismo à representação e ação dos mártires. O que dialoga com o apontamento de Horsch (2014): “O uso de tecnologias modernas e da mídia – de fotografias e vídeos até imagens processadas digitalmente – não torna apenas possível a existência do culto em torno de um mártir jihadista, ele também o molda” (HORSCH, 2014, p. 142, tradução nossa).

3.2 Guerra de narrativas e “armas” compartilhadas.

Pois bem, existem pontos de conexão entre os filmes estudados e a linguagem do documentário e do noticiário televisivo. Mas as duas vertentes pertencem à matriz audiovisual ocidental. Por isso, passamos a nos perguntar o que poderia ter impulsionado a incorporação delas à propaganda do Movimento Jihadista Global. Em busca de respostas, tentamos compreender melhor como elas estavam diluídas na cultura midiática do mundo árabe. Então, recuamos até as décadas de 1980 e 1990, período que, além de ser marcado pelos conflitos e guerras abordados neste trabalho, corresponde ao momento em que a televisão (o meio físico e as tecnologias inerentes a ele) vive uma transformação nessa parte do planeta.

Nos anos 1980, a tecnologia de transmissão por satélite já existia na região. A Arabsat (*Arab Satellite Communications Organization*), criada sob a jurisdição da Liga Árabe, operava com transponders suficientemente potentes para transmitir sinais que poderiam ser captados por antenas residenciais. Porém, não houve uma tentativa efetiva de utilizar essa rede de satélites

para a criação de um serviço de transmissão consistente, mesmo que o número de lares com antenas estivesse aumentando na Arábia Saudita e em toda região do Golfo Pérsico (SCHLEIFER, 1998).

A estrutura, nesse primeiro momento, era usada apenas por estações de televisão nacionais comandadas por governos da Liga Árabe. Os programas transmitidos por elas gravitavam em torno de interesses estatais. “Mais do que qualquer outro meio de comunicação, mesmo que estatais, os canais de televisão eram extensões dos ministérios da informação. Não é coincidência o fato de, em vários países árabes, o ministro da pasta operar seu gabinete a partir do edifício da estação nacional de televisão” (SCHLEIFER, 1998, n.p., tradução nossa):

E por causa do elevado grau de influência da política oficial sobre os canais de televisão, até mesmo a troca de programas era limitada pela hesitação de colocar no ar a programação de outro país. Não é coincidência que as primeiras experiências com o intercâmbio de noticiários e documentários que eu vi na televisão egípcia eram com o sultanato de Omã, que era um dos estados árabes que não rompeu relações com o Egito quando o país entrou em negociações com Israel e depois assinou um acordo de paz, sendo expulso da Liga Árabe (SCHLEIFER, 1998, n.p., tradução nossa)⁵⁴.

No final da década de 1980 e início dos anos 1990, dois acontecimentos separados contribuíram para a mudança desse cenário, dando início à explosão de canais de televisão via satélite no mundo árabe, segundo Abdallah Schleifer (1998). O primeiro foi a disponibilização do sinal da CNN International para as residências com antenas. Em 1989, os círculos político e midiático do mundo árabe já tinham a informação de que a CNN e o Egito estavam com trâmites em curso para viabilizar a retransmissão do sinal do canal norte-americano territorialmente, colocando à disposição do público, pela primeira vez, um serviço de TV paga batizado de CNE (Cable Network Egypt). O projeto foi aprovado em junho de 1990.

Tudo pode parecer muito comum hoje em dia, mas a excitação e a preocupação naquela época era porque haveria, no Egito, notícias sem censura e sem restrições circulando 24 horas por dia e produzidas por uma organização internacional, propriedade de uma magnata norte-americano do setor. Era incrível, apesar de o serviço ser em inglês e estar codificado, o que significava

⁵⁴ Texto original: And because of the high degree of official political considerations governing the national television channels, even the exchange programs were limited, in a world of shifting political alliances and sensitivities, by the hesitation over putting the programing of another country onto one's own national channel. It is not a coincidence that the first news and documentary program exchanges that I ever saw on Egyptian television were with the Sultanate of Oman, which was the one Arab state that did not break relations with Egypt when it entered into negotiations with Israel and later signed a peace treaty and was expelled from the Arab League.

que, realisticamente, só estaria disponível para uma pequena parcela da audiência televisiva do país. (SCHLEIFER, 1998, n.p, tradução nossa)⁵⁵.

Pouco mais de um mês após a CNE entrar no ar, o segundo evento catalítico mencionado por Schleifer (1998) ocorreu: a invasão do Kuwait pelo Iraque. Algum tempo antes dela, o governo egípcio legalizou a importação e posse de antenas. Na Arábia Saudita e no Golfo, companhias locais também estavam começando a produzir equipamentos para competir com os produtos internacionais, de olho no rápido crescimento do segmento. A guerra estimulou ainda mais a expansão desse mercado.

Paralelamente a isso, em dezembro de 1990, a Egypt TV (Egyptian Radio and Television Union) alugou um transponder de transmissão direta e, um mês antes do início dos ataques aéreos da operação Tempestade do Deserto, a Egyptian Space Net (ESN) iniciou a transmissão de treze horas diárias de programação selecionada dos canais egípcios. Antenas e transmissores chegaram a ser instalados nas regiões da Arábia Saudita onde atuavam as forças militares do Egito, o maior contingente de tropas árabes que serviram a aliança comandada pelos Estados Unidos. Assim, uma intensa programação com notícias anti-Iraque foi capaz de chegar até o *front*.

Os ataques aéreos começaram em meados de janeiro. Tanto a Egypt TV como a Saudi TV começaram a transmitir diretamente o sinal da CNN para os lares que captavam o sinal delas. No Egito, a transmissão era fornecida como um serviço gratuito, já que o projeto da CNE ainda não estava recebendo assinaturas. Na Arábia Saudita, a programação da CNN era gravada e, após passar por uma análise de “censura”, era retransmitida por várias horas. Nos anos subsequentes à guerra, a compra das antenas continuou a ser estimulada, inclusive com a disponibilização de mais canais internacionais para os usuários. Os satélites também passaram por melhorias, o que foi acelerado pelo aparecimento de três grupos econômicos que dominaram o sistema de transmissões por satélite na região. Um deles foi o Orbit.

Lançado em maio de 1994 pelo grupo saudita al-Mawared, o Orbit dava aos seus assinantes acesso a mais de 40 serviços de televisão e rádio fornecidos por sua própria rede (incluía os canais Disney Channel, Orbit-Espn Sports, America Plus, Super Movies, Orbit News, Hollywood Channel, Fun Channel e a CNN International) e o Star Select (NBC, CNBC, Fox Kids Network, Star Movies, Star Sports e Star Plus in America), um pacote exclusivo de

⁵⁵ Texto original: This all seems very commonplace today, but the excitement and concern at the time that there would be, in Egypt, uncensored, unrestricted 24-hour-a-day news produced by an international news organization owned by an American media mogul (who about that time made the cover of Time) was incredible, despite the fact that this service would be in English and would be encoded, and thus realistically available only to a very small portion of the country's actual TV audience.

serviços da Star TV. O Orbit também comissionou a BBC para produzir o BBC Arabic World Television Service, que, no início, transmitia de duas a oito horas diárias de programação. O serviço de 24 horas incluía boletins de notícias e documentários em inglês (SCHLEIFER, 1998).

É notável, então, a penetração que a programação televisiva de origem ocidental teve na órbita árabe no mesmo período em que o Movimento Jihadista Global está em plena expansão. Constatamos, portanto, que há uma cultura midiática ganhando forma nesse período. Ela provavelmente alcançou os líderes do movimento (como relatado por Ibn al-Khattab no capítulo 2), ao mesmo tempo em que novas tecnologias introduziram as imagens de guerras e conflitos no mundo muçulmano no cotidiano dos telespectadores da região. Reflitamos sobre isso por um momento.

No ínterim entre o lançamento de *Martyrs of Bosnia* (1997) e *The Destruction of the Destroyer USS Cole* (2001), o noticiário televisivo (especialmente de origem norte-americana) ajudou a regular a atenção dada aos conflitos abordados nos filmes do Movimento Jihadista Global. Mas a percepção de que a produção de imagens de acontecimentos como esses poderia ter impactos geopolíticos começou a se tornar latente já na Guerra do Afeganistão, que era foco de interesse para as duas grandes potências econômicas e políticas da época, a União Soviética e os Estados Unidos. Embora os norte-americanos não tenham colocado tropas no país, eles treinaram e apoiaram combatentes antissoviéticos para abastecer veículos de imprensa ao redor do mundo com imagens e informações vindas diretamente do campo de batalha. O investimento de 500 mil dólares almejava desenvolver um “serviço de mídia independente”⁵⁶.

No dia 26 de agosto de 1985, um anúncio colocado no Diário Oficial do Governo Federal dos Estados Unidos (Federal Register) buscava grupos do setor privado interessados em liderar o programa de treinamento, que seria sediado na cidade de Peshawar, no Paquistão. A Escola de Comunicação da Universidade de Boston foi a organização selecionada para preparar os estudantes locais, que seriam capacitados para produzir conteúdos jornalísticos em solo afegão (SNYDER, 2012). O projeto ficou conhecido como Afghan Media Resource Center (AMRC).

As seis semanas de treinamento foram oferecidas para militantes recrutados pelos maiores partidos políticos do Afeganistão. Equipados com câmeras de 35 mm, filmadoras, cadernos e gravadores de áudio, eles produziram conteúdos que foram distribuídos internacionalmente através da SYGMA, da Agence France Press (AFP) e da VisNews (atual

⁵⁶ Public Law 99-88 - AUG. 15, 1985.

Reuters). O acervo do projeto, que há alguns anos foi digitalizado e doado à Biblioteca do Congresso dos Estados Unidos, inclui 76 mil fotografias, 1.175 horas de filmagens, 356 horas de gravações em áudio e histórias produzidas para a mídia impressa.

Naquele contexto, portanto, é possível inferir que o cotidiano de olhar e ser olhado crescia como legitimador de existências e narrativas na história ampla da guerra. Os registros da AMRC foram modelados sob a égide e domínio da “imagem-televisão” (BAUDRILLARD, 1993), no qual todo conteúdo informativo precisava passar pela “histeria do virtual” (BAUDRILLARD, 1993, p. 148). No acervo do AMRC chegamos a encontrar um vídeo que exemplifica a normatização dessa lógica produtiva de imagens. Nele, um membro da equipe da Universidade de Boston ensina aos estudantes locais técnicas de edição telejornalística. Ele pontua: é preciso minimizar a aparição do entrevistador nos materiais e cobrir trechos de entrevistas com imagens que maximizam o potencial do relato sobre a guerra (figura 4).

Figura 4: Estudantes da AMRC recebem treinamento sobre edição de vídeo



Fonte: Acervo da AMRC disponível no Internet Archive

Figura 5: Estudantes da AMRC capturam imagens veiculadas em órgãos de imprensa



Fonte: Acervo da AMRC disponível no Internet Archive

Alguns anos depois, na Primeira Guerra do Golfo (1990-1991), a onipresença da “imagem-televisão” cresce irremediavelmente. Segundo Laymart Garcia dos Santos (1993), há uma ruptura durante o conflito. Apesar de a cobertura da Guerra do Vietnã ter servido de prelúdio, o conflito no Golfo Pérsico foi a primeira guerra eletrônica total (SANTOS, 1993, p. 158). “Grudados no vídeo, imóveis mas ao mesmo tempo mobilizados, os telespectadores do mundo inteiro põem fé na tecnologia ocidental, e se postam no camarote eletrônico para assistir ao desenrolar dos acontecimentos no teatro de operações. Como no circo romano, todo mundo quer sangue” (SANTOS, 1993, p. 159).

A realidade é a realidade da imagem que desfila na televisão – só importa o que se mostra ali, no vídeo, a guerra é sem cadáveres, sem sofrimento, mas com muita emoção – um videogame. É que estamos diante da maior encenação

que já existiu na história da humanidade, a maior de todas as superproduções, o grande espetáculo que, enquanto a guerra durou, ocupou diariamente as ondas eletromagnéticas do mundo inteiro: a TV Pentágono (SANTOS, 1993, p. 159).

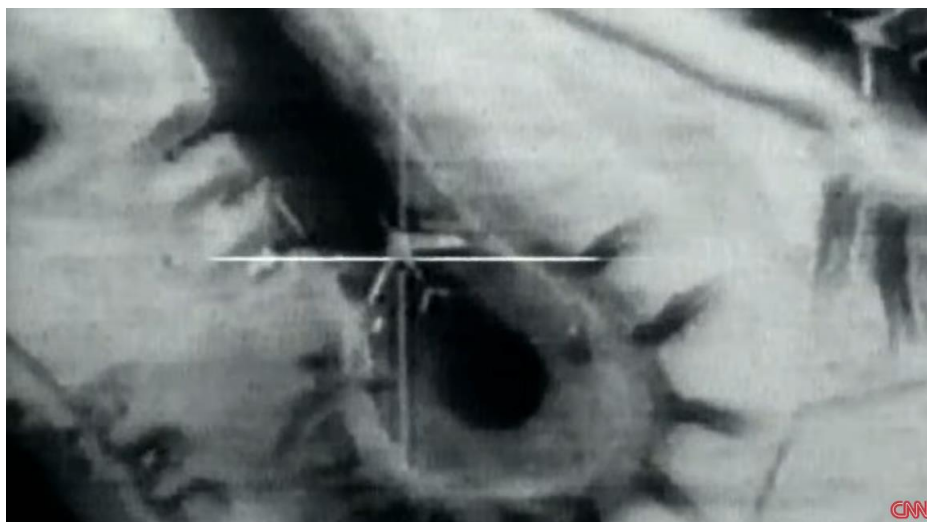
O pesquisador Daniel C. Hallin (2002) aponta que essa linhagem de imagens dominou o noticiário internacional durante os confrontos no Golfo Pérsico (lembramos, a penetração desses materiais no mundo árabe também crescia em decorrência da transmissão de canais via satélite). Hallin (2002) lembra, nesse contexto, dos registros de ações com o Sistema de Mísseis Patriot, projetados para abater projéteis inimigos em pleno voo (figura 6); os ataques com mísseis de cruzeiro e os característicos vídeos de bombas inteligentes teleguiadas (figura 7). “Imagens visuais perfeitas para a televisão - fogo e máquinas em movimento estão entre as imagens favoritas dos editores de vídeo - e com um profundo apelo cultural” (HALLIN, 2002, p. 56, tradução nossa).

Figura 6: Sistema de Mísseis Patriot



Fonte: Center of Military History – United States Army

Figura 7: Ataque com bomba teleguiada na Guerra do Golfo



Fonte: Youtube – Canal da CNN

As condições e a viabilidade do ato de olhar são dimensões subjetivas da guerra. Harun Farocki fala sobre isso no filme-ensaio “Imagens do mundo e inscrição da guerra” (1988), onde propõe uma rica reflexão sobre o uso de imagens operacionais em processos produtivos, operações militares e como mecanismos de controle. Farocki coloca em cena fotografias aéreas de Auschwitz, campo de concentração operado pelo Terceiro Reich, tiradas por aviões de bombardeio dos Estados Unidos, em 1944. Embora as evidências do que acontecia naquele local estivessem ali, registradas pela imparcialidade de uma câmera, as fotos foram descobertas e identificadas por funcionários da CIA apenas 33 anos depois.

Farocki aciona o gatilho. É preciso desconstruir concepções sobre o que é a imagem e sobre como se dá o olhar. No filme, repetidas vezes, ele lembra que os ingleses, ao analisarem as fotos tiradas pelos aviões norte-americanos, não perceberam o que tinham diante dos olhos. A missão era sobrevoar a Silésia (importante zona industrial entre a Polônia e a Alemanha) em busca de fábricas de gasolina sintética e borracha. Portanto, o campo de Auschwitz não estava sendo procurado e, conseqüentemente, não foi encontrado. Nesse sentido, para Farocki (1988), o olhar pode ser politizado e a imagem não tem uma natureza objetiva intrínseca.

A realidade do que ocorria no local só foi descoberta anos depois, quando gravações visuais também ajudaram a revelar ao mundo as crueldades que ocorriam naquele ponto do mapa, sem interesse tático para os Aliados. Algo semelhante, mas sem a mesma dimensão para a historiografia oficial, ocorreu na Primeira Guerra do Golfo. Patrícia R. Zimmermann (2000), professora de cinema e fotografia no Ithaca College (Nova Iorque), avalia que as imagens produzidas pelo Estado e seus aliados ideológicos, como a rede de televisão CNN, causaram

grande estrago durante o conflito. O motivo? Eles drenaram as contradições existentes nos registros, reprimindo traumas, amputações, bombardeios, a destruição, as mortes, os deslocamentos populacionais, os estupros, o racismo, a dor, a perda e as atrocidades da guerra. Zimmermann (2000) ainda completa: imagens do conflito colocadas no ar dependem da repetição para sua absorção política, tornando-se fetiches que aniquilam todas as diferenças e distinções aos olhos do espectador (ZIMMERMANN, 2000, p. 59). A decisão de não mostrar algo, logo, implica na orientação do sentido do olhar.

O mesmo problema ficou evidente em outros confrontos dos anos 1990, como a Guerra da Bósnia (1992-1995), considerada o conflito mais sangrento no processo de desintegração da antiga União Soviética e ambiência de muitas cenas dos filmes que analisamos nesta pesquisa. Episódios de extrema violência ocorreram na localidade. No ataque ao mercado central de Markale (Sarajevo), 69 civis morreram e quase duzentas pessoas ficaram feridas. Em Srebrenica, tropas servo-bósnias comandadas pelo general Ratko Mladic conquistaram a zona protegida pelos boinas azuis da Organização das Nações Unidas (ONU) e assassinaram aproximadamente 8 mil homens e crianças muçulmanos, acontecimento classificado pelo Tribunal Penal Internacional como genocídio. Centenas de campos de concentração e detenção foram criados, sendo os maiores Omarska e Keraterm, região no noroeste do país onde também se descobriu uma vala comum em Tomasica, com restos mortais de 600 vítimas muçulmanas e croatas.

Inúmeras pesquisas demonstraram que a cobertura sobre a Guerra da Bósnia na mídia tradicional foi confusa e falha diante do desafio de explicar as raízes do conflito. Inicialmente, a atenção destinada à região foi modesta. E, quando engrenou, focou em eventos de maior expressão, como os bombardeios a Sarajevo. Embora houvesse preocupação com a situação das vítimas civis, raramente as reportagens avançavam no sentido de explicar o que de fato ocorria na região:

Burg e Shoup (2000), em sua extensa análise sobre a Guerra da Bósnia, argumentam que a cobertura midiática do conflito foi feita de um jeito caótico [...] “A história atraente da vitimização muçulmana desestimulou a maioria dos repórteres a fazer qualquer esforço para examinar a complexidade dos problemas por trás da guerra” (p. 162). Essas reportagens distorceram a realidade do conflito e, conseqüentemente, a ideia de uma intervenção militar ocidental teve pequeno apoio da opinião pública (ŽOHAR, 2012, p. 98, tradução nossa)⁵⁷.

⁵⁷ Texto original: Burg and Shoup (2000) in their extended analysis of Bosnian war argued that extensive media coverage of the conflict presented it in a chaotic way [...] “The compelling nature of the story of Muslim victimization deterred most reporters from any efforts to examine the complex issues underlying the war” (p. 162).

A escritora Susan Sontag esteve na Bósnia em diversas ocasiões até o final de 1995. Ela dirigiu o espetáculo “Esperando Godot”, peça do irlandês Samuel Beckett, na capital sitiada de Sarajevo, durante o conflito. No livro “Diante da dor dos outros” (2003), lembra que o sentimento de que algo precisava ser feito a respeito da guerra foi construído entre as potências ocidentais a partir desses registros jornalísticos, que ajudaram a propagar a história de resistência de um pequeno e novo país do sul da Europa que desejava permanecer multicultural e independente diante do poder dominante na região, dono de um programa neofascista de limpeza étnica. Mas nada foi feito além disso:

É comum dizer-se que a guerra, assim como tudo o que parece real, é midiática. Esse foi o diagnóstico de vários franceses importantes que foram visitar rapidamente Sarajevo durante o sítio, entre eles André Glucksmann: a guerra não seria vencida ou perdida por nada que acontecesse em Sarajevo, ou mesmo na Bósnia, mas em função do que acontecesse na mídia. Muitas vezes se afirma que o “Ocidente” passou, cada vez mais, a ver a guerra, propriamente dita, como um espetáculo. Declarações da morte da realidade — como da morte da razão, da morte do intelectual, da morte da literatura séria — parecem ter sido aceitas sem maior reflexão por muitos que tentam compreender o que há de errado, ou de vazio, ou de estupidamente triunfante, na política e na cultura contemporâneas (SONTAG, 2003, p. 91).

O que queremos problematizar neste ponto é que essas guerras também foram midiáticas na outra ponta do conflito. Os longas-metragens analisados na pesquisa, em sua natureza propagandística e política, podem não ter tido o mesmo alcance em termos de audiência, mas ocuparam o vácuo criado pela narrativa oficial e usaram as imagens produzidas por ela mesma. Logo, eles têm caráter persuasivo e partem das mesmas histórias para declarar seus princípios, chamar a atenção do público, incitar à ação e alertar militantes jihadistas para a necessidade de realizar algum tipo de mudança histórica. Nesse sentido, os filmes são “armas discursivas” que mantiveram uma relação produtiva, de absorção e transformação, com a cultura midiática da época.

Aliás, “absorver” e “transformar” são dois verbos centrais para a nossa reflexão nesse caso. Localizamos nesses episódios indícios de uma transformação que a onipresença dos meios de comunicação trouxe para o cotidiano da sociedade contemporânea. É nesse contexto que começa a emergir uma “arquitetura comunicacional” onde as interações sociais são diluídas num caldo de intensos e complexos processos de apropriação e resignificação das práticas midiáticas. Fausto Neto (2018), teórico brasileiro do campo da comunicação, diz que essas

Such reporting distorted the reality of the war and consequently the idea of western military intervention had only minor public support.

mutações são justamente a materialidade da midiatização, conceito formulado pela primeira vez, em 1986, pelo argentino Eliseo Verón (FAUSTO NETO, 2018).

Para Verón (2014), o fenômeno da midiatização precisava ser estudado a partir de uma perspectiva histórica de longo prazo, o que dizia tratar-se de uma abordagem antropológica. Sob a égide dessa concepção, a midiatização não é um processo universal, inerente a todas as sociedades humanas. Mesmo assim, ele resulta de algo característico de todas elas: a “capacidade de semiose” (VERÓN, 2014, p. 14). “Essa capacidade foi progressivamente ativada, por diversas razões, em uma variedade de contextos históricos e tem, portanto, tomado diferentes formas”, dizia (VERÓN, 2014, p. 14). O resultado dela se expressa no que Verón (2014) chama de “fenômenos midiáticos”.

Esses fenômenos são a “exteriorização dos processos mentais na forma de dispositivos materiais” (VERÓN, 2014, p. 14). Implicados nesse processo, os emissores e receptores dos signos materializados têm autonomia. Estes, por sua vez, persistem no tempo, mas sofrem alterações de escalas de espaço e tempo. Sendo que o corpo das normas sociais define as formas de acesso aos signos já autônomos e persistentes (VERÓN, 2014, p. 15). Isso quer dizer que a midiatização, para Verón (2014), é a sequência histórica de fenômenos midiáticos que vão sendo institucionalizados nas sociedades humanas

Cada momento crucial de midiatização pode ser datado, pois consiste de um dispositivo técnico-comunicacional que surgiu e estabilizou-se em comunidades humanas identificáveis, o que significa que foi, de uma maneira ou de outra, *adotado*. Não há determinismo tecnológico implícito aqui: em qualquer tempo, a apropriação pela comunidade de um dispositivo técnico pode tomar muitas formas diferentes; a configuração de usos que finalmente se torna institucionalizada em um lugar e tempo particular ao redor de um dispositivo de comunicação (configuração que pode ser propriamente chamada de *meio*) só necessita de explicação histórica (VERÓN, 2014, p. 16).

A midiatização produz efeitos diferentes daqueles verificados na “sociedade dos meios”, segundo Verón (1989, apud FAUSTO NETO, p. 77). Eles alcançam a instância do discurso, tornando as estratégias discursivas cada vez mais complexas. “No caso do discurso informativo, observa-se o deslocamento da importância atribuída aos enunciados pela ênfase que passa a ser atribuída à enunciação” (FAUSTO NETO, 2018, p. 78). Um dos efeitos disso é a valorização da interpretação dos enunciados e o protagonismo das lógicas e “gramáticas midiáticas” na instância da circulação. O ponto de vista defendido nesta tese é que os filmes do Movimento Jihadista Global são sintomáticos dessa configuração social.

Conforme absorvem modelos de produção de sentido dos noticiários e dos documentários, devolvem ao mundo a mesma matéria-prima utilizada por ele. Mas na forma de algo substancialmente diferente, seja em termos de discurso ou visibilidade social. Em outras palavras, temos aqui evidências de que “a forma como o receptor reconhece o discurso influencia o ‘modo de dizer’ dos enunciados” (CAVENAGHI; BALDESSAR; FONTINHA MIRANDA, 2016, p. 373), o que instaura um processo de produção de sentidos articulado com a circulação de discursos entre as instâncias de produção e recepção.

Nesse modelo teórico, os filmes que formam o corpus da pesquisa são artefatos culturais que pertencem à matriz invencionista do Movimento Jihadista Global. “Invenção” aqui não é sinônimo de mentira, e sim fabricação. Subtraímos o sentido da palavra das reflexões de Friedrich Nietzsche (1844-1900). A propositura dele, cuja audácia é exaltada por Michel Foucault (2002), desafiava a tradição de priorizar a ideia de que o conhecimento é uma “invenção” (*Erfindung*) e não tem “origem” (*Ursprung*). Como elemento paraestatal na complexa rede de relações sociopolíticas da contemporaneidade, O MJG opera do mesmo modo que o dogmatismo oficial e tenta inventar algo peculiar: uma versão midiática do sofrimento da comunidade muçulmana e do martírio. Ele usa as possibilidades criativas da midiaticização, que permite “objetivar e fazer circular imagens (referenciais ou imaginárias), sons e, principalmente, experiência” (BRAGA, 2006, p. 19).

CAPÍTULO 4: A CONSTRUÇÃO DO ARGUMENTO VISUAL JIHADISTA

Manuel R. Torres Soriano é professor de Ciência Política da Universidade Pablo de Olavide (UPO), em Sevilha, na Espanha. Especialista em terrorismo jihadista e comunicação política, ele é autor do livro *El eco de terror: ideología e propaganda en el terrorismo yihadista*, publicado pela editora Plaza y Valdés, em 2009. No estudo, ele analisou mais de duas mil fitas de áudio, vídeos, cartas e páginas de internet criadas por grupos e indivíduos adeptos do movimento. Diante das evidências coletadas, ele assinala: é possível afirmar que diferentes representantes do Movimento Jihadista Global utilizam as mesmas técnicas de persuasão para mobilizar sua base de apoio (TORRES SORIANO, 2009).

As onze técnicas⁵⁸ persuasivas listadas pelo pesquisador não versam, especificamente, sobre estratégias visuais, mas fornecem um ponto de partida para estruturarmos a proposta metodológica para a análise dos filmes. De modo geral, Torres-Soriano (2009) aponta que o jihadismo procura fomentar o sentimento de frustração das massas muçulmanas. Os militantes do movimento proclamam que agem em resposta às humilhações que elas sofreram. Assim, criam uma conexão virtual com a história da comunidade e interiorizam o mal-estar que esses acontecimentos ocasionaram para todos. Simultaneamente, instigam a *umma* a reagir perante o sentimento de frustração, o que de certo modo a unifica em torno da causa defendida pelo jihadismo (TORRES SORIANO, 2009, p. 211).

Outra estratégia identificada por Torres Soriano é o uso de mensagens que estimulam, justamente, essa união. A valorização da identidade grupal é basilar para o enfraquecimento de convicções individuais contrastantes com o sistema de valores e crenças do jihadismo. O pesquisador resgata um comunicado de Osama Bin Laden, de outubro de 2002, para demonstrar o papel central que o próprio termo *umma* ganha no discurso dos ideólogos do movimento (não podemos esquecer que Osama foi um dos principais expoentes e líderes do MJG):

Oh *umma* do Islã, Oh vós que acreditastes que Alá é o vosso Deus, o Islã a vossa religião e Maomé o vosso profeta, a questão agora não é sobre a *umma* ser atacada na sua totalidade e abrangência, sem distinção entre os que eles chamam de moderados e extremistas, ou aliados e inimigos. O inimigo nos libertou da necessidade de desvendar as suas intenções. Ele revelou esta verdade através de anúncios públicos e secretos, nos quais revela alguns dos seus objetivos hostis⁵⁹.

⁵⁸ As 11 técnicas da propaganda jihadista, segundo Manuel R. Torres Soriano (2009): fomento da frustração; identidade coletiva; combate às visões de mundo alternativas; pensamento mágico; uso da mentira; desumanização do inimigo; personalidades carismáticas; realidade simplificada; desconforto mobilizador; “embarcar no carro” da vitória e violência.

⁵⁹ Texto original: Oh *umma* del islam, Oh tú que has creído que Alá es tu Dios, el islam es tu religión y Mahoma es tu profeta, el caso ahora no es un caso sobre si la *umma* es atacada en su totalidad y exhaustivamente, sin hacer distinción entre los que ellos llaman moderados y extremistas, o aliados y enemigos. El enemigo nos ha aliviado

O conceito de *umma* não está restrito à esfera de influência da corrente salafista-jihadista do Islã, mas essa vertente a reinterpretou se empenhando em construir uma conotação mais agressiva para ela. Nesse sentido, pertencer à *umma* e ser um “bom muçulmano” é o mesmo que “rechaçar qualquer tipo de sentimento de pertencimento a comunidades nacionais, locais, étnicas, coletivos sociais” (TORRES SORIANO, 2009, p. 212, tradução nossa). É, em última instância, uma questão de exclusividade e ruptura com o passado.

A terceira característica do discurso jihadista, segundo Torres Soriano (2009), dialoga com o ponto anterior. Ele tenta eliminar brechas que possam ser ocupadas por visões de mundo alternativas. Para isso, coloca em jogo uma interpretação totalizante e indissociável da relação elementar entre todos os aspectos da vida de um muçulmano. A religião é o único e principal referencial para ele compreender a realidade onde vive, o que elimina a necessidade de o indivíduo combinar e buscar fontes alternativas de informação espontaneamente.

O especialista espanhol ainda nos lembra que o discurso mais convincente não é, necessariamente, o melhor em termos de argumento e coerência. Nem o que oferece ao sujeito benefícios evidentes. Muitas vezes, o conteúdo que se adapta à cosmovisão, à emotividade e ao esquema perceptivo do sujeito, independentemente de sua origem, é o que reverbera com mais força. Neste ponto, Torres Soriano (2009) alude à existência do “pensamento mágico”, que no jihadismo se manifesta com uma referência constante ao sobrenatural para justificar e dar sentido às ações que devem ocorrer no “mundo material”. A crença de que as duas esferas estão interrelacionadas é alimentada estrategicamente:

As histórias de milagres e os martirólogos são alguns dos maiores componentes do discurso do Islã radical globalizado. Assim, por exemplo, Abdullah Azzam sempre fazia alusão a esses elementos mágicos em suas numerosas conferências, os quais foram incorporados por seu livro *Lições e compreensão da jihad atual*. A obra foi escrita durante a invasão soviética do Afeganistão e nela é possível encontrar inúmeras histórias sobre milagres islâmicos (TORRES SORIANO, 2009, p. 2015, tradução nossa)⁶⁰.

A mentira também é detectada como recurso na confecção desse universo que mistura dois mundos. Ela é empregada na propaganda do movimento com o objetivo de alcançar maior poder persuasivo e evitar que o desânimo se propague entre seus partidários. Mensagens que

de tener que desentrañar sus intenciones, y ha revelado esta verdad a través de sus anuncios públicos y secretos en los cuales él revela algunas de sus objetivos hostiles.

⁶⁰ Texto original: Las historias de milagros y las martirologías son uno de las mayores componentes del discurso del islam radical globalizado. Así, por ejemplo, Abdullah Azzam siempre hacia alusión en sus numerosas conferencias a estos elementos mágicos, los cuales quedaron plasmados en su libro, *Lecciones y comprensión de la yihad actual*. Esta obra fue escrita durante la invasión soviética de Afganistán, y en esa se pueden hallar interminables historias acerca de milagros islámicos

questionam revezes no campo de batalha, por exemplo, costumam seguir essa fórmula, edificando uma sensação de invulnerabilidade do poderio dos grupos jihadistas. Muitas vezes, elas negam abertamente a morte ou prisão de algum de seus membros. Em alguns casos, simplesmente deixam de mencionar o fato. Em outros, confrontados com as provas apresentadas por serviços de segurança nacionais, interpretam esses revezes como momentos de alegria, porque assinalam a ascensão de novos mártires (TORRES SORIANO, 2009, p. 218).

Desumanizar o inimigo e valorizar personalidades carismáticas entre os líderes e soldados do movimento são mais duas técnicas de persuasão. Torres Soriano (2009) cita Osama Bin Laden como beneficiário da segunda estratégia, calcada na valorização de características excepcionais de homens que reúnem prestígio suficiente para se tornarem merecedores de “confiança e submissão”. Para o especialista, Osama tinha traços distintivos que facilitaram a sua sacralização. Ele “renunciou uma vida de riquezas e comodidade para lutar com os irmãos muçulmanos, participou pessoalmente da luta contra o inimigo, sofreu com uma vida de privações” (TORRES SORIANO, 2009, p. 221, tradução nossa).

O uso de estereótipos para simplificar explicações complexas é outro ponto crucial da propaganda do movimento. Os estereótipos aqui se enquadram na proposição de Walter Lippmann, precursor dos estudos de opinião pública. Para ele: eles “não apenas nos permitem economizar tempo em nossas vidas agitadas e defender nossa posição na sociedade, mas também tendem a nos proteger dos efeitos desconcertantes que poderíamos experimentar se tentássemos ver o mundo de forma ininterrupta e completa” (LIPPMANN, 2003, p. 107, tradução nossa)⁶¹. Observando de perto os filmes que formam o corpus da pesquisa conseguimos localizar amostras elucidativas disso. Uma delas é a recorrência da ideia de que o mundo muçulmano sofreu através da influência judaica e cristã sobre os assuntos mundiais.

A nona estratégia tem a ver com a teoria da “dissonância cognitiva”, criada pelo psicólogo Leon Festinger, o qual descreve e tenta prever como as pessoas racionalizam suas condutas. A contradição (ou dissonância) emerge quando não há correspondência entre os elementos cognitivos (ideias, crenças e opiniões) e a realidade. A aplicação da teoria com finalidade propagandística ocorreria quando o propagandista desperta, intencionalmente, sentimentos de dissonância para ameaçar a autoestima do receptor e desencadear nele a sensação de culpa, vergonha e insuficiência. Em contrapartida, apresenta uma solução para

⁶¹ Texto original: no solo nos permiten ahorrar tiempo en nuestras ajetreadas vidas y defender nuestra posición en la sociedad, sino que tienden a protegernos de los desconcertantes efectos que poderíamos, sin intentásemos ver el mundo ininterrumpida e integramente.

apaziguar o dano emocional. Na interpretação de Torres Soriano (2009), o movimento jihadista usa esse recurso fazendo com que:

Seu relato sombrio do que acontece nesta região entra em direta contradição com a ideia de que um muçulmano possa manter-se alheio ao conflito denunciado pelo movimento jihadista. A propaganda corrói a identidade de qualquer crente que decida ignorar as orientações dos líderes jihadistas (TORRES-SORIANO, 2009, p. 226, tradução nossa)⁶².

A passividade também é trabalhada como algo negativo por colocar os muçulmanos numa situação de marginalidade no conjunto social. Por isso, é imprescindível que eles embarquem no “carro da vitória” conduzido pelos jihadistas. Torres Soriano (2009) identifica no livro *A espiral do silêncio* (2019), da socióloga alemã Elisabeth Noelle-Neuman, uma projeção dos efeitos desse mecanismo. Para a autora, o fato de o indivíduo se sentir isolado é determinante para que ele aja e emita opiniões. Mas sair da inércia, para o pesquisador da UPO, também é possível pela atração exercida pela brutalidade, o último componente argumentativo da propaganda jihadista elencado por ele.

O autor cita o fato de a violência explícita ser recorrente na propaganda dos grupos extremistas. Conscientes da mescla de repulsa e interesse midiático que as decapitações causam, por exemplo, eles usam cenas desse tipo para alcançar maior publicidade e aterrorizar a população inimiga. O ato extremo comumente é endossado como decorrência da prática islâmica da execução e exaltado por sua eficácia enquanto arma de guerra psicológica. Além disso, os vídeos com decapitações conseguem atrair um público heterogêneo. “De um lado, encontramos simpatizantes do jihadismo que encontram nesses assassinatos macabros um certo ‘conforto psicológico’, resultado da observação do castigo contra aquele que consideram um inimigo desumanizado” (TORRES-SORIANO, 2009, p. 230, tradução nossa)⁶³.

Como os filmes estudados são elementos desse conjunto de produtos de propaganda do movimento, concluímos que o conceito de persuasão cruza decisivamente nosso caminho. Porém, tentamos tensionar as inquietações que emergiram desse confronto numa direção específica, questionando se é possível rastrear uma estratégica retórica do Movimento Jihadista Global no campo visual para documentar e rememorar as guerras e conflitos que constituem o

⁶² Texto original: Su tétrico relato de lo que acontece en esta región entra en directa contradicción con la idea de que un musulmán pueda mantenerse alejado del conflicto que denuncia el movimiento yihadista. Su propaganda trata de erosionar la identidad de cualquier creyente que decida ignorar las orientaciones de los líderes yihadistas.

⁶³ Texto original: Por un lado, se hallan los simpatizantes del yihadismo, los cuales encuentran en estos macabros asesinatos un cierto ‘conforto psicológico’, producto de la observación del castigo contra el que consideran un enemigo deshumanizado.

pano de fundo das produções que analisamos. O primeiro passo nesse sentido é pensarmos justamente no que seria a retórica visual como modelo teórico.

Na Antiguidade, Aristóteles ensinava que a retórica, primordialmente, toca as paixões. Elas são despertadas porque o orador não se dirige ao intelecto do ouvinte (destinatário), mas ao seu ânimo. Para isso, ele usa argumentos e adere a um estilo (CHAUÍ, 2002, p. 482). Dentro dessa acepção, a tradição ocidental associou historicamente a argumentação com a razão e o discurso verbal. Assim, são as palavras que referenciam o mundo e o inventam. São as palavras que determinam o que é verdade e mentira. São as palavras que criam laços de confiança ou descrédito entre os interlocutores.

Sonja K. Foss (2004), professora emérita do Departamento de Comunicação do College of Liberal Arts and Sciences da Universidade do Colorado em Denver, argumenta que estudos mais recentes impulsionaram uma virada pictórica nessa discussão. Ela decorre de três motivos principais, segundo a autora. O primeiro é o impacto dos símbolos visuais na cultura contemporânea. O segundo é a onipresença de artefatos visuais no ambiente retórico. O terceiro é a compreensão de que ignorá-los, focando exclusivamente o discurso verbal, é o mesmo que estudar apenas uma pequena parcela dos símbolos que usamos cotidianamente.

Logo, ganha força a seara da Retórica Visual, que coloca fotografias, desenhos, pinturas, gráficos, tabelas, projetos arquitetônicos, esculturas, imagens digitais e filmes no centro das investigações. Nesse contexto, o termo “retórica visual” vai assumir dois significados nos trabalhos da área. Ele designa o objeto de estudo (os produtos que os indivíduos criam conforme usam símbolos visuais para se comunicar), assim como a perspectiva de pesquisar as informações visuais, os processos através dos quais os artefatos visuais performam a comunicação (FOSS, 2004, p. 304). Em ambos os casos, ressoa a proposta de que podemos compreender melhor a dimensão comunicacional da persuasão e da argumentação adotando uma perspectiva holística do “processo de ganhar a adesão” (FOSS, 2004). E é isso que serve de sustentáculo para a análise realizada na tese.

Façamos uma breve recapitulação histórica para entendermos melhor o cenário sobre o qual se desenha a discussão. Um dos primeiros estudos anglófonos associados ao campo da retórica visual foi realizado por Douglas W. Ehninger, que era contra uma concepção única e abrangente do termo retórica. Por isso, ele a definia como “uma forma organizada e coerente de falar sobre o discurso prático em qualquer uma de suas formas ou modos” (EHNINGER, 1992, p. 15, tradução nossa)⁶⁴. Porém, foi apenas na década de 1990 que as pesquisas em torno

⁶⁴ Texto original: an organized, consistent coherent way of talking about practical discourse in any of its forms or modes.

da “argumentação visual” ganharam atenção e substância. Kjeldsen (2015, p. 115) lembra: foi nesse contexto que Leo Groarke publicou o artigo *Logic, Art and Argument* (1996).

Groarke é filósofo e desenvolveu uma discussão que procurava delimitar qual é a natureza do argumento visual. Logo, defende que ele é um argumento como qualquer outro, portanto, é articulado em torno de premissas e uma conclusão. Desse modo, ele não pode ser considerado uma mera ilustração da verbalização da forma argumentativa. Na verdade, é a forma argumentativa que se desenvolve visualmente, sendo formada num ambiente simbólico híbrido, com elementos verbais e imagéticos (BIRDSELL; GROARKE, 2007, p. 103).

Por isso, Roque (2010) propõe que o analisemos de acordo com um “sistema multi-código” (multi-code system). E, num sentido análogo, Aspeitia (2012) menciona a ideia de “argumentos heterogêneos”: argumentos que não são conduzidos apenas por um medium mas que utilizam recursos, quer visuais, quer verbais (MATEUS, 2016, n.p.).

Essa dualidade, de acordo com Birdsell e Groarke (2007, p. 103), caminha paralelamente ao fato de os argumentos visuais poderem ser analisados através dos elementos clássicos da retórica. Mas há um embate teórico no liame da validação dessa ideia. Ele coloca de um lado autores que consideram a argumentação um processo lógico e cognitivo e, por isso, independente de qualquer forma de expressão (verbal ou visual) (SCHWED, 2007; KJELDSEN, 2015). Do outro, os que defendem que a dimensão visual corresponde a uma forma de expressão argumentativa completamente diferenciada e que falar “de argumento”, nesses casos, é colocar um peso e uma conotação que a palavra não possui no seu sentido convencional. Assim, rejeitam que as imagens possam ser argumentos. É o caso de Johnson (2003) e Fleming (1996).

Fleming (1996) destaca, por exemplo, que a palavra “argumento” é objeto de considerável apropriação e ampliação. O que o autor coloca em xeque é se pinturas, grafites, fotografias e outros tipos de imagens argumentam. Para ele, essa flexibilização da palavra pode levar à perda do seu sentido original. Logo, existiria um conjunto de pressupostos no entendimento clássico da noção de argumento que não são satisfeitos pela imagem. Ou seja, imagens não podem ser argumentos. Aqui entra, por exemplo, o fato de o argumento ser composto por duas partes, uma tese e a apresentação de dados que a apoiam (conclusão e premissa). Já que as imagens não disporiam dessa capacidade de articulação, Fleming (1996) entende que o não-verbal pode explicar, mas não denotar, funcionar de forma independente como afirmação. Nesse sentido, também não gera afirmações contrárias:

Numa palavra, o argumento é sempre discutível. Contudo, Fleming (1996) cita Worth para afirmar que as imagens, ao contrário da linguagem verbal, não conseguem lidar com a negação. Podemos dizer o que uma imagem não é, mas não existe modo de uma imagem afirmar que não é. “À imagem falta a distância da realidade e do contexto histórico que nos permite negá-la” (Fleming, 1996, p. 116). A refutabilidade é, assim, outro critério que Fleming avança para distanciar a imagem da argumentação e da racionalidade (MATEUS, 2016, n.p.).

Já os autores que consideram que as imagens podem sim ser elementos fundamentais no processo argumentativo adotam um olhar diferente sobre a mesma problemática. Eles defendem que elas podem se articular com a palavra a ponto de ambas criarem uma síntese poderosa entre a autenticidade do visual e o raciocínio crítico da linguagem verbal. O papel delas, por consequência, não é secundário. O argumento visual também é proposicional. Suas proposições (ou seja, declarações acerca da realidade com valor de verdade) advêm do fato de serem símbolos discursivos. A nossa proposta metodológica se ancora nessa conclusão para defender que podemos desdobrar os recursos persuasivos identificados por Manuel R. Torres Soriano na propaganda do movimento jihadista e observar as imagens que este escolheu para compor sua narrativa.

Mas, antes de darmos esse passo, é preciso dispormos de algumas e breves palavras sobre o universo da imagem em movimento para situar o leitor sobre o caminho de investigação adotado na pesquisa. Principalmente, no que se refere à ideia de que podemos acessar a memória visual gestada pelo Movimento Jihadista Global através do acervo de imagens utilizadas nos filmes da amostra.

A missão nos confronta com um problema de ordem conceitual ainda sem solução definitiva no próprio campo da análise fílmica: a definição dos termos cena e sequência, nossas unidades de análise essenciais. O *Dicionário teórico e crítico de cinema* (2003), organizado por Jacques Aumont e Michel Marie, explica que “cena”, originalmente, era uma construção em madeira usada como cenário no teatro grego. Posteriormente, o termo passou a designar o fragmento de ação dramática desenrolado nesse espaço. Mais tarde, o cinema retomou a integralidade dos dois significados, cada hora acentuando um em detrimento do outro. Em um trabalho de referência para os estudos da área, Metz (1968) definiu a cena no cinema “como uma das formas possíveis de segmentos (= conjuntos de planos sucessivos) da faixa-imagem, aquela que mostra uma ação unitária e totalmente contínua, sem eclipse nem salto de um plano ao plano seguinte” (AUMONT; MARIE, 2003, p. 45).

A sequência, por sua vez, seria um sequenciamento de acontecimentos, em vários planos, cujo conjunto é fortemente unitário (AUMONT; MARIE, 2003, p. 268). Noção

explicitada em duas perspectivas teóricas diferentes. Uma em termos de segmentação, também articulada na “grsande sintagmática” da banda larga de Metz (1968), e a outra em termos narratológicos. No último caso, a compreensão é de que uma “sequência narrativa é uma sucessão não de planos, mas de acontecimentos, e o que interessa aos narratólogos é a lógica, o ‘programa’ que rege o encadeamento desses acontecimentos” (AUMONT; MARIE, 2003, p. 268). Modelo de inspiração estruturalista, onde a sequência costuma ser descrita como uma combinatória de funções (ou como “sequência-programa”) e pode estar contida em um único plano, o plano-sequência.

Neste trabalho, usamos os termos “cena” e “sequência” com o intuito de delimitar porções significantes dos filmes para análise. Porém, o papel delas na estrutura interna de cada peça audiovisual é menos relevante para a nossa proposta do que os laços de intertextualidade que criam entre os filmes. Mais significativa talvez seja a ideia de representação, que é empregada em variadas circunstâncias, mas costuma designar uma “operação pela qual se substitui alguma coisa (em geral ausente) por outra, que faz as vezes dela” (AUMONT; MARIE, 2003, p. 255). E esse substituto pode ser de natureza variável. Inclusive imagens.

No cinema, particularmente, a representação implica dois momentos que estão ligados, segundo Aumont e Marie (2003). Um é “a passagem de um texto, escrito ou não, à sua materialização por ações em lugares agenciados em cenografia (tempo da encenação)”. O outro é a passagem dessa representação “a uma imagem em movimento, pela escolha de enquadramentos e pela construção de uma sequência de imagens (montagem)” (AUMONT; MARIE, 2003, p. 256). É o segundo elemento dessa equação que é perseguida neste estudo, pois ele entende que a decisão sobre o que mostrar e como mostrar com a câmera é o que nos aproximará das emoções históricas, atravessadas por uma memória, que o Movimento Jihadista Global procura mobilizar em seus filmes de propaganda.

4.1 Delimitação e aplicação das categorias de análise

Embora a pesquisa se alinhe à vertente teórica que defende que o argumento visual é proposicional, não são todas as cenas ou construções imagéticas dos filmes que alcançam esse nível de significação. A mentira e a dissonância cognitiva, por exemplo, são características listadas por Torres Soriano (2009), mas que não têm expressividade visual para fazermos o tipo de investigação proposta. Por isso, decidimos fazer uma triagem do que seria mais produtivo para a pesquisa em termos analíticos e chegamos às subcategorias listadas nas seções abaixo.

Elas foram criadas com base na matéria visual dos próprios filmes e no repertório sobre o discurso jihadista angariado ao longo da construção dos capítulos anteriores.

Ressaltamos: o estudo de produtos audiovisuais demanda um exercício de repetição do pesquisador. Ele consegue penetrar o universo visual que investiga apenas com a reincidência do olhar. Observando o objeto repetidamente é possível localizar indícios dos caminhos de leitura que podemos adotar para ele. Nosso encontro com as categorias persuasivas da propaganda jihadista sistematizadas por Manuel R. Torres Soriano (2009) ocorre no auge desse processo, juntamente com uma nova fase da pesquisa bibliográfica. Dessa miscelânea, concebemos a proposta de traçar um primeiro nível de relações entre os filmes através da identificação de cenas e sequências recorrentes na composição deles para expressar ideias singulares da narrativa jihadista. Ideias que vão sustentar a defesa do martírio como ferramenta de libertação e salvação da comunidade muçulmana.

Ficará claro para o leitor que há uma herança compartilhada entre as produções. Por isso, em muitos momentos, optou-se por falar dos filmes em ordem cronológica. Desse modo, conseguimos apontar tipos de construções visuais que atravessaram o tempo e são encontradas tanto em *The Martyrs of Bosnia* (1997), a produção mais antiga da amostra, como nas peças audiovisuais do Estado Islâmico, embora os recursos de edição dos filmes tenham se sofisticado na medida dos avanços tecnológicos registrados desde então.

4.2 Vítimas usuais

Na amostra, temos filmes com muitas similaridades estruturais. Com a exceção de *Russian Hell* (2000), no qual predominam registros de ações táticas dos combatentes comandados por Ibn al-Khattab, as produções seguem a lógica que primeiro usa um arco temático para relembrar acontecimentos envolvendo conflitos no mundo islâmico e depois mostra a atuação dos “guerreiros santos” convertidos em mártires no âmbito deles. É uma articulação que perpetua, na prática, a ideia de que o *jihād* é necessário para a proteção do Islã e, conseqüentemente, da comunidade de fiéis. Neste capítulo, nos ateremos ao primeiro bloco temático, pois ele concentra construções visuais fundamentais que materializam diversos aspectos da cultura jihadista que discutimos ao longo deste trabalho.

Em *The Martyrs of Bosnia* (1997), esse bloco temático utiliza cenas de conflitos do final do século XX envolvendo comunidades e países muçulmanos em seis localidades: Afeganistão, Tadjiquistão, Chechênia, Caxemira, Palestina e Bósnia (figura 9). Elas não foram gravadas originalmente pelo Mujahideen Regiment of Bosnia Herzegovina, que detém a autoria da

produção. Na verdade, são captações feitas a partir de materiais veiculados por emissoras de televisão como a CNN e a BBC (figura 8) - algo recorrente em todos os filmes da amostra. Mesmo assim, é possível afirmar que as imagens seguem um padrão estilístico, que costuma ser determinado na fase de decupagem do material que será usado na produção. Observemos, portanto, a tecitura das cenas. Para isso, lembramos que:

Um plano tem sempre uma justificação, mesmo que esta seja aparentemente oculta. Ele resulta de uma ou várias escolhas, mesmo se inconscientes. Se se trata de uma obra narrativa, convém conhecer os momentos decisivos da história, perceber a importância da clareza e dar continuidade ao discurso, entender a relevância dramática de uma imagem. Se se trata de uma obra experimental, convém perceber as incidências formais do plano, a sua autonomia, o seu tempo, a sua densidade. Entre outras coisas (NOGUEIRA, 2010, p. 1).

Assim, pensar a composição do plano é estratégico para entendermos por que certas construções visuais são recorrentes nos filmes. Por agora, continuemos nos concentrando em *The Martyrs of Bosnia* (1997), que é nosso ponto de partida. O primeiro episódio histórico mencionado pela produção é a emblemática Guerra do Afeganistão, cuja centralidade para a narrativa do Movimento Jihadista Global já foi mencionada em mais de uma ocasião nesta pesquisa. De um modo geral, os registros recuperados pelo filme enfatizam os estragos físicos, emocionais e materiais ocasionados pelo conflito.

Apesar de estarmos falando de imagens em movimento, o pensamento de Susan Sontag (2003) sobre os sentimentos despertados pelas fotografias de guerra também se aplica neste caso. Ela diz: “fotos de uma atrocidade podem suscitar reações opostas. Um apelo em favor da paz. Um clamor de vingança. Ou apenas a atordoada consciência, continuamente reabastecida por informações fotográficas, de que coisas terríveis acontecem” (SONTAG, 2003, p. 16). Neste caso, emerge uma prova visual de que coisas terríveis aconteceram com os muçulmanos. Repetidamente. Sem poupar inocentes. Ideia marcada pela exibição, logo na abertura do filme, dos rostos de crianças que simbolizam a comunidade tragada pela tragédia humanitária.

Figura 8: O logo da CNN aparece no canto inferior direito da imagem



Fonte: Internet Archive

Os pequenos muçulmanos não tiveram condições de se defender dos poderosos inimigos soviéticos que invadiram o território onde viviam. Brutalmente atingidas pela guerra, mesmo sob a condição de sobreviventes, eles estampam nos corpos a dor capitaneada por fraturas e queimaduras (figura 10). Não há restrições ou censura. A crueza das imagens está em cena em sua plenitude. E o mesmo tipo de repertório visual é empregado abundantemente na representação dos conflitos que vêm na sequência: a Primeira Guerra da Chechênia; a Primeira Intifada, na Palestina; e a Guerra da Bósnia.

Citamos essas personagens porque o desenrolar do filme evidencia que o modo de as apresentar é bastante característico. Na verdade, em qualquer material audiovisual, “a utilização recorrente de um determinado tipo de plano ou de estratégias de mise-en-scène permite muitas vezes identificar padrões estilísticos ou marcas metodológicas (NOGUEIRA, 2010, p. 23). Neste caso, não é diferente. Os planos fechados são predominantes no momento de mostrar as crianças vítimas da guerra, o que acrescenta intensidade dramática à cena, aproximando mais e mais o espectador da personagem (NOGUEIRA, 2010, p. 23). O mesmo recurso é empregado quando mulheres e idosos (figura 11) também aparecem em cena como vítimas circunstanciais do conflito.

Lembremos que no *jus in bello* da guerra islâmica, crianças, mulheres e idosos são considerados indivíduos indefesos. Nós resvalamos nisso logo no primeiro capítulo do trabalho, quando citamos uma sura do Corão que diz: “E o que vos impede de combater pela causa de Allah e dos indefesos, homens, mulheres e crianças? que dizem: Ó Senhor nosso, tira-nos desta

cidade (Makka), cujos habitantes são opressores. Designa-nos, da Tua parte, um protetor e um socorredor!” (4:75).

Figura 9: Tarjas demarcam as imagens de cada conflito



Fonte: Internet Archive

Figura 10: Crianças feridas aparecem já na abertura de *Martyrs of Bosnia*



Fonte: Internet Archive

Figura 11: Idosos e mulheres também ganham destaque em *Martyrs of Bosnia*



Fonte: Internet Archive

Se passarmos para o filme *Russian Hell* (2000), conseguimos localizar cenas similares. Mesmo que ele seja um registro da preparação e das ações do corpo de combatentes comandado diretamente por Ibn al-Khattab na Chechênia. Na sequência que começa aos 9 minutos e 26 segundos, por exemplo, o narrador aconselha: “Querido irmão, não deixe a misericórdia e a clemência tomarem conta de seus sentimentos enquanto vês montanhas de corpos e matas aqui e acolá”. E acrescenta um pouco adiante: “Por Deus, eles não se reuniram aqui por outro motivo que não seja lutar contra o Islã e aniquilar seu povo. (Inclusive) se você esqueceu, nós nunca nos esqueceremos do bebê cuja perna foi amputada”.

As últimas palavras citam uma das cenas mais marcantes do filme *The Martyrs of Bosnia* (1997). Ela é recuperada e exibida na nova produção. Nela um bebê de olhos e cabelos claros chora numa cama de hospital. Uma mão mostra o ferimento dele para a câmera: a perna direita da criança está amputada (figura 12). A ferida vermelha, em carne viva, se destaca na imagem. Mais uma vez, vemos o uso de um plano fechado – neste caso, do primeiríssimo plano. Indubitavelmente, ele acrescenta uma camada de dramaticidade à circunstância. E nos confirma outra coisa: a composição do plano nas cenas que retratam as vítimas da guerra sempre privilegiam a ilustração da tragédia humana e ampliam a relação dos filmes com as produções documentais, pois são registros puros de realismo.

Figura 12: A cena que aparece em *Martyrs of Bosnia* e *Russian Hell*



Fonte: Internet Archive

Os três arquétipos da “vítima inocente da guerra” (criança, mulher e idoso) voltam a ser citados na sequência da cena recuperada. As personagens não têm nomes. A única identidade segura que podemos lhes atribuir, pela construção discursiva do filme, é a de muçulmano(a). O narrador também não usa termos individualizantes, apenas menciona a “pequena criança cujo pescoço foi cortado”, a “mãe que perdeu seu filho” e o “idoso que chorou” (figura 13). Logo, outra voz surge e provoca: “Sim, o guerreiro santo nascerá quando os homens chorarem!”. A ligação que o filme tenta fazer entre a tragédia enfrentada pela comunidade muçulmana e a imprescindível ação dos mártires não poderia ser mais evidente.

Figura 13: A criança, a mãe e o idoso



Fonte: Internet Archive

No filme *The Destruction of American Destroyer USS Cole* (2001), os três arquétipos também aparecem em vários momentos e o padrão geral da produção segue o modelo mencionado anteriormente (figura 14). Em primeiro lugar, faz uma retrospectiva dos conflitos

onde a comunidade muçulmana foi alvo de ataques. Depois, mostra combatentes que estão se preparando para sacrificar suas vidas em nome da libertação e salvação da *umma*. A tragédia que alcança as pessoas consideradas inocentes, nesse ínterim, está sempre em questão. A montagem, no entanto, não tem uma lógica clara. As cenas com as personagens estão soltas entre tantas outras que ilustram os acontecimentos em voga.

Figura 14: Cenas do filme da al-Qaeda



Fonte: Internet Archive

Os filmes *Flames of War I* (2014) e *Flames of War II* (2017), produções do Estado Islâmico, têm uma relação dialógica maior com *Russian Hell* (2000). Eles focam as operações dos batalhões de guerreiros santos, como detalharemos mais adiante. De todo modo, na contextualização dos conflitos, localizamos a mesma linhagem de imagens que têm a função de mostrar as vítimas inocentes dos ataques perpetrados pelos inimigos do Islã. No contexto da Guerra Civil da Síria, especificamente, as características da guerra moderna (com ataques aéreos lançados até mesmo por drones controlados remotamente) colocam uma camada de poeira distintiva nas cenas. Mas, em linhas gerais, as feridas físicas, morais e emocionais acumuladas por elas bebem na mesma fonte dos demais filmes. A única diferença é que, neste caso, as imagens, em sua maioria, foram produzidas pelas próprias câmeras do EI (figuras 15 e 16).

Figura 15: Cenas de *Flames of War I***Fonte:** Internet Archive**Figura 16:** Cenas de *Flames of War II***Fonte:** Internet Archive

4.3 Sofrimento coletivo

A noção de *umma* está atrelada à ideia de união, que é perseguida e valorizada discursivamente pelo jihadismo. Ela surge em várias passagens dos filmes, mas aqui falamos do modo como ganha vazão através de cenas que capitaneiam o sofrimento coletivo vivenciado pela comunidade muçulmana durante os acontecimentos lembrados. Encontramos um exemplo dessa articulação no segundo evento histórico abordado na primeira parte de *The Martyrs of Bosnia* (1997), os conflitos civis no Tadjiquistão.

O país, que faz fronteira com o Afeganistão, o Uzbequistão e a China, é uma ex-república soviética da Ásia Central. No início dos anos noventa, após a declaração de independência do Tadjiquistão, o líder comunista Qahhor Makhamov apoiou um golpe contra

Gorbachev e acabou deposto. Rahmon Nabyev venceu as primeiras eleições nacionais, mas resistiu às exigências de grupos ativistas islâmicos e pró-democracia. Com o apoio de Moscou, Nabyev liderou o confronto contra a oposição. Mais de 20 mil pessoas morreram e 600 mil foram obrigadas a abandonar suas casas durante a guerra civil. Esses refugiados são lembrados no filme. Principalmente, as crianças tadjiques (figura 17).

Figura 17: Crianças tadjiques



Fonte: Internet Archive

Estamos diante de algo característico: crianças e mulheres continuam sendo importantes para a criação da ambiência da tragédia humanitária documentada pelos filmes. Se considerarmos a premissa do cinema narrativo que aponta o fato de o arranjo de elementos de um plano determinar o seu valor visual e o seu valor dramático (NOGUEIRA, 2010, p. 50), podemos concluir que as personagens arquetípicas representadas na sequência recebem maior destaque do que o cenário onde se passam os acontecimentos, por exemplo. Ou seja, na hierarquia da composição cênica, elas atraem nosso olhar durante a leitura da imagem. É o drama delas que chama nossa atenção.

E quando prestamos atenção conseguimos ver que elas formam um conjunto uniforme de figuras humanas. Uniformidade sutilmente construída por elementos simbólicos, como as roupas que trajam (parecidas até nas cores). Mas também pelo seu comportamento diante da

situação vivenciada. Sempre aglomeradas, tentando se aquecer e acender fogueiras claramente improvisadas, elas passam pela experiência do desalojamento lado a lado. O sofrimento é coletivo, assim como ocorre em segmentos dos filmes de *The Martyrs of Bosnia* (1997) e *The Destruction of American Destroyer USS Cole* (2001) que abordam os conflitos na Palestina.

Do ponto de vista estético, temos composições cênicas diferentes, mas o senso de coletividade continua latente. Aqui talvez seja mais produtivo acessarmos o conceito de “mimese política” (GAINES, 1999) aplicado aos documentários de ativistas para tentar explicar o efeito verificado. Segundo Gaines (1999), nesse tipo de filme a mimese política começa com o corpo. Na verdade, ela se materializa na relação entre os corpos em duas posições, na tela e na audiência, através da construção de cenas estimulantes de tumultos, corpos colidindo ou se movendo como uma massa. Imagens que podem ser interpretadas pelo espectador como ações contra um inimigo comum. Inimigo que costuma assumir diferentes disfarces.

No caso das sequências citadas, o avanço das forças de segurança israelense contra manifestantes palestinos gera registros visuais desse tipo (figura 18). Uma catarse que mexe com o senso de coletividade da comunidade muçulmana a cada momento de desespero. Seja quando a massa foge desesperadamente dos tiros e cassetetes. Seja quando indivíduos são encurralados e espancados. Seja quando uma multidão carrega seus mortos e se manifesta. Junta. Como uma comunidade em luto e luta. Nesse sentido, vemos que o tipo de plano empregado nessas cenas tem a ver com a ação retratada, que é sempre rodeada de tensão. Então, cenas com planos mais afastados servem para contextualizar a situação, mostrar o que está ocorrendo. Enquanto as cenas com planos mais fechados enfatizam o sofrimento das pessoas, que testemunham os acontecimentos, choram, levam as mãos à cabeça e são amparadas em vários momentos (figura 19). Somados, os dois tipos de representação dos acontecimentos reforçam a mensagem jihadista: é preciso haver uma reação, principalmente dos guerreiros santos, diante de tanto sofrimento imposto aos praticantes do Islã.

Figura 18: Cenas de enfrentamentos na Palestina



Fonte: Internet Archive

Figura 19: Umma sob ataque em The Destruction of Destroyer USS Cole



Fonte: Internet Archive

4.3 Destruição material

Citamos anteriormente que o poder de destruição da guerra moderna situa os escombros como símbolos dos confrontos apresentados em várias cenas de *Flames of War I* (2014) e *Flames of War II* (2017). Mas o arrasamento do cenário dos acontecimentos é quase inerente à imagem virtual que representa o significado de um país ou povo estar em guerra. Assistindo aos filmes, fica evidente que essa característica aparece em todos eles. Nesse sentido, a destruição de locais que materializam a identidade muçulmana também tem grande apelo emocional nas produções.

Basicamente, conseguimos delimitar dois tipos de cenas que trazem à tona essa questão. A primeira mostra casas e prédio efetivamente destruídos. Em *The Martyrs of Bosnia* (1997), por exemplo, é lembrado o estado em que ficou a cidade de Grozny após os ataques que sofreu na Primeira Guerra da Chechênia (figura 20). Em *The Destruction of American Destroyer USS Cole* (2001), construções na região da Caxemira são mostradas em chamas (figura 22). Em *Flames of War II* (figura 23), vemos inúmeras construções em ruínas, inclusive com pessoas sendo retiradas dos escombros. Resultados de ações perpetradas por grandes potências militares (ou entes locais sustentados por elas), que levam a diante a destruição humana e material da vida dos muçulmanos.

Figura 20: Cena de *Martyrs of Bosnia*



Fonte: Internet Archive

Figura 21: Cenas do filme *The Destruction of American Destroyer USS Cole* mostram situação na Chechênia



Fonte: Internet Archive

Figura 22: Prédios em chamas na Caxemira



Fonte: Internet Archive

Figura 23: Destruição causada por bombardeios aéreos em *Flames of War II*



Fonte: Internet Archive

No segundo tipo de cena, a agressão é mais sutil. Ela se constrói no campo simbólico. Os países e regiões mencionados pelos filmes têm muitos prédios, santuários, monumentos, túmulos e mesquitas associados a figuras sagradas da tradição islâmica. Alguns são reverenciados por todos os muçulmanos, independente da vertente religiosa. E, além do significado religioso, também possuem importância regional e nacional. É o caso da Mesquita de Al-Aqsa.

A mesquita é adjacente à Cúpula (ou Doma) na Rocha, que marca o local onde os muçulmanos acreditam que o Profeta Maomé ascendeu ao Paraíso. No filme *The Destruction of American Destroyer USS Cole* (2001), temos a sequência que se dedica a lembrar os conflitos na região da Palestina. Há cenas com a Mesquita de Al-Aqsa a partir de 8 minutos e 46 segundos. Elas cumprem a função de reforçar que o embate entre palestinos e israelenses está ocorrendo numa localidade sagrada para os muçulmanos (figura 24).

Na montagem, são empregados efeitos de edição rudimentares, mas que ajudam a demarcar esse ponto de vista. O *loop* (repetição) da imagem da mesquita reitera e reforça essa informação. Primeiro, na abertura da sequência sobre o conflito, ouvimos um discurso inflamado que conclama Alá a libertar a Al-Aqsa e a recitação da surata 17:1 do Corão. Ela é mostrada de diferentes ângulos (externos e internos). O versículo do livro sagrado dos muçulmanos diz: “Glorificado seja Aquele que, durante a noite, transportou o Seu servo, tirando-o da Sagrada Mesquita (em Makka) e levando-o à Mesquita de Alacsa (em Jerusalém), cujo recinto bendizemos, para mostrar a ele alguns dos Nossos sinais, Sabei que Ele é o Oniuvinte, o Onividente” (17:1).

Após a sequência inicial são exibidas cenas do enfrentamento físico entre palestinos e israelenses. Enquanto parte delas ainda se desenrola, ouvimos novamente um discurso inflamado e emocionado que diz: “E hoje... e hoje as filhas do Islã são cativas e o brilho da honra esvaiu. Minha irmã dorme e acorda depois que o estranho rouba sua castidade. Ela esconde seu rosto e o que esse rosto triste pode dizer. A criança morre nos braços de sua mãe. E ela o nina depois que seu leite seca. Ó, muçulmanos! Até quando os judeus continuarão quebrando suas promessas e destruindo a terra? Cinquenta anos! Ó, muçulmanos, nós vemos os órfãos e testemunhamos o sofrimento das viúvas. E, apesar disso, nós os ignoramos e não nos afetamos”. A voz então grita: “Ó, Aqsaa... ó, aqsaa”. Enquanto isso, a imagem da mesquita é exibida em *loop* e mesclada com a cena de um casal ajoelhado que beija o corpo de uma criança morta.

Tanto a mesquita como a cúpula também aparecem no filme mais antigo da amostra, *The Martyrs of Bosnia*, a partir dos 12 minutos e 15 segundos (figura 25). Assim como ocorre

na produção mencionada anteriormente, elas abrem a sequência sobre os conflitos na Palestina durante a Primeira Intifada, cumprindo a função de situar a ação numa localidade sagrada para os muçulmanos. O uso do plano geral notadamente cumpre a função de nos transportar para esse cenário. Assim como anos depois ocorreria no filme da al-Qaeda.

Figura 24: A mesquita de Al-Aqsa aparece em produção da al-Qaeda



Fonte: Internet Archive

Figura 25: Cena de *Martyrs of Bosnia* onde vemos a Mesquita de Al-Aqsa e a Cúpula na Rocha



Fonte: Internet Archive

4.4 Desproporção armamentista

Nos filmes também há considerável ênfase no poderio militar dos inimigos do Islã, os perpetuadores da destruição humana e material que visualizamos até aqui. Isso já é evidente no item mais antigo do corpus. As imagens da Guerra do Afeganistão selecionadas para compor *Martyrs of Bosnia*, por exemplo, registram ataques das forças soviéticas por terra e ar. Os helicópteros Mi-24 “Hind” (figura 26) sobrevoam as montanhas afegãs e despejam munições

que causam grandes explosões. A construção visual é significativa se considerarmos que a guerra no país foi marcada pela inserção desses helicópteros no campo de batalha. Os afegãos costumavam chamá-los de “carruagens de satã” pelo seu poder de destruição (os *mujāhidūn* só conseguiram impor certa resistência aos ataques deles quando começaram a receber mísseis *stinger* fornecidos pela CIA, a agência de inteligência dos Estados Unidos).

Figura 26: Helicóptero usado pelos soviéticos



Fonte: Internet Archive

Na colagem de cenas sobre o conflito, os Mi-24 “Hind” e outras aeronaves aparecem imediatamente após as imagens de crianças feridas que mencionamos anteriormente - figura 27. A montagem é acelerada, o que aumenta a dramaticidade da sequência (NOGUEIRA, 2010). Característica que vemos replicada em outras sequências das produções analisadas, assim como o mote do estilhaço e da explosão que caracteriza os filmes de ação (NOGUEIRA, 2010) e aqui foi incorporado à lógica documentarizante, que acrescenta a potência do realismo às imagens.

Figura 27: Ataques aéreos recuperados em *Martyrs of Bosnia*



Fonte: Internet Archive

Em *Russian Hell* (2000), os tanques soviéticos são as máquinas de guerra mais temidas. Eles foram usados na Primeira Guerra da Chechênia para capturar cidades. As forças chechenas, em comparação ao contingente militar russo, eram consideradas modestas. Elas eram organizadas em pequenos grupos semi-independentes e não tinham armamento para se defender dos ataques aéreos. Em solo, possuíam apenas alguns blindados, mas estes eram mais obsoletos e incapazes de enfrentar os tanques T-72 e 7-80 de fabricação russo-soviética. O filme se pauta nessa realidade para construir momentos de clímax com emboscadas às tropas inimigas (figura 28).

Figura 28: “Guerreiros santos” enfrentam tropas russas equipadas com tanques



Fonte: Internet Archive

Como é um filme operacional, *Russian Hell* (2000) vai mobilizar com ainda mais força elementos composicionais dos filmes de ação. Além de o gênero dispor de convenções relacionadas aos cortes rápidos (BORDWELL; THOMPSON, 2013), muitas cenas também incorporam a estética do estilhaço e da explosão (NOGUEIRA, 2010) para retratar esse embate de forças. Logo no início da segunda parte do filme, isso fica evidente. Explosões em emboscadas às tropas russas são intercaladas com cenas de *mujāhidūn* disparando suas armas (figura 29). É a luta de resistência em curso. Com as armas e ferramentas disponíveis

Figura 29: Explosões e emboscada a tropas russas



Fonte: Internet Archive

Mesmo se avançarmos até as primeiras décadas do século XX e observarmos os filmes produzidos pela agência de propaganda do Estado Islâmico, notaremos esse padrão que enfatiza a opressão imposta pelo poderio militar dos inimigos. Obviamente, os cenários são outros. Agora somos levados para outras partes do Oriente Médio, enquanto o grande inimigo, líder de uma coalizão internacional, é os Estados Unidos. Mas a estratégia está ali, materializada por imagens de porta-aviões, tanques militares, caças e tropas marchando como ameaças. Mais uma vez, tomemos uma sequência de *Flames of War II* (2017) como exemplo (figura 30).

Ela começa aos 21 segundos do filme. Na primeira cena, um piloto se prepara para a decolagem enquanto a câmera enfoca a cabine do caça multifunção supersônico furtivo que ele pilota. Na sequência, do alto, vemos outros caças e helicópteros enfileirados num porta-aviões. Logo depois, a câmera mostra (a partir de dois ângulos baixos) uma das aeronaves decolando da plataforma da embarcação. Ela sobrevoa o mar em seguida, cena sucedida por imagens de

um drone remoto, helicópteros e caças disparando suas munições. É a guerra moderna em curso. Com os mesmos resultados casuísticos de sempre.

Toda a ação se passa em pouco mais de dez segundos. Ela é seguida por outra sequência, acelerada, com imagens de ações do Estado Islâmico no campo de batalha (figura 31). Enquanto isso, o narrador diz: “Não existe homem, aço ou fogo que possa ficar no seu caminho”. Neste caso, a guerra não é contemplativa. Ele exige movimento constante. Se os inimigos atacam, os soldados do EI reagem. É essa a mensagem que também se constrói como argumento visual nesse jogo cênico de poder. Onde a velocidade da montagem é cheia de significado.

Figura 30: Sequência de cenas de *Flames of War II*



Fonte: Internet Archive

Figura 31: O Estado Islâmico em ação



Fonte: Internet Archive

4.5 Personalidades carismáticas

Como mencionamos anteriormente, a ênfase no discurso e na imagem de personalidades, lideranças e soldados que defendem a causa do MJG é uma estratégia usual nos materiais de propaganda do jihadismo. Esses homens têm prestígio para associar seu posicionamento a informações de confiança. Vamos ver nos filmes vários deles. Inclusive os que mencionamos no capítulo 2 da tese. De um modo geral, eles se dividem em dois grandes grupos: temos os líderes religiosos e os comandantes operacionais do movimento.

No material analisado, o segundo caso é mais abundante. Afinal, os filmes dedicam-se ao recrutamento de novos jihadistas, que podem aprender com veteranos, principalmente da Guerra do Afeganistão. Portanto, por mais que eles não tenham credenciais religiosas, são peças centrais para o movimento. Abaixo, mostramos as personagens que aparecem em cada produção. Alguns não chegam a falar, mas “emprestam” sua imagem à mensagem global do movimento.

Em *The Martyrs of Bosnia* (1997) – figura 32 -, vemos um dos personagens históricos citados no capítulo 2 da tese, o Sheik Anwar Shaban, líder dos combatentes árabes que se uniram ao Exército da República da Bósnia e Herzegovina. No filme também aparece Abu ‘Abd al-‘Aziz, um dos combatentes mais conhecidos do conflito. Ele tinha o apelido de *Barbarossa* e era um veterano da Guerra do Afeganistão. Salman al-Ouda, por sua vez, é um pensador muçulmano, membro da União Internacional de Estudiosos Muçulmanos. Em 1993, ele era um dos líderes dissidentes do grupo CDLR (Comitê para a Defesa dos Direitos Legítimos), que se opunha ao governo da Arábia Saudita.

Abd al-Majeed al-Zindani é outro veterano da guerra afegã. Ele é iemenita e se empenhou na arrecadação de recursos para a al-Qaeda, o que, segundo os Estados Unidos, também teria feito para o Hamas. O Sheikh Omar Abdul Rahman foi acusado de participar do assassinato do presidente egípcio Anwar al-Sadat, em 1981, pois tinha emitido uma *fatwa* contra ele antes do acontecimento. No fim, apoiou a ascensão de Hosni Mubarak ao poder. Abdul Rahman também esteve envolvido no ataque ao World Trade Center em 1993. Em outubro de 1995, ele foi condenado por uma conspiração para assassinar Mubarak e pelo ataque a novos locais em Nova York. Ele morreu em 2017 numa prisão na Carolina do Norte, segundo o Departamento de Justiça dos Estados Unidos.

Figura 32: “Celebidades” jihadistas que aparecem em *Martyrs of Bosnia*



Fonte: Internet Archive

Em *Russian Hell* (2000), Ibn al-Khattab é a grande “celebridade” jihadista que figura em frente às câmeras. Como vemos na figura 33, ele aparece em diferentes cenários que fazem parte do dia a dia dos guerreiros santos na Chechênia. Já em *The Destruction of Destroyer USS*

Cole (2001), são as lideranças da al-Qaeda que ganham proeminência, principalmente Osama Bin Laden (figura 34). Mas há cenas com figuras históricas para o Movimento Jihadista Global, como Azzam e Shaban, e novas lideranças emergidas com Osama. É o caso de Mohammed Atef, conselheiro militar do grupo terrorista e Ayman al-Zawahiri, cofundador da al-Qaeda. Foi al-Zawahiri, inclusive, quem liderou a organização após a morte de Osama em 2011 e viabilizou o processo de expansão dela, com a formação de filiais ao redor do mundo. Ele morreu após um ataque dos Estados Unidos com drone no Afeganistão, em 2022.

Figura 33: Ibn Al-Kathab é o protagonista de *Russian Hell*



Fonte: Internet Archive

Figura 34: Lideranças da al-Qaeda se destacam em *The Destruction of American Destroyer USS Cole*



Fonte: Internet Archive

Nas duas produções do Estado Islâmico, a grande liderança jihadista que aparece em cena (discursando, principalmente) é Abu Bakr al-Baghdadi (figura 35). Ele se autodeclarou califa do EI em 2014 e exerceu a função até 2019, quando morreu num ataque dos Estados Unidos na Síria. A imagem dele no púlpito destacada abaixo (figura 36), pregando numa mesquita de Mosul (Iraque), aparece nas duas produções do Estado Islâmico analisadas nesta pesquisa. O que não é necessariamente uma novidade. Até mesmo em produções de diferentes grupos. É como se cada filme tivesse formado um acervo de imagens que fica à disposição de todos os correlegionários.

Em termos composicionais, as cenas de lideranças que aparecem em *The Martyrs of Bosnia* (1997) e *The Destruction of American Destroyer USS Cole* (2001) têm mais afinidade. Elas são as únicas personagens no enquadramento, que se assemelha muito àquele empregado em documentários. Reparemos que elas não olham diretamente para a câmera e estão enquadradas, geralmente, em plano médio e primeiro plano. Enquadramento também usual na retratação de Ibn al-Khattab e Abu Bakr al-Baghdadi, embora na composição do quadro tenhamos mais exemplos deles em meio aos companheiros *mujāhidūn*. O que também reforça a liderança militar que exercem entre os homens que lideram.

Figura 35: Abu Bakr al-Baghdadi é a grande figura de *Flames of War I*



Fonte: Internet Archive

Figura 36: A cena de Abu Bakr al-Baghdadi no púlpito é usada em *Flames of War I e II*



Fonte: Internet Archive

4.6 Realidade simplificada

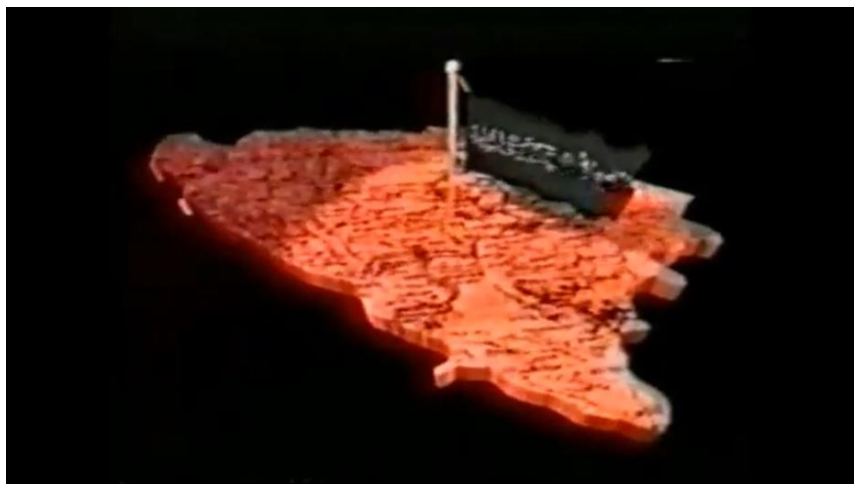
Os filmes também recorrem a símbolos visuais para facilitar a contextualização de questões abordadas nas produções. Historicamente, os mapas foram usados como uma ferramenta de orientação e localização, mas também como um recurso para a expansão das civilizações. O desenvolvimento da cartografia, nesse sentido, foi fundamental para a definição de estratégias militares e a conquista de povos. Harley (2009) lembra:

Os mapas serão considerados como parte integrante da família mais abrangente das imagens carregadas de um juízo de valor, deixando de ser percebidos essencialmente como levantamentos inertes de paisagens morfológicas ou como reflexos passivos do mundo dos objetos. Eles são considerados imagens que contribuem para o diálogo num mundo socialmente construído (HARLEY, 2009, p. 2).

Portanto, não é acaso que os mapas sejam abundantemente usados nos filmes de propaganda do Movimento Jihadista Global. A função deles, basicamente, é mostrar o território onde os conflitos abordados nos filmes estão ocorrendo. Em *The Martyrs of Bosnia* (1997), com 21 minutos e 45 segundos (ponto que antecede a fala de Anwar Shaban), aparece na tela o mapa da República da Bósnia e Herzegovina com uma bandeira preta cravada nele, outro símbolo que aparece recorrentemente nas produções analisadas (figura 37). Nas propagandas jihadistas, a representação de um Estado ou país sozinho isolado (sem vizinho ou elementos naturais que demarcam sua fronteira) é um modo de enfatizar o contexto nacional ou o teor regional do

conflito abordado. Estratégia que estreita o diálogo dos grupos jihadistas com a audiência, pois torna mais acessível e reconhecível para ela a área que concentra o conflito. É isso que vemos nesse exemplo de *The Martyrs of Bosnia* (1997) e nos filmes do Estado Islâmico.

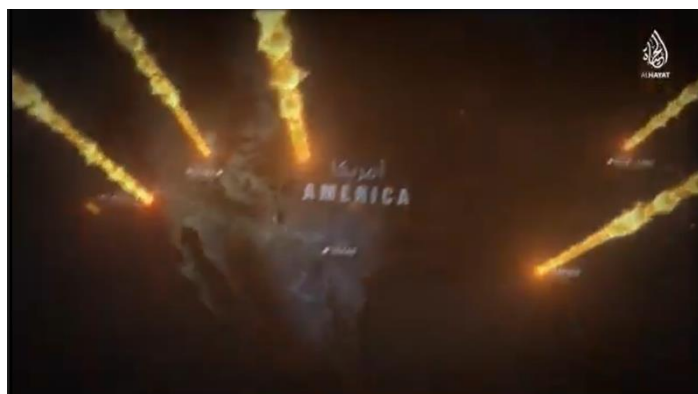
Figura 37: Mapa que aparece em *Martyrs of Bosnia*



Fonte: Internet Archive

Nas produções do EI, os mapas também ajudam a representar figurativamente o poder alcançado pela organização ao conseguir perpetrar ataques em várias localidades dos Estados Unidos e da Europa. Os inimigos do Islã. Na amostra abaixo, temos bolas de fogo caindo sobre a América do Norte. Apesar de simples, a representação tem um impacto visual (figura 38).

Figura 38: Mapa de *Flames of War II*



Fonte: Internet Archive

A flâmula negra, mencionada anteriormente, não é menos significativa do ponto de vista simbólico. Na cultura jihadista, as insígnias oficiais são usadas por organizações do movimento

para imprimir suas concepções políticas e ideológicas numa identidade visual. Aquelas com pretensões de controlar territórios ou operar livremente na esfera pública costumam usar bandeiras e sinais com seu emblema, advertindo para sua presença no local. O que é o caso dos grupos do Movimento Jihadista Global.

As bandeiras jihadistas empregadas com essa finalidade geralmente são negras e concebidas para representar os *standards* carregados pelas forças muçulmanas (*al-rawa*) nas primeiras batalhas militares da história islâmica (OSTOVAR, p. 2017, 88). Nos dois filmes do EI, a flâmula do grupo é onipresente. Ela é carregada pelas caravanas que adentram as cidades conquistadas pelo Estado Islâmico e são hasteadas em locais de destaque (figura 39). Logo, ajudam as pessoas a entenderem que o EI prevaleceu naquele lugar. No filme, *The Destruction of American Destroyer USS Cole* (2001), também vemos a bandeira negra tremulando no campo de treinamento da al-Qaeda, em al-Farooq, no Afeganistão (figura 40).

Figura 39: Cenas de *Flames of War I* onde aparece a bandeira do Estado Islâmico



Fonte: Internet Archive

Figura 40: Bandeira trêmula no campo de al-Farooq



Fonte: Internet Archive

Os filmes também trabalham com imagens que personificam os inimigos do Islã. Em todos, é comum o uso de recortes de noticiários onde aparecem líderes de países considerados inimigos pelo Movimento Jihadista Global. Rostos mundialmente conhecidos e que podem facilmente ser associados às nações que representam. Em outras circunstâncias, símbolos cumprem esse papel. A ONU, por exemplo, é apontada em diferentes produções como condutora de missões de paz questionáveis em zonas de conflito que trouxeram resultados catastróficos para a comunidade muçulmana. Nem sempre é preciso usar a sigla. Há cenas que simplesmente mostram soldados trajando o uniforme da organização com os característicos capacetes azuis.

Em dois filmes da amostra, *The Martyrs of Bosnia* (1997) e *The Destruction of American Destroyer USS Cole*, os termos “sionistas” e “cruzados” também são usados com frequência para referir-se aos judeus e cristãos, considerados inimigos históricos dos muçulmanos pela doutrina jihadista. Símbolos que representam esses povos são incorporados à narrativa. Vemos, por exemplo, cenas com homens usando o quipá e a cruz figurando como elemento principal do quadro (figura 41).

Figura 41: Símbolos cristãos que aparecem no filme



Fonte: Internet Archive

4.7 Desumanização do inimigo e violência

Também é saliente nos filmes a selvageria associada às ações desses inimigos e como ela modula as respostas operacionais dos próprios jihadistas. Na dissertação de Mestrado defendida por Costa (2018), foram identificadas marcas da propaganda do Estado Islâmico. Uma delas é a violência. Destacou-se que a função dela não era meramente impelir medo.

Estava em questão uma espécie de violência dirigida, indissociável da construção da imagem de uma organização que herdou o discurso de um movimento que tem na luta armada sua identidade mais duradoura. Essa característica mantém laços com a ideia de “choque do real” introduzida por Beatriz Jaguaribe (2007) para se referir a narrativas, mas também imagens, que provocam uma carga emotiva “intensa, dramática e mobilizadora que não dinamita a noção de realidade, e sim visa o ‘efeito do real’ para balizar a autenticidade de situações-limite” (JAGUARIBE, 2007, p. 103).

A mesma lógica aparece nos filmes do Estado Islâmico que compõem a amostra da pesquisa atual. Eles postulam que os descrentes precisam ser destruídos. As cenas em que os jihadistas fazem isso são densas e muito violentas. O que é acentuado pelo fato de as produções do EI usarem construções cênicas onde a câmera subjetiva coloca o espectador no instante dos acontecimentos. Seja como perpetrador dos atos ou testemunha ocular dos fatos. Assim, é como se fôssemos nós pisando a garganta do cadáver do inimigo ou vendo outros combatentes fazerem o mesmo. É como se fôssemos nós olhando a raiva que exala dos gestos do companheiro que degola o soldado inimigo já abatido e depois exibe sua cabeça como troféu (figuras 42 e 43).

Figura 42: O pescoço do inimigo é pisado



Fonte: Internet Archive

Figura 43: Inimigo é decapitado



Fonte: Internet Archive

Em *Russian Hell* (2000), também é comum a exibição de cadáveres de soldados inimigos. Geralmente, eles são apresentados como causalidades de confrontos com as tropas russas. Mas também há atos de execução. Na primeira parte do filme, a partir de 13 minutos, vemos homens liderados por Ibn al-Khattab avistando algo enquanto faziam a varredura da área após o ataque a um comboio inimigo. A câmera segue até uma árvore. Atrás dela há um soldado russo que sobreviveu ao ataque. Ele está escondido. O jovem assustado é rendido pelos jihadistas. Enquanto ele é interrogado, outro soldado inimigo é encontrado ferido mais adiante. Ele mal consegue se manter em pé. Cai de cara no chão toda vez que tentam forçá-lo a caminhar. Al-Khattab executa friamente o soldado (figura 44).

Figura 44: Homens liderados por al-Khattab capturam inimigos



Fonte: Internet Archive

Comparativamente, a violência explícita contra o inimigo cresceu nas produções e é mais acentuada nos filmes da amostra que enfocam ações de combate: *Russian Hell* (2000), *Flames of War I* (2014) e *Flames of War II* (2017). Porém, ela tem uma ligação residual com as humilhações pelas quais os muçulmanos passaram e foram mostradas em todas as produções. Se agora há a desumanização do inimigo, antes eles foram desumanizados. As cenas que registram isso e constroem o registro visual dessa versão dos fatos são inúmeras, como vemos nos exemplos abaixo (figura 45).

Figura 45: Cenas de humilhações vividas pelos muçulmanos



Fonte: Internet Archive

CAPÍTULO 5: A CONSTRUÇÃO VISUAL DA JORNADA DO MARTÍRIO

Os elementos argumentativos identificados no capítulo anterior servem como preâmbulo para a criação de um cenário onde os mártires são necessários. Portanto, a comunidade muçulmana sofre, é perseguida e exterminada pela ação dos inimigos do Islã. E alguém precisa interceder por ela. Missão que será assumida pelos guerreiros santos. Agora nosso interesse é desnudar as características do repertório imagético através do qual se constrói essa história nos filmes selecionados. Para isso, colocamos no horizonte ideias presentes nos martirológios de homens que morreram ao abraçar o desejo de tornar-se mártir. Tipo de narrativa que transcende os próprios filmes.

De acordo com Shiraz Maher (2016), os martirológios podem ser divididos em duas grandes categorias literárias. A primeira é composta por histórias religiosas e nacionalistas de iranianos e palestinos (há uma extensa literatura em Farsi sobre o assunto). A segunda reúne os martirológios de muçulmanos radicais que participaram da Guerra do Afeganistão e dos conflitos armados de viés globalista que abordamos ao longo deste trabalho. Perseguimos a segunda tradição, principalmente, pois é onde ecoa os valores do Movimento Jihadista Global.

Devemos mencionar que existe um problema circundando a “imagem” nas culturas islâmicas (GRUBER, 2019). Artes representativas e fotografias, por exemplo, são abominadas por correntes conservadoras da religião. Por isso, inexistem ilustrações que mostram como é a jornada do mártir. O *script* dela é formulado por narrativas como os martirológios, que usam a técnica da descrição para enriquecer o imaginário da comunidade com detalhes sobre a passagem deste para o outro mundo. Vejamos então o que nos ensina esse roteiro.

Em primeiro lugar, o mártir se afasta de seus amigos e familiares e vai para o campo de batalha. Quando chega a uma região distante ou de difícil acesso, ele acaba sujeito a várias tentações. Por exemplo, “os combatentes que foram a Bósnia-Herzegovina entre 1992 e 1995, durante a guerra, tiveram que passar primeiro pela Europa. Nessa transição, eles tiveram a chance de testemunhar as tentações deste mundo: as mulheres, a vida fácil dos europeus e até mesmo outros muçulmanos que os advertiram contra a ideia de se juntar à *jihād*” (COOK, 2007, p. 160, tradução nossa)⁶⁵. Com isso, o passo inicial da batalha espiritual abraçada pelo mártir, conforme o *script*, é superar essas tentações.

O passo seguinte “é difícil de ser discernido, mas, muitas vezes, envolve cortar os laços do mártir com seus companheiros de luta” (COOK, 2007, p. 160, tradução nossa)⁶⁶. Em outras

⁶⁵ Texto original: Those fighters going to Bosnia–Herzegovina during the 1992–95 war often had to pass through Europe. While making this transition, they had the opportunities to view the temptations of this world: the women, the easy life of the Europeans, even other Muslims who would advise them to avoid going to fight the jihad.

⁶⁶ Texto original: is harder to discern but often involves cutting the fighter off from his comrade Fighters.

palavras, o combatente distancia-se gradualmente dos demais companheiros, singularizando-se pela missão especial que tem. Nesse processo, ele começa a falar sobre se transformar num mártir, tem visões (e sonhos) sobre o martírio ou o paraíso. Em algumas histórias, outros combatentes têm as mesmas visões sobre ele. Também é comum na narrativa o oficial comandante da tropa notá-lo como um indivíduo solitário ou propenso a participar de missões suicidas. E, ocasionalmente, surgem manifestações físicas (como feridas pelo corpo e odores adocicados) que comprovam que o sujeito é um mártir iminente. Após a morte, os companheiros relembram e destacam suas virtudes: por vezes dizem que ele era o mais piedoso, altruísta e corajoso entre todos os combatentes.

Aqui chegamos em um ponto crucial. O corpo do mártir também tem particularidades interessantes. Após a morte, ele exala odores adocicados e resiste à decomposição, algo que contrasta com o que ocorre com o cadáver dos infiéis e é interpretado como sinal de que Deus o aceitou no Paraíso. Os martirológicos também costumam reunir descrições vívidas do mártir no paraíso com as *houris* (virgens) ou voando no interior de pássaros verdes (referência ao modo como o mártir é descrito nos hadices). Finalizado o processo, ele ainda continuará influenciando os acontecimentos no mundo terreno. É o caso das situações em que ajuda outros combatentes muçulmanos, lhes fornecendo armas, guiando quando estão perdidos e até mesmo ferindo seus inimigos.

O mais interessante da narrativa martirológica construída por Azzam e os seus sucessores muçulmanos radicais é a estreita relação que mantiveram com os martirológicos sufistas. Teoricamente, todos os muçulmanos radicais têm uma forte hostilidade contra o Sufismo, especialmente contra o aspecto dele que venera homens e mulheres santos mortos. Essa veneração dos mortos, especialmente o pedido para que intercederam por eles junto a Deus, é uma das questões basilares que separam o Islã radical do Sufismo. Na perspectiva dos muçulmanos radicais, essa veneração e as circunstâncias que a cercam constituem um desvio da fé na unicidade de Deus. Por isso, é incrível encontrar Azzam e seus sucessores criando o mesmo tipo de mitologia em torno de combatentes jihadistas. Faltou apenas introduzirem o elemento da interseção nessa equação. O culto completo das relíquias dos mártires, por sua vez, já foi ressuscitado pelos muçulmanos radicais (COOK, 2007, p. 161, tradução nossa).⁶⁷

⁶⁷ Texto original: The most interesting thing about the martyrological narrative constructed by Azzam and his radical Muslim successors is its close topical relationship to Sufi martyrologies. Virtually all radical Muslims have a strong hostility towards Sufism, and most especially towards that aspect of Sufism that venerates dead holy men and women. This veneration of the dead, and especially asking them for intercession from them with God, is one of the bases for the divide between radical Islam and Sufism. From the perspective of radical Muslims this veneration and the intercession that flows from it constitutes shirk, associating other beings with God, which is the primal sin in Islam. Therefore, it is all the more amazing to find Azzam and his successors creating much the same mythology around the figures of the jihad fighters. Only the element of intercession is yet to be introduced. Already, the complete cult of relics of the martyrs has been resurrected by radical Muslims.

5.1 A emulação do martírio

Diante dessas informações e da análise realizada no capítulo anterior, a segunda decisão metodológica do trabalho foi observar como elementos correntes nos martirológios são emulados nos filmes. Sabemos que na mitologia do martírio existem três recompensas essenciais para o mártir: ele é salvo do tormento da sepultura, casar-se-á com 72 virgens no Paraíso e tem o direito de interceder por seus familiares (COOK, 2017). Após observarmos os filmes, percebemos que o primeiro aspecto é o mais profícuo nas produções, pelas construções visuais que permite. Portanto, nos debruçamos mais detidamente sobre ele.

O que significa dizer que o mártir não precisará passar pelo tormento da sepultura? Basicamente, significa que ele não será inquirido pelos anjos Munkar e Nakir, cujo questionamento hostil (sobre crenças e ações dos fiéis) no despertar imediato após a morte é temido pelos muçulmanos⁶⁸. O corpo do mártir também é diferenciado. Ele é incorruptível. Não precisa sequer ser lavado antes de ir para a sepultura, como ocorre com os demais muçulmanos.

Na tradição muçulmana, o cadáver precisa ser enterrado até 24 horas após a morte. Antes disso, o corpo deve ser lavado (inclusive o cabelo) por um muçulmano do mesmo sexo, que também limpa e corta as unhas dele. Depois, ocorrem outras limpezas cerimoniais. Nelas, três soluções líquidas feitas com *sedr* (substância para limpeza), cânfora e água pura são usadas numa sequência. Primeiro as mãos são lavadas, depois os genitais, a cabeça, o lado direito e o lado esquerdo do corpo. Por fim, o corpo inteiro é esfregado suavemente. São realizadas três lavagens com cada solução (FIYOUZAT, 2003).

Nesse processo anterior ao sepultamento, as aberturas do corpo (como ouvidos e narinas) são tapadas com algodão. Para terminar, a pessoa que fez a lavagem pede várias vezes a Deus que perdoe os pecados que o morto possa ter cometido. Durante toda a cerimônia, o corpo fica virado na direção de Meca. Este ainda é perfumado com cânfora e colocado em um pedaço grande de tecido de algodão chamado *kafan*. Peças menores de *kafan* são usadas para enrolar a parte inferior das pernas, os olhos, a região entre o abdômen e o joelho e os seios, caso o morto seja de uma mulher. Então, o corpo todo é coberto com o tecido. As duas extremidades dele são amarradas com cordas antes que a pessoa seja colocada no caixão, ato que é precedido por outros rituais: três homens carregam o corpo até o caixão, mas, antes de colocá-lo lá, o

⁶⁸ Os muçulmanos acreditam que precisarão passar pelo juízo final. Na literatura extra corânica, assinala-se que na fase entre a morte e a ressurreição, as almas reúnem-se aos seus corpos nas sepulturas. É quando ocorre o interrogatório dos anjos da morte, Munkar e Nakir, que fazem duas perguntas principais a eles: a quem adorastes e quem é vosso profeta? Aqueles que forem considerados hereges e infiéis serão atormentados (inclusive fisicamente), enquanto os bons têm direito a pequenas doses de alegria e felicidade. Os profetas e mártires ascendem diretamente ao Paraíso e à companhia de Deus (RIPOLI, 2012).

repousam no chão. Ele é levantado e posto no chão mais três vezes antes de ser depositado no caixão (FIYOUZAT, 2003). Trata-se de um símbolo da recusa do morto em deixar a vida terrena para sempre.

O mártir, em contrapartida, pode ser colocado na sepultura da forma exata como estava quando morreu. Existe a ideia de que ele continuará banhado em sangue no Dia da Ressurreição e exalando um odor de almíscar. Segundo David Cook (2017), Abdullah Azzam incorporou elementos dessa narrativa ao desenvolvimento de uma martirologia sunita radical, que continuou a ser turbinada após a morte dele, o grande ícone jihadista da Guerra do Afeganistão. Em comum, elas mantêm o enfoque no cheiro adocicado que emana dos mártires (quando ainda estão vivos), o odor de almíscar característico de seus cadáveres e o fato de os corpos não entrarem em decomposição (COOK, 2017, p. 157).

O mais influente documento sobre o assunto elaborado por Azzam é um pequeno texto intitulado *Signs of the Merciful One in the Afghani Jihad [Ayat al-Rahman fi jihad al-Afghan]*. Ele reúne histórias de milagres ligados a mártires e as interpreta dentro de uma perspectiva histórica muçulmana. Ele explana que através da preservação milagrosa do corpo deles a própria sacralidade do *jihād* foi assegurada. “O corpo também representa uma vitória, uma consagração na terra que recebe o sangue do mártir constantemente após a morte dele e é infundido com o odor de almíscar que ele exala”⁶⁹ (COOK, 2017, p. 158, tradução nossa).

Além disso, as histórias também reúnem passagens sobre acontecimentos onde mártires teriam entregado suas armas (ainda em suas mãos mortas) para companheiros *mujāhidūn* que continuaram lutando. Há ainda referências à permanência dos espíritos deles na guerra, representados por pássaros, e à luz que vem do Paraíso e paira sobre a cabeça dos guerreiros santos, numa importante manifestação da aprovação de Deus para seus atos (COOK, 2017, p. 159).

Mas, afinal, como esses elementos mitológicos aparecem nos filmes estudados? Eles são o vínculo que aglutina a necessidade de salvação da comunidade muçulmana à função de uma força paraestatal e itinerante de combatentes voluntários marchando para se tornarem guerreiros santos. A ênfase na corporeidade do mártir dá potência a essa retórica, tornando visível aos olhos a excepcionalidade desses homens. O que ficará claro, como discutiremos adiante, é que a forma como eles alcançaram o martírio foi ganhando novas nuances expressivas com os aprimoramentos das técnicas de produção audiovisual, mas a base mitológica que queremos desnudar é a mesma. Então, vamos em busca dela.

⁶⁹ Texto original: The body also represents a victory, a consecration, as it were, of the earth, which receives the blood of the martyr on a regular basis after his death, and is infused with the musky odor that he exudes.

No segmento de *The Martyrs of Bosnia* (1997) que começa por volta de 21 minutos, ideólogos do Movimento Jihadista Global entram em cena através de recortes de vídeo e áudio costurados à narrativa ampla do filme, reverberando explicações com citações religiosas que fazem justamente a associação entre o sofrimento dos muçulmanos e o papel dos mártires. Neste caso, o foco principal paira sobre o contexto da Guerra da Bósnia. Os homens que morreram lutando pela “causa muçulmana” no país são lembrados, inicialmente, numa sequência que usa fotografias, cenas com personagens gravadas no cotidiano do *front* e cadáveres, exibidos de forma crua e direta. A maior parte dessas imagens mostra os combatentes em enquadramentos fechados, o que gera dois efeitos inequívocos (figura 46).

O primeiro é a sensação de que os corpos estão posando para o registro. Embora não estejam numa moldura, as imagens mantêm certa ligação com o sentimentalismo dos retratos familiares, atizando a percepção de que os mártires apresentados são homens comuns que se engajaram numa jornada acessível para qualquer membro da comunidade muçulmana. Esse tipo de construção visual já foi detectado pelo relatório *The Islamic Imagery Project* (2006) em propagandas jihadistas e nos parece reverberar aqui. No entanto, há algo além disso.

Figura 46: Mártires lembrados e retratados no filme *Martyrs of Bosnia*



Fonte: Internet Archive

O enquadramento predominante evidencia detalhes dos corpos dos combatentes. Mais do que chocar, eles fornecem uma espécie de prova material de que os personagens retratados são de fato mártires. Além do sangue latente e abundante (com grande ressonância na mitologia do martírio), em alguns casos, os registros mostram que eles ainda trajam vestes militares e têm no rosto uma expressão típica, com bocas e/ou olhos abertos. É como se a câmera captasse o exato momento em que a alma deixa o corpo e faz a passagem deste para o outro mundo (figura

47). Alguns desses corpos já estão postos na cova, em contato direto com a terra. O que dá vazão à compreensão de que:

O corpo dele permanece inalterado desde seus momentos finais traumáticos, como uma conexão entre este mundo e o próximo; uma conexão que é permanentemente afirmada pela habilidade do mártir de influenciar os acontecimentos em nome dos mujāhidūn ou lhes fornecer apoio moral em momentos de necessidade (COOK, 2017, p. 159, tradução nossa)⁷⁰.

Portanto, aqui temos um modo característico de posicionar a câmera diante dos acontecimentos. Ele busca validar a ideia de que os filmes estão mostrando, ou melhor, documentando a realidade. Na prática, portanto, temos diante de nós uma recordação do mundo vivido, por mais que ela carregue contornos do misticismo mitológico do martírio. O mais importante acaba sendo o efeito de sentido projetado. E alcançado. O “efeito documentarizante”.

Figura 47: Enquadramento usado para retratar os mártires muçulmanos



Fonte: Internet Archive

Em *Russian Hell - Part 1* (2000), a fórmula é aplicada para retratar mártires dos conflitos na região da Chechênia. A parte final do filme mostra combatentes jihadistas confraternizando

⁷⁰ Texto original: His body remains unchanged from its final traumatic moments, as a connection between this world and the next, a connection that is continually affirmed by the ability of the martyr to influence events on behalf of the mujahidin or to provide them with moral support in their times of need.

nos acampamentos e lembra os homens que morreram durante as ações militares do grupo comandado por Ibn al-Khattab. Os corpos sem vida são expostos de modo intercalado com cenas do dia a dia dos combatentes na zona de guerra. Uma personagem, por exemplo, caminha entre os companheiros. Depois, dispara tiros com armas de grosso calibre e brinca com uma lanterna. Por fim, jaz morto. O enquadramento que eterniza a expressão do seu rosto segue o modelo identificado em *The Martyrs of Bosnia* (1997). A montagem nos permite compartilhar excertos de memória com os companheiros do mártir. Agora também somos testemunhas da dedicação, personalidade e ascensão do homem convertido em mito (figura 48).

Figura 48: Cotidiano do combatente no campo de batalha



Fonte: Internet Archive

No caso de *Russian Hell* (2000), o simbolismo dos corpos dos guerreiros santos também é construído enfaticamente pelo contraste. Na parte 2 do material (é nele que a análise busca exemplos na maioria das vezes, porque tem legendas em inglês), há cenas com o mesmo tipo de enquadramento, porém, mostrando cadáveres de soldados russos. Na sequência dedicada às cenas de execução deles, que começa por volta de 15 minutos e 45 segundos, os corpos estão

desfigurados. É como se tivessem sido alvos de uma fúria que ultrapassa o embate militar no mundo terreno. O oposto do que o corpo do mártir muçulmano exprime (figura 49).

Figura 49: Corpses of Russian soldiers shown in *Russian Hell – Part 2*



Fonte: Internet Archive

No filme *The Destruction of American Destroyer USS Cole* (2001), a representação da figura dos mártires não segue esse molde. Como discutiremos um pouco adiante, ela gravita mais em torno da preparação deles para a missão que acolheram e acrescenta outros elementos mitológicos à retórica visual do filme. Por isso, neste ponto, podemos saltar para as duas produções do Estado Islâmico.

Em *Flames of War I* (2014) e *Flames of War II* (2017), as semelhanças com as imagens mencionadas anteriormente são inegáveis. Os corpos parecem posar para a câmera. Estão empoeirados, plácidos e, em algumas circunstâncias, com marcas de sangue. E algo a mais se sobressai. Uma luz paira sobre eles. Isso era levemente perceptível nas cenas mencionadas anteriormente, provavelmente pela menor qualidade das gravações às quais os pesquisadores tiveram acesso para a condução da análise. Aqui, porém, é claro que a edição visa criar essa atmosfera. Ela acrescenta um sopro de divindade às cenas (COSTA, 2018) e alimenta a

narrativa de que uma luz emana das sepulturas dos mártires que morreram em batalha, presente em coleções extra corânicas sunitas que discutem a natureza do *jihād* (COOK, 2015, p. 17) – figuras 50 e 51.

Figura 50: Cenas de *Flames of War I*



Fonte: Internet Archive

Figura 51: Cenas de *Flames of War 2*



Fonte: Internet Archive

Até aqui percebemos, então, que a estratégia de expor os corpos de mártires mortos em batalha é um componente visual indissociável dos filmes analisados. Mas, gradualmente, a amostra revela que a inserção de câmeras de filmagem no cotidiano de grupos do Movimento Jihadista Global, com a possibilidade de criar registros próprios de treinamentos e batalhas, foi decisiva para a padronização da captação de imagens que permitem a construção do processo de martírio como uma performance que se desenrola em dois atos principais. O primeiro vigora no campo da preparação. O segundo no alcance da morte. Sempre com o propósito de criar uma zona de indistinção entre o mundo vivido e o mundo imaginado do mártir.

O uso do termo preparação quer dizer que, entre o diagnóstico da situação da *umma* e o martírio dos guerreiros santos, há um momento em que eles são treinados militarmente para atingir o propósito final. Em *The Martyrs of Bosnia* (1997), é possível detectar um esboço do

tipo de construção narrativa sobre o qual estamos falando. Por volta de 43 minutos, o filme começa a enfatizar que, diante dos acontecimentos testemunhados no mundo muçulmano, os futuros mártires foram impelidos a agir. Assim, começaram a chegar ao país em grande número. Muitas cenas utilizadas a partir deste momento procuram demonstrar que eles formam, de fato, um corpo militar. O que supõe uma força de combatentes organizada e disciplinada (figura 52).

Figura 52: O exército de guerreiros santos que rumou para a Bósnia



Fonte: Internet Archive

Lembramos ao longo deste trabalho que esses combatentes voluntários que chegaram à Bósnia-Herzegovina foram treinados por veteranos da Guerra do Afeganistão em acampamentos erigidos em regiões específicas do país. Essa fase de modulação dos mártires, segundo técnicas de treinamento consagradas no âmbito do próprio Movimento Jihadista Global e propagadas entre gerações, também é apresentada no filme em cenas bastante características, onde eles aprendem a manusear armamentos e artefatos explosivos, além de realizarem baterias de exercícios físicos. Cenas com intercorrências em outros filmes do corpus de análise (figura 53).

Figura 53: Combatentes voluntários passam por treinamento militar



Fonte: Internet Archive

Russian Hell (2000), essencialmente, é um filme de combate, que ressalta a ação militar do “exército” de guerreiros santos formado na Chechênia. Por isso, as cenas com bastidores da preparação deles não são tão destacadas na produção. Os registros mostram com maior frequência comandantes reunidos conversando sobre questões inerentes a ataques eminentes e o corpo militar treinado pelo “leão da Chechênia” se deslocando pelo terreno irregular da região”. Embora historicamente saibamos que ele não teve grande impacto no desenrolar dos acontecimentos globais da guerra, o modo como o grupo é apresentado tem inquestionável impacto visual, agravado pela locação e as roupas que os combatentes trajam. Elas provam o

frio extremo que eles enfrentaram para levar adiante a missão assumida para salvar a comunidade muçulmana (figura 54).

Figura 54: Exército de voluntários da Guerra da Chechênia



Fonte: Internet Archive

No filme *The Destruction of Destroyer USS Cole* (2001), o diálogo com as produções anteriores é palpável. Mas, ao contrário do que verificamos em *Russian Hell* (2000), a ênfase na preparação dos mártires é retomada. As cenas do filme circunscritas ao treinamento no campo de al-Farooq (figura 55), comandado pela al-Qaeda no Afeganistão, exibem as fileiras de combatentes que se movem como um exército organizado, mas principalmente baterias de exercícios que incluem o manuseio de armamentos e a vivência de situações de combate (figura 56). Há, portanto, uma composição cênica característica para representar esse estágio da preparação dos mártires. A reincidência dela em filmes diferentes da amostra prova que estamos diante de um elemento plástico de poder argumentativo consolidado.

Figura 55: Cenas gravadas no centro de treinamento de al-Farooq



Fonte: Internet Archive

Figura 56: Homens da al-Qaeda passam por treinamento



Fonte: Internet Archive

Mas, afinal, como o segundo ato da performance em busca do martírio ganha substância nos filmes? A proposição dessa ideia aglutina os três filmes que dão maior destaque às cenas da ação dos guerreiros santos no campo de batalha: *Russian Hell* (2000), *Flames of War I* (2014) e *Flames of War II* (2017). Na primeira produção, o que chama a atenção é o fato de vermos os combatentes no calor dos acontecimentos, trocando tiros com o inimigo e agindo em emboscadas às tropas russas. A câmera está sempre ao lado deles, o que lhe permite registrar com riqueza de detalhes como o corpo dos próprios combatentes reage ao impacto dos projéteis que disparam e a compenetração deles para cumprir o objetivo traçado (figura 57). Nos filmes do Estado Islâmico, localizamos construções visuais similares. Mas elas são dotadas de mais realismo e conseguem registrar algo absolutamente peculiar: os instantes antes, durante e após a morte do mártir.

Figura 57: Câmera começa a acompanhar os combatentes



Fonte: Internet Archive

No filme *Flames of War I* (2014), há uma sequência que se desenrola no arco temático da batalha pela conquista da Base Aérea de Menagh, de onde a Força Aérea Síria lançava

ataques a posições rebeldes na cidade de Aleppo naquela época. Enquanto ouvimos a voz do líder do EI, Abu Musab al-Zarqawi, exaltando o papel dos guerreiros santos e do martírio na disseminação do Islã pelo mundo, vemos o corpo de um militante agonizando no chão. Depois de alguns instantes, conforme o zoom se aproxima dele, o narrador do longa-metragem assume a palavra para descrever os últimos momentos do homem convertido em mártir: “Com sua Kalashnikov ao seu lado, o *mujāhidūn* permanece deitado esperando até que sua alma parta gentilmente numa jornada até o Paraíso”. Seu último suspiro é testemunhado pela câmera (figura 58).

Figura 58: Câmera registra o último suspiro do mártir



Fonte: Internet Archive

Em outro trecho do filme, o martírio de André Poulin (Abu Muslim), canadense que se uniu às forças do EI na Síria e tornou-se personagem recorrente em vídeos do grupo, é acompanhada (figura 59). A jornada dele também é trabalhada como performance. Num primeiro momento, quando somos levados a acompanhar o desenrolar do confronto pela tomada de uma posição no campo de batalha, o narrador explica o que vemos em cena: “Tropas de suporte do lado direito também se dirigem à linha de frente, lideradas pelo destemido Abu Muslim”. Na sequência, com os militantes já posicionados atrás de uma barreira, o canadense posiciona uma RPG (Rocket-Propelled Grenade, arma de apoio de fogo de infantaria destinada

ao lançamento de granadas especiais com capacidade de autopropulsão) sobre o ombro e dispara contra a frente inimiga. O instante é congelado e ganha uma nova temporalidade com o uso do *slow motion*: a ferocidade da arma e a movimentação dos corpos em cena parecem seguir uma passagem temporal divina. O que mantém conexão com a sequência seguinte.

Com a posição conquistada (estação de radar), o narrador enfatiza que a vitória dá aos guerreiros santos a oportunidade de descansar e, o mais importante, lembrar de Deus, uma vez que a batalha apenas começou. Um *nashīd* serve de “trilha sonora” enquanto um combatente desconhecido ora ajoelhado na trincheira. A vocalização cita uma sura do Corão, livro sagrado dos muçulmanos (“Oh você que acreditou, quando você encontrar uma companhia - das forças inimigas -, permaneça firme e lembre de Allāh que você pode alcançar o sucesso”), e usa o mesmo recurso visual, embebendo a cena numa atmosfera de sacralidade. Ou seja, a ação foi abençoada.

Figura 59: André Poulin busca a vitória ou o martírio



Fonte: Internet Archive

Numa segunda sequência, Abu Muslim volta à cena (figura 60). De longe, o vemos correndo na direção do inimigo, superando os obstáculos de um terreno irregular seguido por seus liderados. Em seguida, emerge o corpo já sem vida, enquanto o narrador diz: “O que não foi mostrado para o testemunho do mundo foi que o guerreiro santo do Estado Islâmico aceitaria apenas a vitória ou o martírio”. Encaixar os acontecimentos transcorridos no campo de batalha numa experiência visual (e sensorial, em certa medida) que exprime aquilo que um mártir vive no mundo “real” enquanto busca seu lugar no plano espiritual acaba sendo o ponto central dessas construções. Isso se manifesta na preocupação de dar corporeidade a essa figura singular na cultura jihadista e mostrá-la em sua performance em cada etapa da batalha, até a vitória ou a morte.

Figura 60: André Poulin alcança o martírio



Fonte: Internet Archive

Outro exemplo disso também pode ser localizado em *Flames of War I* (2014). Falamos de quando mártires em potencial se preparam para o confronto pela conquista da Base Aérea de Menagh, o que começa com a construção das trincheiras que servirão de abrigo para os guerreiros durante a batalha. O narrador do filme diz que elas serão usadas como escudos para os irmãos que se lançarão na luta. Segundo ele, quando esses homens cavam as trincheiras com seus pés afundados em lama, eles sabem que Allāh os recompensará por isso. Afinal, o profeta

as cavou com suas próprias mãos durante a luta pela tomada da cidade antiga de Medina. Posteriormente, dando vazão à ideia de coragem e bravura dos militantes, enfatiza-se que não temem a artilharia direcionada a eles enquanto se movimentam pelo campo aberto. O som dos tiros ressoa com clareza no vídeo nesses instantes. A movimentação dos corpos potencializa a narrativa, mas a respiração do cinegrafista e o tremular da câmera enquanto segue os militantes também. Não vemos o rosto dele, mas sabemos que está ali, no local dos acontecimentos. Ele não é visível aos nossos olhos, mas performa o tempo todo. Do mesmo modo que os militantes que disparam suas armas contra o inimigo, ele sente o impacto da artilharia contra seu corpo, é coberto pela poeira do solo e sofre com os sons da guerra.

No filme *Flames of War II* (2017), localizamos sequências onde também somos transportados para o corpo dos mártires. Com o uso da câmera subjetiva, somos capazes de visualizar o desenrolar dos acontecimentos como se fôssemos mais um combatente que segue o lema de lutar até alcançar a vitória ou a morte. A partir de 23 minutos e 23 segundos, o filme mostra uma emboscada conduzida por combatentes da facção do EI chamada “Província do Sinai” (figura 61). Enquanto um comboio das forças de segurança passava pela cidade de Bir al-Abed, no Egito, um veículo explode na estrada. Toda a ação é registrada pelas câmeras do EI.

Vemos o desenrolar da cena pelos olhos de um combatente do Estado Islâmico. Inicialmente, a imagem está desfocada. É como se alguém estivesse abrindo os olhos e se acostumando à clareza e poeira do deserto. Depois, é possível avistar ao longe a cena da emboscada se desenrolando. Após a explosão, a imagem volta desfocar por algum tempo. A câmera está acoplada à cabeça de um dos combatentes. Agora percebemos que o grupo de homens está na caçamba de uma caminhonete. O veículo se desloca para o local da emboscada. Temos a sensação de participar de toda a ação. Descer do automóvel. Portar a arma. Avançar pelo terreno. Atirar. Ver os corpos sem vida dos inimigos.

Figura 61: Emboscada em Bir al-Abed



Fonte: Internet Archive

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Parece elucidativo voltarmos à pergunta: existe uma memória visual do martírio na filmografia do Movimento Jihadista Global? Agora, comprovadamente, podemos afirmar que sim. Os filmes analisados, embora tenham sido produzidos em épocas distintas e por grupos diferentes, trabalham com os mesmos argumentos visuais para gestar a visão de mundo apocalíptica que, em última instância, dá sustentação à ideia de martírio carregada como bandeira duradoura pelo MJG.

Aby Warburg era um historiador da arte, mas propôs algo globalmente instigante para quem estuda a capacidade de comunicar das imagens. Ele dizia que era possível detectarmos nelas valores expressivos constantes dotados de uma “força formadora de estilo”. Esses valores sobreviveriam como um patrimônio sujeito a complexas leis de transmissão e recepção (GUERREIRO, 2002, p. 390). Ora, isso nos leva a pensar que cada época seleciona e elabora uma forma de representação imagética que atende suas necessidades expressivas. Inclusive regenerando-as a partir da energia inicial que contém.

Warburg levou essa prerrogativa “até ao ponto em que julgou poder fazer o mapa das deslocções mnêmicas, o que significa uma especialização da história que a apresenta não de modo cronológico, mas como uma montagem sincrônica, em que nada se situa antes ou depois, mas sim do lado, mais ou menos afastado” (GUERREIRO, 2002, p. 404). Nesta pesquisa, o objetivo não era chegar tão longe, mas a colocação estimulou a pesquisadora a vislumbrar o desenvolvimento de um trabalho que considera fundamental o fato de uma imagem poder expressar seus sentidos em relação a outras imagens (MACIEL, 2018, p. 192). Logo, tínhamos diante de nós uma modalidade de produção de saber cujos argumentos podem ser formulados e distendidos pelas próprias imagens quando relacionadas, promovendo, com isso, a ativação das forças nelas contidas (MACIEL, 2018, p. 192). Mas não entendamos mal o que força significa aqui.

W. J. T. Mitchell (2015) fez a curiosa pergunta: o que as imagens realmente querem? Antes de efetivamente respondê-la, ele assinala algo que nos serve de alerta: é tempo de “moderar nossa retórica sobre o ‘poder das imagens’”, porque elas podem ser mais frágeis do que supomos. Com isso, é importante deslocar o questionamento do que elas *fazem* (como veículos de significados ou instrumentos de poder) para o que elas *querem* (MITCHELL, 2015, p. 171), o que inevitavelmente nos aproxima de procedimentos da semiótica, da hermenêutica e da retórica. A resposta final do autor para a pergunta pode parecer decepcionante:

O que as imagens querem, portanto, não é serem interpretadas, decodificadas, adoradas, rompidas, expostas ou desmistificadas por seus espectadores, ou

encantá-los. Elas podem nem mesmo desejar que comentadores bem-intencionados, que pensam que a humanidade é o maior elogio que se lhes pode oferecer, lhes outorgue subjetividade. Os desejos das imagens podem ser inumanos ou não-humanos, mais bem modelados pelas figuras de animais, máquinas, ciborgues, ou mesmo por imagens ainda mais básicas - aquilo que Erasmus Darwin chamava de "o amor das plantas". Portanto, o que as imagens querem, em última instância, é simplesmente serem perguntadas sobre o que querem, tendo em conta que a resposta pode muito bem ser "nada" (MITCHELL, 2015, p. 187).

Porém, não há decepção aqui. Apenas uma nova mirada, com efeitos múltiplos. No nosso caso, o desejo das imagens é violento e isso é revelador porque elas são produtos da guerra. E não um produto banal. Para compreendermos o motivo, vejamos o que Judith Butler (2015) assinala, por contraste, como usual: o poder estatal pratica uma dramaturgia coercitiva com a colaboração daqueles que divulgam as notícias visuais da guerra de acordo com as perspectivas aceitas pelo Estado. Ela usa um enquadramento que dirige certos tipos de interpretação (BUTLER, 2015):

Na minha opinião, a interpretação não deve ser concebida restritivamente nos termos de um ato subjetivo. Na realidade, a interpretação acontece em virtude dos condicionamentos estruturadores de estilo e forma sobre a comunicabilidade do sentimento, e assim, algumas vezes, acontece contra a nossa vontade, ou mesmo a despeito dela (BUTLER, 2015, p. 105).

Butler (2015) lembra com perspicácia que, no caso das guerras recentes e atuais, a perspectiva visual que o Departamento de Defesa dos Estados Unidos permitiu aos meios de comunicação estruturou ativamente a apreensão cognitiva da guerra. “E embora limitar como e o que vemos não seja exatamente o mesmo que ditar um roteiro, é uma maneira de interpretar antecipadamente o que será e o que não será incluído no campo da percepção”, ratificando o que será chamado de realidade. Ou seja, determinando “o alcance do que é percebido como existente” (BUTLER, 2015, p. 103). A matéria visual dos filmes que estudamos neste trabalho é justamente o que é mantido de fora do enquadramento oficial desses conflitos. E é essa a potência deles.

Superficialmente, podemos nos contaminar pela sensação de que há uma contradição aqui. Como os filmes podem estar no extracampo se também usam imagens veiculadas pelos meios de comunicação que ajudam a estruturar a apreensão cognitiva massiva da guerra? Essa é uma das características mais interessantes deles, mas ela não é contraditória. No máximo, é reacionária. Discutimos ao longo da pesquisa que essa retroalimentação audiovisual não pode deixar de ser interpretada como uma estratégia argumentativa, pois resulta em dois efeitos de

sentido fundamentais: dar tons de realismo à narrativa do movimento e acionar o gatilho de recordações visuais que precisam ser interpeladas e rememoradas pela comunidade muçulmana para que a mensagem jihadista reverbere. Assim, evocar cenas de destruição humana e material, mostrar a humilhação imposta pelos inimigos e carimbar quem pode salvar a coletividade da opressão é uma forma de o MJG legitimar sua própria existência.

Falando especificamente sobre a temática do martírio dentro dos filmes, constatamos que ela de fato é o centro gravitacional dos materiais. Os demais arcos temáticos existem para justificar a ação dos mártires, que são a alma do Movimento Jihadista Global. Quando comparamos o repertório visual das cinco produções, é inegável a similaridade estética deles, o que nos leva à constatação de que no âmbito do MJG foi criado um modo de representar o martírio muçulmano. Ele dá ênfase aos simbolismos associados ao corpo do mártir. Por isso, ignora o choque que os cadáveres podem gerar e destaca a inviolabilidade deles após a morte. Assim como elementos figurativos que comprovam que estamos diante de uma figura singular entre os muçulmanos, aceita por Deus.

É notável que a presença de cinegrafistas no cotidiano dos centros de treinamento jihadistas também permitiu a criação de uma espécie de guia nos filmes para mostrar como cada homem que decide se torna um mártir age. Enquanto material de recrutamento, as produções atendem o propósito de reforçar o comprometimento, a dedicação, o esforço físico e emocional que fazem parte da rotina dos combatentes que se preparam para concluir a missão que receberão ou fazer a passagem deste para o outro mundo. Abnegação que, no fim das contas, faz parte da realidade de qualquer soldado que vai para a guerra, mas aqui ganha contornos místicos potentes. Misticismo valorizado ainda mais durante os conflitos reais.

Se no início as cenas dos combatentes no campo de batalha são tímidas e raras, com o tempo elas se tornaram o clímax dos filmes. Recurso que vai se sofisticar nas produções do Estado Islâmico. Nelas, são abundantes as cenas em que o espectador abandona a posição de observador e assume a persona dos combatentes que se deslocam por diferentes cenários. Em *Flames of War I* (2014) e *Flames of War II* (2017) é residual, inclusive, a relação estética de muitas dessas cenas com os jogos de FPS (First Person Shooter), cuja jogabilidade depende da realística perspectiva em primeira pessoa para ultrapassar obstáculos, se deslocar por terrenos acidentados e confrontar os oponentes. Característica que, colocada lado a lado com a experiência visual proporcionada por todos os filmes da amostra, evidencia que eles se mantiveram em sintonia com linguagens audiovisuais da cultura midiática da época em que foram lançados. Se outrora a proficuidade dessa relação estava no universo televisivo, hoje já se alimenta da subjetividade do ciberespaço.

Além de demonstrar isso, esta pesquisa também almeja contribuir com a sedimentação de conhecimentos históricos que poderão ajudar novos pesquisadores a interpelarem a produção audiovisual do Movimento Jihadista Global sem preconceitos ou predileções geopolíticas. Apenas com a inquietação científica que detecta nela a riqueza de um produto cultural de envergadura e nos dá a chance de desvelar o novelo da cultura audiovisual contemporânea. De certo modo, esta tese é marginal. Ela ganha vida num país sem tradição em pesquisas sobre jihadismo e temas afins, o que dificultou até o mesmo o diálogo acadêmico dos pesquisadores com seus pares e o avanço do projeto que termina aqui. Porém, é justamente por conter um olhar que se constrói fora das dicotomias que esperamos deixar alguma contribuição diferente para os estudos de Comunicação que atravessam o tema.

A pesquisa investiga apenas cinco filmes. É preciso usar o advérbio “apenas” porque, embora suficiente para a discussão proposta, o recorte é ínfimo se considerarmos o volume de produções audiovisuais que se proliferaram desde a emergência da Internet como principal canal de disseminação dos materiais do Movimento Jihadista Global. Na verdade, é quase desesperador para um pesquisador imaginar que ainda há tanto por ser desbravado. Há muito para acessarmos e um dia chegarmos a dizer que conhecemos suficientemente a cultura jihadista. Mas, se pensarmos bem, também é um alento saber que o trabalho não cessa. Ele apenas demanda novos parceiros. Novas fontes de financiamento (aproveito para ressaltar que esta pesquisa foi feita sem). Novas mentes. Novos pontos de vista. Novos problemas de pesquisa, que podem começar pelas lacunas que abrimos propositalmente.

Não conseguimos descobrir quem foram os cinegrafistas e editores que fizeram as imagens e montaram os filmes do movimento. Nem mesmo se essas produções eram roteirizadas por alguém. No máximo, chegamos a hipóteses. E isso é incômodo. De onde vieram? Por qual formação passarão? Como era o dia a dia nessa frente midiática, que foi capaz de produzir materiais tão complexos? Infelizmente, não conseguimos oferecer essa resposta neste instante. Também não oferecemos um estudo típico de recepção capaz de mapear o impacto desses filmes sobre uma audiência em potencial. Ainda é passível de questionamento se eles funcionam efetivamente como ferramenta de recrutamento, ou até mesmo qual é o efeito que exercem sobre públicos diferentes. Em países diferentes, em contextos socioeconômicos diferentes, em gerações diferentes. Mesmo assim, nesta tese pode haver um ponto de partida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABDUH, M. **The Sociological Laws of the Quran**. In: MOADDEL, M.; TALATTOF, K. (ed.). *Modernist and fundamentalist debates in islam: a reader*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- AFSARUDDIN, A. **Striving in the path of God: jihad and martyrdom in Islamic Thought**. New York: Oxford University Press, 2013.
- AL-AFGHANI, S. J. A. **Religion versus Science**. In: MOADDEL, M.; TALATTOF, K. (ed.). *Modernist and fundamentalist debates in Islam*. New York: Palgrave Macmillan, 2002, p. 23-28.
- AL-BANNA, H. **Jihad: the evidences from the noble Qur'an and the Sunnah**. Disponível em: <http://library.lol/main/256E28BF754E5D142311CD49FFAD02E7>. Acesso em: 10 jan. 2022.
- ARENDT, H. **As Origens do Totalitarismo: Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989
- AUMONT, J.; MARIE. M. **Dicionário Teórico e Crítico de Cinema**. Campinas: Papirus, 2003.
- AZZAM, A. **Join the Caravan**, 1987. Disponível em: archive.org/details/jointhecaravan2. Acesso em 21 de fevereiro de 2023.
- BAUDRILLARD, J. **Televisão/Revolução: o Caso Romênia**. In: PARENTE, A (Org.). *Imagem máquina: a era das tecnologias do virtual*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993, p. 147-154.
- BIRDSELL, D; GROARKE, L. **Outlines of a Theory of Visual Argument**. *Argumentation and Advocacy*, v. 43, p. 103-113, 2007.
- BORDWELL, D.; THOMPSON, K. **A arte do cinema: uma introdução**. São Paulo: EDUSP, 2013.
- BRACHMAN, J. M. **Global jihadism: theory and practice**. New York: Routledge, 2009.
- BRAGA, José Luiz. **Mediatização como processo interacional de referência**. *Revista Interamericana de Comunicação Midiática*. v. 5, n. 2, p. 9-35, jul-dez 2006.
- BUTLER, J. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- CAVENAGHI, B; BALDESSAR, M. J.; FONTINHA MIRANDA, C. **Contribuições de Eliseo Verón para os estudos de televisão no Brasil**. *Chasqui - Revista Latinoamericana de Comunicación*, n. 132, ago-nov. 2016.
- CHARAUDEAU, P. **Discurso das Mídias**. São Paulo: Contexto, 2006.

CHAUÍ, M. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CHEREM, Y. **Jihad: duas interpretações contemporâneas de um conceito polissêmico**. Campos – Revista de Antropologia, v. 10, n. 2, 2009, p. 83-99.

COOK, D. **Contemporary Martyrdom**: Ideology and Material Culture. In: HEGGHAMMER, T. (eds.) *Jihadi Culture: The Art and Social Practice of Militant Islamists*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 151-170.

COOK, D. **Understanding Jihad**. Oakland: University of California Press, 2015.

COOK, D. **Martyrdom in Islam**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

COSTA, A. C. **A nova face do terror**: uma interpretação da propaganda audiovisual do Estado Islâmico como fenômeno cultural na era da midiatização. Dissertação (Mestrado em Comunicação). Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação, Unesp. Bauru, 2018.

COSTA, A.C. **A nova face do terror**. Bauru: Psiu Editora, 2021.

CURTIS IV, E. E. **The Call of Bilal**: Islam in the African Diaspora. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014.

DEBRAY, R. **Acreditar, ver, fazer**. São Paulo: Edusc, 2003.

DUARTE, F. P. **A Criatividade Estratégica da al-Qaeda**. Revista Nação e Defesa, Lisboa, n. 136, 2013, p. 158-179.

EL-DIFRAOUI, A. **Al-Qaida par l'image**: La prophétie du martyre. Paris: Press Universitaires de France, 2013.

EL-HAYEK, S. **O significado dos versículos do Alcorão Sagrado**. São Paulo: Marsam, 2004.

EHNINGER, D. **On systems of rethoric**. Philosophy & Rhetoric, vol. 25, p. 15-28, 1992.

FAROOQ, M. O. **Muhammad Ibn Abdul Wahhab's Kitab al-Tawhid**: nature, scope and impact. Disponível em: <https://ssrn.com/abstract=3614819>. Acesso em maio de 2020.

FARWELL, J. P. **Jihadi vídeo in the “War of Ideas”**. Survival, n. 52, p. 127-150, 2010.

FAUSTO NETO, A. **Circulação**: trajetos conceituais. Revista Rizoma, Santa Cruz do Sul, v. 6, n. 2, p. 8, dez. 2018.

FINSNES, C. **What is audio-visual jihadi propaganda?** An overview of the content of FFI's jihadi vídeo database, 2010. Disponível em: <https://www.ffi.no/en/publications-archive/what-is-audio-visual-jihadi-propaganda-an-overview-of-the-content-of-ffis-jihadi-video-database>. Acesso em: 22 de maio de 2023.

FIYOUZAT, R. **Quando a morte bate à porta**. Revista Espaço Acadêmico, v. 3, n. 30, 24 abr. 2021.

FLEMING, D. **Can pictures be arguments?** *In: Argumentation and Advocacy*, v. 33, n. 1, p. 11-22, summer, 1996.

FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

FOSS, S. K. **Framing the study of visual rethoric:** toward a transformation of rhetorical theory. *In: HILL, C.A.; HELMERS, M. Definig visual rethorics*. London: Routledge, p. 303-313, 2004.

GAINES, M. **Political mimesis**. *In: GAINES, J; RENOV, V. (ed.). Collective Visible Evidence*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1999, p. 84-102.

GUERREIRO, A. **Aby Warburg e a história como memória**. *Revista de História das Ideias: história e verdade*. Coimbra, v, 23, p. 389-407, 2002.

GUIDÈRE, M. **Historical Dictionary of Islamic Fundamentalism**. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2012.

GRUBER, C. **The image debate:** figural representation in Islam and across the world. London: Gingko, 2019.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Editora Vértice, 1990.

HALLIN, D. C. **Images of the Vietnam and the Persian Gulf Wars in U.S. Television**. *In: JEDDORDS, S.; RABINOVITZ, L. (eds). Seeing through the media: the Persian Gulf War*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 2002

HARLEY, B. **Mapas, saber e poder**. *Confins (online)*, n. 5, 2009. Disponível em: <http://confins.revues.org/index5724.html>. Acesso em: 04 de março de 2023

HEGGHAMMER, T. **The Caravan:** Abdallah Azzam and the rise of Global Jihad. New York: Cambridge University Press, 2020.

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

HOLTMANN, P. **The symbols of online jihad**. *In: LOHLKER, R. Jihadism: online discourses and representations*. Vienna: University Press, 2013, p. 9-64.

HORSCH, S. **Making salvation visible:** Rethorical and Visual Representations of Martyrs in Salafi Jihadist Media. *In: DEHGhani, S.; HORSCH, S (eds.) Martyrdom in the Modern Middle East*. Würzburg: Ergon-Verlag, p. 141-166, 2014.

HOURLANI, A. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HOURLANI, A. **O pensamento árabe na era liberal:** 1878 a 1939. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

HUYSSSEN, A. **Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

IMAGENS do mundo e inscrição da guerra. Direção Harun Farocki. Alemanha Ocidental, 1988, DCP (75 minutos).

JAGUARIBE, B. **O choque do real: estética, mídia e cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

JOHNSON, R. H. **Why “visual arguments” aren’t arguments**. In: INFORMAL LOGIC AT 25, 2003, Windsor, ON Proceedings [...] Windsor: University of Windsor, CD-ROM, p. 1-13, 2003.

JUYNBOLL, G.H.A. **Encyclopedia of Canonical Hadith**. Leiden, Boston: Brill, 2007.

KEDDIE, N. R. **Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani": a political biography**. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1972.

KEPEL, G. **Jihad**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2003.

KJELDSEN, J. **The study of visual and multimodal argumentation**. *Argumentation*, v. 29, n. 2, p. 115-132, 2015.

KOHLMANN, E. **Al-Qaida’s Jihad in Europe: The Afghan-Bosnian Network**. Oxford, New York: Berg, 2004.

LAW, R. D. **Terrorism: A History**. Cambridge: Polity Press, 2016.

LIPMANN, W. **La opinión pública**. Madrid: Cuadernos de Langre, 2003.

MACIEL, J. C. S. **Atlas mnemosyne e saber visual: atualidade de Aby Warburg diante das imagens, mídias e redes**. *Revista Ícone*. Recife, v. 16. n. 2, p. 191-209, 2018.

MAHER, S. **Salafi-jihadism: the history of na idea**. New York: Oxford University Press, 2016.

MATEUS, S. **Pode uma imagem ser um argumento?** *Revista Famecos: mídia, cultura e tecnologia*, Porto Alegre, v. 23, n. 2, mai/jun/jul/ago 2016.

MCGREGOR, A. **Jihad and the rifle alone: Abdullah Azzam and the Islamist Revolution**. *Journal of Conflict Studies*, [S.l], v. 23, n. 2, 2006. Disponível em: <https://journals.lib.unb.ca/index.php/JCS/article/view/219>. Acesso em 23 fev. 2023.

METZ, C. **Essais sur la signification au cinema**. Paris: Klincksieck, 1968.

MITCHELL, W. J. T. **O que as imagens realmente querem?** In: ALLOA, E (Org.). *Pensar a imagem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

MITCHELL, W. J. T. **Cloning Terror: the war of images, 9/11 to the present**. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 2011.

MUTAHHARI, A. M. S. In: ABEDI, Mehdi; LEGENHAUSEN, Gary (eds.) **Jihad and Shahadat**: Struggle and Martyrdom in Islam. North Haledon, New Jersey: Islamic Publications International, 1986.

NEUMANN, P. **Radicalized**: New Jihadists and the threat to the West. Nova Iorque: I.B. Tauris, 2016.

NOELLE-NEUMANN, E. **A espiral do silêncio** – Opinião pública, nosso tecido social. Florianópolis: Estudos Nacionais, 2019.

NICHOLS, B. **Introdução ao documentário**. Campinas, SP: Papirus, 2005.

NOGUEIRA, L. **Manuais de cinema III**: planificação e montagem: Covilhão: LacCOM, 2010.

NORA, P. **Entre memória e história**: a problemática dos lugares. In: Projeto História, São Paulo, n. 10, 1993, p. 7-29.

OSTOVAR, A; BRACHMAN, J. BOUDALI, L. **The Islamic Imagery Project**: visual motifs in jihadi internet propaganda. West Point (NY): Combating Terrorismo Center at West Point, 2006.

OSTOVAR, A. **The Visual Culture of Jihad**. In: HEGGHAMMER, T. (ed.). Jihadi Culture: The art and social practice of militants islamists. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 82-107.

PIESLAK, J. **A musicological perspective on jihadi anashid**. In: HEGGHAMMER, Thomas. (ed.) Jihadi Culture: The Art and Social Practice of Militantes Islamists. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 63-81.

QUTB, S. **Milestones**. Birmingham: Maktabah Booksellers and Publishers, 2006.

RANCIÈRE, J. **A ficção documental**: Marker e a ficção da memória. Revista Artes e Ensaio, Rio de Janeiro, n. 21, p. 179-189, dez. 2010.

RANCIÈRE, J. **A partilha do sensível**: estética e política. São Paulo: Editora 34/EXO Experimental Org., 2005.

RAMOS, F. P. **Mas afinal... o que é mesmo documentário?** São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2008.

RINGER, M.; SHISSLER, A. Holly. **The Al-Afghani-Renan Debate, Reconsidered**. Iran Nameh, v. 30, n. 3, p. 28-45, 2015.

RIPOLI, F. **A comunicação dos mitos de morte nas religiões**: uma perspectiva no Judaísmo, Cristianismo e Islamismo segundo uma análise de Mircea Eliade. In: Conferência Brasileira de Comunicação Eclesial, n. 8, 2012. São Bernardo do Campo.

RODRÍGUEZ, R. **Christian Martyrdom and Political Violence**: a comparative theology with judaism and islam. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

ROGAN, H. **Al-Qaeda's online media strategies**: From Abu Reuter to Irhabi 007. Disponível em: archive.org/details/AQOMS. Acesso em: 30 jul. 2017.

ROMERO, E. **Imperialismo, política y reformistas**: antecedentes de los movimientos islamistas en el Egipto del siglo XIX, 2004. Disponível em: http://www.anuariopregrado.uchile.cl/articulos/Historia/Anuario_Pregrado_Imperialismo_%20pol%3Ftica.pdf. Acesso em: 06 de março de 2023.

SAID, E. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SAID, E. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAMAIN, E. **As peles da fotografia**: fenômeno, memória/arquivo, desejo. Visualidades, Goiânia, v.10, n. 1, p. 151-164, jan-jun 2012.

SANTOS, L. G. **A televisão e a Guerra do Golfo**. In: PARENTE, A (org.). Imagem máquina: a era das tecnologias do virtual. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

SCHAEFER, R.W. **The Insurgency in Chechnya and the North Caucasus**: from Gazavat to Jihad. Santa Barbara, Califórnia: Praeger, 2010.

SCHLEIFER, A. **Media Explosion in the arab world**: the pan-arab satellite broadcasters, 1998. Disponível em: <https://www.arabmediasociety.com/media-explosion-in-the-arab-world-the-pan-arab-satellite-broadcasters>. Acesso em: fevereiro de 2022.

SCHWED, M. **Visual objects as part of a rational communication process**. In: INTERNATIONAL CONFERENCE OF THE ONTARIO SOCIETY FOR THE STUDY OF ARGUMENTATION (OSSA), 2007: Dissensus and the Search for Common Ground, Winsor, ON Proceedings [...] HANSEN, H.V. e outros. Windsor, ON: University of Winsor, CD-ROM, p. 1-10, 2007.

SMALDONE, J. P. **Warfare in the Sokoto Caliphate**: Historical and Sociological Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

SNYDER, A. A. **Warriors of disinformation**: how lies, videotape and USIA won the Cold War. Arcade Publishing, 2012.

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

SOUZA LEAL, B.; PINTO VALLE, F. **Informação e imagem no telejornal**: reflexões sobre um regime de visibilidade. Revista Brasileira de Ciências da Comunicação, São Paulo, v. 32, n. 1, jan-jun 2009, p. 129-145.

STENERSEN, A. **A history of Jihadi Cinematography**. In: HEGGHAMMER, T. (ed.) Jihadi Culture: The Art and Social Practice of Militantes Islamists. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 108-127.

STENERSEN, A. **Gathering Data Through Court Cases**: implications for understanding visual messaging. In: WINKLER, Carol; DAUBER, Cori (ed.). *Visual Propaganda And Extremism in the Online Environment*. Carlisle: United States Army War College Press, 2014, p. 33-54.

STERN, J.; BERGER, J. M. **Estado Islâmico**: Estado de Terror. Rio Tinto: Vogais, 2015.

TISHKOV, V. **Chechnya**: Life in a War-Torn Society. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2004.

TOMAIM, C. S. **Documentário, história e memória**: entre os lugares e as mídias "de memória". *Significação*, São Paulo, v. 46, n. 51, p. 114-134, jan-jun 2019.

TOMAIM, C. S. **O documentário como "mídia de memória"**: afeto, símbolo e trauma como estabilizadores da recordação. *Significação*, v. 43, n. 45, p. 96-114, 2016.

TORRES, M. R.; JORDÁN, J.; HORSBURGH, N. **Analysis and Evolution of the Global Jihadist Movement Propaganda**. *Terrorism and Political Violence*, n. 18, p. 399-421, 2006.

TORRES SORIANO, M. **El eco del terror**: ideología y propaganda en el terrorismo yihadista. Madrid: Plaza y Valdés, 2009.

VERÓN, E. **Teoria da midiatização**: uma perspectiva semioantropológica e algumas de suas consequências. *MATRIZES*. [S.l.], v. 8, n. 1, p. 13-19, 2014. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/82928>. Acesso em: 24 fev. 2023.

WEISBURD, A. **Comparision of visual motifs in jihadi and cholo vídeos on Youtube**. *Studies in Conflict and Terrorism*, v. 32, n.12, nov. 2009, p. 1066-1074.

WILLIAMS, R. **Cultura e Materialismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

WRIGHT, L. **O vulto das torres**: a al-Qaeda e o caminho até o 11/9. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

YASUSHI, K. **Al-Manar revisited**: the "lighthouse" of the Islamic revival. In: DUDOIGNON, A.; HISAO, K.; YASUSHI, K (eds.). *Intellectuals in the Modern Islamic World*. London: Routledge, 2006.

ZIMMERMANN, P. R. **States of emergency**: documentaries, wars, democracies. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2000.

ŽOHAR, B. **Misrepresentation of the Bosnian War by Western Media**. *Journal of Comparative Research in Anthropology and Sociology*, v. 3, n. 2, 2012, p. 97-110.