



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E CIÊNCIA POLÍTICA

Yasmin Azucena Calmet Ipince

O ISIS e a “Revanche de Dieu”: a demonização do secularismo e o Jihad como
(re)estabelecedor do Islã

Florianópolis
2020

Yasmin Azucena Calmet Ipince

O ISIS e a “Revanche de Dieu”: a demonização do secularismo e o Jihad como
(re)estabelecedor do Islã

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de Doutor em Ciência Política.
Orientador: Prof. Jean Gabriel Castro da Costa, Dr.

Florianópolis

2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Calmet Ipince, Yasmin Azucena

O ISIS e a "Revanche de Dieu": a demonização do secularismo e o Jihad como (re)estabelecedor do Islã / Yasmin Azucena Calmet Ipince; orientador, Jean Gabriel Castro da Costa, 2020. 166 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política, Florianópolis, 2020.

Inclui referências.

1. Sociologia e Ciência Política. 2. Estado Islâmico. 3. Jihad. 4. Secularização. 5. Violência. I. Costa, Jean Gabriel Castro da. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política. III. Título.

Yasmin Azucena Calmet Ipince

O ISIS e a “Revanche de Dieu”: a demonização do secularismo e o Jihad
como (re)estabelecedor do Islã

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por
banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Profa. Juliana Lyra Viggiano Barroso, Dra.
Instituição Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Tiago Dahel Padovezi Borges, Dr.
Instituição Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Jorge Carlos Serrano Botelho Moniz, Dr.
Instituição Universidade Nova de Lisboa

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão
que foi julgado adequado para obtenção do título de doutor em Ciência Política
obtido pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia e Ciência Política.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof. Jean Gabriel Castro da Costa, Dr.
Orientador

Florianópolis, 2020.

Para o Elton Bruno, cuja luz se apagou muito cedo, onde estiveres meu amigo desejo que a força sempre esteja contigo.

AGRADECIMENTOS

Quero iniciar dizendo que pesquisar é uma arte difícil, árdua e cheia de altos e baixos. Sem autoconfiança e saúde física e mental os obstáculos tornam-se enormes buracos negros absorvendo-te o tempo inteiro. Infelizmente, ou felizmente, somos seres humanos imperfeitos com vontade de superar as adversidades, e, por que não dizer, ter a satisfação de reconhecer que tivemos a coragem e os aliados precisos que nos ajudaram a levantar, superar e ver o lado bom dos momentos difíceis. Sem esses aliados incondicionais, com certeza teria me afundado naquele buraco negro chamado depressão, ansiedade, falta de confiança e panes intelectuais.

Por esse motivo início agradecendo ao Jean, quem gentilmente e insanamente, topou o desafio de me orientar em um tema demasiado controverso e desafiador. Acredito que a figura do orientador é fundamental na formação de novos teóricos e pesquisadores, e se tivermos mais Jeans aqui no Brasil, a saúde mental dos alunos seria totalmente diferente da que enfrentamos hoje em dia. Por isso, agradeço-lhe muito a confiança, a amizade, os desafios agonistas, o apoio incondicional nos momentos difíceis e por ter me tratado com muito respeito e paciência.

Agradeço infinitamente a meus três mosqueteiros Vinicius, Ariadna e Penelope, por estar sempre me apoiando e tendo paciência e compreensão nos momentos de abandono, de angustia e mau humor. Gratulo muito tudo o que fizeram por mim, seu suporte foi essencial para elaboração da tese, agradeço-lhes por ter acreditado em mim, pelos conselhos, pelas revisões ortográficas, a ajuda nas traduções e as conversas descontraídas.

Também é preciso agradecer aos companheiros e amigos que a UFSC me deu, especialmente do Grupo de Estudos em Segurança e Defesa e do Doutorado. Amigos são importante neste processo, por isso meu obrigado à Renata e à Karen, com as quais compartilhei momentos importantes dentro e fora da sala de aula, à Emili, Felipe, Lucimara, Fafá Capela e Luiza, meu muito obrigado pelos feedbacks, pelos diálogos intelectuais, pelas conversas irônicas e descontraídas, pelas parcerias acadêmicas, pelos momentos de pesquisa, pelas correções e por aguentar meus momentos de irreverência e de sarcasmo acadêmico.

Finalmente, não posso deixar de agradecer à CAPES pela ajuda financeira permitindo-me realizar esta pesquisa. Aos meus professores, especialmente ao Tiago Borges, Julian Borba, Ligia Luchmann e Ricardo Silva. Ao Sheikh Amim e ao Professor Muhammad por me permitir adquirir conhecimento na língua árabe e no Islã e, ao meu querido Héctor Léis, cujo exemplo de luta e perseverança, e a enorme confiança que depositou em mim durante todos os anos em que mantivemos a nossa parceria acadêmica foram extremamente importantes para mim. Onde quer que você esteja, a minha amizade e reconhecimento pela sua pessoa será eterna.

RESUMO

Este trabalho traz uma narrativa histórica acerca do processo de secularização nos países do Oriente Médio com o objetivo de identificar se este gerou condições favoráveis à radicalização do Islã e ao surgimento/fortalecimento de grupos fundamentalistas islâmicos. Para tanto, utilizou-se de pesquisas bibliográficas sobre a secularização, grupos radicais islâmicos e jihad, levantamento de documentos oficiais do Islã, e levantamento e análise de dados sobre atentados cometidos pelo Estado Islâmico (IS). Assim, foi possível observar que a forma como o processo de secularização é introduzido no Oriente Médio, apesar de trazer uma aparência de modernização na política, tornou-se um catalizador para o fortalecimento do nacionalismo árabe e de grupos contra secularização, como a Irmandade Muçulmana, al-Qaeda e o Estado Islâmico. Por fim, observou-se como, num complexo contexto geopolítico de países com forte influência externa, o jihad foi utilizado como uma ferramenta (re)estabelecadora do Islã.

Palavras-chave: Estado Islâmico. Jihad. Secularização. Violência.

ABSTRACT

This work brings an historical narrative about the process of secularization in the countries of the Middle East in order to identify whether it has generated favorable conditions for the radicalization of Islam and the emergence / strengthening of Islamic fundamentalist groups. To this end, we used bibliographical research on secularization, Islamic radical groups and jihad, using official documents of Islam, and survey and data analysis on Islamic State attacks. Thus, it was possible to observe that way how the process of secularization is induce in the Middle East, despite bringing an appearance of modernization in politics, it become a catalyst for the strengthening of Arab nationalism and groups against secularization, such as the Muslin Brotherhood, al-Qaeda and Islamic State. Finally, it was observed how, in a complex geopolitical context in countries with a strong external influence, jihad was used like a tool to (re)establishing Islam.

Keywords: Islamic State. Jihad. Secularization. Violence.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Expansão do Império Islâmico no século VII e VIII	50
Figura 2 - Tela do século XIII composta pela sura 176	55
Figura 3 - Dinar do Califado Abássida - Séc. VII d.C.	57
Figura 4 - Território do Império Otomano no Século XVIII	64
Figura 5 - Distribuição dos países árabes entre a França e a Inglaterra	69
Figura 6 - Conversão do alfabeto árabe para o latino	74
Figura 7 - Emblema da Irmandade Muçulmana	106
Figura 8 - Mujatweet Episode I.....	130
Figura 9 - Mujahidin se unindo as tropas do IS	132
Figura 10 - Execução do jornalista James Foley.....	134
Figura 11 - Crianças em acampamentos de treinamento.....	138
Figura 12 - Acusado de sodomia jogado do alto de um prédio em Raqqa.....	140
Figura 13 - Principais áreas controladas pelo Estado Islâmico em Junho de 2014.	142
Figura 14 - Principais áreas controladas pelo Estado Islâmico em Junho de 2015.	142
Figura 15 - Principais áreas controladas pelo Estado Islâmico em Junho de 2016.	144
Figura 16 - Principais áreas controladas pelo Estado Islâmico em Agosto de 2019	145

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Atentados suicidas cometidos pelo IS (2013-2018)	137
Tabela 2 - Ataques jihadistas no Iraque e na Síria (2013-2018)	143

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AQI	al-Qaeda no Iraque
IPC	Iraqi Petroleum Company
IS	Estado Islâmico
ISI	Estado Islâmico do Iraque
ISIS	Estado Islâmico do Iraque e al-Sham
RAU	Repúblicas Árabes Unidas

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	15
2	A SECULARIZAÇÃO	21
2.1	SECULARIZAÇÃO COMO CONSEQUÊNCIA DA “RUPTURA” COM A RELIGIÃO	22
2.2	DECIFRANDO A SECULARIZAÇÃO	27
2.3	DINÂMICAS E TIPOS DE SECULARIZAÇÃO.....	36
3	A SECULARIZAÇÃO NO ORIENTE MÉDIO	46
3.1	O ISLÃ: FORÇA RELIGIOSA E POLÍTICA	47
3.2	ISLÃ E O PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO	61
3.2.1	Império Otomano	62
3.3	DEISLAMIZAÇÃO COMO PROCESSO DE MODERNIZAÇÃO	70
4	REVITALIZAÇÃO DO ISLÃ E SURGIMENTO DE GRUPOS FUNDAMENTALISTAS	81
4.1	NACIONALISMO SECULAR ÁRABE	82
4.1.1	Egito	84
4.1.2	Iraque	88
4.1.3	Síria	95
4.2	REVITALIZAÇÃO DO ISLÃ.....	101
4.2.1	Irmandade Muçulmana	102
4.2.2	Al-Qaeda	110
4.2.3	Estado Islâmico (do Iraque e al-Sham)	115
5	JIHAD: FERRAMENTA DE COMBATE E DE FÉ ISLÂMICA	119
5.1	SIMBOLOGIA DO JIHAD	119
5.2	DIFUNDINDO O JIHAD	124
5.3	JIHAD E A REVANCHE DE DIEU.....	132
6	CONCLUSÃO	147

REFERÊNCIAS.....	154
GLOSSÁRIO	165

1 INTRODUÇÃO

Religião sempre esteve, e está, presente no imaginário humano, como uma forma de coesão e coerção social, cultural e política. Durante muitos séculos, as sociedades vivenciaram regimes políticos regidos pela fonte de poder divino, no qual a religião e seus representantes, sejam estes clérigos ou monarcas, ditavam as regras do jogo político, civilizacional e do próprio desenvolvimento do conhecimento humano.

Não obstante, no mundo ocidental os questionamentos sobre a religião ser base de toda a esfera humana, a forma como a igreja se relacionava com os seus fiéis e os interesses dos monarcas em ampliar seus poderes políticos não só possibilitaram o processo de contestação e reformulação do poder religioso, senão também colocaram à igreja e aos seus representantes numa posição subordinada nas questões políticas dos Estados.

Conseqüentemente, com a mudança da hegemonia do poder na relações sociais, político e econômica, as sociedades ocidentais foram abandonando gradualmente o pensamento tradicional, baseado em pressupostos religiosos, e adotaram costumes e ideias vinculadas a uma “verdade objetiva” fundamentada na razão pragmática, a qual permitiria compreender a estrutura presente na realidade, servindo como princípio de orientação e eficiência das suas ações. Este processo de racionalização é conhecido como secularização.

A secularização trouxe consigo a percepção de que o conhecimento, o direito, a arte e o Estado poderiam ser organizados e separados da influência de valores e misticismos religiosos. Deste modo, a separação da política e religião incumbiu na formação de duas instituições, uma ligada à razão e ao conhecimento científico, e a outra vinculada aos valores divinos, ordenando, assim, discursos e comportamentos a ser seguidos na esfera pública.

Entretanto, movimentos como o Renascentismo, Iluminismo e a Revolução Francesa trouxeram à tona pensamentos radicais sobre a eliminação dos fenômenos religiosos, e da exaltação e extrema valorização da razão como o mais importante instrumento para conhecimento e saber. Esses pensamentos constituiriam uma visão de mundo secular no qual o triunfo da razão possibilitaria o desenvolvimento

humano e social através da ciência, do progresso, da modernidade e da autonomia e liberdade política.

Essa percepção fez com que o Ocidente projetasse o modelo secular para sociedades nas quais a religião ditava as regras do jogo político, econômico e cultural; sendo percebidas como irracionais, não civilizadas e, portanto, não secularizadas.

Nesse contexto, o projeto de secularização também se expandiu pelo Oriente Médio, região cujo sistema político, social, cultural e econômico estava alicerçado no Islã. A maioria dos países dessa região estavam sobre o domínio da Império Otomano, o qual padecia do desgaste político-religioso devido às ambiguidades de valores culturais, da percepção da realidade plural muçulmana e pela alteração na interpretação do Islã, especialmente na questão da soberania, poder, interpretação e aplicação das leis.

Se por um lado a secularização oferecia mudanças no âmbito político, por outro lado, possibilitou que se formassem regimes híbridos que combateram de maneira drástica todo o poder que a religião islâmica tinha sobre esses territórios, ocasionando um forte movimento religioso que contestava a legitimidade e a efetividade do modelo secular nos seus países.

Se tratando da teoria da secularização no mundo muçulmano, autores como Ahmed, Berger, Tamimi, Asad, Esposito, entre outros, mostram essa tentativa de desdobramento entre a religião islâmica e a política. Suas produções teóricas trouxeram inúmeros debates para pensar como a secularização contribuiu para as mudanças nas estruturas social, política e cultural dos países islâmicos.

Esses teóricos concordam que o Islã manteve um posicionamento resistente ao processo de secularização e a imposição de políticas modernizadoras que vieram como a mesma. Entretanto, Berger sustenta que a secularização não conseguiu eliminar a religião, e por esse motivo os grupos religiosos contra a secularização sempre estiveram presente.

Já Asad e Ahmed especificam que o Islã determina como deve ser a religião e a política, desse modo, independente ou não da secularização existir, o Islã manteve uma postura de resistência contra aquilo que foge dos seus padrões, por isso a secularização não pode ser vista como a produtora de grupos de contestação radical.

Todos esses autores falam da possibilidade de que os grupos religiosos islâmicos sejam um produto da secularização. Porém, não demonstram qual é a relação que há entre a secularização e o surgimento dos grupos radicais islâmicos, ou seja, não apresentam evidências, nem se aprofundam no tema, para demonstrar se de fato esses grupos são resultado desse sistema secular.

Além disso, esses autores qualificam esses grupos enquanto movimentos religiosos, separando-os da sua essência política, por desconsiderar que o Islã, desde sua criação, foi considerado pelos muçulmanos enquanto estruturante e ordenador dos códigos morais, sociais, culturais, políticos, comportamentais, não fazendo distinção entre esfera pública e privada.

Desta forma, surgiram dois questionamentos, a) em que medida o processo de secularização, tal como ocorreu no Oriente Médio, refletiu no surgimento de grupos radicais islâmicos, especialmente o Estado Islâmico e, b) em que medida o Jihad pode ser percebido como uma ferramenta (re)estabelecadora do Islã.

Tendo em vista estes questionamentos, esta tese tem como objetivo geral entender como o processo de secularização gerou condições favoráveis ao Islã radical no Oriente Médio. Por sua vez, os objetivos específicos são: a) Analisar os debates gerados em torno da ideia de secularização; b) Entender o processo de secularização no Oriente Médio e as consequências que esta originou; c) Analisar o surgimento e o discurso que esses grupos radicais têm contra a secularização e; d) Observar como o Jihad se converte numa arma de combate contra a secularização.

Para poder responder a estes questionamentos, os procedimentos metodológicos adotados foram levantamento bibliográfico, hemerográfico e de dados. O primeiro consistiu em pesquisas bibliográficas e leituras sobre a secularização, grupos radicais islâmicos e jihad, destacando autores como Asad, Esposito, Moniz, Taylor, Qutb, Hourani e Wu. O levantamento hemerográfico foi baseado em documentos oficiais do Islã, tais como Alcorão, Hadith, Sunna e Sharia, e as revistas Dabiq, Rome e al-Naba, produzidas pelo ISIS, os quais nos permitiram refletir sobre a ideologia político-religiosa do Islã e do jihad. Por fim, fizemos um levantamento e análise de dados acerca dos atentados cometidos pelo ISIS, no banco de dados da Global Terrorism Database e do Institute for the Study of War, para identificar quais os instrumentos e formas de uso do jihad.

Logo, a elaboração desta tese se deu de maneira descritiva, histórica e analítica, tendo em vista resgatar evidências que possibilitem analisar os impactos da secularização no Oriente Médio, assim como verificar se a mesma foi um fator decisivo para a radicalização dos grupos religiosos nessa região.

Simultaneamente, fizemos alguns recortes metodológicos para efetuar a análise, selecionando alguns países do Oriente Médio como objeto de estudo. Assim, optamos por escolher o Egito, a Síria e o Iraque como referências, por percebermos que estes países mantêm entre si uma relação estreita e ambígua no desenvolvimento do pensamento e da estrutura secular do Estado, assim como na manutenção da resistência dos costumes e pensamentos religiosos no Oriente Médio.

Também foi preciso fazer um recorte do tempo, iniciando a análise do processo de secularização nestes países a partir do século XX, sendo essencial analisar os últimos anos do Império Otomano (1890-1918), que, com o intuito de modernização, abriu a suas portas para as ideias seculares que se alastraram em grande parte da região, através de ideias nacionalistas e separatistas.

Ao longo da tese usamos conceitos que nortearam o desenvolver da pesquisa, destacando a secularização, religião, Revanche de Dieu e jihad. Esses conceitos serão desenvolvidos de maneira mais detalhada e analítica ao longo da tese, sendo contextualizados nas discussões referente a cada tema abordado.

Embora saibamos que o conceito de secularização é considerado controverso, devido as inúmeras discordâncias em relação ao seu significado, optamos por compreendê-lo enquanto um fenômeno da modernidade, cujos ideais alicerçados na razão positiva e na quebra com a tradição, possibilitaram um novo olhar e percepção do mundo através do desenvolvimento da ciência, da independência da política e da tentativa de marginalização da religião ao âmbito privado.

O conceito de religião é definido por nós como um sistema de estruturas simbólicas, códigos de conduta, costumes e valores interiorizados na consciência humana, moldando a nossa visão de mundo, as práticas sociais e, em determinado momento, as práticas e comportamentos políticos.

A Revanche de Dieu é um termo usado por Keppel para se referir ao ressurgimento da religião durante o final da década de 1960 e inícios da década de

1970. Contudo, usaremos esse termo como sinônimo de ira, punição e radicalização religiosa como consequência a inversão do poder e autoridade divina em detrimento da valorização da autoridade do homem nos assuntos sociais, políticos e culturais.

Já o jihad é um conceito oriundo do Islã e tem interpretações divergentes de acordo a cada corrente ou segmento religioso, sendo percebido enquanto aperfeiçoamento espiritual, ou enquanto poder bélico. Entretanto, nós conceitualizaremos o jihad enquanto um mecanismo religioso que objetiva contestar e desarticular, através da violência sistemática, sistemas políticos e sociais contrários a estrutura organizacional do islã tradicional.

A tese está dividida em introdução, quatro capítulos e a conclusão. O primeiro capítulo resgata conceitos e os debates em torno da secularização, tratando o que é a secularização e como ela é entendida, e as suas dinâmicas e tipos. O segundo capítulo faz uma breve descrição histórica sobre o Islã, como a secularização chega ao Oriente Médio e quais foram as consequências que esta ocasionou naquele lugar. O terceiro capítulo apresenta a revitalização do Islã e o surgimento dos grupos pró e contra secularização, dando ênfase ao nacionalismo árabe (dos militares livres e do partido de Baath), a Irmandade Muçulmana, al-Qaeda e o Estado Islâmico (ISIS). O quarto capítulo desenvolve a simbologia do Jihad e os aspectos simbólicos que levaram ao ISIS a interpretá-lo como uma ferramenta de luta contra a secularização e de (re)estabelecimento do Islã. Finalmente a conclusão aponta as reflexões de todo o abordado e desenvolvido na tese.

Esta tese tem seu foco na análise de como a secularização refletiu no surgimento dos movimentos radicais islâmicos, especialmente o Estado Islâmico, e de como usaram o Jihad enquanto uma possível ferramenta (re)estabelecadora do Islã. Assim, apesar de entender que existem outros aspectos, tais como economia, geopolítica, pobreza, corrupção, etc., que podem estar correlacionados à atuação e criação destes grupos, os mesmos não são matéria de análise para esta tese.

Finalmente, esperamos que este trabalho possa contribuir em três questões, as quais vêm sendo pouco exploradas pela academia brasileira, apresentando lacunas conceituais e/ou de conhecimento. A primeira é ampliar o debate sobre a secularização como modelo de desenvolvimento humano no Oriente Médio. A segunda é colaborar nas reflexões sobre o Islã e a sua importância no âmbito

político-religioso. Por último, ampliar as discussões sobre os grupos radicais islâmicos.

2 A SECULARIZAÇÃO

Antes de iniciar este capítulo é mister explicar os conceitos Ocidente e Oriente. Estes são oriundos da cartografia a qual os utiliza para orientar e identificar locais mais ao leste ou ao oeste no globo terrestre.

Posteriormente, o conceito de Ocidente passou a ser utilizado desde um ponto de vista geográfico, moral e cultural (Said, 2008) para diferenciar a Europa dos territórios do Oriente Médio, Ásia, Oriente Próximo e Extremo Oriente.

No entanto, a ideia de mundo ocidental foi se modificando. Inicialmente foi entendida como uma civilização pioneira no surgimento do Estado-Nação e desenvolvimento da ciência, e, subsequentemente, enquanto um agrupamento civilizacional e cultural além da Europa, onde se desenvolveram valores democráticos, ideais de liberdade, de possibilidade de escolha de representantes políticos, de decisão do destino político e de progresso social (Huntington, 1997).

Segundo Said (2008), é a partir dessas visões que o Oriente passou a ser definido enquanto diferente, atrasado, não democrático e incapaz de se autogerenciar política e economicamente.

Essa percepção sobre o Oriente não civilizado e incapaz de conseguir sua liberdade e desenvolvimento, mobilizou a Europa para a intervenção nesses locais como uma forma de reavivar suas potencialidades (Said, 2008) e assim, baseados em princípios de secularização, modernidade e universalidade, modificá-lo social, cultural e politicamente.

A secularização, enquanto fenômeno histórico e epistemológico ocidental, modificou as estruturas antigas do mundo europeu, possibilitando-lhe reconstruir a sua própria percepção Ocidente enquanto secular, moderna, livre e democrática.

Desta forma, este capítulo tem como objetivo apresentar algumas conceituações sobre a secularização, assim como trazer os debates gerados em torno deste fenômeno. Para isso, faremos um breve apanhado histórico sobre o processo deste fenômeno e usaremos conceitos de autores como Weber, Martin, Connolly, Berger, Casanova, entre outros, os quais proporcionam uma riqueza no debate sobre o conceito e as múltiplas secularizações estabelecidas no mundo ocidental e, conseqüentemente, no mundo não ocidental.

2.1 SECULARIZAÇÃO COMO CONSEQUÊNCIA DA “RUPTURA” COM A RELIGIÃO

Questionamentos sobre como é possível desenvolver a humanidade sem intervenção do divino estiveram no imaginário do homem. Isto demonstra, aparentemente, que religião e razão são binômios que não combinam muito bem na civilização ocidental, seja pelo ímpeto humano em querer adquirir respostas para o dito inexplicável, ou pela percepção de que a religião não instigava nem estimulava o desenvolvimento de novos conhecimentos que contrariassem seus pressupostos e colocassem em xeque o poder que a mesma detém sobre os homens.

Entretanto, o que é a religião e como esta pode interferir no atraso ou no desenvolvimento humano? É importante destacar que a religião é a base para a construção de visões de mundo, pois nela encontram-se alicerçados valores morais, a construção da identidade e da cultura. Sendo assim,

A religião é coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio de grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos. Mas então, se as categorias são de origem religiosa, devem participar da natureza comum a todos os fatos religiosos: também elas seriam coisas sociais, produtos do pensamento coletivo. No mínimo, é legítimo supor que elas sejam ricas em elementos sociais. (Durkheim, 1989, p.38)

Essa ideia coloca a religião como um fenômeno construído socialmente para ordenar a sociedade e, ao mesmo tempo, criar forte coesão e coerção social construindo relações sociais, moralidades e condutas.

Segundo Berger e Luckmann (1991) a religião, por ser uma ordem objetiva externalizada, concede ao ser humano um status ontológico sagrado, sendo este entendido como “uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e, todavia relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência” (Berger, 1985, p.38), e, portanto, permite que haja um delineamento entre o aceitável e o inaceitável social e moralmente.

Desta forma, essa ordem objetiva de valores e de costumes serviu para definir a noção do certo e errado, bem e mal, etc.; formando, portanto, um sistema cultural e de crenças ‘verdadeiras’ que deslegitima qualquer tipo de comportamento

ou cultura que ameace ou se contraponha aos dogmas estabelecidos por esse mesmo sistema.

Nesse sentido, entenda-se a religião como um sistema coercitivo que visa internalizar dogmas e socializar o ser humano num jogo de papéis a serem desenvolvidos subjetivamente e depois ser externalizados em sociedade, ao mesmo tempo em que legitima a busca do homem em dar um significado à sua existência.

Esses papéis se dão em virtude da, segundo Berger (2003), relação com a identidade celestial que instituiu na terra funções e regras a serem seguidas, se tornando predominantes em todas as esferas da humanidade. Concomitantemente, a religião legitimou-se enquanto instituição poderosa, subordinando e vinculando outras instituições ao seu poder, mantendo e ordenando a realidade dessa visão de mundo construída por ela mesma.

A humanidade, no desenvolver da sua história, flutuou entre seres divinos mitológicos e transcendentais, passando da estrutura politeísta à monoteísta. Esta última quebrou velhos paradigmas religiosos, “[...] estabelecendo diálogos com os pagãos sobre questões filosóficas e teológicas críticas” (Lindberg, 2000, p.277, tradução nossa), redefinindo, assim, as práticas da crença religiosa incorporando a ideia de um único Deus detentor de todo poder sobre os fenômenos naturais, sociais e políticos da esfera humana.

No Ocidente, a religião monoteísta predominante foi o cristianismo. De característica messiânica, trouxe consigo a ideia de sofrimento, abnegação e submissão a Jeová (ou Javé), quem na sua divindade, enviou seu único filho para redimir aos homens dos pecados cometidos.

Embora a religião cristã tenha se constituído uma religião de massas, é preciso lembrar que a mesma se consolidou e ganhou força para se difundir no Ocidente e no Oriente a partir do século IV quando Teodósio¹, o Grande, a institucionalizou e a oficializou enquanto religião oficial do Império Romano Ocidental e Oriental.

¹ Flavio Teodósio I (346-395), estrategista militar e imperador do Império Romano Oriental e Ocidental. Ao instituir o cristianismo, como religião oficial do Império, Teodósio teve uma política de perseguição contra todos aqueles que se negassem a acreditar no cristianismo e seguissem costumes e valores não adotados pela religião cristã, exemplo disso foi a punição da pederastia (homossexualidade) e o massacre de Tessalônica no qual mandou matar a todos os pagãos que se opuseram à punição contra a pederastia.

Foi durante sua gestão que obrigou a todos os súditos a professar a fé cristã e proibiu religiões consideradas pagãs, conforme o atesta o Édito de Tessalônica:

Queremos que todos os povos aos quais mantemos sobre o nosso domínio, graças à nossa clemência, permaneçam fiéis a esta religião, que foi transmitida por Deus ao apóstolo Pedro, e que transmitiu pessoalmente aos romanos, hoje professada pelo Papa Dâmaso e Pedro bispo de Alexandria, homem de apostólica santidade. Isto é: que de acordo com o ensino apostólico e doutrina do evangelho, creiamos na unidade da natureza divina do Pai, do Filho e do Espírito Santo, sendo iguais em majestade e na Santíssima Trindade. Ordenamos que aqueles que seguem e não violarem as reivindicações desta lei sejam chamados de cristãos católicos. E aos que não a seguirem, as consideramos como pessoas sem intelecto e ordenamos que sejam condenados à pena de infâmia como hereges, não sendo atribuído a seus locais de culto o nome de igreja. Eles serão condenados, antes de tudo, pelo castigo divino, depois pela nossa autoridade, que nos é autorizada pela justiça celestial (Teodósio I, Graziano e Valentiniano II, 380, tradução nossa).

É a partir deste momento o cristianismo, através do catolicismo, seguirá um processo de expansão, com a conversão de monarcas e com a ajuda de frades que levariam os preceitos de fé, salvação e redenção para a Europa medieval.

Desde seu estágio inicial, o cristianismo se interpôs a qualquer forma de intelectualidade que pudesse desviar os homens dos preceitos e ensinamentos de Jesus, impondo uma verdade auto evidente (Berger, 2003; Martin, 2005; Keane, 2000) a ser seguida e espalhada pelo mundo, já que a filosofia natural e o conhecimento criado pelo homem poderiam ser errôneos e perigosos (Lindberg, 2000) para a alma humana.

O reconhecimento da religião cristã legitimou a constituição de uma classe eclesiástica dominante (Papa, Bispos, Cardeais, Sacerdotes). Por sua vez, a construção da Igreja Católica, enquanto uma instituição visível aos olhos dos fiéis, permitiu ao cristianismo o domínio de todas as esferas de ação humana.

Esse domínio constituiu-se em poder ilimitado dos clérigos, já que seus interesses eram afirmados e entendidos como vontades e desejos do próprio Deus (Tamini, 2000), dando-lhes legalidade para designar leis, validar ou reconhecer o poder dos monarcas e de seus sucessores, interferir na arte e instituir tipos válidos de conhecimento. Tudo isto “incorreu no custo de assimilação da fé ao poder,

hierarquia, guerra, compulsão e violência, bem como definiu a cena para as tensões entre Igreja² e Estado” (Martin, 2005, p.4, tradução nossa).

Destarte, ao se tornar uma poderosa agência político e social, a religião cristã também se tornou uma potente agente de alienação, porque impedia que o homem se visse enquanto produtor da sua própria realidade, “transformando o mundo social em ‘coisas’ não humanas, sem sentido e inertes” (Berger, 1969, p.92, tradução nossa). Deste modo, tornava-se mais fácil invadir, hostilizar e neutralizar qualquer espaço que pudesse se constituir em um empecilho para sua existência³.

Consequentemente, todo esse poder se converteu, em determinado momento, numa ameaça para o poderio dos monarcas, para as práticas de ação e reforma política, e, principalmente, para a construção e o desenvolvimento de novos conhecimentos, tais como a filosofia e a ciência.

Com o passar do tempo, questionamentos e contraposições sobre a postura do cristianismo – representado pela Igreja Católica -, e de seus delegados propiciaram movimentos de reação ou protesto, possibilitando o enfraquecimento do poder da religião e delimitando-a ao âmbito privado, tal como explicado a seguir:

Movimentos reformistas como o Renascimento Humanista, o Luteranismo, o Calvinismo, expurgaram a fé e a prática da concepção imanente da deidade, progressivamente aplicada nas doutrinas da razão canônica, e reduzindo a reivindicação mística, miraculosa, sacramental e sacerdotal. Nesse processo, as instituições religiosas deixaram de ser centrais na sociedade e a consciência religiosa foi diminuída (Tamini, 2000, p. 14, tradução nossa).

As reformas religiosas de Lutero, Henrique VIII e Calvino, assim como o movimento renascentista permitiram que novas premissas sobre o valor da religião e o poder da Igreja Católica no Ocidente sejam pensadas e reformuladas.

Autores como Berger (2014), Casanova (2011) e Tamini (2000) apontam que as reformas religiosas, especificamente a de Lutero, também se constituíram num

² Os autores ao fazer menção à Igreja se referem à Igreja Católica que, até o momento da reforma religiosa em 1521, dominava as esferas sociais, políticas e econômicas nos territórios da Europa Ocidental.

³ Embora existam correntes divergindo da teoria da repressão religiosa contra a filosofia e a ciência, e defendam a ideia de sua possível contribuição para o desenvolvimento das mesmas; há evidências que demonstram o aspecto contrário, como os escritos de Tertuliano, Basílio de Cesareia, Santo Agostinho, etc, que atacavam os conhecimentos científicos e filosóficos por serem considerados pensamentos pagãos e potencialmente nocivos para a fé cristã, desvirtuando a alma humana dos preceitos e do amor de Deus.

passo para a formação do discurso secularista, pois trouxeram o debate e a reflexão sobre três temas importantes: o papel da Igreja Católica e a insistência de que esta se dedique exclusivamente as leis do evangelho, o valor dos sacramentos e, o pluralismo religioso (cristão) na sociedade.

Ao mesmo tempo, essas reformas carregavam consigo a visão secular de que os homens poderiam dirigir as suas vidas por ações ético-rationais e não mais pela magia ou o misticismo de um valor religioso.

Destarte, o desenvolvimento do pensamento secular possibilitou organizar as estruturas sociais, o conhecimento científico e as estruturas políticas no qual se estabeleceram a racionalização do político, a dessacralização do direito (Pierucci, 1998) e a criação do Estado como único detentor do domínio da lei.

Entretanto, é no período iluminista, sob as ideias da modernização, do livre pensamento e produção de conhecimento racional, que o secularismo e as ideias seculares ganham mais destaque, sobrepondo-se à religião. Isto porque, segundo Berger, “a maioria dos pensadores iluministas e das pessoas progressistas, tendiam à ideia de que a secularização era uma coisa boa, pelo menos na medida em que eliminava os fenômenos religiosos ‘atrasados’, ‘supersticiosos’ ou ‘reacionários” (1999, p.3 – tradução nossa).

O movimento iluminista percebia que o poder e o domínio da Igreja Católica tinham submergido a humanidade num mundo de escuridão, ignorância, e, sobretudo, intolerante em relação a conhecimentos e explicações que divergissem daqueles considerados pela igreja como únicos e verdadeiros.

Por esse motivo, os pensadores iluministas acreditavam que era preciso resgatar os homens dessa condição, pois consideravam que suas ideias eram capazes de produzir efeitos concretos no desenvolvimento da modernização, e isto seria possível através do despertar da razão (pensamento crítico), da produção de novos conhecimentos, do desenvolvimento da ciência e, sobretudo, do exercício da tolerância.

O despertar da razão estava vinculado à racionalização, no qual o ser humano desenvolveu uma perspectiva racional do mundo, isto é a razão se desenvolve na base de “padrões empíricos de prova de conhecimento dos fenômenos naturais” (Moniz, 2017a, p. 84), permitindo o enfraquecimento de crenças sobrenaturais.

Desta forma o secularismo foi percebido como um movimento contrário aos dogmas religiosos, nos quais se busca desvalorizar a religião na esfera pública, permitindo a objetividade racional e o progresso da humanidade. Assim, ao se contrapor à religião como fonte de todo conhecimento,

o secularismo proclama a independência da verdade "secular", argumentando que o conhecimento secular é baseado na experiência desta vida e pode ser testado pela razão no trabalho da experiência. Assim como a matemática, a física e a química são ciências "seculares", seria igualmente possível estabelecer uma teoria secular da conduta e do significado da vida, e fornecer instrução para a consciência, juntamente com a instrução nas ciências (Tamini, 2000, p. 14, tradução nossa).

Tanto as ideias de desvalorização da religião como a objetividade racional estão centradas na ideia de progresso, o qual "procura dominar praticamente o mundo mediante a descoberta das suas próprias regularidades impessoais" (Weber, 2006, p.151). Desse modo, a secularização apresenta-se como um reflexo racional da visão e a relação que nós ocidentais temos com o mundo.

Essa nova percepção de mundo possibilitou não só o desenvolvimento da ciência, senão que permitiu o desenvolvimento da política fora dos padrões e do poder da religião.

2.2 DECIFRANDO A SECULARIZAÇÃO

Observamos que a secularização, nos seus primórdios, surge em contraposição à fé e ao sagrado, e, embora nos séculos XIX e XX tenha sido percebida enquanto categoria científica cultural filosófica (Dobbelaere, 2004), a mesma pode ser percebida como um projeto, movimento ou processo histórico de contestação do poder religioso sobre as esferas da ação política e do conhecimento humano.

O fenômeno da secularização, enquanto processo de formação da episteme humana, trouxe consigo as noções de secular e secularismo. Estes conceitos estão relacionados intrinsecamente, e por vezes existe a tendência de categorizá-los como se fossem a mesma coisa.

Não obstante, o secularismo é um estado consequente à secularização, sendo um sistema ético e racional que rejeita a fé e devoção religiosa, aceitando como diretrizes apenas os fatos e influências derivados da vida presente. Ou seja, o secularismo é um tipo de visão de mundo, baseado na razão científica, o qual permite desenvolver um determinado objetivo (Calhoun, 2011) sem depender de conhecimentos e valores religiosos para conquistá-lo.

Ao mesmo tempo, também pode ser entendido como uma doutrina política euro-americana (Asad, 2003) que pretende trazer novos conceitos e desafios à religião, à ética e à própria política, e cujos projetos visavam reconstruir a sociedade mediante a razão, o conhecimento e novos comportamentos morais e éticos através de uma estrutura institucional secular que delimita a religião fora da esfera pública.

Particularmente, e desde um viés ocidental, percebemos tanto a secularização e o secularismo como fenômenos de desenvolvimento da razão crítica, do conhecimento e das relações políticas sem necessidade de recorrer a mitos e deidades. A primeira enquanto um processo epistemológico que permite ao ser humano buscar novos entendimentos, compreensões e respostas para fenômenos físicos, naturais, políticos e sociais desvinculados de preceitos e misticismos religiosos. E o segundo, como uma condição de vida, resultante do primeiro, que também pode ser entendido enquanto um sistema no qual o homem se enxerga como protagonista e criador da sua própria história, tendo liberdade de ação, de desenvolvimento de conhecimento, e de elaborador de seu próprio destino.

Entretanto, a ideia de dar um significado universal e de enxergá-la como um processo histórico único e linear trouxe certas contradições, ambiguidades, confusões e desafios sobre como tratar e conceituar este fenômeno. Desse modo, alguns teóricos perceberam a necessidade de entender que muitos desses problemas encontram-se nos princípios, processos e práticas da própria secularização.

Smith (2003) sustenta que grande parte dessa problemática se deve à forma como os teóricos pensaram, analisaram e estruturaram a secularização. Para ele, o erro se encontra em tratar esse fenômeno enquanto um movimento independente da ação humana. Ou seja, o problema no debate está na desconsideração da ação humana, tratando a secularização como se tivesse vida própria ou como se fosse um agente de ação.

Embora percebamos, assim como Smith, que o fortalecimento e a transformação das sociedades se deram graças a um determinado conjunto de ideias, disseminadas e executadas por homens; acreditamos que a personificação de fenômenos históricos se deve ao destaque, à idealização e a simbologia dos acontecimentos históricos, se tornando comum personificar os fatos históricos, sociais e políticos.

Por esse motivo, a conceituação, descrição e análise da secularização é apresentada de maneira pessoal, como se esta pudesse decidir sobre o seu destino. O mesmo acontece com os movimentos revolucionários, nos quais o protagonismo se dá ao fato em si, sendo considerado um sinônimo do conjunto dos ideais e ações dos agentes envolvidos.

Moniz (2017a), aponta que o surgimento das teorias da secularização no campo da sociologia da religião tem sua origem na análise das teorias dos clássicos, especialmente Comte, Durkheim, Marx e Weber. Nesse momento as ideias sobre a análise do mundo moderno trazem consigo a percepção de que a modernidade enfraqueceu a religião anulando-a enquanto código regulador de toda a vida humana e, transformando-a apenas em uma dimensão da sociedade moderna.

Isto é, com o advento da modernidade, do desenvolvimento científico e de novas formas de relações sociais, a religião começou a ser percebida como uma das estruturas das relações humanas e sociais, e não mais como algo essencial para o desenvolvimento da humanidade.

Dentro das teorias desenvolvidas no Ocidente podemos encontrar a da piedade passada, a da naturalidade e inevitabilidade e, a da universalidade. Estas repousam na ideia básica da religião como sendo um problema para o desenvolvimento político, social, cultural e intelectual, propondo o seu afastamento do âmbito público. Entretanto, cabe lembrar que a secularização é um movimento ocidental, alicerçado e desenvolvido na Europa. Deste modo, a sua perspectiva teórica ideológica sempre será pensada desde um olhar eurocentrista e não global.

Para Taylor, a secularização é “um processo de reformação, na qual certas funções, propriedades e instituições foram transferidas do controle da igreja para o controle secular ou laico” (Taylor, 2011, p.32, tradução nossa). Ou seja, é um fenômeno que está intrinsecamente associado à emergência do Estado-nação,

onde, segundo Asad (2003), se buscou diminuir os conflitos das seitas religiosas e definir uma ética política independente da convicção religiosa.

Taylor reconhece que há uma variedade de significados sobre a secularização e especifica que essa polissemia pode ser explicada através de três sentidos de interpretação: o da autonomia, o do declínio e/ou ruptura, e o câmbio nas condições da crença.

A primeira está relacionada à autonomia política e jurídica em relação às ações ou interesses do clérigo. Isto é, as práticas nas instituições políticas não sofreriam mais interferência nem seriam conectadas à fé ou a um deus, constituindo-se a queda da teocracia institucional na esfera pública referente aos assuntos políticos e econômicos.

Essa autonomia política organizou e estruturou o Estado moderno e, posteriormente, o Estado democrático, viabilizando o desenvolvimento de instituições que pudessem ser gerenciadas pelo próprio poder político e não mais pelo poder da religião. As regras e leis estatuídas no Estado seriam elaboradas, desde o ponto de vista jurídico, de forma abstrata, baseadas em considerações científicas e contrapondo-se ao *imperium*⁴ (Weber, 2009) religioso, ou seja, a racionalização do Estado traria consigo a criação do direito objetivo e suas formas de aplicação desde uma perspectiva técnica e racional.

Com respeito ao segundo sentido, o da ruptura, este consiste na queda da crença e prática religiosa. A perspectiva de ruptura visava desvalorizar e reduzir drasticamente a interferência e influência religiosa não só no espaço da política, senão também na construção do conhecimento científico e filosófico.

É mister ressaltar que o desenvolvimento das ciências e do conhecimento, através da razão, está fortemente ligado às ideias de liberdade versus escravidão do movimento iluminista, posto que “muitos pensadores iluministas viam a igreja como a protetora de uma hierarquia social arrogante que tentava manter as massas escravizadas nas superstições e ignorantes no que concerne à justiça e razão” (Calhoun, Juergensmeyer e VanAntwerpen, 2011, p.7, tradução nossa).

Esta corrente de pensamento desenvolveu uma perspectiva racionalista do mundo ao questionar as bases do saber teocêntrico e o poder da igreja, ao defender

⁴ Segundo Weber (2009) o *imperium* era o poder e o direito divino de castigar e/ou vencer a desobediência por meio da violência e ameaça de desvantagens. Essa prática jurídica era comum entre monarcas e representantes da religião cristã.

a emancipação da humanidade das ataduras da fé e, ao centrar o homem como principal construtor de conhecimento. Isto não só possibilitou o progresso e a transformação social e política, senão também popularizou a ciência.

O impacto da secularização na construção do desenvolvimento científico permitiu a constituição de novos conhecimentos e, conseqüentemente, o surgimento de novas ciências. Por sua vez, o avanço da medicina, da física, matemática e tecnologia, assim como o aparecimento das ciências humanas marcaram a vitória da razão nas várias esferas da vida social, ao mesmo tempo em que “secularistas modernizadores aplaudiam o grau com que a ciência, o racionalismo e o pragmatismo estavam eliminando as superstições, os mitos, as irracionalidades e os rituais que constituíam o cerne das religiões existentes” (Huntington, 2001, p. 116).

Destarte, a especialização de áreas de conhecimento e a exaltação do triunfo da razão reforçaram o “sentimento de controle lógico do ser humano sobre a natureza que dispensa interpretações metafísicas do mundo” (Moniz, 2017a, p.84).

Sendo assim, o conceito de secularização, através desse ponto de vista, se alicerça na razão, no desenvolvimento científico, progresso e modernidade. Conseqüentemente, a mesma será definida como “o processo pelo qual setores da sociedade e cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (Berger, 2011, p. 119), ou como o processo em que se busca compreender o mundo não mais pela ótica do misticismo senão pela razão (Connolly, 2000; Wilson, 1976a).

Já, o terceiro sentido está vinculado às condições do crer, ou seja, a alternativa humana de poder acreditar ou não em alguma religião. Esta interpretação da secularização surge com os questionamentos sobre o secularismo realmente ter se fixado em todas as esferas da sociedade ocidental, e embora haja havido a emancipação do Estado, economia e ciência, isto não implica no êxito da marginalização da religião ao âmbito privado (Taylor, 2007; Casanova, 1994; Berger, 2000).

No sentido das condições do crer, a secularização será conceituada pela perspectiva que o indivíduo tem de si como crente. Isto é, secularização só poderá ser definida como ruptura, marginalização, desvalorização ou declínio da religião dependendo do grau de religiosidade que cada pessoa venha a ter, posto que “a

crença religiosa agora existe no campo de escolhas que incluem várias formas de oposição e rejeição” (Taylor, 2007, p. 437, tradução nossa).

Contudo, embora existam câmbios e questionamentos dentro do âmbito religioso, se os indivíduos vem o divino como algo normal, natural, tácito que abrange grande parte ou a totalidade de suas ações, sua percepção sobre o que é secular estará ligada às questões da moralidade e ética religiosa, aceitando e/ou acreditando que a mesma – e os seus representantes - devem interferir e agir nos assuntos do Estado.

Isso pode trazer aspectos negativos, pois,

as autoridades religiosas podem entrar em conflito com as seculares, podendo demandar dos fiéis coisas que vão além, ou até mesmo contra, as exigências da boa ordem, ou trazer alegações irracionais, levando ao fanatismo, superstições, euforia, etc. (Taylor, 2011, p.33, tradução nossa).

Para Taylor, esse paradoxo secular se deve aos princípios da própria organização política do Estado baseado na liberdade de consciência e igualdade de respeito. Essa organização política é categorizada pela forma como as mesmas vão se relacionar e resolver os seus dilemas com a religião (Maclure e Taylor, 2011). Se a secularização for rígida, haverá uma restrição maior ao exercício da religião e, portanto, as crenças religiosas serão coagidas e a neutralidade religiosa dos representantes será exigida no âmbito político. Entretanto, se a secularização for mais flexível, a restrição será menor, pois ao respeitar o princípio de liberdade religiosa e de consciência, a tolerância entre a crença e neutralidade religiosa dos representantes será maior.

Outro teórico que aponta contradições no conceito e significado de secularização é Keane (2000). Para este, a secularização é definida, pelos seus teóricos, como um processo de redução da religião na esfera política. Entretanto, observa que no mundo moderno existem questões de ordem prática que demonstram essa redução como algo ilusório, posto que os “ideais e instituições secularistas tendem a produzir uma série de dificuldades que verificam sua viabilidade e, ao mesmo tempo, provocam demandas para acabar com o secularismo” (Keane, 2000a, p.32, tradução nossa), apresentando, deste modo, incongruências na sua objetividade.

Essas incoerências apresentam dois efeitos contraditórios, o primeiro é a ambiguidade da liberdade, especificamente o de associação religiosa e, o segundo é a afinidade teórica e prática do secularismo com o despotismo político.

A secularização se tornou crucial para ordenar os discursos e comportamentos éticos na esfera pública, sendo, também, essencial para a garantia de direitos e liberdades individuais. Desta forma, o efeito contraditório da liberdade de associação religiosa reside em que o ideal secular aluda à separação entre religião e Estado, e os discursos religiosos nos assuntos políticos; assim como também garante aos indivíduos acreditar ou professar uma fé e, ao mesmo tempo, lhe exige a indiferença e a dissociação dessa mesma fé nos espaços públicos.

Em outras palavras, o grau de desvalorização religiosa não condiz com o grau de sua rejeição prática (Weber, 2006). Assim, ao dar liberdade de escolha, a secularização pode ter afastado a religião do âmbito público, porém não a afastou da esfera doméstica, ocasionando incongruências no plano epistemológico, pois se por um lado se pregava ações baseadas em questões ético-rationais, pelo outro as ações eram motivadas por valores cristãos ainda fortemente inseridos no imaginário humano.

Desse jeito, a incapacidade de delinear uma divisão entre a vida privada e o discurso público se deve à forte predisposição de organizar a razão pública dentro das moralidades e valores cristãos (Connolly, 2000). É dizer, a emancipação da razão pública nunca esteve desvinculada da ética moral cristã, deste modo, o *ethos* secular carrega consigo práticas modificadas e reconfiguradas, que permitiram meditar sobre novas possibilidades de pensar, viver e ser, mas sem uma ruptura de fato com a base religiosa cristã.

Por sua vez, essa ideia de liberdade incorre em outra contradição que é gerada pelas incertezas da esfera pública, no qual os cidadãos, ao perceber que as promessas da secularização não conseguem suprir as suas necessidades nem aplacar os seus medos, buscam novamente na religião uma solução aos problemas existenciais, estimulando o retorno do sagrado na vida cotidiana.

Conseqüentemente, essa ambiguidade trouxe sérias críticas à secularização, pois se por um lado acreditava-se que a mesma - vista como modernidade - tinha gerado “um crescente número de indivíduos que viam o mundo e suas próprias vidas sem os benefícios das interpretações religiosas” (Keane,

2000b, p.5, tradução nossa), por outro lado percebeu-se que isso era um mero engano, posto que no âmbito público não se conseguiria “chegar aos termos de moralidade que a maioria de seus cidadãos endossa; portanto, o secularismo em si deriva na direção de orientações públicas que desafiam a sensibilidade moral de muitos de seus cidadãos” (Connolly, 2000, p. 23, tradução nossa).

Com respeito à afinidade teórica e prática com o despotismo político, acreditava-se que a secularização seria a base, ou princípio-chave, da organização e não violência na sociedade civil (Keane, 2000). No entanto, a institucionalização do secularismo se deu através da violência e coerção política, a mesma exercida pela religião, criando uma ‘ideologia de ordem’ (Juergensmeyer, 2011) a qual negava e decidia sobre o outrem, tornando-se intolerante e hostil contra dogmas não gerados pela razão.

Citaremos dois exemplos, o primeiro é o laicismo francês, estabelecido durante o Iluminismo e a Revolução Francesa (1789). O laicismo tem os mesmos pressupostos seculares de subtração do domínio religioso das bases estruturais do Estado. Entretanto, a laicidade fundamenta-se na ‘supremacia moral em relação às religiões’ (Taylor, 2011; Brechon, 2004), negando qualquer tipo de autoridade coercitiva religiosa nas estruturas política, social e cultural do Estado e tendo como diretriz o domínio da soberania popular.

Assim, ao excluir a religião da esfera pública, o Estado tornou-se neutro nas questões religiosas, porém, ao mesmo tempo, produziu uma militância laica, antirreligiosa, agressiva e intolerante que constantemente lutava contra qualquer poder moral e simbólico religioso na esfera pública, sobretudo nas instituições de ensino e de produção de conhecimento, as quais deveriam enaltecer sempre a razão, o progresso e o livre debate.

O segundo exemplo é o das expansões neocolonialistas nos séculos XIX e XX na África e Oriente Médio, onde se institucionalizaram regimes de hostilidade contra as religiões predominantes com o intuito de oferecer pensamentos e experiências seculares baseados na ideia de progresso e modernização.

Casanova (1994, 2007, 2011) especifica que a modernidade trouxe um processo muito particular de secularização, expandindo-se com o colonialismo europeu. A transformação da sociedade ocidental europeia trouxe consigo a percepção da secularização estar intrinsecamente conectada à religião, sendo essa

entendida de três modos: a decadência das práticas e crenças religiosas, a privatização da religião e, finalmente, a distinção das esferas seculares e a sua emancipação da religião.

Assim, ao estar intrinsecamente conectada à religião, a secularização deveria ser entendida como a profanação do poder e das relações entre homem e conhecimento. A particularidade da secularização, vista do olhar teológico, é tornar o transcendente em mundano, e é por isso que,

o processo histórico da secularização deve ser entendido como uma reação particular às estruturas dualistas do cristianismo medieval, como uma tentativa de conectar, eliminar ou ultrapassar o dualismo entre o mundo religioso e o secular (Casanova, 2011, p.56, tradução nossa).

Entretanto, cada sociedade terá uma compreensão diferente da secularização, pois a mesma só terá sentido, como processo histórico, dentro de sociedades cuja dinâmica estrutural mantenha fortes tensões entre a religião e o mundo (Casanova, 2007; 2011).

Consequentemente, o conceito de secularização, para as sociedades cristãs latinas, reside, segundo Casanova (2011), em entender e reconhecer as relações que esta tem com o secular e o secularismo, e os inúmeros usos que os contextos acadêmicos, sociopolíticos e culturais dão para as mesmas. Desta forma, analisa as três como fenômenos diferentes, porém não tratadas como realidades diferentes.

Em vista disso, Casanova (2011, 2007, 1994) tratará o secular como uma categoria epistêmica central moderna, a secularização como uma conceituação analítica dos processos histórico-mundiais e, o secularismo como uma visão de mundo e/ou ideologia. Logo, a secularização é o “processo teológico universal de desenvolvimento humano da crença à incredulidade, da religião primitiva irracional ou metafísica à moderna consciência secular pós-metafísica” (Casanova, 2011, p. 59 – tradução nossa).

Assim, enquanto processo de “negação” das crenças religiosas, a secularização é a transformação de um conjunto de pensamentos e práticas que legitimaram a experiência de uma condição humana mais reflexiva e menos condicionada ao crer pelo puro crer, possibilitando a emancipação do pensamento e, consequentemente, das instituições públicas.

Com isto, a sociedade moderna torna-se secular. O secular refere-se às questões teológico-filosóficas, legal, político e cultural antropológico, no qual se pode construir, codificar, compreender e experimentar uma realidade bem diferente da religiosa. Isto é, a construção destes conhecimentos e realidades tornam-se imanentes, sendo experimentadas e (re)criadas pelo próprio homem, sem fazer relação com o plano transcendente que também é entendido como uma criação humana. Assim, o secular é nada mais do que uma realidade natural desprovida de religião (Casanova, 2011).

Essa nova realidade secular efetivou um sistema moderno, o secularismo, cujas ideologias determinaram a normatividade da separação do Estado secular da religião, assim como autoafirmou o pensamento e comportamento secular como algo natural e superior ao conhecimento religioso. Desta forma, o secularismo é entendido como um sistema ideológico normativo que pretende reestruturar as bases do Estado e da produção do conhecimento, e ao mesmo tempo redesenhar, desde uma perspectiva política, a ética, a moralidade e a lei (Casanova, 2011).

Entretanto, esse projeto secular criou dinâmicas geradas pelos diversos processos históricos das sociedades ocidentais europeias, expandindo-se além das suas fronteiras, produzindo novas perspectivas e modelos de secularismo.

2.3 DINÂMICAS E TIPOS DE SECULARIZAÇÃO

As dinâmicas e tipos de secularização são características do processo e da estratificação da mesma na sociedade europeia. Ao tratar de dinâmicas nos referimos a dois processos que foram essenciais para o desenvolvimento do fenômeno secular que não só modificaram e (re)estruturaram as esferas sociais, senão que conseguiram reformular as relações entre os homens, Deus e o mundo e, ao mesmo tempo, promoveram uma nova estrutura política, econômica e científica.

Essas dinâmicas seguiram a doutrina do *Statecraft* (arte de governar), assim como alinharam e definiram o novo papel da religião na sociedade. Esta doutrina se legitimava em ideologias filosófico-políticas que pediam a separação, a negação e, em determinados momentos, a exclusão da religião no âmbito do público.

O *Statecraft* pode ser considerado como a estratégia política que visa a autonomia da política de qualquer moralidade religiosa, focando-se nos assuntos do Estado e da construção de regras e leis alinhadas com a realidade do mundo (Maloy, 2013; Coby, 2009).

Deste modo, o Estado e os governos deveriam ser institucionalizados através de mecanismos legais de prestação de contas, sendo as leis um exercício da vontade dos homens, as quais são ordenadas pela razão e pela noção de justiça.

Entretanto, é preciso lembrar que a secularização está intimamente ligada à religião e ao intuito de construir e vivenciar uma nova realidade. Como tal característica, a secularização se firmou como um fenômeno capaz de acabar com o monopólio das tradições religiosas conduzindo à sociedade a uma condição de pluralismo (Berger, 1985).

Contudo, a secularização na Europa, enquanto fenômeno epistemológico e político, se desenvolve “em circunstâncias particulares e cuja intensidade, forma e resultado dependem de condições regionais particulares” (Moniz, 2017b, p.133).

Autores como Martin (2005), Demerath, (2007), Casanova (2011) e Moniz (2017) apontaram essas diversidades sócio religiosas, desenvolvendo a teoria dos tipos de secularização, na qual é considerado o contexto onde o processo de secularização foi desenvolvido.

Esses autores afirmam que a secularização e as múltiplas formas históricas desenvolveram um desfecho diferente para o processo secularizatório, assim como estabeleceu diferentes modelos ideológicos normativos de separação religião/política, religião/ciência. Isto é, ao se iniciar e desenvolver numa sociedade diversificada, como a europeia, a secularização esteve sujeita a diversas interpretações, práticas e distintos modos de desenhar os limites entre o secular e o religioso, o qual representa uma visão diversificada da separação religião/Estado e as diferentes formas de regulamentar e administrar a religião e o pluralismo na sociedade.

Ao se estabelecer este processo, conseqüentemente,

o secularismo moderno também vem em múltiplas formas históricas, em termos de diferentes modelos normativos de separação legal-constitucional do Estado secular e da religião; ou em termos dos diferentes tipos de diferenciação cognitiva entre ciência, filosofia e teologia; ou em termos dos

diferentes modelos de diferenciação prática entre lei, moralidade e religião, e assim por diante (Casanova, 2011, p.55, tradução nossa).

Para Demerath (2007), a secularização desenvolvida na Europa é do tipo emergente. Ou seja, um processo e movimento interno e embrionário associado ao desenvolvimento e ao desgaste da religião nessas sociedades. Apesar de ser um movimento interno, as particularidades de cada sociedade fez com que as mesmas tivessem uma experiência diferente na troca de fé e nas perspectivas de ver o mundo, permitindo-lhes codificar, institucionalizar e modificar a sua relação com a política, a ciência e a religião; transmutando, esta última, em um sistema privado.

Através dessas perspectivas e práticas históricas e multidimensionais, a secularização seguiu duas dinâmicas diferentes: a secularização cristã interna e a secularização como laicismo (Casanova, 2011). Ambas dinâmicas estão respaldadas em ideologias secularistas, entre as quais destaco a teoria secular da religião e a teoria do secularismo político.

A secularização cristã trata da fundamentação de que a religião é um estágio superado no âmbito político. Essa percepção vem com os questionamentos das reformas protestantes do século XVI, especificamente as de Lutero e Calvino. Essas reformas delimitaram a religião ao âmbito espiritual e não político, provocando mudanças substanciais de ordem ético e moral nas estruturas sociais e religiosas.

O Luteranismo surge em decorrências às diversas críticas e questionamentos sobre as posturas ético-morais dos representantes da Igreja Católica, assim como da sua relação de poder e dominação que esta mantinha com os seus fiéis.

Em decorrência a estas práticas e à negação dos líderes católicos em reconhecer seus erros, a reforma luterana constituiu uma nova igreja na qual reformulava suas bases na não hierarquização entre os líderes religiosos, a não obrigatoriedade do celibato do clérigo e, a obtenção da salvação pela fé e não pelos atos.

Para Lutero, a salvação pela fé ancorava-se nas suas reflexões religiosas sobre a 'justiça de Deus'. Para ele, essa justiça divina era "o ato pelo qual Deus faz um homem justo; isto é, o ato pelo qual o crente recebe, graças à sua fé, a justiça obtida pelo sacrifício de Cristo" (Eliade, Hildebeitel, Apostolos-Cappadona, 1988, p.239, tradução nossa).

É mister mencionar que a salvação é um fator importante no cristianismo, já que esta é, parafraseando Wilson (1976b), o alívio imediato, consolo, garantia ou a remoção das maldições da vida que garantem a ressurreição do corpo.

A ideia de salvação legitimava a consagração dos sacramentos e dos rituais religiosos que sustentavam o domínio e o medo dos fiéis perante a incerteza da morte. Destarte, a ideia de salvação se banalizou; pois, se acreditava que o pecado podia ser perdoado com o sacramento da extrema unção. Em vista a essa percepção, o luteranismo reformulou os ritos e considerou apenas o batismo e a eucaristia como sacramentos válidos.

Outra questão importante da reforma luterana é que esta abriu as portas para o diálogo direto com Deus, ao traduzir a bíblia ao idioma alemão. Esta atitude teve um impacto profundo no relacionamento homem-Deus, pois invalidava intermediários e dava acessibilidade ao conhecimento bíblico, permitindo que cada leitor pudesse ter a sua própria interpretação sobre as escrituras.

De modo conseqüente à reforma luterana, outros personagens aderiram à reforma religiosa, tais como Erasmo, os anabatistas, Calvino, entre outros. Embora essas correntes reformistas tenham causado certo constrangimento e desconforto à Igreja Católica, podemos dizer que a teologia calvinista teve um impacto tão forte e desafiador quanto à luterana.

No entanto, o calvinismo surge com um olhar muito mais ortodoxo sobre o papel da religião na vida do homem. Para Calvino, era preciso que houvesse leis mais rígidas de culto e de fé, mas que, ao mesmo tempo, permitissem ao homem um outro olhar sobre como construir sua relação com Deus e com o mundo.

A relação entre ambos – Deus e criaturas – era (e é) um fator importante para o desenvolvimento e construção da fé, da ação e dos costumes. Entretanto, Calvino especificava que “o homem não conhece Deus tal como é, mas só como o Senhor que se mostra aos humanos, [...] e essa distância existente entre o Deus transcendente e os homens só pode ser abolida mediante a revelação das escrituras” (Eliade, Hildebrandt, Apostolos-Cappadona, 1988, p.248, tradução nossa). Isto é, só se conheceria Deus se os homens soubessem ler e interpretar aquilo que está escrito na bíblia e não pelo que outros lhes dizem sobre Ele.

A doutrina calvinista era mais rígida ao associar e predispor o pecado como essencial ao homem. Assim, e não importa a sua fé ou os seus atos, sempre será pecador e só poderá obter salvação se Deus o desejar.

Isto pode ser entendido como a teoria da predestinação absoluta, a qual, baseada na reformulação das ideias de Agostinho, desvincula a salvação a qualquer sacramento, estipulando que entre todos os pecadores, Deus escolheu aqueles que seriam salvos e aqueles que viveriam na perdição eterna.

Ao mesmo tempo, a doutrina calvinista modificaria o relacionamento entre criador e criatura, ao afirmar que não é Deus quem existe para os homens, são os homens que existem para Deus; com isso, a relação homem-Deus, diferente do luteranismo, se converte numa relação de profundo isolamento interior (Weber, 2004).

As leis rígidas da doutrina calvinista eliminaram rituais, superstições e sacramentos de salvação, possibilitando o repúdio do mágico e provocando uma espécie de ética comportamental baseada na racionalização e percepção entre o que é o mundo real e o transcendente, assim,

o puritano genuíno ia ao ponto de condenar até mesmo todo vestígio de cerimônias religiosas fúnebres e enterrava os seus sem canto nem música, só para não dar trela ao aparecimento da superstition, isto é, da confiança em efeitos salvíficos à maneira mágico-sacramental (Weber, 2004, p.96).

Perceba-se que ao negar as superstições e a magia inserida no transcendente, o ser humano pode racionalizar e ordenar a sua vida, cambiar as interações e relações entre ele, Deus e o mundo. Isto pode ser entendido como o declínio dos preceitos éticos morais católicos e a debilitação do poder que a religião tinha em controlar o comportamento e imaginário humano.

Paralelamente às reformas, outro episódio importante da secularização cristã foi a Suppression of Religious House (1535-1539) na Inglaterra de Henrique VIII. A emissão desse decreto deu origem ao Act for dissolution of the lesser Monasteries (1536) e ao Act for dissolution of the greater Monasteries (1539), promulgados pelo parlamento em nome do Rei e objetivavam inibir o poder de atuação dos clérigos nos assuntos internos do Estado.

Concomitantemente, nesses decretos se promulgou a supervisão dos conventos, capelas e mosteiros por um membro do Estado; o fechamento desses

locais em detrimento dos gastos excessivos devido ao estilo de vida “pecaminoso” dos clérigos; a transferência das posses e lucros da Igreja Católica ao Rei e aos seus sucessores, e, o papel da religião exclusivamente para a salvação das almas dos seus fiéis (Act for dissolution of the lesser Monasteries, 1536⁵).

Essas ações constituíram-se enquanto parte importante para a reforma e estruturação política do Estado inglês. A mensagem era clara, a igreja e os desígnios e desejos do Papa não eram mais legítimos nem tinham poder na tomada de decisões na esfera política do gerenciamento e das ações do Estado.

Deste modo, é preciso entender que as reformas protestantes, ao contestar o poder papal e os dogmas católicos, de certo modo permitiram que se abandonasse o sistema simbólico religioso na política e na ciência, possibilitando o desenvolvimento de uma ética prática e da orientação racional empírica do mundo, fomentando o controle lógico do ser humano (Moniz, 2017b) em relação a tudo o que está no seu entorno.

Isto porque, nessas reformas, deixava-se de lado o princípio de criatividade teológica para dar espaço e mais importância à criatividade e liberdade individual; posto que “é na liberdade individual que se rejeita qualquer autoridade externa a Deus, possibilitando – mediante o processo lento de dessacralização – o mundo moderno” (Eliade, Hildebeitel, Apostolos-Cappadona, 1988, p.248, tradução nossa).

Ao mesmo tempo, é preciso ressaltar que essas reformas podem ser vistas como o ponto inicial para a secularização funcional, na qual se reduzem os sistemas religiosos a um subsistema social.

Esta pode ser percebida como,

o processo de diferenciação funcional ou um processo de crescimento independente das esferas sociais (como a política, educação, economia e ciência), cada uma desenvolvendo a sua própria lógica, que implicava na rejeição da afirmação geral da religião (Dobbelaere, 2004, p.27, tradução nossa).

A secularização funcional permitiu que as esferas sociais ligadas ao Estado pudessem adquirir autonomia e uma nova reconfiguração. Assim, a burocratização do Estado e a transposição do direito, como parte do sistema político e não mais

⁵ Artigo original disponível em http://www.tudorplace.com.ar/Documents/act_dissolution1.htm e http://www.tudorplace.com.ar/Documents/act_dissolution2.htm

religioso, permitiram que as regras, normas e leis fossem pensadas desde uma perspectiva jurídico política e não mais enquanto sanções ou benefícios divinos.

Essa autonomia também fará parte da segunda dinâmica da secularização, a laicidade. Esta é vista, em princípio, como “um sistema que exclui as igrejas do exercício de todo poder político e/ou administrativo e em especial da organização do ensino” (Brechon, 1995, p.1, tradução nossa), alicerçada num *modus operandis* de separação de Estado e igreja e, neutralidade religiosa do Estado.

A laicidade se sustenta nos princípios da secularização e nos ideais republicanos da Revolução Francesa (1789). Segundo Holoyake (1871), secularizar à sociedade não significa torná-la ateuista, e sim transformar os homens em pensadores livres, que possam desenvolver a ciência e o conhecimento sem ter que fazer referência à teologia. Isto é, pensar livremente significa ter “um pensamento destemido, baseado no julgamento imparcial, investigando os dois lados, e não tratando as dúvidas enquanto crimes, ou conclusões opostas como uma espécie de veneno moral” (Holoyake, 1871, s/p, tradução nossa)⁶.

Os pensadores da Revolução Francesa alicerçaram os seus ideais republicanos nos princípios de liberdade, igualdade e fraternidade. Estes ideais estavam embasados nos princípios seculares, sobretudo, no de promover o bem estar dos homens baseados na defesa das leis naturais e da utilidade do esforço material no trabalho do aperfeiçoamento humano.

Assim, a revolução reforçaria o desenvolvimento do pensamento secular e da laicidade, no qual seus representantes entendiam a religião como uma força que limita a capacidade do homem em tornar-se cidadão e pensador racional, afastando-o de seus deveres com este mundo (Holoyake, 1871). Conseqüentemente, ao suprimir a religião da esfera pública, e especialmente das escolas, os homens deixariam de ser súditos de Deus, ou de seus ditos representantes, e seriam social e politicamente cidadãos dotados de direitos reconhecidos podendo deliberar e exercer a liberdade de consciência sem a presença de nenhuma instituição religiosa.

O intuito desta dinâmica era simplesmente manter o monopólio do poder político, social e cultural, delegando a religião dentro da esfera que “lhe pertence”, garantindo, assim, que a esfera pública e as instituições do Estado possam se

⁶ Artigo versão epud disponível em: <https://www.gutenberg.org/files/36797/36797-h/36797-h.htm#link2HCH0001>

manter e se desenvolver livres do misticismo e do poder religioso. Entretanto, por inicialmente manter uma corrente de intolerância, a laicidade se apresentou enquanto laicismo, um antagônico radical não só do discurso religioso, senão também do clérigo, emancipando e esvaziando de qualquer significado e simbologia religiosa as esferas seculares, tais como o Estado, a arte, a ciência, o welfare, a saúde, etc, marginalizando a religião no âmbito do privado.

Essa leitura do laicismo, alicerçado no pressuposto não é mais Deus quem dita às regras do jogo político senão o povo (Wilson, 1976b), deu as bases para o laicismo subverter uma ordem hierárquica fundamentada em princípios religiosos e transformá-la numa nova ordem de princípios políticos e jurídicos sustentados pela ideia de soberania popular.

Assim, enquanto corrente radical, o laicismo usa os direitos e liberdades cidadãos para garantir que as pautas do Estado e das suas instituições sejam direcionadas pelo viés do interesse da vontade popular e não mais pelo interesse da vontade de “representantes” divinos, redefinindo as funções e papéis da autoridade política e da religiosa.

É interessante perceber que ao limitar as fronteiras da religião, o laicismo francês estabeleceu, num primeiro instante, um relacionamento pouco cordial e até hostil com a religião. Em detrimento a essa relação, a Igreja não só perdeu seu status político, porém também perdeu seu status de proprietária de terras e seus privilégios fiscais ao ser obrigada a pagar impostos para o Estado (Brechon, 1995).

Observemos que entre uma dinâmica e outra há um grande espaço temporal, indicando que as mesmas aconteceram de maneira gradual e não abrupta como muitos acreditam ser. Esses processos “obrigam à deslocação e recomposição institucional, social, cultural ou política do religioso e que podem resultar na sua maior ou menor proeminência social, dependendo dos interesses em jogo” (Moniz, 2017b, p.137).

Ao mesmo tempo, por ser um processo não linear, dinâmico e em constante desenvolvimento, a secularização não ficou delimitada aos múltiplos contextos europeus, pelo contrário, com a ampliação dos ideais seculares, a ideia de progresso e a expansão neocolonialista, aquela pode se estender para outras realidades.

Na medida em que se expandia e alocava em outras regiões do Ocidente e do Oriente, os diversos procedimentos de secularização iam se contrapondo aos contextos e realidades históricas, políticas, sociais, culturais e religiosas. Em consequência a essa contraposição de realidades, essas sociedades foram reinterpretando e reestruturando as bases ideológicas e práticas seculares conforme os seus interesses e percepções.

Para Demerath (2007), a expansão secular fora da Europa pode ser entendida como tipos de secularização coercitiva, imperialista e difusa.

A secularização coercitiva pode ser definida como uma corrente interna e direcionada a um tipo específico de autoridade efetiva, neste caso às figuras religiosas e/ou monárquicas. Exemplos didáticos desse tipo são: a Revolução Francesa de 1789, a Revolução Cultural de Mao (1966-1976) e a Turquia logo após a primeira guerra mundial, no qual estas sociedades se desengajam da religião e passaram por um processo de autonomia institucional ideológica. Isso lhes permitiu criar um sistema político, social e cultural, de maneira que “a racionalidade dessas organizações seja determinada pela relação eficiente entre objetivos e metas [...]” (Dobbelaere, 2004, p.32, tradução nossa).

A secularização imperialista é definida como um tipo externo e direcionado, que se encontra associado à ideia de formação de Estado nação, de construção de identidade nacional e da negação da multiplicidade etnológica em detrimento do único e da modernidade.

Este processo pode ser considerado fruto da onda neocolonialista em sociedades da África, Oriente Médio e parte da Ásia, no qual se impunha a visão e as ditas práticas de Estado ocidental desarticulando poderes políticos ali estruturados, e “modernizando” as infraestruturas educacionais, políticas e econômicas. Cabe lembrar que essas regiões eram miscelâneas religioso-culturais, onde existia constante tensão de poder entre os diversos grupos étnicos daquelas sociedades, portanto, “a secularização imperialista teve um significado importante, pois além de manter o poder, diluía fontes concorrentes de lealdade – sejam étnicas tribais, regionais ou religiosas” (Demerath, 2007, p. 75, tradução nossa).

Finalmente, a secularização difusa é um processo externo que surge do contato e das relações culturais entre as nações. Ou seja, “estas resultam das inovações culturais transmitidas que se tornaram hegemônicas em novos locais, e

cujo processo serviu para deslocar velhas práticas, rituais e crenças sejam estas formal ou informalmente sagradas” (Demerath, 2007, p.76, tradução nossa).

Em suma, a secularização se mostra como um processo que promove o afastamento da religião do âmbito público e estimula o desenvolvimento de novos conhecimentos e do progresso humano através da ciência, da política e da economia. A mesma, ao incrementar a mobilidade social e a impessoalidade dos papéis nas relações sociais, transbordou suas fronteiras e conseguiu se desenvolver em realidades totalmente diferentes, dando características inusitadas e desenvolvendo novas formas de decodificar, se relacionar e entender a secularização.

3 A SECULARIZAÇÃO NO ORIENTE MÉDIO

No capítulo anterior, discutimos alguns aspectos sobre o fenômeno da secularização e do desenvolvimento do sistema secular no mundo ocidental. Este fenômeno foi percebido como um sistema ético e racional que, através da autonomia da ciência e da política, libertaria aos homens dos grilhões da fé, de velhos estigmas e do misticismo religioso.

Assim, a partir da mudança de conceitos tradicionais e de organização da sociedade moderna, a secularização inicialmente será vista como um sinônimo de modernidade, organizando a sociedade europeia através da ideia de desenvolvimento científico, tecnológico, político e econômico.

Embora observemos que a discussão em torno da secularização não produziu um conceito único, gerando controvérsias e contradições sobre o seu entendimento; devemos destacar que esta manteve a característica de ser um fenômeno guiado pela ideologia de racionalização, desenvolvimento e modernização. Isto permitiu que, de certo modo, esta ideologia se disseminasse dentro e fora da Europa no final do século XIX até meados do século XX.

Um destes locais foi o Oriente Médio, considerado o berço das civilizações antigas, era uma região atrativa em termos geopolíticos e econômicos para os países do Ocidente. Tal atração se deve as riquezas naturais, tais como petróleo, gás e pedras preciosas, e à sua localização geográfica privilegiada, tendo acesso aos mares Mediterrâneo, Árabe, Vermelho, Negro e Cáspio; ao oceano Índico, aos Golfos de Omã e Pérsico; e aos rios Tigre, Eufrates, Nilo e Jordão.

A junção dessas características tornou o domínio desta região um ponto estratégico para o desenvolvimento econômico e o fortalecimento do poder político de certas nações ocidentais. Por outro lado, a pluralidade cultural e a força do Islã no Oriente Médio se apresentavam como alguns dos aspectos que dificultavam a expansão da influência ocidental. Desta forma, como estratégia para o domínio geopolítico, difundiu-se o modelo secular que possibilitasse a transformação e a exploração econômica dessa região.

Acreditamos que o modelo levado para os países do Oriente Médio seguiu uma estrutura neocolonialista, amparado nas diretrizes da fusão entre a secularização funcional (tentativa de redução da religião a um subsistema social) e

racional (diminuição do significado macrossocial da religião, através da figura da modernização), para romper com o passado e o poder tradicional do Islã.

Assim, o objetivo deste capítulo é entender como se deu o processo de secularização nesta região especialmente em países como Egito, Iraque e Síria e quais foram as consequências políticas que a mesma trouxe para estes locais.

Desta maneira, para entender esse processo, foi necessário fazer uma abordagem histórica, a qual nos permitiu dividir este capítulo em três subcapítulos. No primeiro trataremos o aspecto da expansão e importância do Islã como uma força religiosa e política. No segundo subcapítulo abordaremos a introdução da secularização, a partir dos dois últimos séculos do Império Otomano (1750-1918), por entender que esse período é essencial para a entrada e desenvolvimento da secularização sob a figura de modernização, liberdade e formação de Estado Nação. Finalmente, no terceiro subcapítulo apontaremos quais foram as consequências que a secularização trouxe para o desenvolvimento político na região, sobretudo no surgimento/fortalecimento dos movimentos radicais islâmicos.

3.1 O ISLÃ: FORÇA RELIGIOSA E POLÍTICA

O Oriente Médio é considerado berço de três religiões, o Islã, Cristianismo e Judaísmo. Entretanto, o Islã foi a religião que conseguiu ter grande domínio sobre esta região, tendo se estabelecido a partir do século VII da era cristã.

O Islã é reconhecido como a base do sistema político, social e religioso dos países muçulmanos na região do Oriente Médio. Isto porque, em seus primórdios, tem ditado as regras da estrutura dos Estados baseado em seus preceitos religiosos e cujas normas se tornaram jurídicas e codificadas em leis estatuídas pelo Alcorão, Sunna e Sharia.

A civilização islâmica e o Islã nascem com a *Hijra* (fuga) de Maomé⁷ - ou Muhammad- a Yathrib (Medina) em 621 d.C. Maomé tinha duas missões: corrigir as

⁷ Muhammad nasceu aproximadamente em 570 na cidade de Meca (Arábia Saudita), era membro da tribo dos Coraixitas. No início de sua peregrinação conseguiu converter membros da sua família e alguns membros influentes dos coraixitas, assim como a membros de outras tribos, comerciantes, artesãos e escravos. Acreditasse que é o último dos profetas de Deus e o único a conseguir entrar na terra prometida.

distorções que cristãos e judeus teriam feitos das revelações passadas – Evangelho e Tora –, assim como converter ao Islã os politeístas que moravam na região (Alcorão, 1974; Hourani, 2006; Lewis, 1996; Kirk, 1967). E, propagar as sagradas escrituras através da peregrinação, como forma de estabelecer o Islã enquanto única e verdadeira religião.

Em Yathrib, Maomé conseguiu converter algumas pessoas ao islamismo, em pouco tempo conseguiu a confiança e o apoio das duas principais tribos da cidade Aws e Khazraj. Os líderes juraram lealdade ao Islã dizendo: “Não adoraremos excepto a um Deus, não furtaremos nem cometeremos adultério, não mataremos os nossos filhos; não caluniaremos, nem desobedecermos ao profeta de forma alguma” (Ar-Rahman ‘Azzam, 2007, p.19, tradução nossa).

Assim, ao se estabelecer em Yathrib, Maomé, conseguiu organizar a cidade entorno dos preceitos religiosos, adquirindo poder, reconhecimento e prestígio; não só pela sua liderança espiritual, também pela sua capacidade de organizar politicamente a cidade. Isto porque, Maomé “usou bem suas habilidades políticas e administrativas, agindo efetivamente como o líder da cidade” (Doak, 2004, p.20, tradução nossa), empregando a “palavra” de Allah (Deus em árabe) como uma ferramenta para as decisões políticas, legais e bélicas.

Entre as ações de estadista podemos destacar a organização de um sistema de leis corânicas, a aliança com judeus e pagãos, a agrupação dos clãs numa única irmandade – a *Ummah* – e a organização do sistema de defesa da cidade (Ar-Rahman ‘Azzad, 2007).

Segundo Dhahir (2019), Maomé, ao estruturar o sistema de defesa, deu um significado diferente à gestão militar, posto que, nas palavras do autor:

as guerras dos muçulmanos aconteceram de maneira diferente das guerras baseadas em vingança e barbárie. Essas guerras não eram para prazer pessoal ou ódio cego em assuntos inúteis, tampouco eram caóticas, não planejadas ou desorganizadas (Dhahir, 2019, p.11, tradução nossa).

Maomé organizou uma estrutura de defesa baseada em espionagem, aquisição de informação sobre os seus adversários e de armas e equipamentos necessários para combate. Assim como preparou um exército disciplinado, fiel e aguerrido que pudesse desestruturar psicologicamente ao seu adversário.

Essas características foram essenciais para ganhar a primeira batalha, a de Badr (624 d.C.), contra os inimigos coraixitas. Embora o exército coraixita fosse superior em números, a vitória se deu graças à capacidade de liderança de Maomé e pela disciplina e grande moral derivada da fé em Allah e da promessa do paraíso (Ar-Rahman 'Azzad, 2007; Doak, 2004).

Entretanto, o marco importante para Maomé e a consolidação política, cultural e religiosa do Islã foi a conquista total de Meca (630 d.C.), já que a partir desta data a religião islâmica inicia seu processo de expansão e de fortalecimento de alianças com outras tribos arábicas.

A conquista da Meca não só significou o reconhecimento e a mudança de um estilo de vida dos pagãos coraixitas, também denotou o reconhecimento e poderio de Maomé enquanto profeta e estadista, não só pela sua capacidade de organização da sociedade e de sua forma de lidar com os politeístas da região, senão por conseguir dominar o local que detinha um dos maiores símbolos religiosos, a Caaba.

Durante o tempo em que Maomé viveu, a sua estratégia de expansão do Islã foi dada de maneira sistemática, organizando missões militares e diplomáticas em diferentes partes da península arábica. Nestes locais, o Alcorão se constituiu enquanto um código de leis, de conduta e de doutrinas que deviam ser seguidos, e que, por sua vez, destruíram rituais e símbolos considerados pagãos, fortaleceram a fé islâmica e determinaram o ideal do bom muçulmano.

Com sua morte prematura, em 632 d.C., seus seguidores ficariam a cargo de expandir o Islã. Entretanto, Maomé não deixou nenhuma orientação de quem seria seu sucessor, isto provocou uma guerra sucessória e a divisão em dois grupos, os sunitas (que se regem pela sunna) e os xiitas (partidários de Ali, genro do profeta).

Mesmo com as desavenças sucessórias, iniciou-se o Califado bem-guiado (الخلافة الراشدية - 'al-Khilāfatur-Rāshidah') ou ortodoxo, cujas ações e campanhas políticas deram origem ao Império árabe islâmico⁸.

⁸ O Império árabe islâmico foi constituído pelo califado bem guiado, tendo seu início em 632 e finalizando em 661. Os 4 califas guiados foram escolhidos pelo conselho das tribos árabes, o primeiro foi Abu Bakr (ابو بكر) cujo governo durou até 634, o segundo foi Umar ibn al-khattab (عمر ابن الخطاب) quem governou até 644, o terceiro foi Uthman ibn Affan (عمر ابن عفان) governando até 656 e, finalmente, Ali (علي) quem governou até 661. Após o califado bem guiado, o Império seria governado

O Califado, enquanto Estado, tinha por finalidade defender a herança do profeta, fazer cumprir a lei de Allah e, sobretudo, expandir o islamismo. O Califa era considerado autoridade político militar, entretanto não era visto como profeta, nem muito menos como detentor de poder sacerdotais nem de legislador ou intérprete das leis religiosas, tal como exposto a seguir:

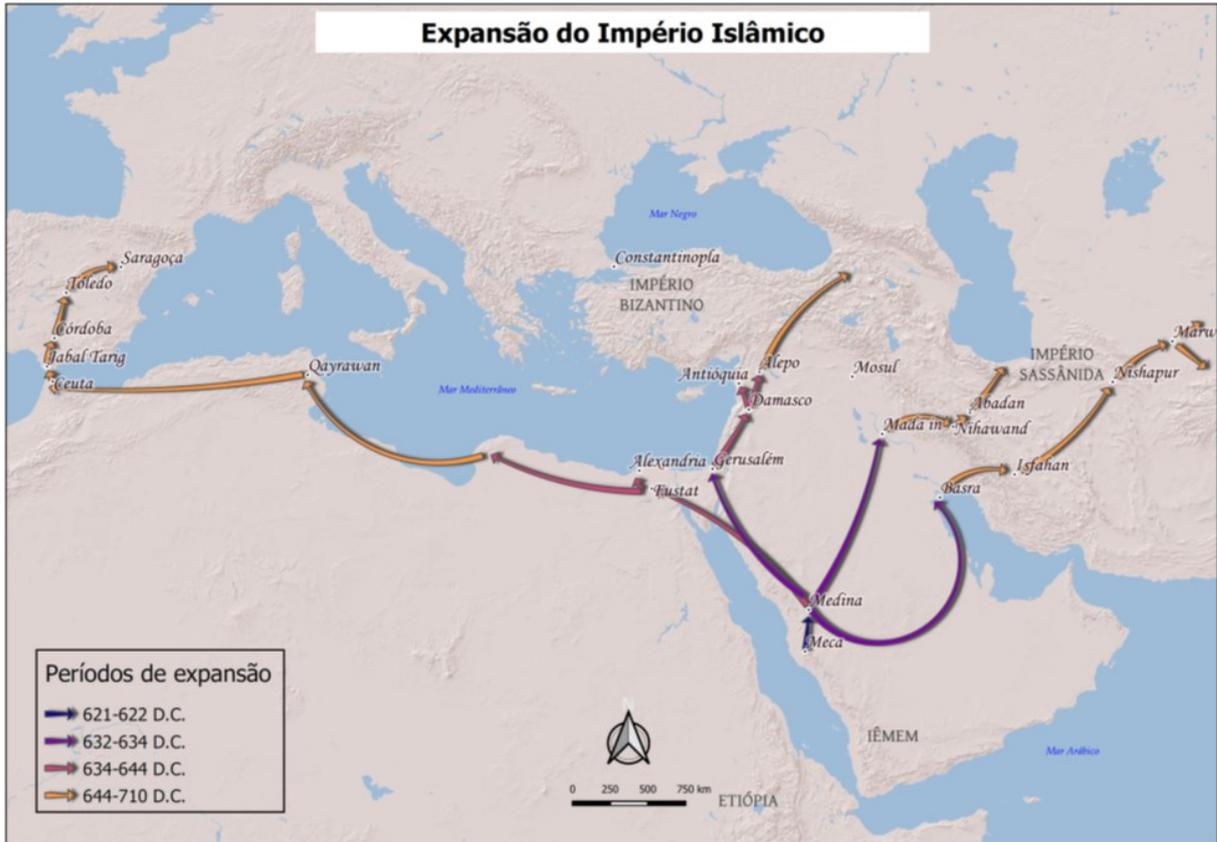
O Califa, não entanto, não tinha funções pontificais, nem mesmo sacerdotais, e tampouco se enquadrava, nem por educação nem por experiência profissional, na categoria de Ulemá⁹. Não lhe cabia nem expor nem interpretar a fé, mas mantê-la e defendê-la; criar condições nas quais seus súditos pudessem seguir a boa vida maometana neste mundo e se preparar para o próximo. E, para assim fazer, tinha que manter a Lei Santa dada por Deus dentro das fronteiras do Estado Islâmico, defendê-lo, e nos casos possíveis estender-lhes as fronteiras, até que no devido tempo, todo o mundo se abrisse para a luz do Islã. (Lewis, 1996, p.132).

A expansão muçulmana (figura 1) não só disseminou o Islã como fé, senão também como força política, econômica e cultural.

Figura 1 – Expansão do Império Islâmico no século VII e VIII

pelas dinastias Omíadas e Abássidas quem mudariam o rumo do império árabe islâmico até se fragmentar em pequenas dinastias.

⁹ Do singular Alim, os Ulemás eram teólogos e sábios que detinham o conhecimento das leis e religião islâmica, também são considerados juízes e tem usam a sharia como código de aplicação de penas.



Fonte: Hourani (2006) e Lewis (1996).
Elaboração: Vinicius Constante.

Ao observarmos o mapa, vemos que, durante o primeiro século da sua existência, o Islã se expandiu pelos territórios do Império Romano, Sassânida e Bizantino.

Dentre esse período de expansão, é preciso destacar os governos de Umar Ibn al-Khattab (634-644) e de Uthman Ibn Affan (644-656) por desempenhar um papel importante no desenvolvimento da cultura e religião islâmica.

Umar seguiu a estratégia estadista do profeta, utilizando a guerra como técnica de conquista e a prática da piedade para o estabelecimento e cooptação de novos fiéis. Autodenominado como Comandante dos fiéis, Umar expandiu o Califado aos territórios da Palestina, Síria, Iraque, Egito e parte da Síria.

Nesses locais, o califa introduziu as leis islâmicas e um sistema administrativo de governo, baseado no tripé justiça, prosperidade e unidade, permitindo que o Califado prosperasse e se fortalecesse enquanto nova ordem do Oriente Médio.

É com Umar que as batalhas expansionistas começaram a ser conhecidas como Jihad¹⁰, pois muitas daquelas foram travadas através da perspectiva de “esforço para combater o mal e espalhar a mensagem de Maomé e a ideia do monoteísmo” (Doak, 2004, p.27, tradução nossa).

Já no comando de Uthman Ibn Affar (644-656), o Império Islâmico se expandiu em territórios do norte da África, a Ilha do Chipre, tomou totalmente a Pérsia e eliminou finalmente o Império Sassânida.

Para Uthman, o progresso do Império, além das conquistas, deveria seguir um modelo estrito de conduta islâmica, assim como a comunidade deveria se comprometer em garantir o sucesso da prosperidade do Islã através da conversão dos filhos das mulheres cativas e da recitação do Alcorão por árabes e não árabes (Yar-Shater, 1990).

Entre seus atos político-religiosos, para consolidação do Islã, podemos destacar a compilação do Alcorão e sua distribuição nos grandes centros urbanos do Império; a reforma e ampliação da mesquita do profeta Maomé em Yathrib (Medina); a demarcação e a construção de uma muralha em torno da Caaba; e a modificação dos ritos do Rak'ah¹¹ na peregrinação.

Concomitantemente, realizou reformas políticas que fortaleceram militarmente o Império. Dentre as quais se destacam a criação de um exército de resistência em Medina; a idealização do jihad a pé e, conseqüentemente, a formação de guerreiros de infantaria; e a criação de esquadras navais, com as quais o Califa empreendeu novas campanhas e venceu a batalha naval de Mastros (654-655 d.C.) contra o Império Bizantino, tomando parte do sudeste da Europa.

Note-se que essas políticas não objetivaram apenas o enaltecimento do Islã, também procuravam internalizar os valores, costumes e ritos do Islã no imaginário dos muçulmanos, produzindo a noção de bom muçulmano e, assim, arraigá-la de maneira tal que o Islã fosse percebido como uma parte extremamente importante e inalienável do ser.

A estratégia de expansão do califado, nessa primeira fase, demonstra a constituição do Islã enquanto força política bélica e religiosa. Sua força bélica ajudou

¹⁰ Embora no português se use jihad no feminino, por relacionarem à Guerra Santa, no idioma árabe esta palavra é um substantivo masculino; deste modo, seguindo as regras da língua árabe, usarei sempre o artigo masculino para me referir ao jihad.

¹¹ Rak'ah são unidades de oração baseadas na fard (passagens obrigatórias) e na sunna (passagens recomendadas).

a constituir o poder político em locais que, segundo eles, se constituiriam na terra do Islã, implementando centros administrativos e bases militares que pudessem manter e fortalecer a ideologia islâmica nesses locais (Hourani, 2006; Lewis, 1996).

Já, como força religiosa, as ações militares não só modificaram as regiões fronteiriças, como também ao se estabelecer instituições político-religiosas, o Califado conseguiu mudar a estrutura e o comportamento social, político e econômico dos locais onde se estabeleceu.

Deste modo, a difusão da religião islâmica não só trouxe uma nova fé, baseada na simplicidade e na fácil conversão, senão também trouxe uma nova forma de olhar o mundo, alterando a língua, o comércio e os costumes dos povos conquistados pelos muçulmanos.

Entretanto, a legitimação do Islã, enquanto uma nova ordem política e religiosa, se constituiu de fato com o Califa omíada 'Abd al-Malik ibn Marwan (685-705), período em que o Império iniciou sua segunda fase expansionista. Segundo Doak (2004), essa fase foi muito importante porque:

Primeiro, permitiu a sua expansão e crescimento. Os soldados aderiram ansiosamente às novas conquistas esperando riquezas e/ou um lugar no paraíso. Segundo, as batalhas contra os inimigos fora do Império afastaram os muçulmanos do foco dos problemas internos do Império. Finalmente, as conquistas foram o caminho perfeito para espalhar o Islã (Doak, 2004, p.37, tradução nossa).

Com al-Malik, o Império mudou sua capital para Damasco, local considerado estrategicamente importante para o desenvolvimento econômico e geopolítico do Império. Ao mesmo tempo, recuperou a cidade de Meca, eliminando qualquer oposição que fosse capaz de questionar a sua legitimidade no poder, dessa forma, conseguiu “neutralizar” os conflitos internos causados pela interpretação sobre a sucessão legal do poder administrativo.

Entre as mudanças emblemáticas da sua administração, chamadas de reformas de islamização (Blankinship, 1994; Hawting, 2000), podemos destacar a reorganização do poder administrativo, como a oficialização do árabe como idioma administrativo e financeiro em Damasco e no Cairo, a criação de uma moeda própria, o estabelecimento de um sistema postal e, a construção da primeira *masjid* (mesquita).

No que tange as reformas socioculturais, se restringiram as procissões e símbolos religiosos cristãos e fomentou-se o aumento da classe religiosa. A política de islamização e de enfrentamento às outras religiões foram mantidas pelos sucessores de al-Malik. Por exemplo, o califa al-Walid I (705-715) construiu uma mesquita nos escombros de um templo católico em Damasco; já Umar II (717-720) não só restringiu o comportamento dos cristãos em território islâmico, como também ordenou a destruição de símbolos cristão, entre estes o símbolo mais emblemático, a cruz (Blankinship, 1994).

Cabe lembrar que o califado, enquanto sistema teocrático, se regia sempre pelas leis religiosas. Neste sentido, as mesquitas cumpriram um papel na inserção e fortalecimento da religião, posto que não só eram locais de culto e de aprendizado das leis, como também se constituíram importantes centros, ou assembleias, de debate político e questões da própria comunidade muçulmana. Sua importância pode ser comparada à ágora grega ou ao foro romano, sendo considerado o centro do corpo político e social muçulmano.

Nelas encontrava-se o *minbar* (púlpito) onde oradores e líderes faziam preces e pronunciamentos sobre guerras/conquistas, nomeações, posse de soberanos, bem como se faziam comunicados das decisões importantes para a *ummah*¹² (comunidade) e para outros membros do Império Islâmico.

A magnanimidade dessas construções simbolizava o poderio de uma nova comunidade, bem como firmavam a ideia de que a fé muçulmana era diferente e iria perdurar e se sobrepôr perante as religiões cristã e judaica.

Com respeito à língua árabe, esta foi constituindo-se enquanto um símbolo imprescindível para o mundo muçulmano em todos os aspectos. No âmbito religioso, saber ler e falar ou entender árabe era algo imprescindível para aqueles que o professassem, posto que o Alcorão estava escrito em árabe e nele se firmava a ideia de que essa era a língua de Allah. Segundo, no âmbito político todos os documentos administrativos, fiscais e jurídicos começaram a ser escritos em árabe, e alguns documentos importantes anteriores a este período também sofreram transcrições a este idioma. Finalmente, no âmbito político social, todos os cidadãos e habitantes do

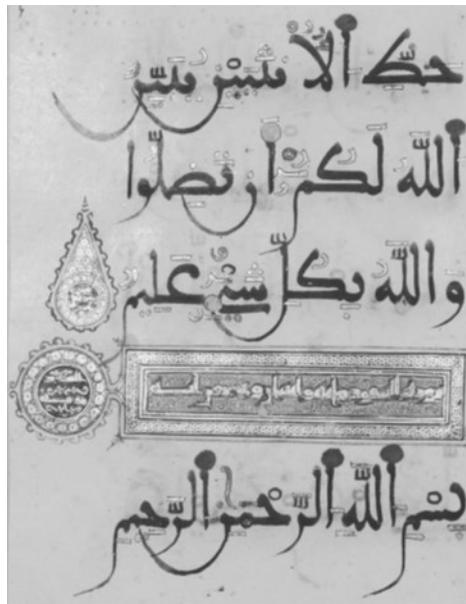
¹² A *ummah* significa a comunidade de crentes unidos por um propósito comum. Assim, a *ummah*, no Islã, se refere à comunidade muçulmana no mundo, unida pela fé, sem limitações fronteiriças e pelo avanço da causa de Allah: "E sabeis que esta vossa comunidade é única, e que Eu sou o vosso Senhor. Temei-Me, pois!" (Alcorão 23:52, 1974).

Império Muçulmano também tiveram que adotar essa língua para não ficar por fora dos assuntos comerciais, políticos e socioculturais.

Assim, desde o governo de al-Malik, e de toda a dinastia omíada, a língua árabe foi se consolidando em todo território do Califado, garantindo a formação e o fortalecimento da identidade muçulmana e da cultura idiomática que se sobrepôs à influência dos idiomas grego, latin, persa e dos dialetos falados naquela região.

Um dos aspectos que reforçaram a difusão do idioma árabe junto à cultura islâmica foi a produção de artes plásticas. A grafia das letras e caracteres do idioma árabe era considerada visualmente bela, sendo constantemente plasmada em obras de arte, tais como pinturas, cerâmica, joalheria e arquitetura (figura 2) nas quais se reproduziam passagens do Alcorão. Segundo Doak, “ao longo dos séculos, cópias do Alcorão deram aos calígrafos islâmicos a oportunidade de produzir algumas de suas maiores e belas obras de arte” (Doak, 2004, p.95, tradução nossa).

Figura 2 - Tela do século XIII composta pela sura 176



Fonte: Robin Doak, Empire of the Islamic world, 2004.

Nesta tela observamos uma passagem corânica, a qual aborda o direito de herança, na qual se regulamenta:

Eles pedem de você uma decisão legal a respeito da herança de um falecido, em estado de Kalála¹³; dir-lhes-ás: Allah já vos instruiu a este respeito: se um homem morrer sem ter deixado prole e tiver uma irmã, ela ficará com a metade do que ele deixar. E ele herda dela, conquanto esta não deixar filhos. Se houver duas irmãs, elas terão direito a dois terços do que ele deixou. E se houver irmãos e irmãs, o homem terá a parte de duas mulheres. Allah deixa claro a sua lei para vocês, para que vocês não se desviem, porque Allah é Onisciente (Alcorão 4:176, 1974).

Deste modo, al-Malik, ao oficializar o idioma, proporcionou as bases para o desenvolvimento de um novo estilo de arte, o *thuluth*. Conjuntamente, o idioma, transformado em arte, se tornou um dos principais vetores de fácil assimilação das leis e costumes islâmicos.

Sobre a política econômica, o comércio sofreu algumas reformas importantes, entre elas o reforço da proibição e da punição em caso de usura. Esse regulamento estava alicerçado no seguinte preceito: “Temei a Allah e abandonai o que ainda vos resta de usura. Mas, se tal não acatardes, esperai a hostilidade de Allah e do Seu Mensageiro; porém se vos arrependerdes, reavereis apenas o vosso capital. Não façais injustiças e não sereis injustiçados” (Alcorão 2:278-279, 1974).

Esta medida foi importante para fortalecer os princípios da lei corânica entre os comerciantes, sobretudo os não muçulmanos, que habitavam a região, pois inibia um sistema econômico baseado na perspectiva do lucro excessivo e obrigava aos comerciantes a taxar seus produtos conforme o prescrito no Alcorão, instituindo um modelo de vida e ética comercial.

Entretanto, uma das reformas mais pertinentes foi a criação da casa da moeda. Isto possibilitou a substituição do dinheiro persa e bizantino, os quais eram cunhados com as imagens dos imperadores. Ao mesmo tempo, a criação de uma moeda própria foi vista enquanto uma estratégia política em vários aspectos, como unificar o sistema econômico dos territórios conquistados, anular economicamente o Império Bizantino (Blankinship, 1994; Hawting, 2000; as-Suyuti, 2015), e difundir o Islã através da cunhagem de sentenças extraídas do Alcorão (figura 3), as quais “proclamavam em árabe a unicidade de Deus e a verdade da religião trazida por seu mensageiro” (Hourani, 2006, p.51).

¹³ Estado de Kalála refere-se a alguém que não possui ascendentes nem descendentes diretos como herdeiros.

Figura 3 - Dinar do Califado Abássida - Séc. VII d.C.



Fonte: <https://aulazen.com/historia/o-califado-abassida/>. Acesso em 23/02/2019.

Se observarmos a imagem, a parte central da moeda especifica: la ilaaha ‘ill-Allah Muhammad ur-rasool Allah – isto é “Não há Deus exceto Allah e Mohamed é o seu mensageiro”.

Ao analisar o escrito, observamos que a mensagem reafirma outras passagens corânicas destacadas a seguir: “Esta é a verdadeira avaliação: não há mais divindade além de Allah, e Allah é o Poderoso, o Prudentíssimo” (Alcorão 3:62, 1974), e ao mesmo tempo diz: “Obedecei a Allah e ao Mensageiro, a fim de que obtenhais a misericórdia” (Alcorão 3:132, 1974).

Essa mudança sugere duas questões essenciais. A primeira que o poder simbólico do Islã emana do poder de Allah e, a segunda, que o mesmo não pode ser representado na figura de homem algum, nem ser associado a imagens ou figuras, o qual implicaria em pecado e punição; já que, segundo as leis islâmicas, Allah não enviou nenhuma autoridade além dele e somente se deve seguir as Suas ordens, a Sua autoridade e a Sua religião (Alcorão, 1974; Islamic Sharia Law, 2006).

A norma de liderança divina continuaria sendo um dispositivo para a organização administrativa das dinastias omíada e abássida. Esta última continuaria com os cânones do Islã, porém modificaria os assuntos relativos à expansão do império, do jihad e da própria figura do califa.

Os abássidas instituíram uma nova capital para o império, Bagdá. Desde esse novo local, organizaram a administração através da criação de um sistema

tributário, da estruturação das leis, através do fiqh, e da profissionalização do exército muçulmano.

O sistema jurídico islâmico era conformado por códigos e normas baseados na sunna e, fundamentalmente, no Alcorão, cuja interpretação era encarregada aos ulemás. Tanto os califas quanto os ulemás tinham a percepção de que não poderia existir leis que se sobrepusessem a aquilo que estava estipulado no livro sagrado, pois tinham a percepção de que o mesmo era a palavra literal de Deus, isto porque

Allah enviou os profetas como portadores de boas novas e como admoestadores, revelando com eles o Livro com a verdade, para que possa julgar e diminuir as divergências entre os homens [...] Allah, com a sua graça, orientou os crentes para a verdade quanto aquilo que é a causa das suas divergências, guiando-lhes para a retidão do caminho. A palavra do teu Senhor é completa (perfeita) em verdade e justiça, não há ninguém que possa cambiá-la (Islamic Sharia Law, 2006, p.12, tradução nossa).

Isto determinaria a constituição de um sistema de bases de consultação do Alcorão, que seria desenvolvido no século VIII, período em que o Islã se articulou enquanto ciência religiosa e prática (Hourani, 1996). A primeira fonte de estudos estava destinada à autoridade, de onde ela emana e o tipo de autoridade que os muçulmanos deveriam seguir. Assim mesmo, se fortaleceu a noção da justiça divina e da necessidade de estabelecer os princípios jurídicos que possam ordenar a sociedade pela interpretação dos homens e da razão.

Isto é, o Alcorão trazia claramente a expressão da vontade de Deus, contudo não indicava como agir nem que princípios usar perante novas e inusitadas situações, possibilitando aos califas gerenciar o império através de uma jurisprudência, a sharia.

A sharia foi criada com o intuito de se adiantar a possíveis atos humanos alicerçados na dualidade do bom e mau, classificando os atos em cinco categorias: *fard* (obrigatório), *mandub* (recomendado), *mubah* (neutro), *makruh* (censurável) e *haram* (proibido).

Dentro da seção dos códigos do Islã, se explicaria o porquê da sua existência, indicando que:

No Alcorão há certas leis (detalhes de) que foram determinadas (fixas) e, para outras, a orientação foi providenciada somente em princípios (flexíveis de acordo com o tempo e com os limites da fronteira). As leis determinadas devem ser aplicadas como estão. No que diz respeito às leis, onde apenas

os princípios são dados, um Estado Islâmico deve enquadrar seus detalhes mantendo-se dentro dos parâmetros desses princípios, segundo as necessidades do seu tempo. Estes princípios permanecerão imutáveis, porém as regras definidas sobre a sua orientação deverão sofrer alterações de acordo com as exigências do avanço do tempo. Esta é a conveniência, na base da qual Allah não determinou o próprio estatuto. Se isso acontecesse, essas leis seriam inconsistentes com as exigências do tempo, e se tornaria impraticável o funcionamento do modo de vida descrito por Ele. O Livro que intencionou ser um código de orientação para todos os tempos e para todas as pessoas, tinha que ser assim, ou seja, os princípios devem permanecer imutáveis (variáveis) e os estatutos de aplicação detalhados (fixos), alteráveis com a mudança do tempo. Somente esta combinação de permanência e mudança poderia manter o sistema permanentemente praticável o tempo todo (Islamic Sharia Law, 2006, p.13, tradução nossa).

Deste modo, a mesma seria criada como uma ferramenta complementar ao Alcorão, como uma forma de manter um sistema de aplicabilidade das leis em diferentes épocas. Destarte, a sharia foi elaborada graças à constituição de um poder judiciário centralizado e à organização da jurisprudência islâmica (Liazzat, 2008; Lewis, 1996) por parte dos ulemás.

Sem embargo, foi Muhammad Ibn Idris al-Shafi'i que ao elaborar o Usul al-Fiqh (fundamentos da jurisprudência islâmica, 804-814 d.C.), fundamentadas no Alcorão, sunna e *Ijtihad*¹⁴, possibilitou a construção da Sharia como base jurídica e sistema de leis, que regulamentaria de maneira jurídica disposições civis, políticas e constitucionais do próprio Estado.

Aquela cobria todos os aspectos da vida muçulmana, portanto, desempenhava um papel sumamente importante, sendo a sua autoridade institucionalizada em alto nível na esfera pública e privada (Hodgson, 1974; Lewis, 1996). Desde a perspectiva dos ulemás, ou juristas, a sharia englobava duas partes importantes, a doutrina e a moralidade, e o sistema de leis do mundo muçulmano.

Por isso, sua institucionalização e aprendizado se davam em escolas especiais, conhecidas como madraças, onde, além da sharia, se ensinavam o Alcorão, a cultura literária e a arte militar para todos os seus estudantes. Entretanto, proibia-se tratar alguma ciência que pudesse ser considerada superior ou igual à tradição do Alcorão.

Os ulemás tinham um papel importante na institucionalização das leis, cabendo a eles interpretá-las e ampliá-las. A eles também se deve a compilação dos

¹⁴ Literalmente significa esforço físico e psíquico para elaborar uma determinada função, sendo usado como um termo jurídico islâmico que se refere ao raciocínio independente ou ao esforço exaustivo da faculdade mental de um jurista em encontrar uma solução para uma questão legal.

ditos e feitos de Maomé, elaborados em manuais conhecidos como Hadith, sendo percebido como “a segunda fonte reveladora de lei e condutas do Islã” (Musa, 2008, p.1, tradução nossa).

É interessante destacar que um dos papéis dos ulemás era bloquear qualquer comportamento ou ideia estrangeira que pudesse ocasionar mudança nos costumes e na cultura islâmica (Hodgson, 1974).

Em que pese houvesse setores progressistas dentro do Império Islâmico, é preciso destacar que o setor ortodoxo estava constantemente apoiado pelo governo e pela elite muçulmana. Assim, “os teólogos mais extremistas, chefiados por Ibn Hanbal, rejeitaram todas as descobertas da ciência exata e da especulação filosófica como conducentes à heresia, descrença e ateísmo” (Kirk, 1967, p.61).

Um exemplo, dessa ortodoxia político religiosa, foi a criação da universidade egípcia de Al-Azhar (972) durante a dinastia fatímida, a qual ficou incumbida de difundir a doutrina ismaelita, como forma de criar uma elite mais religiosa do que científica.

Assim, qualquer mudança nos costumes e/ou tradições constituía-se em *bid'a* (inovação), por não ter base nas quatro fontes do Islã – Alcorão, Sunna, *Ijma* e *Qiya*. Deste modo, a resistência à *bid'a* ia de acordo com os ensinamentos e mensagens transmitidos por Maomé, quem especificou que “as piores coisas são as inovações. Certamente, toda inovação é (fonte de) um erro, e todo erro leva ao fogo do inferno” (Mizan al-Hikmah, 2004, p.520, tradução nossa).

Ao mesmo tempo, as inovações também eram tratadas no al-Risala, fundamentos da jurisprudência islâmica, sendo descrita como de dois tipos, aprovada e a desaprovada. A primeira ia de acordo à lei, enquanto a segunda contradizia o escrito no Alcorão e na sunna (al-Shafi'is, 1961), o qual constituía desvio e, conseqüentemente, uma grave ofensa social. Por esse motivo, havia um cuidado excessivo com respeito aos não muçulmanos, os quais passaram a ser considerados assunto público, como uma forma de, segundo Lewis (1996), manter a supremacia do Islã no corpo político e na sociedade.

Com isto, a ideia ou tentativa de modernizar os territórios muçulmanos, desde uma perspectiva ocidental, era uma afronta ao estipulado nas leis e os desígnios de Allah; posto que, “no Estado Islâmico não é possível separar a existência das instituições religiosas... No Islã não há dicotomia entre ‘religião’ e

assuntos ‘seculares’. Cada aspecto da vida é governado pelo ‘Din’ [lei divina]” (Islamic Sharia Law, 2006, p.15, negrito e tradução nossa). Isso firmava o Império Muçulmano enquanto uma teocracia cuja fonte de poder, soberania, legitimidade e da lei estavam vinculadas exclusivamente à figura de Allah.

É importante destacar que o Islã mantinha, e mantém, uma rigorosa relação com a política, posto que, ambas compartilhavam a mesma estrutura, normas e jurisprudência. Essa ortodoxia era reconhecida, entendida e constantemente exposta já que,

era sumariada em um ditado muitas vezes citados por autores maometanos, às vezes como uma peça de velha sabedoria persa ou ainda como palavras do Profeta: “o Islã (ou a religião) e o governo são irmãos gêmeos. Um não pode prosperar sem o outro. O Islã é o alicerce, e o governo, o guardião. O que não tem alicerces desmorona; o que não tem um guarda perece” (Lewis, 1996, p.140).

Durante os vários anos de expansão, essa ideia perdurou e legitimou o vínculo e a não separação entre religião e política. A partir do século X, o Império Muçulmano ficaria conhecido como um lugar, em que pese às diferenças ideológicas internas, era estruturado, possuindo uma língua, organização política, jurídica, econômica, religiosa e cultural submersas num universo definido pela religião islâmica, a qual permitiu construir uma identidade que ia além das fronteiras territoriais.

Embora o poder do Império Árabe islâmico tenha se fragmentando em pequenas dinastias, o Islã continuou inserido no pensamento e nas instituições dos povos que o professavam enquanto religião, constituindo-se na base político religiosa dos novos impérios, como o Seljúcida e o Otomano, que viriam a se estabelecer enquanto potências contraditórias ao modelo político, social e cultural do Ocidente.

3.2 ISLÃ E O PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO

O enfraquecimento do Império Muçulmano, no século XI, causada pela crise política interna - a fragmentação da soberania e a diminuição do poder e prestígio

dos califas - não representou o declínio do Islã enquanto sistema religioso e político dos novos impérios que se instituíam na região anteriormente dominada pelos muçulmanos.

O processo de islamização foi tão eficiente que os novos sistemas que se estabeleceram na região, como os Turcos Seljúcidas (1055-1194) e os Otomanos (1299-1922) adotaram a religião islâmica enquanto fonte de poder, de cultura e como estilo de vida.

Este subcapítulo tratará sobre os últimos dois séculos do Império Otomano, por entendermos que, na busca pela sua aproximação com a Europa, abriram as portas para o processo de secularização sob a figura de desenvolvimento social e econômico.

3.2.1 Império Otomano

O Império Otomano surge como um amalgama de várias etnias, culturas e tradições. Suas primeiras incursões expansionistas se deram no início de 1300 com Osman, ou Uthman, de onde provêm o nome otomano. Por ser um povo multicultural e haver-se desenvolvido em regiões onde o Islã era a fé dominante, os otomanos aderiram a corrente sunita e fizeram dela a base de seu sistema de governo (Goffman, 2002; Lewis, 1996; Itzkowitz, 1980), criando uma identidade muçulmana muito forte, conforme o indica Goffman,

Os sultões viam a si mesmos e a sua sociedade enquanto um Estado islâmico, cada monarca cumpria, ou pelo menos demonstrava cumprir, as leis de sua fé (sharia). Cada inovação precisava da justificação em termos de doutrinas do Islã. As restrições da religião se manifestavam de inúmeras maneiras, guiavam o amadurecimento da sociedade otomana e limitava as direções da sua expansão (Goffman, 2002, p. 08 – tradução nossa).

As incursões expansionistas estiveram direcionadas a ganhar domínio e desenvolver o Islã em territórios tidos como *kuffar* (infiéis). Desta maneira, o seu domínio não só se concentrou em territórios bizantinos, senão que abrangeria a Europa, Ásia, África e alguns locais do Oriente Médio, tornando-se um império rico, poderoso e com pluralidade étnica e cultural.

Enquanto instituição política do império, o Islã se transformou em “uma estrutura institucional autêntica” (Lewis, 1996, p.108), no qual se procurou resgatar de forma fiel os velhos costumes dos Impérios Árabe e Seljúcida. Tanto que o sultão Bayezid I (1389-1403), ao reivindicar o sultanato de Rum, requereu o reconhecimento do Califado do Cairo, como uma forma de legitimar o seu governo perante a *umma*.

Na organização do Estado, os otomanos adotaram outras normas islâmicas que permitissem fortalecer o sistema administrativo e militar. No âmbito militar, a formação dos janízaros¹⁵ estava respaldada pela lei islâmica que permitia a “coleta” de jovens livres e a *ghulam* (Goffman, 2002; Itzkowitz, 1980).

A primeira estava destinada aos filhos dos *kuffar* livres que moravam em terras otomanas, enquanto a segunda estava destinada para os escravos que haviam sido capturados em guerras, em ambos os casos, os integrantes eram treinados, convertidos ao Islã e educados na cultura turca, assim, o Estado garantia a formação de uma armada real bem preparada e fiel ao sultão e ao Islã.

No âmbito administrativo, os otomanos deram uma grande importância para os ulemás, os juristas e os sipahis (cavaleiros encarregados de aplicar a lei). Os ulemás gozaram de grande respeito, eram os principais guardiões da religião islâmica, estando encarregados de legitimar o Estado. Enquanto parte do sistema administrativo do império, os ulemás foram divididos em duas categorias: os muftis, encarregados de interpretar a lei islâmica, e, os kadis, administradores das leis islâmicas e outras normas.

O Estado também incorporou as madraças como um sistema de formação e de instrução da elite e do corpo administrativo. Nelas se ensinava o Alcorão, a sharia, o desenvolvimento da jurisprudência islâmica, assim como se fortaleciam os laços com a cultura turca e islâmica, através do ensino de história, da arte, da música e da literatura.

O comércio e as guerras foram um forte propulsor para a troca de experiência entre a cultura muçulmana e cristã, gerando um certo grau de tolerância entre ambos os credos. Entretanto, essa convivência não ultrapassava as fronteiras

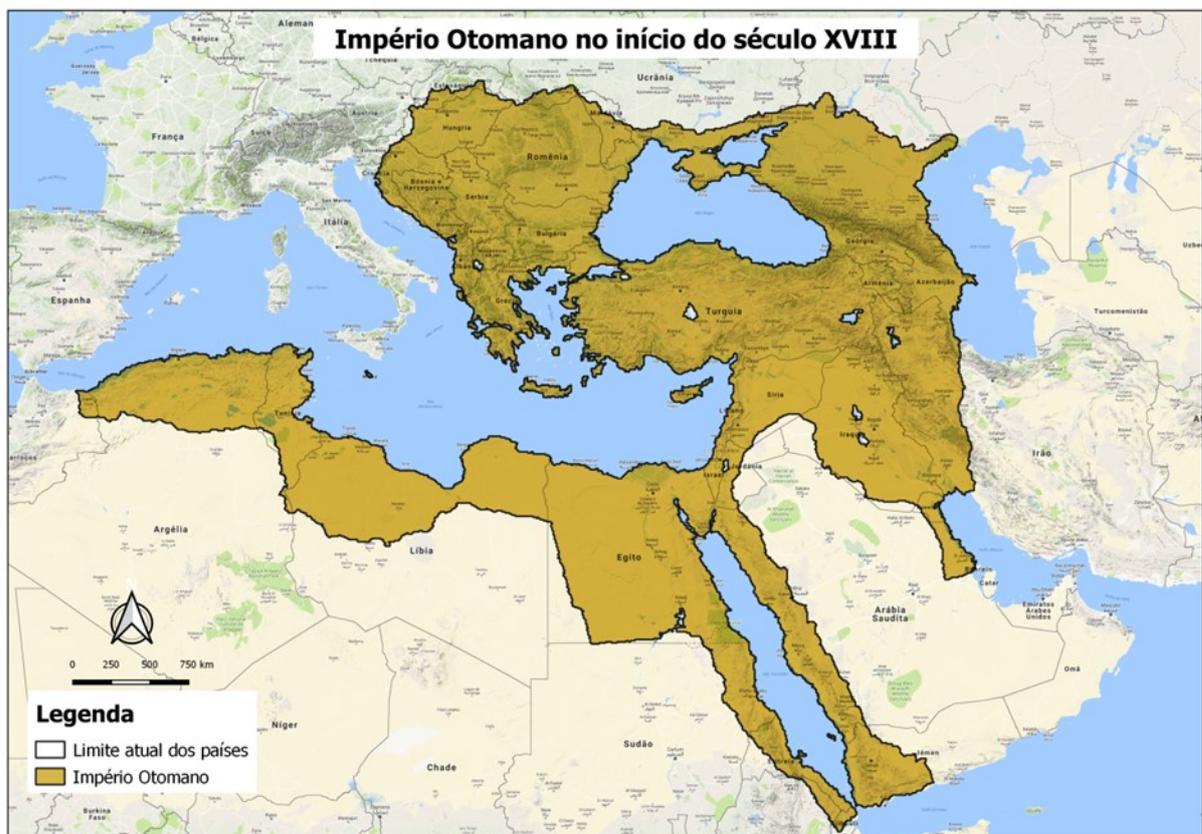
¹⁵ Tropa de elite do exército otomano, o qual era constituído por jovens, prisioneiros de guerra e súditos cristãos, que eram educados sob os ensinamentos e valores do Islã. Eram considerados uma força poderosa do Império, sendo temidos pelos seus adversários, devido a sua disciplina, a sua devoção pelo Islã e pelas suas habilidades de luta.

do império, fazendo com que a sociedade não tivesse uma noção real sobre o mundo europeu, percebendo-a como um local inferior ao mundo islâmico (Itzkowitz, 1980).

A partir do século XVIII, os otomanos iniciariam um período de grandes mudanças, não só pelas inúmeras guerras travadas com impérios europeus, como também pela mudança na estrutura administrativa do Estado, o qual procurava iniciar um processo de modernização nos âmbitos político, militar e cultural.

Com respeito às guerras, vimos anteriormente que elas eram um meio de aquisição de terras, de constituição de poder e de expansão e inserção da religião islâmica. No entanto, a partir dos anos 1700, os otomanos enfrentariam grandes derrotas e insucessos nas suas campanhas militares, revelando-se na perda de territórios importantes (figura 4).

Figura 4 - Território do Império Otomano no Século XVIII



Fonte: Hourani (2006) e Lewis (1996)
Elaboração: Vinicius Constante.

O insucesso bélico ocasionou críticas substanciais ao poder político e militar dos sultões. Assim, a perda de territórios era atribuída à “perda da vantagem em tecnologia militar e pelo uso de armas e táticas similares e/ou inferiores nas batalhas travadas contra os europeus” (Quataert, 2005, p. 37, tradução nossa).

Enquanto as monarquias europeias desenvolviam a tecnologia bélica e industrial, e adotavam políticas mercantilistas, os otomanos encontravam-se num processo de estagnação nos âmbitos econômico, tecnológico-militar e político, fatores que impediram a manutenção e a modernização do sultanato. Além disso, as constantes guerras mantinham o nível de estagnação do califado, posto que, em virtude das derrotas, assinaram uma série de tratados no qual perderam o monopólio de territórios, de recursos naturais e abriam concessões às monarquias europeias para interferir nas terras ainda dominadas pelos otomanos.

Perante esta situação surgiram duas vertentes de pensamento, a da elite política que buscava se alinhar com a Europa adotando seus modelos político, econômico e militar; e a da elite religiosa que pregava o retorno dos padrões político-cultural do califado dos bem guiados (Cayli, 2019; Quataert, 2005; Kayali, 1997).

Para os religiosos, o enfraquecimento do império se dava pela perda de valores religiosos, dos princípios fundamentais do Islã. Alguns destes religiosos, guiados pela ideologia do wahabismo, acreditavam que os otomanos estavam se direcionando ao mundo da ignorância religiosa, prevista anteriormente pelo Profeta Mohamed,

“Certamente, você seguirá os caminhos das nações que estavam antes de você, em tudo como uma flecha se assemelha à outra (ou seja, igual a eles), tanto que, mesmo se eles entrassem num buraco de um lagarto de areia, você também entraria” E eles disseram, “oh Mensageiro de Allah! Você se refere que nós seguiremos os judeus e os cristão? E ele respondeu, “Quem mais seria?” (Wahhab, s/d, p.61, tradução nossa).

De certo modo, os religiosos acreditavam que a má “interpretação” do Islã, as trocas culturais, os anseios por adquirir inovações fez com que o califado dos sultões otomanos, no nome da modernização, se desviasse do caminho e das leis de Allah.

Contudo, o governo via essas ideias reformistas como perigosas para o próprio Estado, pois implicaria na perda da soberania do sultão. Isto porque, o

Império Otomano tinha modificado certas regras da lei islâmica, entre elas o caráter da sucessão, desconsiderando a decisão da *umma* sobre quem seria o próximo Califa, e a transposição da soberania de Allah para a figura do sultão.

Não obstante, no século XIX, sobretudo nos governos dos sultões Abdülmecit (1839-1861) e Abdülhamit II (1876-1909), aconteceria uma política de alinhamento com a Europa. Em primeiro lugar, ao tentar suprir a inferioridade militar e adotar a melhor tecnologia, os otomanos pediram “empréstimos à Europa e a convocação de militares para a capital do Império, para criar uma artilharia rápida e moderna” (Quaraert, 2005, p.50, tradução nossa)

Ao se optar por um modelo secular de modernização, os otomanos acreditavam que isto possibilitaria o fortalecimento dos laços comerciais com o mundo ocidental, formando alianças políticas que limitariam a atuação dos inimigos políticos internos e garantiriam a manutenção do sultão no poder.

De fato, inicialmente, essas alianças ajudaram a conter o ímpeto da província do Egito, que constantemente punha em xeque a autoridade do sultão por intermédio de rebeliões e de “sequestro” de províncias estratégicas para os otomanos, como Aleppo, Damasco, Acre e Anatólia.

Apesar da coalizão com os impérios europeus ser benéfica para a manutenção do império otomano, por outro lado implicava na perda do poder do sultanato sobre determinados territórios bem como a mudança de comportamento na estrutura política do governo, iniciando um processo de modernização e de reformas jurídicas, políticas, educacionais e sociais; como forma de adaptação ao mundo moderno.

Uma dessas medidas reformistas se constituiu no envio de oficiais militares e agentes do governo para receber instrução em escolas e universidades para se aperfeiçoar no conhecimento científico, linguístico e burocrático ocidental e, conseqüentemente, pô-lo em prática nos territórios otomanos (Stigall, 2014; Quataert, 2005).

Ao mesmo tempo, com a reforma estrutural para o desenvolvimento da modernização, o Império Otomano adotou uma série de novas tecnologias de comunicação, tais como a imprensa, o telegrafo, ferrovias, etc. A inserção destas tecnologias somado ao desenvolvimento burocrático e militar foram úteis na contenção de rivais políticos e religiosos que se opunham à modernização.

No governo de Abdülmecid (1839-1861) se adotariam um conjunto de reformas modernistas conhecidas como édito de Tanzimat. Neste édito, o sultão prometia medidas vantajosas para os súditos otomanos e o aparato estatal, o qual “incluía procedimentos racionais para estabelecer o estado de direito e a consolidação da justiça, mediante mudanças significativas, se não radicais, na vida social, nos direitos, instituições culturais, regulamentação pública e governança econômica” (Cayli, 2019, p.30, tradução nossa).

Assim, se estabeleceu a equidade entre muçulmanos e não muçulmanos (cristãos e judeus), permitir aos otomanos cristãos o ingresso ao exército, a eliminação da *jizya*. Ao mesmo tempo se estipulava a criação de um sistema escolar secular, a criação de assembleias de representação provincial, e a implementação de códigos comerciais e jurídicos.

Estes últimos estariam baseados no modelo francês e permitiriam que, em 1876 e sob o regime de Abdülhamit II, se promulgasse a primeira constituição do Império Otomano. Esta viria a se impor perante a lei islâmica dando entender que a lei dos homens se imporia perante o Islã, isto é, o Alcorão não teria mais papel na organização do Estado.

Nessa constituição se estruturariam as bases do Estado dito “moderno”; entretanto, nela podemos observar que esses câmbios eram contraditórios, posto que se por um lado se tirava o poder político da religião, ao mesmo tempo se estipulava que “a soberania otomana repousa na soberania do supremo Califa do Islamismo, pertencente ao mais velho dos príncipes da dinastia de Osman, conforme estabelecidas nas regras de Ahantiquo” (Ottoman Empire, art. 3, 1876, tradução nossa).

Embora se mantivesse a figura do sultão enquanto líder supremo e sagrado, a constituição otomana possibilitou a estruturação do sistema político garantindo a existência de Ministérios, Senado e Câmara de deputados; porém os colocava dependentes do poder do sultão, limitando-lhes a atuação legislativa, conforme descrito a seguir:

A iniciativa de propor uma lei ou alterar uma lei existente pertence ao Ministério. O senado e a câmara dos deputados também podem solicitar uma nova lei ou uma emenda a uma lei existente sobre assuntos incluídos nas suas atribuições. Neste último caso, o Gran Vizir apresenta o pedido a Sua Majestade o Sultão e, se aplicável, ao Conselho de Estado, cobrado

sob um imperativo que irá analisar o projeto de lei proposto, com base nas informações e esclarecimentos fornecidos pelos departamentos competentes (Ottoman Empire, art. 53, 1876, tradução nossa).

Outra modificação importante estabelecida na constituição, foi o estabelecimento do Islã enquanto religião do Estado, porém permitia-se que os otomanos não muçulmanos pudessem receber ensino de suas religiões nas escolas do Estado, garantindo a liberdade de culto.

Como mencionado anteriormente, essas modificações estruturais visavam fazer do Império Otomano um Estado secular; porém, o que se viu foi a centralização do poder na pessoa do sultão e a criação de leis híbridas, as quais mantinham fortemente algumas práticas e estruturas da jurisprudência islâmica, gerando desconforto entre setores religiosos e da elite secular otomana.

Os segmentos religiosos, viam o comportamento do sultão e as novas regulamentações como um desvio dos verdadeiros ensinamentos do Islã, interpelando para rebeliões em prol da eliminação dos assuntos sócio estruturais causados pelas novas regulamentações, e pela volta do sistema das leis islâmicas dentro do que eles entendiam como Califado (Cayli, 2019; Quataert, 2005; Kayali, 1997).

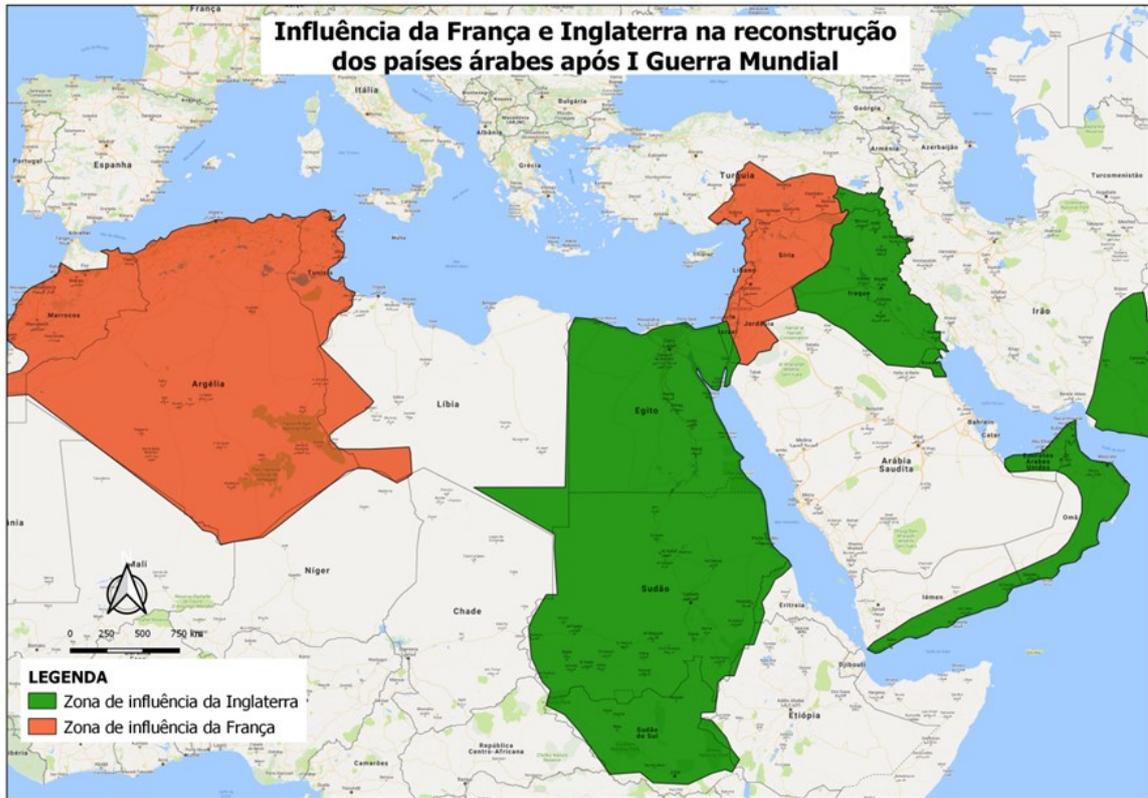
Por sua vez, a elite secular, movida pelos sentimentos revolucionários da França, aproveitou essa situação de contradição e hibridismo nas leis do Estado para manifestar o sentimento separatista. Isto pode ser refletido mais tarde como nacionalismo, o qual gerou

em uma visão mais antiga, sentimentos de unicidade, superioridade e a reivindicação de independência – precedendo o nascimento de Estados nações. Pessoas se sentiram parte de um grupo nacional oprimido que havia sido, e estava sendo, privado de seus direitos econômicos, políticos e culturais. Por isso eles demandavam o direito de um Estado independente da dominação otomana (Quataert, 2005, p. 70, tradução nossa).

Desta forma, a fragmentação do Império Otomano aconteceria pelos confrontos internos e pela sua participação na I Guerra Mundial (1914-1918). Após a I Guerra, os otomanos veriam, em 1922, a dissolução total do seu império com a distribuição dos seus territórios restantes entre a França e a Inglaterra (figura 5), os quais ‘permitiram’ a construção desses novos Estados muçulmanos sob as bases de

um modelo secular, cuja promessa de modernização permitisse a formação de Estados com sistemas políticos desvincilhados do Islã.

Figura 5 - Distribuição dos países árabes entre a França e a Inglaterra



Fonte: Hourani (2006), Lewis (1996) e Kirk (1967)
Elaboração: Vinicius Constante.

Ademais, os desafios culturais do Ocidente e a ideia de que o secularismo traria as liberdades civis e políticas trouxeram no ambiente acadêmico árabe uma autocrítica racional ao Islã, aos costumes e à própria cultura muçulmana. Os secularistas árabes, segundo Wu (2007), estavam a favor do modelo de secularização ocidental porque acreditavam que a religião islâmica tinha mais poder que o cristianismo no mundo ocidental.

Ao mesmo tempo, segundo Esposito (2010), teóricos árabes como al-Tahtawi, Khair al-Din, Jamal al-Din al-Afghani, entre outros, acreditavam que numa sociedade secularizada e sem o domínio de nenhuma religião, poderia se promover a tolerância, o pluralismo e a justiça.

Contudo, todas essas promessas promovidas pela separação igreja/estado, trouxeram consigo intolerância, ódio, preconceito, rigidez e militância contra tudo e todos que pudessem representar perigo contra a nova ordem estabelecida. Isto porque, segundo Casanova (2007) a secularização e a ideia de modernidade foram construídas com a visão do triunfo da razão, da liberdade e da repressão religiosa.

Conseqüentemente, a intervenção ocidental no Oriente Médio e suas características antirreligiosa e anticlerical, criaram um sistema secular radical e contraditório, dos quais se destacam países como o Egito, Iraque, Síria, etc, que constituíram regimes políticos híbridos e fortaleceram a deislamação, percebida como um triunfo sobre o antigo regime islâmico.

3.3 DEISLAMIZAÇÃO COMO PROCESSO DE MODERNIZAÇÃO

Vimos que a política e tradição cultural do Islã esteve presente durante muito tempo na sociedade muçulmana. Enquanto sistema de coesão, o Islã não só organizava a sociedade, senão também “era a base final de identidade, o foco primário de lealdade e a única fonte legítima de autoridade” (Lewis, 1996, p.128). Isto é, o Islã, como modelo de civilização e religião, foi o fundamento da identidade, da legalidade e da autoridade política social e cultural dos muçulmanos.

Esse desenvolvimento de identidade e autoridade se deu graças à importância que os muçulmanos davam à história (Hourani, 2006; Lewis, 1996); pois ao compilar os atos e ditos do profeta Maomé, assim como os dos califas, permitiu-se a estruturação do Estado não só por uma perspectiva religiosa, mas também as bases jurídica e política.

Desta forma percebemos que a religião islâmica é estruturada no Alcorão e nas normas que derivam dele. O Livro foi (e é) a base para toda a estrutura da vida, da economia e da política, além de ser considerado uma dádiva de Allah, conforme lembrado na surata al-Maida: “Hoje completei a religião para vós; tenho-vos agraciado generosamente, e vos aponto o Islã por religião” (Alcorão, 5:3, 1974).

Isso geraria um profundo sentimento de dever entre os muçulmanos, tendo como tarefa defender sempre a religião e a palavra de Allah dos Kuffar, como ordenado no Livro: “os crentes combatem pela causa de Allah os incrédulos, ao contrário, combatem pela do sedutor. Combatei, pois, os aliados de Satanás, porque

a sutileza de Satanás é débil” (Alcorão, 4: 76, 1974). A ideia de combate e de defesa do Islã se estendia à política, pois defender a religião implicava defender toda a estrutura da terra do Islã, por isso os muçulmanos deviam a participação no âmbito político:

Você precisa estar nos ministérios, parlamentos, tribunais, polícia, sistemas de defesa e outras agências de aplicação da lei. Se você não cumprir seus deveres, então pessoas enganosas destruirão todo o sistema, por isso não fique em casa e ajude a Allah a estabelecer o Din - lei divina (Islamic Sharia Law, 2006, p.510, tradução nossa).

Quando o secularismo chegou às províncias do Império Otomano, especialmente Egito, Iraque e a Síria, as estruturas, embora um pouco modificadas, continuavam fundamentadas no Alcorão e na sharia. Consequentemente, o mesmo entrou com a promessa de modernizar e desenvolver as sociedades consideradas estagnadas pela religião, ou seja, “o secularismo, nos estados árabes muçulmanos, foi percebido como uma prescrição efetiva para ser aplicada onde a religião controlava todos os acontecimentos da vida cotidiana” (Wu, 2007, p.62, tradução nossa).

Logo, acreditava-se que o processo ‘natural’ de separação entre política e religião não aconteceria facilmente, pois o poder da religião estava ainda legitimado nas instituições, impedindo o desenvolvimento e mantendo o Estado enfraquecido politicamente. Essa percepção fez com que o projeto de secularização estivesse acompanhado num processo árduo de deislamização.

A deislamização, teve como característica fundamental a negação e desarticulação das leis e costumes islâmicos no âmbito público e político. E, enquanto sistema de secularização, criou políticas de vigilância e controle, dos quais se formaram grupos militantes do secularismo, ou, parafraseando Gyorshoski (2017), “guardiões da república secular”, os quais estavam encarregados de vigiar as ações do povo, líderes religiosos e políticos.

A falta de tolerância, constituída pela deislamização, demonstrou que a formação do Estado secular produziu leis que reforçaram a violência contra todos aqueles que podiam oferecer resistência à nova estrutura do Estado. Destarte, com a inserção de novas regras e o policiamento constante sobre a população, certos

aspectos da vida islâmica foram reprimidos e proibidos desde o âmbito legal, social e moral.

Assim, para desvincular e anular qualquer poder do Islã, o processo de secularização trouxe consigo o estabelecimento de novos governos e reformas de cunho religioso político e cultural, os quais não só remodelaram a vida pública, se não também o âmbito da vida privada.

De maneira geral, no que restou do Império Otomano, isto é a Turquia, se instituiu um processo de deislamização que serviria como modelo para outras regiões muçulmanas, enfatizando-se nos aspectos religioso, cultural e político.

A tentativa de desarticulação do poder do Islã, dentro da esfera política e cultural, se intensificaram após a I Guerra Mundial (1914-1918), permitindo aos franceses e britânicos estruturar sistemas governamentais e estabelecer protetorados nas ex-províncias otomanas do Egito, Iraque e Síria, as quais receberam “conselheiros” e Cônsules que estariam encarregados de executar de maneira eficaz a deislamização nesses países (Dawisha, 2009; Marsot, 2007; Cole, 1992).

Uma dessas políticas de desarticulação pode ser vista no fechamento das madraças, as quais foram substituídas por escolas no modelo europeu, onde se estabeleceram escolas cristãs para educar membros da sociedade muçulmana, entre elas mulheres (Fattah & Caso, 2008; Marsot, 2007; Cole, 1992).

É mister lembrar que, as madraças eram a base do fortalecimento do Islã, posto que nessas escolas se ensinavam os costumes e tradições através do ensino da história do Islã, do Alcorão, da sunna e da sharia. Além, serviam como espaço de ensino da arte militar.

Nesse sentido, o ensino do Alcorão e dos costumes era percebido como uma resposta ao estipulado no próprio Livro, que era praticamente toda a base da estrutura religiosa cultural e política. Nele evidencia-se, em diversas suras, como educar e orientar sobre as regras divinas, como descritas a seguir:

[...] Sede servos do senhor, uma vez que sois aqueles que estudam e ensinam o livro [3:79]. Só to facilitamos (o Alcorão), na tua língua para que, com ele, exortes os devotos e admoestes os contenciosos [19:97]. Assim, Nós to revelamos o Alcorão em língua árabe, no qual reiteraremos as cominações, a fim de que nos temam e lhes seja renovada a lembrança [20:113]. Eis que lhes fizemos chegar, sucessivamente, a palavra, para que refletissem [28:51]. Antes de ti não lhes tínhamos enviado livro algum, para

que o estudassem, nem lhes havíamos enviado admoestador algum (para que se corrigissem) [34:44] (Alcorão, 1974).

Observe-se que nas passagens citadas, a educação e a admoestação é algo fundamental para o desenvolvimento da fé e, conseqüentemente, do Islã. Assim, o conhecimento e a divulgação do Alcorão são considerados uma obrigação de todo bom muçulmano, ao mesmo tempo em que fortalece a sua fé e intensifica a virtude através do senso da obrigação e dever.

Assim, as madraças eram percebidas enquanto um empecilho para o desenvolvimento do modelo secular laico e neocolonial, pois reforçavam condutas, costumes e entendimento do mundo desde uma perspectiva não secular.

É importante destacar que o projeto de mudança no sistema educacional estava intimamente vinculado a reforma da infraestrutura do exército. Assim, ao se renovar a estrutura do exército se abriram as portas para uma mudança nas estruturas culturais e educacionais, tanto em termos escolares quanto profissionalizantes, ou seja, “a modernização do setor militar inevitavelmente possibilitou o desenvolvimento e expansão de um programa educacional em termos de equipe de funcionários” (Marsot, 2007, p.68, tradução nossa) profissionais, sobretudo no âmbito da medicina, da engenharia, do campo militar e de outras ciências.

O exército, tanto no Egito quanto no Iraque e na Síria, seguiu um modelo militar francês, estabelecendo-se políticas de intercâmbio cultural, técnico e militar que permitissem o aprendizado de técnicas, estratégias e de novas tecnologias armamentistas.

Outro fator que merece um olhar mais detalhado é a inserção dos idiomas inglês e francês e a adequação da grafia árabe para a latina (figura 6). Se bem é certo que as novas nações mantiveram o árabe enquanto idioma oficial, as mesmas precisavam fazer uma adequação do seu idioma para permitir a compreensão da mesma.

Figura 6 - Conversão do alfabeto árabe para o latino

خ (Kh)	ح (h)	ج (J)	ث (TH)	ت (T)	ب (B)	ا (A)
ص (S)	ش (SH/CH)	س (S)	ز (Z)	ر (R)	ذ (DH)	د (D)
ق (Q)	ف (F)	غ (GH)	ع (É)	ظ (D)	ط (T)	ض (D)
ي (I/Y)	و (U/W)	ه (H)	ن (N)	م (M)	ل (L)	ك (K)

Fonte: Elaboração da própria autora (Leia-se da direita para esquerda).

Ao observar a imagem acima, podemos verificar que a grafia árabe não é nada parecida à latina, por isso a conversão e/ou adequação de algumas letras inexistentes e, conseqüentemente, das palavras à nossa grafia deram a sensação de “aproximação” com os nossos idiomas.

Entretanto, devemos recordar que no Alcorão há citações afirmando que o idioma árabe é o escolhido por Allah, o qual, durante a expansão do Islã se tornou a língua oficial do Estado Islâmico, não permitindo que haja outro idioma além do árabe e proibindo a tradução do Alcorão a outras línguas, implicando em blasfêmia e, conseqüentemente, em castigo divino.

Além disso, o árabe, não só se conota enquanto um idioma, senão também se caracteriza como um requisito fundamental para a identidade muçulmana.

Ademais do idioma, a identidade cultural também residia nas vestimentas, tais como o *hijab* e *niqab* (véus) e a *taquiyah* (toucas). Essas vestimentas foram proibidas em locais considerados seculares, tais como instituições públicas, escolas, universidades, setores do governo e empresas. No Egito, por exemplo, a proibição do véu também se constituiu enquanto uma forma de segregação social, já que, segundo Marsot (2007), esta lei era mais rígida para as pessoas da classe trabalhadora.

Já no Iraque, o uso desses acessórios não era proibido, mas era fortemente hostilizado nos setores públicos, ocasionando disputas ideológicas entre setores mais conservadores e modernistas sobre a sua extinção ou sua permanência enquanto sinônimo de cultura muçulmana (Fattah & Caso, 2008).

É preciso lembrar que estas vestimentas eram um fator importante dentro da perspectiva religioso cultural, pois, além de diferenciar os muçulmanos dos *kuffar*, retratava a modéstia, a identidade e a obediência a Allah, conforme é especificado no Alcorão

Dizei aos crentes que recatem os seus olhares e conservem seus pudores, porque isso é mais benéfico para eles; Allah está bem inteirado de tudo quanto fazem (24:30). Dize aos crentes que recatem os seus olhares, conservem os seus pudores e não mostrem os seus atrativos, além dos que (normalmente) aparecem; que cubram o colo com seus véus e não mostrem os seus atrativos, a não ser aos seus esposos, seus pais, seus sogros, seus filhos, seus enteados, seus irmãos, seus sobrinhos, às mulheres suas servas, seus criados isentos das necessidades sexuais, ou às crianças que não discernem a nudez das mulheres; que não agitem os pés, para que não chamem a atenção sobre seus atrativos ocultos. Ó crentes, voltai-vos todos, arrependidos, a Allah, a fim de que vos salveis! (Alcorão, 1974).

Concomitantemente, Maomé reforçou a ideia da vestimenta ao dizer que “a distinção entre nós e os politeístas são os turbantes sobre as nossas cabeças”. Este dizer se complementa com o escrito na sura al-Ahzab (os partidos): “Ó profeta, dize às tuas esposas, tuas filhas e às mulheres dos crentes que (quando saírem) se cubram com suas mantas; isso é mais conveniente, para que se distingam das demais e não sejam molestadas.” (Alcorão, 33:59, 1974).

Com respeito às reformas político religiosas, estas basicamente visavam anular o sistema político de governo islâmico e as leis regulamentadas pela sharia.

Na década de 1920, alguns países muçulmanos foram articulados para construir um modelo de Estado Nação, sob o título de Monarquia Parlamentar e/ou Monarquia Constitucional (exceto a Síria), evitando assim que as mesmas reivindicuem o nome de Califado ou Império. Desse modo surgem o Reino do Iraque (1921), Estado monárquico do Egito (1922) e, o Estado da Síria (1925).

Cada um deles promulgou uma constituição e, posteriormente, códigos civis e penais que se aproximassem as leis europeias (Cinar, 2006). Anteriormente mencionou-se que a sharia e o Alcorão eram a base da estrutura política e social do Império Islâmico e do Otomano, os quais eram considerados como códigos de normas e de direitos civis, penais e comerciais. Assim, o fato de se submeter a leis criadas pelos homens constituía no não reconhecimento do poder e da soberania de Allah, ademais de equiparar ao homem enquanto uma divindade.

Desse modo, as inserções desses modelos jurídicos eram vistos, pelos religiosos, enquanto uma afronta às leis de Allah, e para os membros dos setores modernistas como a possibilidade de desenvolvimento e de estabelecimento de sistemas mais justos e democráticos, trazendo liberdade e igualdade política, direitos para grupos excluídos e a articulação de eleições, permitindo aos cidadãos escolher, através do voto, seus representantes políticos.

As constituições do Egito (1923), do Iraque (1924) e da Síria (1930) foram fundamentadas no modelo constitucional francês, estabelecendo regulamentações de soberania do Estado, representação política e adentrando a alguns direitos considerados básicos para a sociedade.

Entretanto, estas constituições apresentam leis contraditórias para um modelo de Estado que se baseava em princípios referidos como laicos. Por exemplo, todas as três determinam que a religião do Estado é o Islã, a constituição do Egito inicia no seu preâmbulo com a seguinte frase:

Nós, o Rei do Egito, tendo subido ao trono de nossos ancestrais e prometeu manter em segurança a **verdade que Deus, o altíssimo, nos confiou**, sempre fazer o possível para buscar o bem da nossa nação, e seguir o caminho que nos levará ao seu bem-estar e progresso, e obter os prazeres das nações livres e civilizadas (Reino do Egito, 1923, tradução e negrito nossos).

Por sua vez, a constituição iraquiana, emite no seu preâmbulo o seguinte: “Em nome de Deus, o Misericordioso e Compassivo! Nós, o Rei do Iraque, como resultado da decisão da Assembleia Constituinte, se confirmou a nossa constituição e ordenamos a sua promulgação” (Kingdom of Iraque, 1924, tradução e negrito nosso).

Entretanto, a constituição que mais se assemelha ao modelo laico francês é a síria, já que não faz menção a Deus, nem coloca a soberania do Estado na figura do Presidente. Além disso, determina que projetos de lei devem ser revisados pela Câmara e depois por uma comissão parlamentar, assim como define que a sucessão presidencial deve ser por eleições da câmara, determina um mandato de 5 anos e não permite a reeleição (Etat de Syrie, 1930).

Já as constituições egípcia e iraquiana, garantem aos seus reis a manutenção do poder denotando seu caráter hereditário. Permitindo que o mesmo dissolva o parlamento e promulgue leis, as execute e as supervisione. E no caso do

Egito, decreta que o poder e a soberania do Estado emanam do Rei, sendo a sua “figura imune e inviolável” (Egito, 1923).

No Egito, por exemplo, o Rei Fuad I fechou o congresso em 1930 por acreditar que a câmara, liderada pelo Partido Wafd se entrepunha a sua soberania, já seus integrantes constantemente faziam críticas a seu governo e exigiam a constituição de uma República e leis de organização política mais seculares (Marsot, 2007).

Contudo, um dos aspectos interessantes nessas três constituições é que enquanto a Síria e o Egito tiram o poder da sharia e dos ulemás no setor do judiciário, trazendo a figura do juiz e de cortes seculares. A constituição iraquiana permite e estabelece em seus artigos 69 e 75, um hibridismo jurídico, estipulando que: “As cortes devem ser divididas em três classes: Corte Civil, Corte Religiosa e Corte Especial. A corte religiosa será dividida em: Corte da Sharia e Conselho espiritual das comunidades” (Iraque, 1924).

Se observamos o artigo 77, encontraremos uma mostra desse hibridismo jurídico político,

A justiça deve ser administrada nas cortes da sharia de acordo com os termos da doutrina de cada seita islâmica (**sunita ou xiita**), em conformidade com os termos da lei especial. O Qadhi deve ser o membro de cada seita a qual pertence a maioria dos habitantes do local para qual foi designado, mantendo a nomeação de Qadhis sunita e jaferi nas cidades de Bagdá e Basra (Iraque, 1924, tradução e inserção em nossa).

Ao observarmos esses artigos, vemos que o projeto de deislamização tomou rumos contraditórios, apresentando hibridismo nas leis e demonstrando a força do Islã dentro do âmbito político, mesmo com uma roupagem modernizante.

Entretanto, as leis mais rígidas se referem aquelas que regulamentam os direitos civis, modificando costumes e valores da lei islâmica, como por exemplo o direito a educação de mulheres, a proibição da poligamia, as punições em público e a supressão da corte marcial.

Sobre a educação, as constituições síria e egípcia garantiam o direito de ensino básico público e obrigatório para todos os cidadãos de ambos sexos. Já na constituição iraquiana nem sequer se estipula a obrigatoriedade do direito a educação para nenhum dos seus cidadãos; contudo, educação para as meninas era

uma prática que se desenvolveu durante o protetorado britânico (Fattah & Caso, 2008) onde se implementaram escolas básicas e secundárias para mulheres, as quais recebiam apoio financeiro de igrejas cristãs.

Segundo a lei da sharia, as mulheres detêm um status de inferioridade em relação ao homem, já que

“os homens são os protetores das mulheres, porque Allah lhe deu superioridade em relação ao outro; e porque sustentam o seu pecúlio. Assim, as boas mulheres são as pias e obedientes, e protegem aquilo que Allah, na ausência (de seus maridos), ordenou que fosse protegido. Porém, aquelas que se mostram rebeldes, adverte-as, mantenham seus leitos separados e batam nelas. Após isso, se elas obedecerem, não procureis meios para acusá-las. Allah é grandioso” (Islamic Sharia Law, 2006, p.48, tradução nossa).

Isto, desde o ponto de vista jurídico abriu precedentes para colocar a mulher desde uma perspectiva de tutela, inibindo qualquer comportamento ‘rebelde’ e possibilitando o castigo corporal. Entretanto, os juristas muçulmanos interpretaram o castigo corporal como último recurso, e só se fosse autorizado por um tribunal, caso contrário o uso arbitrário se constituiria em crime.

Assim, o direito à educação para as mulheres foi percebido pelos grupos religiosos como a equiparação da mulher perante o homem, além de desviá-las dos valores muçulmanos e adentrá-las num mundo que não lhes pertence, posto que a educação nesses países lhes possibilitou conhecimento, participação e envolvimento político, etc. Ou seja, o direito de educação se rebelou a base para pôr as mulheres no mesmo patamar dos homens, permitindo-lhes adquirir independência social, direitos civis e políticos e se engajar em movimentos feministas (Fattah & Caso, 2008) que lhes permitisse lutar contra códigos religiosos, como a obrigatoriedade de casamento, de “funções” maritais e punições corporais.

Outro costume contestado pela lei secular, e depois tratado nos futuros códigos civis, foi o da poligamia. Na lei islâmica, especificamente no nikkah (lei de contrato matrimonial), se permite que o homem possa se casar com mais de uma mulher. No entanto, dentro dessa lei existem condições que devem ser seguidas para que a poligamia seja aceita:

“A monogamia é o princípio estabelecido pelo Alcorão. Entretanto, se surgir alguma circunstância excepcional na sociedade (por exemplo, uma guerra) em que o número de viúvas e meninas órfãs aumenta e não há remédio

satisfatório para esses casos, o Governo Islâmico pode permitir ao homem se casar com mais de uma mulher (até quatro), fazendo uma exceção à regra de “uma esposa”. Porém, existem duas condições essenciais sobre as quais pode ser permitido: primeiro, que o homem possa ser justo com as suas esposas, e, segundo, que ele seja capaz de sustentar a suas famílias. Se algumas dessas duas condições não podem ser cumpridas, o segundo casamento não será permitido” (Islamic Sharia Law, 2006, p.36, tradução nossa).

Embora essa lei esteja implicada em questões de valores cristãos, os códigos civis francês e suíço (modelos para a maioria dos países muçulmanos), não permitiam a prática da poligamia. Assim, a introdução desse tópico se inseriu no código civil como forma de regulamentar o direito de família. Contudo, nos códigos civis do Egito, da Síria e do Iraque, a poligamia seria proibida e punida com prisão e pagamento de multa; porém, podendo ser permitida em casos especiais e com prévia autorização do juiz.

Sobre a proibição de castigos corporais, legitimados na sharia em caso de desvio e não cumprimento de normas islâmicas, tanto a constituição quanto os códigos penais anulam essa prática. Além disso, também se eliminaram as cortes marciais, aplicadas na época do protetorado britânico, como forma de demonstrar soberania perante ambas comunidades.

Todas essas contradições entre lei secular e lei islâmica trouxeram interpretações e sentimentos contraditórios entre a população muçulmana. Se por um lado, alguns acreditavam que a secularização traria a ruptura definitiva com a religião e daria espaço para a formação de sistemas democráticos e culturais modernos e fortes; pelo outro, alguns muçulmanos acreditavam que a secularização e a modernização corromperiam o sistema de normas, costumes e fé.

Assim, a resistência de grupos políticos e religiosos foram acontecendo durante todo esse processo de secularização e de intervenção ocidental. Dentre essas revoltas podemos destacar: a revolução egípcia (1919), liderada pelo partido wafd, cujo intuito era acabar com a ocupação britânica no país e constituir um governo republicano. A revolução iraquiana (1920), liderada pelo Sheikh xiita Mehdi al-Khalissi; quem exigia a independência do país e a construção de um governo árabe. A revolta síria (1925), liderada pelo sultão Pasha al-Atrash quem uniu a elite secular, os nacionalistas e as tribos religiosas contra a dominação francesa.

Consequentemente, durante a década de 1930 em diante, grupos nacionalistas, com ideias socialistas e republicanas, intensificaram a sua luta pela consolidação de sistemas mais democráticos, associando a falha do secularismo ao estabelecimento de sistemas políticos híbridos, autoritários e intolerantes. Por sua vez, figuras religiosas como as de al-Banna e Qutb pregavam a volta da religião na esfera política como forma de ordenar e acabar com as injustiças sociais criadas por esses governos que tinham abandonado a sharia, dando origem a movimentos contestatórios e radicais, tal como veremos a seguir.

4 REVITALIZAÇÃO DO ISLÃ E SURGIMENTO DE GRUPOS FUNDAMENTALISTAS

No capítulo anterior vimos como a secularização chegou ao Oriente Médio, firmando-se com o fim do Império Otomano e fortalecendo-se ao instituir um sistema secular que prometia trazer liberdade e modernidade para essa região.

No entanto, essa promessa, assim como no Ocidente, se mostrou intolerante com a religião, provocando um forte processo de deislamização e de desconstrução da identidade muçulmana, desencadeando ressentimentos entre alguns setores mais relutantes e céticos com a secularização.

A marginalização da religião à esfera privada, e a intolerância dos costumes, tidos como não modernos, provocou um movimento que visava modernizar o Islã, porém grupos mais conservadores entendiam que essa modernização religiosa só agravaria o processo do declínio e do poder da religião islâmica na sociedade, enfraquecendo as normas que guiavam os costumes e a cultura muçulmana.

Em consequência, iniciou-se um movimento de revitalização da religião – a chamada *Revanche de Dieu*¹⁶ – possibilitando o surgimento de grupos radicais que lutam contra a secularização, a influência do Ocidente e, tudo o que as mesmas representam para o mundo muçulmano.

É mister esclarecer que neste capítulo abordaremos o contexto em que esses movimentos radicais surgiram em três países: o Egito, a Síria e o Iraque. Apesar de não discorrermos sobre o Egito no capítulo 4, entendemos ser importante abordá-lo neste capítulo por entender que este país foi o pioneiro, entre os países árabes muçulmanos, a adotar o modelo secular e adaptá-lo à sua realidade e interesses políticos. Além disso, os governantes egípcios, no seu intuito de consolidar a unicidade árabe muçulmana, exportaram para esses dois países movimentos pró secularização e movimentos radicais contra a secularização, como a Irmandade Islâmica, que mais tarde daria origem aos grupos Al-Qaeda e Estado Islâmico.

¹⁶ A *revanche de Dieu* é um termo usado por Kepel para definir o ressurgimento dos movimentos religiosos cristãos e islâmicos ao redor do mundo a partir da década de 1960. Nós usaremos esse termo para referirmos aos movimentos radicais islâmicos e os consequentes ataques projetados por esses grupos como uma forma de demonstrar a ira de Deus perante as modificações político religiosas no mundo secular.

Deste modo, o objetivo deste capítulo será analisar e examinar o surgimento desses grupos e seus discursos contra a secularização.

4.1 NACIONALISMO SECULAR ÁRABE

Após o estabelecimento do sistema secular e colonialista, os países muçulmanos do Oriente Médio iniciaram um processo de “independência” da hegemonia franco-inglesa dentro de seus territórios.

As guerras contra a dita secularização não só trouxeram à tona a dependência estrutural político, social e econômica que estes países tinham com o Ocidente, senão que também revelaram como o secularismo se estruturou enquanto um modelo falho, fracassado e colapsado, já que tinha sido pensado para uma realidade diferente do mundo islâmico.

Isto é, a secularização pensada enquanto modernidade “foi um modelo imposto de cima pelos governos e elites ocidentalizadas” (Esposito, 2010, p.3, tradução nossa); impondo-se um padrão de vida ocidental e uma visão de cultura mais “interativa”, pois oferecia diversas opções de experiência com o mundo.

Wu (2007) especifica que esse modelo de secularização só retratava uma realidade ou visão de mundo que não era compartilhada, pois refletia interesses e necessidades do mundo europeu. Essas necessidades, assim como a visão de mundo, tornam-se um tanto difíceis de serem transportadas e traduzidas, e quando há absorção são passíveis de interpretação e de reestruturação.

Lembremos que a secularização chegou ao mundo muçulmano com a promessa de modernizar e trazer novas bases de organização política e de desenvolvimento social e econômico. Essa modernidade secular estava alicerçada em princípios de liberdade e igualdade política e social, contudo, o descumprimento dessas promessas revelou-se na crescente marginalização da população, a perda da autodeterminação e a dependência política-estrutural dos governos desses países aos Estados ocidentais, provocando desconforto, descontentamento e o vazio político e espiritual, e a percepção do fracasso da sua própria cultura.

Isso fez com que houvesse constantes questionamentos sobre o projeto de modernidade secular e o rumo que esta tomaria nos países islâmicos. Durante a metade do século XX, os acontecimentos políticos foram tomando novas dimensões

nesta região, especialmente pelo crescente antissionismo por parte dos países árabe-islâmicos.

Deste modo, a relação entre política e religião se tornou crucial no Oriente Médio. Isto é, o cenário político abrangia questões de cunho religioso, as quais supostamente foram enfraquecidas com o estabelecimento do sistema político secular, promovendo o fortalecimento de movimentos nacionalistas e o fortalecimento das ideias que confrontavam e apontavam as falhas do sistema secular, e de movimentos religiosos conservadores e radicais cujas ideologias contemplavam a dissociação com o mundo ocidental e secular.

A formação dos Estados, dentro de uma perspectiva secular, foi vista em primeira instância, como uma forma de modernizar e de adquirir certos direitos que até a Primeira Guerra (1914-1918) não eram constituídos. Entre esses direitos encontram-se a formação de Estados democráticos e a autonomia dos mesmos perante os interesses e intervenções dos países ocidentais.

No entanto, esses Estados ditos seculares, como visto anteriormente, não apresentaram nenhuma mudança substancial, continuando com as velhas relações de poder e de dependência dos mesmos para com os Estados francês e britânico.

Esta realidade foi percebida enquanto uma falha no sistema político e pode ser considerada a causa fundamental para o surgimento de grupos de contestação política que reivindicavam a ruptura total com o antigo sistema monárquico e colonialista preponderante nesses Estados ditos seculares.

Estes grupos estavam alicerçados a setores da elite intelectual, os quais guiados por ideais socialistas e de revolução marxista (Kepel, 1994), fundamentavam seus valores em sentimentos fortemente nacionais, antissionistas e anticoloniais. Embora sua lógica política estivesse direcionada a acabar com o domínio ocidental na região do Oriente Médio, acreditavam que o modelo secular deveria ser adaptado às condições e realidades da região.

O movimento ficou conhecido como nacionalismo árabe. Este era nada mais do que um sistema secular que se opunha ao colonialismo e às intervenções ocidentais que causavam a perda do controle político e militar dos países árabes no Oriente Médio. Assim, o nacionalismo desenvolveu-se em grande parte dos países muçulmanos, especialmente no Egito, Síria e Iraque.

4.1.1 Egito

O Egito pode ser considerado como o propulsor do nacionalismo secular e da reforma dos valores seculares para o desenvolvimento e a política do Estado. Isto em decorrência das constantes revoltas de resistência dos movimentos independentistas e antiocidentais e, sobretudo, pela influência e significado que a figura de um de seus principais líderes, Gamal Abdel Nasser, representava para a luta independentista dos países do Oriente Médio.

Durante a década de 1950, o país ainda estava sobre domínio da hegemonia britânica, o que demonstrava a pouca soberania nacional. O cenário de dependência política e econômica fortaleceu ainda mais o sentimento nacionalista e libertário de alguns setores da sociedade egípcia, especialmente a elite, o qual se viu refletido no golpe de estado (1952) por parte de militares denominados “oficiais livres” sob a liderança de Gamal Abdel Nasser.

Inicialmente, e no comando de Nasser, se estabeleceu um governo provisório, no qual se estabeleceriam regras e pautas para a corrida presidencial, tal como a candidatura dos militares nas eleições (Marsot, 2007; Amira, 1970). Por sua vez, os partidos que desejassem manter-se na legalidade e, posteriormente, participar das eleições, foram condicionados à reformulação de seus componentes, devendo acabar e expulsar os membros envolvidos em casos de corrupção.

Ao mesmo tempo, aboliram o sistema político e instituíram uma constituição provisória, a qual “investiu com plenos poderes ao Conselho de comando revolucionário e instalou uma organização, a Reunião de Libertação, no lugar dos partidos políticos” (Marsot, 2007, p.129, tradução nossa).

Gamal A. Nasser se tornou presidente em 1956. Com ele, o Egito se converteu numa República socialista árabe, instituiu um presidencialismo forte e um partido único, a União Nacional. Seu discurso de posse presidencial exaltou os princípios da autodeterminação egípcia, do nacionalismo e da libertação do colonialismo, conforme descrito a seguir:

Cidadãos,

Nós, somos o povo egípcio... quem tomou o direito de liberdade e de viver, nós, o povo egípcio... que tomou o direito à liberdade. Hoje nós sentimos o nosso valor, hoje nós sentimos nossa força e sentimos hoje o câmbio sagrado que cada membro deste país estava esperando. Hoje sentimos que

o povo está se movendo junto como bloco unido e coesivo para a conquista dos grandes objetivos que estávamos buscando. Hoje nós, cidadãos, somos o povo egípcio... somos os protetores da nossa terra, somos os protetores da constituição, somos os protetores dos grandes objetivos pelos quais clamamos e trabalhamos, somos os protetores da liberdade, da independência, somos os protetores do Egito.

Nós somos o povo egípcio... Hoje, depois da nossa solidariedade, união e coesão, devemos conhecer o nosso destino, nós seremos capazes, se Allah quiser, com o poder dele de agir com determinação. Nós somos o povo egípcio... Hoje, depois de termos demonstrado ao mundo inteiro que não somos um povo passivo, mas que somos pessoas práticas, que conhecemos nosso dever e nossos direitos, somos o povo egípcio... Aquele que há poucos dias provou ao mundo inteiro que conhecemos a nossa nação e os nossos objetivos, que nunca cedemos, mas que mantivemos a nossa consciência, a moral e a paciência, o povo egípcio... Nunca fomos cidadãos, nunca fomos ofendidos, porém estivemos vigilantes todo este tempo. Não fomos enganados – cidadãos – e nós não enganamos, nós o povo egípcio... Fomos capazes de nos levantarmos, e enfrentar o engano, os equívocos da má orientação, os truques do colonialismo e de seus agentes reacionários e oportunistas. Provamos ao mundo inteiro que o Egito, de norte a sul, aos homens que um coração tem um objetivo, esse objetivo é o orgulho e o bem-estar do Egito. [...] (Nasser, 1956, tradução nossa).

Note-se que no discurso, Nasser ressalta o poder que o povo teve para construir seu próprio destino, assinalando questões pontuais da democracia, tal como a ideia de cidadania e participação popular. A ideia de cidadania se remetia à soberania nacional, na qual os cidadãos egípcios seriam capazes de escolher seus próprios representantes, determinando a sua soberania perante as nações ocidentais.

Isso também pode ser visto na constituição de 1956, a qual reforça no seu preâmbulo a vitória do povo do Egito na obtenção da liberdade do sistema monárquico e do controle britânico, conforme descrito a seguir:

Nós somos o povo do Egito, que exerce seus direitos de liberdade e vida, depois da batalha contra agressiva monarquia externa e a manipulativa monarquia interna. Nós somos o povo do Egito, que retoma o comando de nós mesmos e toma as rédeas dos seus interesses daqui em diante, desde que veio a grande vitória e que realizou a revolução de 23 de julho de 1952, e que corou seus esforços por meio da história. Nós somos o povo do Egito, que foi inspirado pelos exemplos do seu passado e toma o presente para desenhar o caminho para o futuro: livre de medo, livre de pobreza, livre de vergonha. Construindo com conhecimento positivo e com todas as nossas habilidade e possibilidades a sociedade onde o bem estar prevalece e alcança os seguintes os seguintes objetivos: Eliminação do colonialismo e sua riqueza, do feudalismo, da monopolização do enriquecimento dos líderes no governo, o estabelecimento do poder militar nacional, da justiça social e do estabelecimento de uma vida visivelmente mais democrática (Egito, 1956, tradução nossa).

De modo simultâneo, nessa constituição se reforça o sentimento nacionalista categorizando-o como a fonte da fortaleza, da determinação e do poder do povo, configurando ao cidadão egípcio enquanto único guardião dos direitos e da liberdade nacional.

Embora suas ideias nacionalistas conotassem a resistência ao poder político ocidentais, cabe ressaltar que as mesmas estavam baseadas em preceitos ocidentais e seus ideais revolucionários em teorias marxistas, ao ponto de estabelecer uma política de governo socialista. Contudo, mostrava-se resistente ao comunismo, pois via nele dois empecilhos fundamentais para o desenvolvimento da nação: o ateísmo e o partido comunista internacional.

Para Nasser, o ateísmo ia contra os preceitos do verdadeiro muçulmano, posto que aceitar o princípio antirreligioso do comunismo significaria abraçar uma incoerência da qual ele não pactuava. Nasser explica isso da seguinte forma: “Eu sempre fui um verdadeiro muçulmano, com uma crença inabalável em um Poder superior que Deus é quem controla o nosso destino. É impossível ser um verdadeiro muçulmano e um verdadeiro comunista” (Nasser, 1962, tradução nossa).

No caso do Partido comunista internacional, o líder nacionalista acreditava que a influência do mesmo no Egito implicava na interferência de estrangeiros nos assuntos políticos do país, nas suas palavras,

[...] o comunismo significava uma forma de controle exercido pelos Partidos comunistas internacionais, isto também era algo que eu rejeitava completamente. Meus colegas e eu lutamos muito e com força para tirar o poder das classes feudais e destruir o controle dos estrangeiros sobre o Egito, para que assim o nosso país pudesse alcançar a independência genuína que tanto precisava e, portanto, o indício de controle estrangeiro é algo que não poderia aceitar (Nasser, 1962, tradução nossa).

Note-se que em ambos os discursos a ideia principal era libertar o Egito do domínio dos países ocidentais e, por sua vez, garantir autonomia política. Assim, aceitar qualquer tipo de intromissão estrangeira seria cair numa contradição ideologia que feriria os princípios pelos quais o movimento tanto havia lutado.

Essas políticas anti-intervencionista e anticolonialista refletiram-se na negativa de assinar o Pacto de Bagdá¹⁷, na nacionalização do Canal de Suez¹⁸ e na

¹⁷ Este pacto foi uma aliança militar firmada entre Reino Unido, Iraque, Paquistão e Turquia, tendo como objetivo a defesa e segurança mútua entre estes países contra a possível influência soviética na região do Oriente Médio.

reforma agrária que acabaria com o sistema feudal estabelecido no país, já que, segundo o líder egípcio, com a reforma agrária,

[...] reduzimos o teto da posse da terra para cem acres por família. Isso permitiu que milhares de camponeses pudessem possuir a terra na qual trabalhavam. Antes estes viviam numa escravidão econômica. A tirania e a injustiça da propriedade de terra era extrema, tão só 2100 pessoas foram afetadas pela reforma agrária (Nasser, 1962, tradução nossa).

Concomitantemente, o presidente instituiu leis de nacionalização das indústrias como política de autonomia econômica e garantir que o país possa ser beneficiado com as transações dos produtos manufaturados no país, segundo ele:

Nós nacionalizamos as indústrias grandes [de propriedade egípcia] para que todas elas e qualquer expansão dela possam ser propriedade do povo. Nós fizemos o mesmo no que diz respeito às exportações e importações, para que a produção nacional não seja uma ferramenta nas mãos dos especuladores que visam garantir só seus lucros a custas das maiorias e contrabandear seu dinheiro em bancos estrangeiros. Nós também nacionalizamos os bancos para que o dinheiro possa ser o servo do povo e não seu mestre. No que diz respeito às indústrias de médio porte, nacionalizamos a maioria delas e em outros casos fixamos o valor das ações em 10,000 libras egípcias para que qualquer pessoa possa ser dono. No que tange às profissões, arte e ofícios, pequenas indústrias e comércio interno, nenhuma restrição foi imposta já que os mesmos não praticam monopolização (Nasser *apud* Amira, 1970, p. 123, tradução nossa).

Para Nasser, não só era importante acabar com o poderio político da Grã-Bretanha no Egito, senão também dar ao povo a possibilidade de sair da pobreza e servidão que a dita modernidade secular tinha estabelecido no país.

Outro fator importante, a ser destacado nos discursos, é a relação com a religião e os grupos religiosos, especialmente a Irmandade Muçulmana. Embora não tenha se estabelecido um regime democrático¹⁸, o governo determinava o Islã como a religião do Estado egípcio e, ao mesmo tempo, estabelecia a separação de religião e política, mantendo o princípio de autonomia do sistema político e da liberdade de escolha dos cidadãos aderirem ou não aos costumes religiosos, conforme relatado a seguir,

¹⁸ Para os nacionalistas, o canal de Suez era visto como a representação do imperialismo e da exploração dos países europeus sobre os recursos naturais do Egito. Assim, a nacionalização do canal não só significava a independência econômica, senão a capacidade de gerir e determinar seu próprio destino econômico.

¹⁹ Nesse sentido no princípio laico de Estado sem religião, também pela falta de uma pluralidade partidária e a censura contra a liberdade de expressão e oposição.

Encontrei-me com o líder da Irmandade Muçulmana, nos sentamos e me apresentou suas demandas, e o que ele me pediu? O primeiro que pediu: “é preciso que imponhas o uso do *hiyab* e que exijas que toda mulher saia à rua com o *tarha*”. Eu lhe respondi: “Se converto isso em lei, as pessoas dirão que voltamos ao tempo de al-Hakim Bi Amrillah (quando a religião governava), quem proibiu as pessoas passear de dia e só permitia sair de noite. Em minha opinião, cada pessoa dentro do seu lar escolhe as suas próprias regras”. Ele me respondeu: “Não, como líder você é responsável por decidir isso”. Eu lhe disse: “Senhor, você tem uma filha na faculdade de medicina, ela não usa o *tarha*, por que não lhe obriga a usá-lo? Se você não pode obrigar a uma só garota, que é a sua, como vou obrigar a dez milhões de mulheres egípcias? (Nasser, 1966).

Para o governo, a atitude radical da Irmandade Muçulmana era perigosa e contrária ao discurso de tolerância que visavam fortalecer. O comportamento radical e o fanatismo religioso eram vistos como algo nocivo para o desenvolvimento e os interesses da sociedade, posto que “usavam o nome de Allah para tomar o governo e estabelecer um governo fascista” (Nasser, 1966), e isso era algo que não podia ser permitido.

Esse posicionamento “antirreligioso” foi entendido como um insulto e um ato de traição contra a Irmandade Muçulmana, posto que a ajuda desta foi crucial para a chegada do movimento nacionalista ao poder (Marsot, 2007), provocando desconforto entre os setores mais conservadores da sociedade egípcia e da própria comunidade islâmica.

Os conflitos entre a Irmandade Muçulmana e o governo nacionalista não se tornaram um empecilho para o desenvolvimento e o fortalecimento do movimento nacionalista e dos “oficiais livres” no Iraque e na Síria, os quais viam no Egito, e na figura forte e carismática de Nasser, um exemplo de resistência anticolonialista a ser seguido.

4.1.2 Iraque

No Iraque, assim como no Egito, os oficiais livres haviam ocupado posições significativas dentro do governo monárquico. Embora este país tenha conseguido a sua independência do Reino Unido em 1932, sua autonomia esteve alicerçada aos

interesses dos britânicos e, depois, dos Estados Unidos (Dawisha, 2009), fortalecendo a monarquia constitucional mascarada de democracia.

Durante a formação do Iraque, enquanto nação moderna, os dirigentes “tentaram” acabar com as disparidades sociais e religiosas que dividiram o país, valendo-se de discursos e estratégias que, segundo Dawisha (2009), abraçavam o nacionalismo e o secularismo para a construção de instituições nacionais que pudessem superar as lealdades comunitárias e regionais, e, assim, criar uma identidade nacional.

Entretanto, como vimos no capítulo anterior, a questão do sectarismo religioso e a construção da identidade nacional não foram uma tarefa fácil de ser resolvidas.

Como sabemos, o Iraque se constitui religiosamente entre xiitas e sunitas, sendo esses primeiros a maioria no país. Entretanto, o governo monárquico em vez de amenizar as hostilidades entre ambos os grupos, só provocou o aumento do desprezo e da violência entre os mesmos, posto que na formação do Estado os xiitas foram quase excluídos dos postos estatais e passaram a ser vistos enquanto objeto de políticas públicas, ao passo que os sunitas e os não islâmicos (britânicos) ocupavam cargos importantes na estrutura do Estado.

Isto implicou também na percepção de identidade nacional, já que parte do povo iraquiano a entendia como uma mera construção de um sistema colonial, baseado em pressupostos do que os britânicos, e posteriormente os norte-americanos, entendiam por identidade iraquiana, do que propriamente os iraquianos entendiam sobre si.

A ideia de constituir uma identidade nacional numa região onde há divergências étnicas categorizadas pela religião, e as quais também se constituíram enquanto poder político é algo difícil de solucionar, posto que a resistência se dá em torno à não mudança de suas hierarquias institucionais, dogmáticas e da própria existência cultural e tradicional.

Entretanto, os ideais nacionalistas e independentistas inseridos numa parte da elite instruída e urbana levaram a acreditar que a construção dessa identidade nacional podia ser feita e definida sem interferência dos interesses britânicos. Dessa forma, a elite iraquiana via na revolução a única forma de expulsar os britânicos do

poder para conseguir liberdade e independência política e econômica, e, assim, moldar a identidade e a nação iraquiana sobre preceitos exclusivamente iraquianos.

O propósito de se tornar independente do poder da Grã Bretanha estava alicerçado no entendimento de que as leis, os tratados e a política governamental do Rei Faysal estavam sempre vinculados aos desejos políticos dos britânicos. Um exemplo claro disso foi a entrada do Iraque à Liga das Nações em 1932 (Dawisha, 2009), causada pela pressão dos britânicos, este episódio motivou a revolta e desconforto entre os parlamentares e líderes políticos das tribos iraquianas quem conseguiram concretizar a independência do país no mesmo ano.

Entretanto, as velhas estruturas estavam tão consolidadas que não conseguiram estabelecer uma democracia de fato. Desta forma, se manteve a hegemonia do rei Faysal e a influência política e econômica dos britânicos, a qual seria resguardada pelo Primeiro Ministro iraquiano Nuri al-Said até 1958, ano em que estourou a segunda revolução.

Concomitantemente, o espírito do nacionalismo iraquiano estava sendo tomado pelo do nacionalismo árabe, isto é, criado dentro da perspectiva de uma nação que pudesse unir todas as tribos árabes contra o domínio do opressor, destarte, “todas as noções de amor ao país, o sentimento de comunidade, o senso de união, poderiam ser nutridas dentro dos limites políticos do Iraque assim como dentro dos parâmetros idealistas da Nação Árabe” (Dawisha, 2009, p. 82, tradução nossa).

Um dos impulsionadores do nacionalismo no Iraque foi Sati' al-Husri, quem influenciado pelo romantismo germânico, especialmente o de Johann Gottlieb Fichte²⁰ sobre o crescimento e o fortalecimento da cultura nacional, e a filosofia tradicional árabe de Ibn Khaldun²¹, entendia que a nação era uma forma política institucionalizada na qual seus componentes compartilhavam a mesma língua, a mesma história, e o sentimento de amor e de respeito à nação.

Para al-Husri, esses sentimentos nacionais confrontavam as práticas repressivas do neocolonialismo e deviam ser aprendidos através da educação, nas

²⁰ Para Fichte, o nacionalismo devia investir no crescimento e fortalecimento da cultura, já que a mesma era o exercício de todas as forças para conseguir a total liberdade e independência de tudo aquilo que é externo à nação.

²¹ Historiador e filósofo árabe, quem fala, no muqaddimah (Prolegômenos) sobre o espírito de união do grupo, sendo necessário um líder forte e virtuoso que saiba comandar o Estado e guiar o povo para conquistas.

escolas e nos quartéis militares, permitindo o surgimento de uma juventude nacionalista consciente da sua história (Aldoughli, 2016). Segundo al-Husri,

A unidade da história gera sentimentos compartilhados... Isto leva a memórias comuns de explorações e infortúnios passados, e a fé mútua no despertar e as esperanças mútuas na procura pelo futuro... Cada nação sente sua autoconsciência e ressignifica a sua personalidade por meio da sua história” (al-Husri apud Aldiughli, 2016, p. 17, tradução nossa).

Assim, com o ensino da história, a cultura e a língua árabe seriam fortalecidas e restabelecidas. Conseqüentemente, ao se institucionalizar o nacionalismo nas escolas e quartéis militares, seria possível inculcar, através da sociabilização o senso de moral, dever e submissão, para depois internalizar o amor à pátria, onde os cidadãos seriam capazes de sacrificar a suas vidas para salvaguardar à nação (Aldiughli, 2016).

Desta forma, as ideias nacionalistas se adentraram profundamente na academia militar. Em que pese o sectarismo religioso estivesse inerente na mentalidade dos cadetes, os que se formaram saíram com o espírito e o sentimento enaltecido pelo nacionalismo árabe, assim, “estes oficiais cada vez mais viam a sua missão não só como a defesa da integridade do seu país contra a agressão estrangeira, mas também de serem os guardiões nacionalistas do próprio Iraque” (Dawisha, 2009, p.91, tradução nossa).

O desgaste e a ineficiência política da monarquia do rei Ghazi, as rivalidades internas e a continua interferência dos interesses britânicos foram o estopim para que os militares decidissem intervir no rumo do governo iraquiano. Assim, em 1936 o General Bakr Sidqi, com apoio do grupo político xiita al-Ahalim, deu um golpe de estado com a promessa de novos horizontes para a política, a distribuição do poder entre todos os grupos políticos e de união dos grupos étnicos para formar uma unidade árabe.

A ideia da unidade árabe, baseada no slogan “Iraque primeiro”, trouxe consigo dois parâmetros normativos na construção da identidade iraquiana, o primeiro direcionado ao reconhecimento político e social dos vários grupos étnicos e, o segundo pautado na liderança do Iraque na consolidação do nacionalismo árabe.

No entanto, a intervenção militar não conseguiu resolver as divergências étnicas, políticas e religiosas, nem promulgar uma nova constituição, já que se

acreditava que Sidqi estava mais interessado em exaltar e beneficiar os oficiais curdos do que propriamente os iraquianos. Ao mesmo tempo, a “nova” ordem modificou de maneira insignificante a estrutura governamental, posto que diminuiu o protagonismo do rei, mas não o excluiu da tomada das decisões, simultaneamente concentrou-se os poderes na figura do Primeiro Ministro, Hikman Sukayman, quem estabeleceu uma política populista com características autoritárias.

Concomitantemente, as rixas internas entre os militares e as elites políticas levaram ao complô e ao assassinato de Bakr Sidqi em 1937, e o retorno de Nuri al-Said no cargo de Primeiro Ministro em 1938, por se acreditar que o mesmo fortaleceria o nacionalismo árabe através de políticas que beneficiariam os interesses iraquianos.

Apesar disso, as políticas de Nuri al-Said se constituíram de maneira paradoxal. A ideia de patriotismo visava o controle dos grupos religiosos e de partidos políticos de esquerda, especialmente os partidos da Paz e o Comunista, os quais eram considerados uma ameaça ao governo. A coerção visava anular a sua atuação e demonstrar o poder do governo, o qual adotou medidas de vigilância extrema, expulsão das escolas, perda dos postos de trabalho e a internação em presídios ou escolas militares (Gallman, 1964).

Ao mesmo tempo, a política de segurança pública permitiu, ou cedeu, aos interesses dos norte-americanos, os quais forneceriam “ajuda” militar para o controle e a possibilidade da efetivação de políticas sociais que permitissem recuperar os locais que tinham sido afetados pela inundação e dar mais acessibilidade social ao povo iraquiano.

Por sua vez, a política educacional estava baseada no nacionalismo árabe e secular. Nas escolas a educação era ministrada por professores nacionalistas, mas se permitia ainda, nos setores da elite, uma educação um tanto perfilada ao modelo britânico.

Além disso, as políticas econômicas foram dadas desde uma perspectiva dos interesses britânicos, um exemplo disso é controle acionário dos britânicos na Iraqi Petroleum Company (IPC), delineando, assim, a política de comércio exterior (Dawisha, 2009).

Essas contradições geraram a visão de que Nuri realmente não era o que o Iraque precisava, pois não era o nacionalista que dizia ser. Perante essa situação e

em sua defesa, o Primeiro Ministro se pronuncia a favor do nacionalismo árabe dizendo ser um velho lutador pela independência dos árabes, como dito a seguir,

Compatriotas, vocês me conheceram como um jovem lutador que defendia e trabalhava pela independência e a unidade do mundo árabe, e pela ascensão do prestígio dos árabes no tempo quando a palavra “árabe” teria custado a nossa cabeça. Era o tempo quando, aqueles que agora defendem o nacionalismo, se prostravam aos pés dos opressores e dos imperialistas e nos acusavam de traidores e ateus. Eu estive exposto ao perigo mais de uma vez, e procedi do meu jeito nada mais do que a procura da independência dos árabes, a glória dos árabes e a dignidade dos árabes...O chamado nacionalismo árabe não é acidental para mim, é meu próprio ser. Estou orgulhoso disso e me esforço para promovê-lo e salvaguardá-lo estando fora ou dentro do governo (Nuri al-Said apud Dawisha, 2009, p. 145, tradução nossa).

Entretanto, a sua postura favorável aos britânicos na crise do Canal de Suez e o crescimento do prestígio do líder egípcio Nasser e do nacionalismo árabe deram a percepção de que Nuri al-Said não se constituía mais enquanto um defensor do nacionalismo árabe.

Sendo assim, em 1958 o líder nacionalista Abdul Karim Kassem, alinhado ao movimento militares livres, dá um golpe de estado, proclama o nascimento da República do Iraque, aprisiona e julga a todos os membros da monarquia e promulga uma constituição interina para guiar ao país, na qual se anunciava o seguinte:

O exército iraquiano que adotou o movimento Nacional, com o apoio dos seus cidadãos em 14 de julho de 1958, alvejando alcançar regras para seus cidadãos e trabalhando para prevenir sua prisão e conceder-lhes direitos humanos. Quando a era do regime anterior terminou estava sustentada em princípios de corrupção política, cujos governantes usavam a sua autoridade no governo para trabalhar em prol dos seus interesses e dos interesses dos ocupantes, desconsiderando as necessidades da maioria e trabalhando contra o benefício dos seus cidadãos. Assim, a primeira declaração emitida para nossos cidadãos em 14 de julho de 1958, no início do movimento nacional que incluía a queda do regime do rei e o estabelecimento da República do Iraque. Nós, em nome do povo iraquiano anunciamos a queda das leis originais iraquianas e suas alterações no 14 de julho de 1958 e afirmamos as nossas intenções de fortalecer as regras da lei e determinar os direitos e deveres de todos os cidadãos e anunciando esta constituição temporária para trabalhar com suas disposições durante esse período de transição até a legislação de uma nova constituição (Iraque, 1958, tradução nossa).

A mensagem era clara, o golpe visava se libertar do modelo governamental monárquico e libertar o país da influência estrangeira, sobretudo a britânica. Isto pode ser constatado nas políticas implementadas pelo novo governo e as novas alianças políticas feitas com o partido comunista, o qual se instituiu, por um breve período, enquanto base de apoio da nova república.

Com respeito às políticas tomadas pelo novo regime se destacaram a saída do Pacto de Bagdá, o qual era considerado como uma ferramenta política do controle dos britânicos e dos norte-americanos, e o enfrentamento ao poder político e econômico dos líderes religiosos.

Esse enfrentamento visava, segundo Dawisha (2009), acabar com o poder que os Sheiks das tribos detinham durante o período monárquico. Assim, se revogou legalmente o domínio tribal, se impôs taxas progressivas para Sheiks e proprietários de terras e se consolidou a reforma agrária. Esta reformulava as leis e práticas sobre a propriedade da terra restringindo-a a um máximo de 1,800 acres por pessoa.

Outro aspecto importante foi a lei que assegurava e garantia o direito das mulheres e sua independência familiar, assim como a equiparação do seu testemunho com a dos homens em júzos.

Ao mesmo tempo, as políticas públicas criadas se perfilaram na redução das diferenças sociais através da Madinat al-Thawra (Revolução das cidades), no qual foram criados programas habitacionais, a reestruturação urbana das cidades do interior do país, tratamento de esgoto, construção de escolas e programas que facilitavam o tratamento médico e a acessibilidade à saúde. Estas políticas não só visavam eliminar as diferenças sociais, senão trazia uma noção secular sobre a aquisição de direitos para todos os cidadãos.

Por sua vez, a base do governo esteve constituída pelo partido comunista, sem este partido Kassem não teria conseguido implementar as políticas sociais. Apesar de o partido ter ajudado a impedir a tentativa de golpe em 1959, a consolidação de sua hegemonia se constituía um empecilho para Kassem já que o afastava do nacionalismo árabe e o colocava numa situação comprometedor com o líder egípcio Nasser e com a União das Repúblicas Árabes.

Porém, Kassem afirmava que seu compromisso com o nacionalismo não era o da unidade árabe, senão com a unidade iraquiana, conforme o indica no seu discurso na década de 1960,

O povo iraquiano consiste na nacionalidade fraterna a qual se amalgamou na ordem de defender a existência eterna da República Iraquiana. [Isto é] porque sempre nós declaramos 'vida longa à verdadeira unidade iraquiana' pois repousa na nossa força (Kassem apud Dawisha, 2009, p.198, tradução nossa).

Isto foi percebido como uma afronta pelo partido Baath e se criou percepção de uma postura “pouco nacionalista” gerando o sentimento anti-kassem, e concomitantemente, na queda de seu governo no golpe de 1963, liderado pelo partido nacionalista Baath e alguns militares sob o comando de Abdul Salam Arif.

Apesar de ter se prometido um sistema mais “democrático”, o Iraque experimentaria novos golpes, com políticas mais coercitivas, de perseguição ao partido comunista, de novas experiências de livre mercado e da interferência norte-americana no âmbito político e econômico, e a elaboração de uma nova constituição que dava aos futuros presidentes a legitimidade de poder proclamar decretos e anular qualquer outra lei que se contraponha aos interesses políticos do executivo.

Essa política autoritária e de monopolização de poderes continuará sendo a marca registrada dos governantes iraquianos e se fortalecerá ainda mais com a chegada ao poder de Saddam Hussein em 1979.

4.1.3 Síria

A Síria, assim como o Iraque, foi um país que teve a influência do nacionalismo árabe e do líder egípcio Gamal Nasser.

Durante o seu processo de reconhecimento, enquanto um país desde a perspectiva ocidental, a Síria passou por inúmeras revoltas até conseguir a sua total independência em 1941 com a ajuda dos britânicos e das tropas livres da França (Shoup, 2018; Hitti, 1959). Entretanto, o reconhecimento de independência por parte de França só veio em 1945 e só em 1946 retirou as suas tropas do país.

Em 1943, após a morte de Taj al-Din al-Hassani, a Síria presenciar a sua primeira eleição presidencial enquanto país independente. Neste momento o movimento nacionalista ganha força e popularidade, em vista disso é eleito o líder nacionalista Shukri al-Quwatli do Bloco Nacional.

A eleição de al-Quwatli significava, segundo Shoup (2018), o domínio dos interesses das elites políticas de Damasco deixando de lado os interesses de cidades importantes como Aleppo e Homs. Ao mesmo tempo, a percepção anticolonialista do novo presidente não impediu a desvinculação do poder político e militar dos britânicos, já que a Síria não possuía um exército capaz de fazer frente às tropas francesas que ainda se encontravam no país, nem uma organização política forte que pudesse garantir o desenvolvimento do país.

Em 1946, após a retirada total das tropas francesas, al-Quwatli se dirige à nação, no qual exalta a alegria de terem conseguido a liberdade e do orgulho nacional de terem finalmente conquistado, de fato, a sua independência, nas suas palavras

Meus compatriotas...

Hoje, o sol brilhante da liberdade ilumina a nossa nação, somente a nossa bandeira se eleva tremula no céu. Este é o dia de justiça, de orgulho da independência, o dia no qual os ocupantes vêm seus planos sucumbir. Hoje é um dia de grande vitória.

Eu congratulo a nossa nação e seu povo, jovens e velhos, cristãos e muçulmanos. Eu parabeno os camponeses por atender o chamado da pátria, abandonando suas lavouras e tomando as armas, lutando pela nação e salvaguardando a sua dignidade. Eu congratulo os trabalhadores incansáveis pelo sacrifício pela pátria. Eu parabeno os estudantes cuja alma está cheia de orgulho e entusiasmo pela pátria.

Eu congratulo o professor que incentivou o orgulho nacional, o poeta que motivou o espírito nacional, e o escritor que defendeu a justiça. Eu parabeno o comerciante por fechar sua loja em protesto contra a injustiça e a opressão. Eu congratulo o guardião do bairro por atender ao chamado de defesa contra o agressor. E eu congratulo à mulher por levantar-se rápido e nunca esquecer seus deveres (Quwatli, 1946, tradução nossa).

Este discurso não só despertou o ideal do nacionalismo sírio, senão também aproximou o país do nacionalismo árabe. O fortalecimento do espírito nacionalista se revelou no surgimento de novos partidos políticos, tais como o Baath, partidos de ideologia socialista e o da Irmandade Muçulmana, os quais se alinharam na política de Quwatli contra os projetos oferecidos pela Jordânia para o país.

Porém, a instabilidade política, a fragmentação do Bloco Nacional em dois partidos, a ineficiência das suas políticas e as denúncias de corrupção levaram o país a enfrentar crise social e a repensar numa nova alternativa para a política síria.

Com o crescimento do nacionalismo socialista no setor militar, em 1949 o Coronel Husmi al-Zaim lidera uma campanha contra o governo e dá um golpe de estado em al-Quwatli. Durante os poucos meses de sua regência, al-Zaim promove

reformas radicais, as quais, segundo Hitti (1959), eram paradoxais, já que consolidava direitos básicos a um determinado grupo e excluía direitos fundamentais de outros grupos, dos quais destacamos o direito de uma educação fundamental e direito eleitoral para as mulheres, o controle estatal das instituições privadas de caridade, o toque de recolher, a censura da imprensa, o fechamento das fronteiras, etc.

Isto foi visto como uma afronta contra os costumes tradicionais da comunidade muçulmana e como uma ameaça ao sistema político sírio. À vista disso, nesse mesmo ano o país seria levado a uma sequência de golpes militares, os quais vão permitir o retorno das velhas elites políticas (Shoup, 2018; Hitti, 1959).

O último golpe, dado pelo coronel Adib Shishakli, duraria até 1954. Durante seu governo a Síria vivenciou políticas autoritárias, de fechamento de partidos e da constituição de um único partido – o Movimento de Liberação Árabe –, o aprisionamento de parlamentares, bem como de fortalecimento do corpo militar, no qual oficiais foram enviados para serem treinados em países como Alemanha, Itália, Estados Unidos e a Grã Bretanha.

Essa postura política fez com que Shishakli fosse considerado aliado do imperialismo ocidental. Ademais, o descontentamento dos militares e as constantes revoltas nas cidades centrais – assim como em cidades menos expressivas - contra seu governo constituíram o cenário que ocasionou na sua renúncia e na formação de um governo civil através de novas eleições.

Como mencionado anteriormente, durante a década de 1950 o nacionalismo árabe adquiriu mais forças dentro dos setores militar e civil nos países árabes, e a Síria não foi a exceção à regra. Conseqüentemente, nas eleições de 1955 essa corrente permitiu o retorno à presidência de Shukri al-Quwatli e a eleição de 22 membros do partido Baath no congresso.

Cabe lembrar que o nacionalismo árabe visava constituir o fortalecimento da identidade árabe, como sua emancipação econômica e política das elites tradicionais e da interferência estrangeira.

Destarte, com a ascensão de Nasser e o seu enorme prestígio, al-Quwatli decide unir forças com o líder egípcio, já que as lideranças políticas sírias acreditavam que a união com o Egito poderia resolver todos os seus problemas

(Sorby, 2009), assim em 1958 ambos presidentes unificam os dois países declarando a República Árabe Unida (RAU).

Os princípios da RAU foram reforçados na constituição provisória de 1958, onde se ressaltam os ideais de comunidade árabe, nacionalismo, democracia e independência. Além disso, enfatiza que a base da sociedade árabe reside na solidariedade comunal, assim como estimula a união e, sobretudo, a defesa dessa nova República, incentivando o dever militar para com essa nova pátria, especificando que “a defesa da Pátria é um dever sagrado e o cumprimento do serviço militar uma honra para todos os cidadãos. Recrutamento é obrigatório na especificidade da lei” (Repúblicas Árabes Unidas, art. 11, 1958, tradução nossa).

Em princípio esta união foi vista como o fortalecimento do nacionalismo árabe, a qual traria progresso e autonomia da nação árabe perante as nações do ocidente. Contudo, esta união manteve à Síria em posição de submissão perante o governo de Nasser, quem impôs a sua política para impedir o avanço da oposição e colocou as leis egípcias acima das leis sírias (Shoup, 2018; Hashem, 2001).

Exemplo disso foi a reforma agrária instituída na Síria, a qual não levou em consideração a realidade e os diferentes tipos de terras que havia no país. Shoup (2018) diz que esta política causou inúmeros problemas para os agricultores sírios já que a economia do país dependia da produção agrícola.

Além disso, a política nasseriana na Síria se direcionou a acabar com os setores de oposição política e militar que pudessem pôr em risco à recém formada RAU, isocronicamente banuiu e censurou aos partidos políticos comunista e baathista, e colocou os militares egípcios em posição de superioridade perante os militares sírios. Este último incidente se constituiu na “demissão ou transferência de 4,800 oficiais sírios e com o intuito de manter os oficiais calados, o regime aumentou as pensões ao ponto de se tornar um fardo para o orçamento do Estado” (Sorby, 2009, p. 146, tradução nossa).

A inconformidade e o descontentamento com as políticas da RAU aguçaram a percepção de um nacionalismo deturpado. Essa ideia gerou o sentimento, entre os militares jovens e setores civis da burguesia síria, de que o nacionalismo árabe tinha se transformado em nasserismo, o qual não se alinhava aos interesses da Síria. Deste modo, o país experimentaria num período pequeno uma série de golpes

militares, os quais pretendiam romper com o sistema de dependência e controle egípcio.

O golpe de 1961 foi executado por militares aliados as elites políticas e econômicas tradicionais sunitas. A justificativa para essa ação foi a de que o nacionalismo árabe havia sido pervertido e tinha levado o país a uma ditadura e uma aguda crise de corrupção (Shoup, 2018; Sorby, 2009).

Entretanto, a situação da nova República Árabe Síria continuou caótica devido aos conflitos internos entre os militares nacionalistas e os conservadores, bem como as desavenças internas do partido Baath e a ineficácia do governo conservador que não conseguiu suportar as pressões da classe burguesa e das elites religiosas do país.

Com as alianças políticas fragilizadas e o fortalecimento do partido Baath, que reforçava a ideia de um estado nacional, secular, moderno e sem políticas do Islã, militares ligados ao partido empreenderam num golpe de estado que seria conhecido como a Revolução de 1963.

Este episódio marcaria a história da Síria pela ascensão do baathismo e a promessa de eliminação do poder político das famílias tradicionais que ainda se encontravam no governo, da luta pela união interna entre os diferentes grupos e de um governo direcionado para o benefício da população.

No entanto,

Com o passar do tempo, o Baath justificaria os meios pelos fins, e trabalharia com coerção e violência para atingir os seus objetivos. O nacionalismo árabe defendido foi se transformando propriamente em um nacionalismo sírio, atendendo aos interesses particulares da Síria, com base na centralidade de Damasco para a nação árabe (Oliveira, 2017, p.94).

As medidas adotadas pelo regime de Baath transformaram o governo num populismo autoritário (Shoup, 2018; Oliveira, 2017; Sorby, 2009), causando desconforto entre a população que sofria com o descaso e a coerção estabelecida pelo governo. Por sua vez, esse desconforto também se estendeu entre os militares, que viam ainda a interferência dos resquícios nassaristas na política do país e que acreditavam que o partido estava fugindo da sua ideologia inicial.

Desta forma, em 1966 um novo golpe assolou à Síria, sendo liderado pelos militares Salad Jadid e Hafiz al-Assad. As ideologias de ambos militares flutuavam entre o nacionalismo socialista e o árabe, além disso, ambos pertenciam a uma elite religiosa de minoria, os alauitas. Por esse motivo, ambos decidiram nomear Nureddin al-Atassi presidente da República Árabe Síria como forma de acalmar a elite militar e civil predominantemente sunita.

Contudo, as divergências sobre qual seria a melhor forma do nacionalismo no país fez com que os líderes militares – Jadid e Assad – entrassem em desavença, levando novamente ao golpe de 1970, no qual Hafiz al-Assad se constituiu enquanto único governante do país e garantindo que os seus descendentes continuassem no poder até os dias de hoje.

Ao analisar os três países, vimos que todos seus governantes agiram em nome do nacionalismo árabe, o qual foi fundado em princípios socialistas. Embora, a ideologia do nacionalismo estivesse fundada em adquirir autonomia e de fortalecimento da identidade árabe, observamos que os grupos nacionalistas usaram dos preceitos do secularismo e dos modos autoritários de governo para poder conseguir o seu objetivo.

Assim, em nenhum dos três países o nacionalismo representou a voz do povo (Marsot, 2007), mas sim de velhas, e depois, novas elites políticas que se fixaram e governaram em prol de seus ideais. Com respeito às políticas de desenvolvimento social, estas diziam ser direcionadas a locais que sofriam um vazio de poder do Estado; destarte, jamais contemplaram locais que não fossem as cidades centrais desses países, produzindo, ou agravando a falta de infraestrutura e de distribuição de energia elétrica, de saneamento básico, de linhas telefônicas, de educação e de locais de atendimento médico (Axon & Hewitt, 2018; Bayat, 2000; Beinin & Stork, 1997).

Com respeito ao excesso de violência contra os grupos de contestação, segundo Beinin e Stork (1997), o excesso de confiança na coerção pode ser visto mediante o controle exacerbado da mídia, na forte interferência da liberdade de expressão, assim como as constantes repressões contra grupos de contestação, especialmente os religiosos, como o caso do bombardeio da mesquita al-Sultan na Síria após membros da irmandade islâmica terem feito protestos contra a taxaço das terras.

A constatação de que estes governos eram coercitivos e que a promessa da secularização de estruturar países modernos, com maior acessibilidade de direitos para o povo e bases democráticas foram se desmoronando, abrindo espaço para os grupos religiosos que exaltavam a religião e o retorno de um estilo de vida que tinha sido esquecido pelos muçulmanos na procura pela modernização.

4.2 REVITALIZAÇÃO DO ISLÃ

Paralelamente ao nacionalismo árabe, grupos religiosos foram se fortalecendo graças às contradições dos regimes nacionalistas estabelecidos nos países orientais muçulmanos.

Estes grupos foram se consolidando como uma alternativa ao vazio de poder deixado nos locais mais pobres da região, alegando que as políticas seculares abandonaram os preceitos e leis religiosas, e transformaram o dinheiro e a ânsia de poder no motor de toda ação humana.

Porém, esses movimentos também se categorizaram pelas contradições ideológicas sobre revitalizar e/ou reformular a religião²², propondo a islamização da modernidade versus manter um sistema político embasado em princípios e costumes religiosos, retomando o modelo do Estado Islâmico da época do califado.

Assim, os movimentos que defendiam a revitalização do islamismo podem ser categorizados em dois grupos: os moderados e os conservadores. Os grupos moderados “adotaram técnicas sofisticadas de modernidade e tentaram desassociá-la da cultura secular, como forma de mostrar a não necessidade de conexão entre ambas” (Kepel, 1994, p.5, tradução nossa), possibilitando o reaparecimento da religião com um ar mais moderno e diversificado, ou sob a ideia de “islamizar a modernização” (Bouzarrinejad et al., 2016; Kepel, 1994) criando governos islâmicos que pudessem ser adaptados à modernidade.

²² É preciso lembrar que o processo de revitalização não é exclusivo da religião islâmica, é também um processo de revitalização da religião cristã e judaica. Acredito que boom na revitalização da religião nas regiões cristãs e sionistas também se deve ao fracasso da secularização e da modernização que desestruturou laços sociais, deixando um vazio na sociedade e abrindo a possibilidade de que estes grupos se reconfigurassem e preenchessem o vazio e a falta de fé que o mundo secular tinha criado.

Já os grupos conservadores pretendiam que houvesse a ruptura total com o mundo moderno secularizado, pois viam na secularização a principal causa dos problemas sociais, do despotismo e corrupção política. Ao mesmo tempo, entendiam que modernizar o Islã se constituía em sacrilégio, pois ia contra os desígnios de Allah, sendo preciso manter uma comunidade de verdadeiros crentes e fiéis aos dogmas das escrituras.

4.2.1 Irmandade Muçulmana

A Irmandade Muçulmana (Muslim Brotherhood – جمعية الأخوان المسلمون) pode ser considerada a pioneira na luta contra a secularização e a modernização.

De corrente sunita, foi fundada por Hasan al-Banna na década de 1920 no Egito. Porém, é a partir das décadas de 1950 e 1960 que obtém maior expressão e popularidade, fixando a sua ideologia na maioria dos países muçulmanos do Oriente Médio.

Sua ideologia estava alicerçada inicialmente nas ideias do seu fundador, e em inícios da década de 1950 acoplaria a teoria do poeta e fundamentalista islâmico Sayyid Qutb.

Inicialmente, Hassan al-Banna traria a religião como uma forma de resgatar os valores islâmicos que estavam sendo perdidos pelo ateísmo provocado pela secularização no Egito. Como supracitado, este país esteve dominado desde o final do século XIX pelos franceses e britânicos, quem tinham imposto e estatuído um sistema político secular que pudesse ser usado conforme seus interesses.

Assim, al-Banna reforça novamente que trazer um governo islâmico, com leis baseadas na sharia seria melhor solução para os problemas que acometiam o país, afirmando que:

É da nossa convicção de que as regras e preceitos do Islã são abrangentes e organizam os assuntos desta e da próxima vida. Entretanto, aqueles que acreditam que esses preceitos concernem unicamente à adoração e a espiritualidade, estão enganados. Islã é credo e adoração, país e nacionalidade, religião e governo, ação e espiritualidade, livro (Alcorão) e espada (Hasan al-Banna apud Soage e Franganillo, 2010, p. 40, tradução nossa).

Para o líder, a ideia da mudança, do resgate dos valores, da fé islâmica e da união precisava o comprometimento dos seus fiéis, os quais seriam responsáveis pela trajetória e pela constituição de um Estado Islâmico. Nos seus discursos, Hassan al-Banna se direcionava aos jovens, pois acreditava que estes seriam o principal motor da mudança, tal como descrito a seguir:

Querida juventude, uma ideia se torna realidade quando existe uma forte fé nela, sinceridade em persegui-la, um grande entusiasmo por ela e disposição para sacrificar-se e trabalhar para torná-la realidade. Esses 4 pilares: fé, sinceridade, entusiasmo e trabalho são as características dos jovens. Porque a base da fé decorre de um coração iluminado; a base da sinceridade num coração puro; a base do entusiasmo na paixão, a base do trabalho na determinação da juventude. E todas essas características juntas, não estão fundadas numa pessoa só, mas na juventude. Portanto, a juventude, do passado e do presente, de todas as nações é o pilar de qualquer renascimento. E para o renascimento, eles [os jovens] são o segredo da sua força, e para qualquer ideia, eles [os jovens] são os portadores da bandeira. “Eram jovens que acreditavam no seu senhor, e nós aumentamos a sua orientação” [18:13]. Não se desesperem, porque isso não é parte da característica dos muçulmanos. As realidades de hoje... Foram os sonhos de ontem... E os sonhos de hoje... Serão a realidade do amanhã! Ainda há tempo, a alma das nações crentes ainda toca, apesar da tirania da corrupção, apesar das decapitações. Os fracos não serão fracos por sempre, e os fortes tampouco o serão pela eternidade. “E quisemos agraciar os subjugados na terra, designando-os herdeiros” [28:5]. O tempo trará muitos eventos importantes, com oportunidades de grandes feitos. O mundo espera pelo seu chamado. O chamado à orientação, o sucesso e a paz, para liberá-los do seu sofrimento. É sua vez de liderar a nação e o povo. “... E nesses dias [de infortúnio] nós os alternamos entre o povo” [3:140]. “Porém tu esperas de Allah aquilo que eles não esperam...” [4:104]. Preparem-se queridos jovens. Trabalhem hoje, como se não houvesse amanhã (Hassan al-Banna, Mensagem aos jovens, s/d, tradução nossa).

Observemos no discurso a missão que o líder da irmandade depositava na juventude do país, oferecendo-lhes na religião e no conforto de Allah uma alternativa para sair de uma sociedade secular corrupta que tinha gerado caos e falta de esperança. Ao mesmo tempo, os colocava como protagonistas do seu destino, no qual, usando trechos do Corão, demonstrava como o poder de Allah seria recompensador e maior que qualquer outro poder sobre a terra.

Por esse motivo os jovens e religiosos deveriam se unir na luta pela salvação e demonstrar o poder do Islã, lutando contra a secularização, seus governantes e seus meios, já que “na visão de al-Banna, o ateísmo, organizações liberais, revistas, livros, jornais trabalhavam arduamente para promover as ideias

seculares que enfraqueciam a religião na vida pública” (Zaid, 2010, p.70, tradução nossa).

Assim, a luta pela instituição do Estado Islâmico e das leis da sharia se daria através dos pilares do Islã, sobretudo o da caridade, da oração e do jihad espiritual. Um exemplo disso foi o fornecimento de serviços sociais para os mais desfavorecidos, a abertura das mesquitas para quem precisasse de refúgio e os sermões proferidos por al-Banna, quem era uma pessoa carismática, acessível e inspiradora (Zahid, 2010; Mitchell, 1993).

Desta forma, a irmandade foi ganhando adeptos, sobretudo pela sua postura durante e depois da II Guerra Mundial (1939-1945), permitindo que suas “escolas e hospitais oferecessem serviços cruciais para a classe urbana trabalhadora, e para aqueles que suas condições de vida pioraram drasticamente com a inflação e o desemprego causados pela guerra e seus aliados” (Soage e Franganillo, 2010, p.40, tradução nossa). Também pela sua postura pró Palestina perante a ocupação do seu território e, conseqüentemente, a construção do Estado de Israel.

Contudo, a Irmandade Muçulmana teria transformações substanciais no seu ativismo político, aderindo ao mecanismo da violência no final da década de 1940 e no decorrer da década de 1950. Primeiro, pelo caos político estabelecido no país; segundo, pelo assassinato de seu líder Hassan al-Banna e; terceiro, pela adoção do radicalismo de Sayyid Qutb.

Qutb afirmava que os muçulmanos precisavam retomar o jihad como forma de acabar com o sistema corrupto que tinha se estabelecido no mundo muçulmano, tornando-o num enorme *jahiliyah*.

Para Qutb, o *jahiliyah* era o mundo da ignorância pagã, no qual não se reconhecia o poder de Allah. Este mundo já fora conhecido anteriormente ao estabelecimento do Islã enquanto religião, segundo ele, os países muçulmanos, especialmente o Egito, estavam vivendo na pobreza, na privação, na falta da justiça e numa era sombria e de extinção (Khatab, 2016, Bouzarrinejad et al., 2016).

Qutb afirmava que

A humanidade hoje está à beira da destruição, não por conta do perigo da completa aniquilação, que paira sobre sua cabeça – isto é apenas um sintoma e não a verdadeira doença – mas porque a humanidade é desprovida dos valores vitais que são necessários não somente para seu desenvolvimento saudável, mas também para seu progresso real. Até o

mundo ocidental percebe que sua civilização não é capaz de apresentar algum valor saudável para guiar a humanidade. Ele sabe que não possui nada que possa satisfazer sua consciência e justificar a sua existência (Qutb, 2006, p.23, tradução nossa).

Por esse motivo, Qutb alegava que o mundo precisava retornar aos preceitos religiosos, já que a

crença religiosa é um largo e amplo caminho de pensamentos que conectam ao homem à força aberta e secreta do mundo, e dá certeza e tranquilidade ao espírito humano, concede um poder que permite ao homem enfrentar os vícios e as forças infundadas, e inicia a luta com a ajuda das forças da certeza, da vitória e na confiança em Deus (Qutb, 2012a, p.36, tradução nossa).

Assim, o fato de ter entrado num mundo secularizado e de abandono religioso fez com que os homens separassem o que nas leis do Islã é indivisível, posto que as regras, as leis e os costumes estão amplamente ligados aos atos e rituais religiosos.

Note-se no seu discurso um pensamento antiocidental, no qual não só rejeita o modo de viver “dissoluto” e “blasfemo” da civilização ocidental, senão também propõe a mudança através de uma nova forma de organizar a sociedade e a política (Bouzarinejad et al, 2016; Demant, 2005). Nas palavras de Qutb,

Nós queremos uma vida melhor, um novo mundo de perfeita e completa sociedade humana; queremos um sistema no qual a “soberania” não seja específica a um indivíduo ou classe social ou de um grupo de seres humanos; a absoluta soberania pertence somente a Deus; queremos um governo no qual todos os verdadeiros fieis possam viver em liberdade e equidade; pedimos o estabelecimento de um sistema social e nós devemos agora perguntar por que alguns grupos de governantes [no Oriente e no Ocidente] estão temerosos de que estabeleçamos esse tipo de sistema num canto do mundo? (Qutb, 2012b, p.31-34, tradução nossa).

Esse pedido remete a duas ideias importantes que os grupos islâmicos adotariam. Primeiro, o de rejeitar uma soberania mundana que violava as leis religiosas de maneira “vil” e “ignorante” (Demant, 2005), que fazia a humanidade negar o seu destino, o de servir somente ao seu criador. Segundo, de constituir um governo que devolvesse essa soberania a Deus, retornando ao estado do Califado,

onde os bens guiados eram simplesmente instrumento da vontade e das leis de Allah.

Desta forma, a Irmandade Muçulmana (figura 7) usou esses preceitos como princípios básicos para libertar a sociedade muçulmana da influência e do domínio do mundo Ocidental, adotando o lema “Allah é o nosso objetivo, Maomé é o nosso líder, o Alcorão é a nossa lei, o jihad é o nosso caminho. Morrer no caminho de Allah é a nossa maior esperança”.

Figura 7 - Emblema da Irmandade Muçulmana



Fonte: <https://brasilescola.uol.com.br/historiag/irmandade-muculmana.htm> Acesso em: 20/01/2020.

No emblema se apresentam dois símbolos importantes para o grupo, os quais remetem o Islã nos tempos do antigo Califado, o Alcorão e as espadas, seguidas das palavras *al-ikhwan al-muslimun* (Irmandade Muçulmana) e *waadwu* (prepare-se). Isto é, a partir daqui se observaria essa mudança de contexto, onde as espadas representariam a defesa do Islã através do jihad e o Alcorão como único guia da fé e das leis islâmicas.

Num primeiro momento, os membros do grupo decidiram unir forças com os militares livres, depondo o rei Faruque, em 1952. A participação no golpe foi uma estratégia que a irmandade usou para realizar o estabelecimento do Estado Islâmico; entretanto Nasser não cedeu às demandas do grupo, sobretudo no que se tratava do governo usar a sharia como a base das leis do novo regime e a imposição do uso do véu para as mulheres muçulmanas.

Essas negativas poriam, além da tentativa de assassinato de Nasser, a Irmandade em conflito com o governo, se aguçando após o julgamento e execução de Qutb em 1966. Ao mesmo tempo, Nasser adotou políticas repressivas contra a Irmandade, provocando a sua clandestinidade e a fuga de alguns membros para países como a Síria, Iraque e a Arábia Saudita. Neste último país, os membros da Irmandade adquiriram posições de respeito no governo, ajudando a expandir a ideia de Qutb e do wahhabismo (Conduit, 2019; Zahid, 2010; Mitchell, 1993).

Esses episódios alteraram os ânimos entre os membros da irmandade, gerando o sentimento de injustiça e de descaso dos membros mais jovens perante a postura “passiva” dos antigos (Soage e Franganillo, 2010; Zahid, 2010).

Deste modo, a partir da década de 1970, o grupo se fragmentou em dois, os moderados e os fundamentalistas. Os moderados continuariam dentro da Irmandade Muçulmana e adotariam estratégias de luta política dentro das vias legais, se constituindo politicamente enquanto aliado do Partido da Liberdade e da Justiça e concorrendo a eleições até serem banidos em 2014.

Já os fundamentalistas se desvinculariam do grupo e formariam novos grupos militares inspirados nas ideias de Qutb, usando o jihad como um mecanismo de violência contra as forças de segurança, intelectuais seculares e turistas estrangeiros (Soage e Franganillo, 2010; Mitchell, 1993).

Entretanto, é preciso destacar que o desenvolvimento e crescimento da Irmandade Muçulmana em outros países não teve a mesma repercussão que teve no Egito. Por sua vez, os países muçulmanos que abraçaram a Irmandade adaptaram sua percepção do jihad conforme a realidade em que se encontravam.

Na Síria, Mustafa al-Sibai, influenciado pelas ideias e o carisma de al-Banna, decidiu fundar a Irmandade Muçulmana no país. E é durante o contexto do movimento de independência da Síria, na década de 1940, que a irmandade assume um papel importante na política, servindo como um bloco de oposição ao regime estabelecido, lutando pela libertação do domínio francês.

O seu desenvolvimento político o aproximou mais ao socialismo, deixando de lado as ideias ortodoxas de Qutb. Contudo, esse olhar socialista se constatou num hibridismo social religioso, posto que o grupo constantemente “levantou a questão da religião como o vínculo mais lógico e duradouro entre as pessoas,

proclamando o ideal de unidade no mundo muçulmano como a forma desejada de futuro” (Hashem, 2001, tradução nossa).

Além disso, Sibai criticava duramente ao socialismo ocidental, já que entendia que socialistas não tinham compreendido a verdadeira essência do socialismo, nas suas palavras:

Oh socialistas que lutam para erguer estatuas e ídolos; socialismo significa desperdício de dinheiro em prédios e estatuas para eternizar os seus líderes? Eles deveriam permanecer eternos em suas almas, então porque não usar esse dinheiro para alimentar os famintos, vestir os despidos, abrigar os desabrigados, ensinar os iletrados ou fortalecer os fracos? Socialismo em primeiro lugar, e só então (a) religião, iria encorajar vocês a fazer isso se tivessem entendido o real significado de socialismo e se realmente acreditassem nele (Sibai, 1962, p.100, tradução nossa).

Por esse motivo, a orientação da Irmandade Muçulmana síria era manter a equidade social no país, e isso a tornava, segundo o seu líder, compatível com as instituições republicanas (Ramírez, 2018). Esta percepção foi fundamental para as críticas contra o nacionalismo árabe e sua hesitação em aceitar a religião islâmica como base política, já que o profeta Maomé era parte da história árabe (Ramírez, 2018; Rabil, 2010; Sibai, 1962).

Contudo, com a chegada do novo líder, Said Hawa, o grupo negaria a proximidade do socialismo com a religião, pois Hawa entendia que o primeiro era um produto do secularismo, afastando-se de maneira substancial do islã. Essa lógica contrariava o pensamento de Sibai, no entanto, Hawa continuou com as ações políticas, permitindo que o grupo participasse das eleições e atuasse enquanto oposição ao governo.

Entretanto, os contínuos golpes de estado no final da década de 1940 e inícios da década de 1950 e, posteriormente, a subida do partido Baath no poder e sua política coercitiva, mudaram as perspectivas de participação da Irmandade na Síria, no qual alguns membros adotariam uma postura mais conservadora, de alianças com sunitas radicais e de organização da resistência armada (Rabil, 2010), da qual surgiria, em 1964, a Vanguarda de Combate.

Desta forma, a década de 1970 e 1980 se tornariam as décadas da violência excessiva, com o intuito de fragilizar o governo de Assad e, por sua vez, erigir o estado islâmico, baseados nos preceitos do Islã e da sharia.

Hawa insistiria nos seus discursos que ainda acreditava no sistema democrático, porém não se curvaria ao sistema secular e corrupto instituído pelo governo baathista, sobretudo o de Assad. Isto porque, segundo Hawa, tinha se iniciado uma batalha entre os herdeiros e inimigos do profeta, tornando-se imprescindível combater os argumentos enganosos dos inimigos, afirmando que “é necessário o levantamento da bandeira do jihad para libertar os homens, pois somos apenas nós que estamos preocupados com eles, com sua humanidade e com sua religião, mesmo que seja diferente da nossa” (Hawa *apud* Ramírez, 2018, p.39, tradução nossa). Entretanto, o argumento de defesa das religiões contrárias ao Islã mudaria na década de 1980, período em que o governo intensificou suas ofensivas contra os sunitas.

Hawa seria visto enquanto uma figura conservadora, porém não enquanto radical. Assim Marwan Hadid, fundador e líder da Vanguarda de Combate, adotaria o fundamentalismo de Qutb, trazendo um novo significado ao jihad. A vanguarda iniciaria uma onda de atentados e assassinatos de membros do governo (tentativa de assassinato de Hafiz al-Assad), militares, membros de outras religiões e figuras consideradas secularistas, como o Presidente da Universidade de Damasco Muhammad al Fadhel e o professor universitário amigo de Assad, Yousef al-Sayigh (Hashem, 2001).

Entretanto, a meados da década de 1990, e sob a liderança de al-Bayanouni, o grupo adotaria novamente uma postura moderada, tentando se inserir no âmbito político e atuar enquanto oposição ao governo dos Assad. No início do século XXI, a Irmandade reafirmaria a sua postura ao apresentar um projeto político para a Síria, no qual se pauta a necessidade de construir um Estado moderno, com base na justiça e na equidade, na pluralidade, na rotatividade e separação dos poderes (Conduit, 2019).

Dado isto, é mister lembrar que expansão da Irmandade Muçulmana em diversos países islâmicos originou uma corrente divergente entre seus membros. A repressão dos governos contra a Irmandade e o desejo de conter a secularização e revigorar o Islã, somado às ideias fundamentalistas de Qutb, e posteriormente o resgate do fundamentalismo de al-Wahhab, deram origem a facções extremamente radicais, tal como a al-Qaeda e o ISIS, que traduziriam o islã e o jihad conforme seus interesses.

4.2.2 Al-Qaeda

O surgimento da al-Qaeda se dá na década de 1980, no momento de expansão da ala radical da Irmandade Muçulmana e com as novas investidas dos países ocidentais no Oriente Médio.

Inicialmente, este grupo foi criado para conter a ameaça soviética no Afeganistão, começando o que chamariam de jihad antissoviético (Gunaratna, 2002). Um dos seus fundadores, e principal líder, Osama Bin Laden realizou estudos islâmicos na Universidade de Jeddah tendo como influência a dois membros importantes da Irmandade Muçulmana no Egito e na Jordânia, Muhammad Qutab e Abdullah Azzam, ambos o introduziram ao pensamento fundamentalista de Sayyid Qutb.

Entretanto, é com Azzam que Bin Laden reformula a sua percepção, organização e mobilização do Jihad. Assim, Bin Laden e Azzam organizariam a al-Qaeda com uma infraestrutura militar e social, e instituiria exigências na cooptação dos seus combatentes, os chamados mujahidin, os quais deveriam ser especificamente muçulmanos, já que, nas palavras de Bin Laden, “como poderia um descrente, alguém de outra religião [cristão, judeu], uma pessoa secular, um comunista, etc, proteger o Islã e os muçulmanos e defender seus objetivos e segredos quando ele não acredita na religião [Islã]?” (al-Qaeda, 2005, p16, tradução nossa).

Esta ideia implicava no fato de que os verdadeiros muçulmanos jamais se teriam deixado envolver pelo colonialismo, nem pela política secularista que tinha se estatuído na região.

A percepção que os líderes da al-Qaeda tinham era muito similar à percepção que os membros da Irmandade Muçulmana tinham sobre a secularização. Para todos estes, o colonialismo ocidental e suas práticas secularistas tinham tornado o mundo árabe doente, com regras apóstatas, desigual, com governantes criminosos e infiéis.

Segundo Bin Laden,

Esses governantes apóstatas jogaram milhares de jovens Haraka al-Islamyia (movimentos islâmicos) em prisões sombrias e centros de detenção que estavam equipados com os mais modernos dispositivos e [tripulados com] especialistas em opressão e tortura. [...] Porém, eles [os governantes] não pararam aí; eles iniciaram a fragmentação da essência da Nação Islâmica na tentativa de erradicar sua identidade muçulmana. Assim, eles começaram a espalhar noções seculares e ateístas entre os jovens. Nós vimos alguns que alegavam que o socialismo era do Islã, a democracia era o conselho [religioso] e que o profeta – Allah o bendiga e o guarde – propagava o comunismo. O colonialismo e seus seguidores, os governantes infiéis, começaram a erguer abertamente organizações, centros e sociedades de cruzados, tais como lojas maçônicas, Clube de Leões e Rotary Clube e escolas estrangeiras. Eles objetivaram produzir uma geração perdida que procurava tudo o que o ocidente produzia, ministros, líderes, médicos, engenheiros, comerciantes, políticos, jornalistas e especialistas em informação. [Verso corânico] “e os inimigos de Allah planejam e conspiram, e Allah planejou também, e o melhor dos planejadores é Allah” (al-Qaeda, 2005, p.8, tradução nossa).

Observemos que essa passagem traz fortes críticas a um sistema que consideram danificador da fé islâmica. Por sua vez, as críticas também estavam dirigidas a todos os líderes muçulmanos que se deixaram “seduzir” pelos preceitos e promessas seculares, como Mubarak, Gadhafi, Assad; mas também aos religiosos muçulmanos que tentaram, de uma forma ou outra, islamizar a modernidade, como os membros moderados da Irmandade Muçulmana no Egito e na Síria.

Desde o ponto de vista do grupo, os apóstatas, muçulmanos que se renderam ao ocidentalismo, eram mais culpados dos que os próprios ocidentais, pois renegaram o Islã e permitiram que seus semelhantes fossem subjugados e condenados a um destino que não o deles.

Por esse motivo, o resgate do amor por Allah e dos valores muçulmanos era imprescindível, para trazer de volta um mundo de ponderação e do verdadeiro sentido do Islã, assim,

Os jovens que retornam a Allah perceberão que o islã não é somente rituais, mas um sistema completo: Religião e governo, adoração e jihad [guerra santa], ética e lidar com pessoas, é Corão e espada. Esta amarga situação em que a nação chegou é resultado da sua divergência com Allah e de sua justa lei para todos os tempos e lugares. Isto [a situação amarga] é o resultado do amor dos seus filhos pelo mundo, da repulsa da morte e do abandono do jihad [guerra santa]. [...] Os jovens vieram se preparar para o jihad, comandados pela ordem majestosa de Allah no sagrado Corão. [Verso corânico] “Contra eles prepare sua força ao máximo do seu poder, incluindo corcéis de guerra, para aterrorizar [os corações de] os inimigos de Allah e seus inimigos, e outras que vocês talvez não conheçam, mas Allah os conhece” (al-Qaeda, 2005, p.9, tradução nossa).

No entanto, com a forte influência do wahabismo que prega o islã na sua totalidade (Gunaratna, 2002), o jihad não devia acontecer especificamente na região, era preciso que este seja investido dentro do território dos colonialistas, dos que deturparam os valores islâmicos e, assim, poder instituir o Califado e a unidade do mundo muçulmano numa única identidade, a islâmica.

Portanto, a função do jihad não estaria delimitada a libertar os países muçulmanos da apostasia, da corrupção e do poder de homens que se creem deuses, senão também converter o mundo num *Dar al-islam*, e assim poder “reavivar o pensamento islâmico dentro de seus princípios (apresentando soluções islâmicas realistas para os problemas contemporâneos) e estabelecendo a verdadeira sociedade islâmica governada pela lei de Allah” (Gunaratna, 2002, p.27, tradução nossa).

Essa percepção se tornou mais forte durante o conflito entre Iraque e Arábia Saudita pelo território de Kuwait, onde os Estados Unidos tiveram um protagonismo na “resolução” do conflito. Bin Laden acreditava que se isto se tornasse rotina, a constituição do Califado jamais se concretizaria.

Além do mais, a preferência da Arábia Saudita em usar as tropas norte americanas e não as tropas de movimentos islâmicos para o conflito do golfo, confirmava a teoria de Qutb de que o mundo árabe se encontrava num estado de Jahiliyah (Gunaratna, 2002).

Assim, em 1996, o líder da organização declara o jihad contra os Estados Unidos pelas suas intervenções militares nos países islâmicos, e a Arábia Saudita por permitir a exploração dos muçulmanos, afirmando que:

[...] O regime é totalmente responsável pelo que vem acontecendo neste país [Arábia Saudita]. No entanto, o inimigo invasor americano é a principal causa desta situação. Portanto, os esforços devem ser concentrados na destruição, lutando e matando os inimigos até que, pela graça de Allah, seja completamente derrotado. Isto acontecerá – pela graça de Allah -, quando você faça a sua parte e ponha um fim na ocupação, para que a palavra de deus se torne superior e a palavra dos infiéis se torne inferior. Você baterá com um punho de ferro contra os agressores, você restabelecerá o curso normal, e dará ao povo seus direitos e cumprirá seu verdadeiro dever islâmico (Bin Laden, 1996, p.11, tradução nossa).

Posto isso,

[...] Hoje seus irmãos e filhos das duas terras santas começam o jihad, pelo amor de deus, para expulsar os inimigos invasores da terra dois locais mais sagrados. Não há dúvida de que vocês desejam continuar essa tarefa, a de restaurar a glória do país e de libertar da ocupação esses lugares sagrados. Porém, deve ser obvio para você que, devido ao desequilíbrio do poder entre nossas forças armadas e as do inimigo, deve se adotar um meio adequado de combate, como o uso de forças em movimento operando rápido que operam em total sigilo. Em outras palavras, para iniciar a guerrilha, os filhos da nação e não as forças militares farão parte disso. Como você sabe, é sensato que, nesse estágio, se excluam as forças armadas de uma guerra tradicional contra as forças inimigas dos cruzados, exceto operações ousadas e intensas, que podem ser executadas por alguns membros das forças armadas, ou seja, sem a interferência de forças regulares com sua formação tradicional que derramem o sangue muçulmano (Bin Laden, 1996, p. 11, tradução nossa).

Destarte, a ideia de pôr em prática esse jihad requeria, segundo Bin Laden uma nova estruturação da organização, com estratégias inteligentes, formando redes globais de combate, organizando os combatentes dentro e fora do Oriente Médio.

Assim, 2001 se torna o marco do jihad internacional, no qual o grupo agiria de forma sistemática os ataques contra os invasores do mundo árabe. Os ataques contra os Estados Unidos e, posteriormente, contra alguns países da Europa, como a Inglaterra e a Espanha, chamaram a atenção do mundo, empurrando ao sistema internacional a tomar medidas contra as ações dos movimentos jihadistas.

Além disso, nessa nova fase, a al-Qaeda viria recrutar mujahidins (ou jihadistas) fora do território muçulmano para dar início ao jihad, concentrando-se não apenas em território americano, como no europeu. Ao mesmo tempo, a formação de redes globais permitiu que novas extensões da organização pudessem ser formadas em locais considerados estratégicos, tais como o Iraque, o Iêmen, Jordânia, o Egito e o Líbano.

Em 2004, Bin Laden faz aliança com o líder de al-Twahid, Abu Musab al-Zarqawi, quem tinha sido membro da al-Qaeda no Afeganistão. Essa aliança levou à criação da organização Tanzim Qai'dat al-jihad fi bilad al-Rafidayn (al-Qaeda na terra dos dois rios), mais conhecida como al-Qaeda no Iraque – AQI.

A missão do grupo foi primordial em dois pontos: primeiro combater a invasão norte americana no país; e, segundo, no recrutamento de novos membros muçulmanos vindos da Europa (Byman, 2015; Rabasa, 2006).

Entretanto, Zarqawi, ademais de combater os estrangeiros na região, iniciou uma guerra direcionada contra os xiitas. Isto porque, o líder da AQI “considerava os xiitas como ‘um escorpião astuto e malicioso’ dentro do islã e declarava que ‘os muçulmanos não teriam vitória ou superioridade sobre os agressores infiéis como judeus e cristãos’ até os xiitas serem aniquilados” (Byman, 2015, p.117, tradução nossa).

Numa carta de Zarqawi, de 2004, enviada para algum membro da organização ele justifica essa sua decisão dizendo que:

eles [os americanos] chegaram ao Iraque com toda a sua arrogância [...] acharam que seria fácil, mesmo com dificuldades, mas seria fácil. Porém encontraram uma situação completamente diferente. [...] As operações dos irmãos mujahidins iniciaram nesse instante, isso os deixou confundidos. Então, o ritmo das operações acelerara. Isso com a ajuda do triângulo sunita, se é que pode ser chamado assim. Assim, as forças americanas não tiveram outra opção que fazer acordo com os xiitas, os mais perversos da humanidade[...] (Zarqawi, 2004, tradução nossa).

Assim, a ideia de combater os xiitas se deu em relação à suposta aliança realizada com as tropas estadunidenses. Segundo Zarqawi, isto era motivo suficiente para combatê-los, pois tinham se revelado inimigos do islã, afirmando o seguinte:

Eles [os xiitas] são o legado da banda de Batini que transcorreu na história do islã e deixou cicatrizes na face que não podem ser mais apagadas. O observador paciente e o inquisidor verão que o xiismo é perigo iminente e verdadeiro desafio. ‘Eles são o inimigo’. Cuidado com eles. Lutem contra eles. Por deus, eles mentem. ‘A mensagem da história é válida pelo testemunho da atual situação, a qual informa claramente que o xiismo é uma religião que não tem nada a ver com o Islã, exceto no modo como os judeus tem em comum com os cristãos sobre a bandeira de povo do livro (Zarqawi, 2004, tradução nossa).

Ao mesmo tempo, o discurso jihadista se estenderia aos Curdos e a membros da Irmandade Muçulmana síria; posto que haviam abandonado os seus princípios, inserindo-se a um sistema que tanto haviam lutado por aniquilar. Segundo Zarqawi, os irmãos sírios “tinham o hábito de agarrar a bengala no meio e mudar conforme o clima político muda [...] Eles não têm princípios firmes nem bases jurídicas duradoras” (Zarqawi, 2004, tradução nossa).

Assim, as investidas jihadistas da AQI iriam além do que era esperado pela al-Qaeda, trazendo desavenças entre Bin Laden e Zarqawi. Além disso, as ações contra o povo se tornaram excessivamente radicais, ao ponto matar mulheres que se negassem usar *niqab* e usar torturas físicas contra aqueles que não seguiam à risca os preceitos e costumes do Islã.

Deste modo, suas ações afastaram vários simpatizantes, inclusive líderes religiosos que viam essas execuções como arbitrárias e exageradas. Ao mesmo tempo, o levante da comunidade sunita e xiita com apoio dos Estados Unidos enfraqueceram a popularidade do grupo (Rato, 2016, Byman, 2015; Gunaratna, 2002) e, conseqüentemente, a morte de al-Zarqawi e as divergências ideológicas entre a AQI e Bin Laden, levam ao grupo a se reorganizar sob um novo nome, tal como veremos a seguir.

4.2.3 Estado Islâmico (do Iraque e al-Sham)

Em 2006, após a morte de al-Zarqawi, os líderes do conselho da AQI anunciam a sua aliança com outras facções jihadistas para formar uma nova organização, o Estado Islâmico do Iraque (Islamic State of Iraq - ISI), tendo como líder a Abu Ayyub al-Masri.

O ISI continuaria mantendo o pensamento jihadista de Qutb com forte influência do salafismo e wahabismo. Desta forma, a sua missão primordial era concluir aquilo que al-Qaeda tinha negligenciado, isto é, seguir “os passos do profeta como em 622, quando saiu de Meca para Medina e formou o Estado Islâmico” (Bunzel, 2015, p.18, tradução nossa).

Isto denotava, na visão da cúpula, o começo de uma nova fase, já que eles eram os filhos do profeta, e, portanto, eles seriam os comandantes da fé, pois, segundo eles “estamos lutando não pelo patriotismo, mas para deixar a palavra de Deus mais alta” (Bunzel, 2015, p.18, tradução nossa).

Estabelecer o Califado significava regenerar a civilização islâmica e estabelecer a *tawhid* (توحيد - fé num único Deus) no mundo árabe, assim como lutar contra os apóstatas, a idolatria, os falsos muçulmanos e os governos que tenham se aliado aos Estados Unidos e/ou qualquer país ocidental.

Entretanto, durante os primeiros anos de criação, a organização encontrou certa resistência de outros movimentos jihadistas para estabelecer a *tawhid*, isto devido à percepção, desses grupos, de que o Estado Islâmico do Iraque era fictício (Byman, 2015; Bunzel, 2015; Rabasa et al, 2006), e, portanto, não se poderia lutar por algo que não existia.

Em 2010, o movimento se encontrava desgastado em consequência às operações militares dos Estados Unidos na região. Numa dessas operações, os dois principais líderes da organização, Zawahiri e Umar al-Baghdadi, morrem e Abu Bakr al-Baghdadi é proclamado Emir e líder do movimento.

Baghdadi, com o intuito de concretizar o califado, não só reconstruiu o grupo, senão também reestruturou o sistema de inteligência, ao cooptar ex-oficiais e militares que serviram na AQI durante o regime de Saddam. Baghdadi tinha se mostrado um homem sagaz e taticamente pragmático, segundo Byman (2015) as campanhas de libertação de presos jihadistas no Iraque e o bom uso que fez da guerra civil síria para cooptar mais pessoas ao movimento lhe renderam prestígio perante o grupo, mas não diante dos outros movimentos jihadistas que se recusavam a legitimar a autoridade de Baghdadi.

Embora existisse essa resistência, o líder do ISI empreendeu a expansão para a Síria, formando em 2013 o Estado Islâmico do Iraque e al-Sham²³ (ISIS), e assim decretou o estabelecimento do Califado. Consequentemente, estabeleceram bases de suporte em Aleppo e Raqqa, cidades que foram destinadas enquanto locais estratégicos para a expansão até Damasco e, posteriormente, para outros territórios além da Síria.

Em vista disso, em 2014, al-Baghdadi muda novamente o nome para Estado Islâmico (IS), especificando que o califado não teria barreiras, visando reconstruir o projeto do Dar al-Islam da mesma forma como o fizeram os Rashidun (Califas bem guiados). Para eles,

O califado reviveu a noção da terra do Islã enquanto a terra estava sufocando sobre o peso do *shirk* (شرك – pecado da idolatria), das leis humanas, das injustiças e dos pecados dos homens. Agora existirá um lugar de refúgio para os oprimidos entre os homens e mulheres que proclamam a unidade de Allah e que praticam a religião de Ibrahim [Abraão – que a paz esteja com ele] (Islamic State, 1436 [2014], p.3, tradução nossa).

²³ al-Sham significa o Sol, antigamente esta expressão era usada para se referir à Grande Síria, região que englobava os países que hoje conhecemos como Síria, Jordânia, Palestina e Líbano.

Com a instituição do Califado, a realização do tawhid se tornou muito mais enfática, pois era uma condição para adquirir e expandir o Islã, já que “adorar somente a Allah e sem associá-lo a nada significa abandonar o *Shirk*, detestá-lo, odiá-lo e descrer do povo da idolatria” (Islamic State, p. 3, 1436 [2014], tradução nossa).

Essa referência ajudaria também a reforçar o jihad. Como o *tawhid* visava unificar todos através de uma mesma fé, a primeira missão era destruir os muçulmanos apostatas, neste caso os xiitas, posto que

os *rafidah* (repudiantes) que invocam Ali e os doze imames no lugar de Allah são idólatras. Allah disse: [...] quanto aos que invocais em vez de Ele, não possuem o mínimo que seja de poder. Quando os invocardes, não ouviram a vossa súplica, e mesmo se a ouvirem, não vos a atenderão. E no dia do juízo final eles negarão o vosso politeísmo, e ninguém te informará como o Onisciente (Islamic State, 1436 [2014], p.4, tradução nossa).

Amparados na sua interpretação do Alcorão e da sharia, o IS estendeu à categoria de idólatras aos governantes, os participantes de instituições seculares, aos sistemas democráticos, especialmente estes últimos porque dão aos homens o direito de legislar, dado que o único que pode legislar é Allah (Islamic State, 1436 [2014]).

Por sua vez, enfatizavam que o califado devia ser regido por um só califa, evitando, assim, cair nos erros cometidos após o governo dos rashidun. Isto, porque, segundo os membros da organização, Allah, no Alcorão, disse que enviaria um “legatário na terra” (Alcorão, 2:30).

Para confirmar esta versão, o IS usaria os estudos do Imam al-Quturbi, jurista islâmico do século XIII, quem em seus estudos do livro sagrado manifestava que:

Este verso é a prova da obrigação de nomear um imam e um Califa que ouvimos e obedecemos, onde as pessoas se reúnem e as regências dos califas são aplicadas. Não há divergências sobre isso na comunidade nem entre os imames, exceto o que foi relatado em Assam e foi sobre a lei de Allah “Assam” [surdo] (Islamic State, 1436 [2014], p.6-7, tradução nossa).

Observemos que nesse discurso, a legitimação da autoridade está amparada no divino, na vontade de Allah, e, portanto, nenhum homem ou poder na terra pode se opor nem contestar essa autoridade. Nesse sentido, a autoridade serve como uma ferramenta para pôr em prática os desígnios de Deus; porém não poder, ao escolhido, de agir fora do que está estipulado no Corão, nem de legislar para modificar as leis da sharia.

Além disso, ao usar os versos corânicos, al-Baghdadi podia exigir de qualquer muçulmano não questionasse a sua posição, sob risco de ser considerado apostata ou *kafir*.

Note-se, também, que esse argumento serviu como uma dura crítica para os líderes religiosos que não reconheceram a Baghdadi como califa, sendo acusados de não cumprir a sua obrigação com Allah, nem com o jihad. Baghdadi afirmava que o califado tinha chegado num momento em que a comunidade muçulmana estava submersa na humilhação, e por esse motivo era preciso que todos os mujahidins se unissem e lutassem o jihad (Islamic State, 1436 [2014]).

Nesse sentido, para o Estado Islâmico, o jihad se torna um elemento obrigatório, pois ao eliminar o inimigo e os pecadores, permitiria estabelecer valores de justiça, peregrinação, a jumua'a, etc. Em outras palavras, o jihad se tornaria o principal fator de reestabelecimento do Islã, dos pilares do Islã e da vitória de Allah sobre a comunidade infiel, uma vez que Allah fez o chamado aos mujahidins e orientou eles a lutar pelo poder do islã (Islamic State, 1436 [2014]).

Em consequência a todo o exposto, embora a atuação do Estado Islâmico possa parecer similar aos dos outros grupos jihadistas, percebe-se que ele traz uma interpretação mais radical sobre o Alcorão, a sunna e a sharia. Assim, o jihad será executado de maneira sistemática e muito mais violenta, revelando-se no radicalismo de seu *modus operandi*.

Isto será percebido na seletividade de seus alvos, na forma como são executadas as leis e na sua ênfase no jihad ofensivo, tal como veremos no capítulo a seguir.

5 JIHAD: FERRAMENTA DE COMBATE E DE FÉ ISLÂMICA

Conforme visto no capítulo anterior, os grupos islâmicos surgiram como uma alternativa para fazer frente aos problemas ocasionados pela secularização nos territórios muçulmanos, resgatando o jihad como uma base fundamental para a expulsão dos ocidentais e para a reconstrução do Califado, “regenerando”, assim os valores e leis islâmicas.

Dentre esses grupos surgiram os que pretendiam fazer uso do sistema estabelecido pela secularização e adaptá-lo às suas necessidades e percepções políticas. Outros com um olhar mais religioso pretenderam islamizá-la. Já os grupos mais radicais iniciaram uma luta para erradicá-la do mundo árabe.

Assim, vimos que a al-Qaeda e o Estado Islâmico, surgiram como grupos radicais com a proposta de tornar o mundo árabe novamente um Dar al-Islam e, com o jihad, expandir esse projeto político-religioso para outros locais do mundo não muçulmano.

Sendo assim, este capítulo tem como objetivo observar como o jihad se converte em uma arma de combate contra a secularização. Como instrumento de pesquisa, foram analisados discursos contidos em revistas, vídeos, propagandas e materiais islâmicos produzidos pelo IS para respaldar as suas ações jihadistas perante a população muçulmana e o mundo ocidental.

5.1 SIMBOLOGIA DO JIHAD

O jihad tem que ser entendido como uma ideologia político-religiosa, que mistura a ideia de autoridade divina com o elemento simbólico de dever e ser um bom muçulmano.

Jihad provém da raiz árabe *jhd* (luta ou esforço), sendo considerada mais uma palavra jurídica do que propriamente religiosa. No entanto, ao ser usada enquanto conotação religiosa, a mesma pode significar a luta de superação, de defesa da moral, de luta para alcançar a perfeição da alma e superar as tarefas difíceis (Cherem, 2009; Marranci, 2006).

Assim, o mesmo será visto como uma obrigação religiosa, remetendo a elementos espirituais onde se estipula que “cada qual tem um objetivo traçado por ele. Empenhai-vos na prática de boas ações, porquanto, onde quer que vos acheis, Allah vos fará comparecer, a todos, perante Ele, porque Allah é onipotente” (Alcorão, 2:148, 1974).

Além dessa mensagem, outra passagem do Alcorão faz referência ao combate, a qual transmite “Combatei, pela causa de Allah, aqueles que vos combatem; porém, não pratiqueis agressão, porque Allah não estima agressores” (Alcorão, 2:190, 1974). Nesta passagem a interpretação da luta pode ser vista de forma flexível e adaptada a diferentes interesses e contextos políticos; porém este verso diferencia o combate pela causa de Allah da agressão, sendo esta última considerada condenável perante os olhos de Allah. Entretanto, na mesma surata²⁴ há um adendo no qual se faz menção ao Talião²⁵ como segurança da vida.

Ou seja, o jihad pode ser interpretado como guerra santa a partir do viés do “empenho em busca com o equilíbrio ao serviço do criador, empenho traduzido como esforço de defesa dos valores da fé islâmica” (Procopio, 2001, p. 70), ou como uma luta militar religiosa contra todos os inimigos de Allah.

Desde o início da civilização muçulmana, as batalhas travadas foram para consolidar o Islã como uma religião predominante na península arábica, isto é, surge como uma alternativa aos erros de interpretação que cristãos e judeus deram à palavra de deus, tornando-se assim, a última religião enviada para redimir os pecados dos homens (Alcorão, 1974).

Dessa forma, não há registros exatos que demonstrem se o jihad, na época de Maomé e dos Rashidun, era a palavra usada para batalha. Os únicos registros que temos são as descrições nos Hadiths, os quais foram escritos anos depois da morte de Maomé, e os registros da dinastia abássida, a qual clarificou as doutrinas religiosas do Islã e “desenvolveu a doutrina do jihad, tal como conhecemos hoje, por meio das escolas jurídicas islâmicas” (Cherem, 2009, p. 84).

²⁴ A Surata, ou sura, é o nome árabe para capítulos do livro sagrado dos Muçulmanos, o Corão. Consideradas a palavra literal de Allah, as 114 suras, não organizadas cronologicamente, foram reveladas a Maomé durante um período de 23 anos.

²⁵ A Lex Talionis, ou lei do Talião, é a lei mais antiga da humanidade presente no código de Hamurabi. Esta lei consiste na reciprocidade rigorosa de uma pena; isto é, aplicar a pena na devida proporção da ação cometida contra alguém.

Contudo, alguns teóricos e juristas do Islã, como Bukhari, Ibn Nuhhas, Qutb, usam a palavra jihad para as batalhas que Maomé liderou no combate aos infiéis e no intuito de transformar o seu mundo na terra do islã. Segundo Ibn Nuhaas (814 [1411]), a batalha de Bard, no ano 2 *hijrah* (624 na era cristã), é a maior das batalhas e pode ser considerada o marco histórico para o início do Jihad.

Nessa batalha, Maomé enfrentou os Coraixitas, tribo politeísta que negava a existência de Allah. Para os muçulmanos, este agir estava de acordo com o Corão, o qual exige a luta contra os descrentes, indicando “oh crentes, combatei os vossos vizinhos incrédulos, para que sintam severidade em vós; e sabei que Allah está com os tementes” (Alcorão, 9:123, 1974).

A vitória foi atribuída a Allah e às promessas feitas aos muçulmanos pelo cumprimento da sua obrigação, segundo consta na surata nove:

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 infalível, que está registrada na Tora, no Evangelho e no Alcorão. E quem é mais fiel a sua promessa que Allah? Regozijai-vos, pois, da troca que haveis feito com Ele. Tal é o magnífico benefício (Alcorão, 9:11, 1974).

Notem que nesse versículo se manifesta a troca justa em função de uma aliança feita com deus. Esse argumento, segundo Ibn Nuhaas (814 [1411]) possibilitou aos muçulmanos a força necessária para lutar, bem como a vitória deu aos muçulmanos certa reputação perante os infiéis e, também, marcou o início da expansão da civilização islâmica no Oriente Médio.

Outro ponto relevante a ser destacado nesse versículo é a legitimidade da promessa não só feita aos muçulmanos, senão também aos judeus e cristãos, considerados no Alcorão como o povo do Livro, e conseqüentemente crentes em Allah, por esse motivo os mesmos deviam ser preservados, posto que o Islã veio para uni-los.

No entanto, alguns versos corânicos mencionam a falta de credulidade por parte de alguns adeptos do livro, por isso

A vergonha estará sobre eles onde se encontrarem, a menos que se apeguem ao vínculo com Allah e ao vínculo com o homem. E incorreram na abominação de Allah e foram condenados à destituição, por terem negado seus versículos e assassinado iniquamente os profetas, bem como por

terem desobedecido e transgredido os limites [...] Aqueles que trocam a fé pela incredulidade, em nada prejudicam a Allah, e sofrerão um doloroso castigo (Alcorão, 3:112-177, 1974).

Desta forma, o combate contra os cristãos e judeus também seria possível caso eles não aceitassem o Islã enquanto a única religião reconhecida por Allah. Assim, a luta pela constituição da fé islâmica seria contra todos os infiéis.

Se bem é certo que a batalha e a luta são mencionadas, muitas vezes se referem à ideia da oração e de conhecimento da religião como uma forma de fortalecer a fé; tal como mencionado na surata vinte dois, por exemplo, onde se diz: “E combatei com disciplina e sinceridade pela causa de Allah; Ele vos elegeru. E não vos impôs dificuldade alguma quanto à religião, porque é o credo de vosso pai, Abraão. Ele vos denominou muçulmanos, antes deste e neste (Alcorão), para que o Mensageiro seja testemunha vossa, e para que sejais testemunhas dos humanos. Observai, pois, a oração, pagai o zakat e apegai-vos a Allah, que é vosso Protetor. E que excelente Protetor! E que excelente socorredor!” (Alcorão, 9:122, 1974).

Embora o Alcorão mencione as batalhas de Bard, Hunain, Uhud e Trincheira como lutas militares em razão de autodefesa, direito de culto e preservação da fé, o jihad não é mencionado e nem está explícito como um pilar da fé islâmica.

Entretanto, é no hadith, livro de palavras e atos de Maomé, onde encontramos essa sugestão controversa dos aspectos espiritual (batalha) e militar (guerra) do jihad (Marranci, 2006).

Isto pode ser percebido em alguns trechos do hadith quando se expõe que o melhor jihad para mulheres, idosos, fracos, etc são a Hajj e a Umrah – peregrinações – (Bukhari, 2009; Ibn Nuhaas, 814 [1411]), onde eles podem orar e cumprir com seus deveres de bons muçulmanos.

Assim, o jihad será retratado como um dos maiores atos da religião islâmica, já que esta religião é “*hijrah* e *jihad*” e ambas significam acreditar em Allah, no Alcorão e no profeta, assim como deixar os pecados para trás e lutar pela causa de Allah (Ibn Nuhaas, 814 [1411]). Logo, o jihad é retratado, no hadith, como uma das bases e a alma do Islã, definindo a vida do bom muçulmano e de seu compromisso indispensável com Deus.

Deste modo, o entendimento e reconhecimento dessas duas conotações de jihad, permitiu a categorização de dois tipos de jihad, *al-jihad al-akbar* (o maior jihad) e o *al-jihad al-asghar* (o menor jihad) (Bakker, 2006; Marranci, 2006). Ambos têm a função de cumprir os ensinamentos de Allah e de Maomé; porém, o primeiro pode

ser como a missão espiritual da luta contra as paixões, da constante oração e de passar os ensinamentos de Allah pelo mundo; enquanto o segundo é visto como a missão militar, combatendo com a espada os injustos, os apostatas e infiéis.

Esses significados são nada mais do que dois pontos de vista expressados desde o âmbito místico dos sufistas e o outro desde a percepção dos *ulemás*, sendo ambos nada mais do que uma vontade de Allah, segundo pudemos observar em alguns dos trechos do Alcorão. Concomitantemente, é preciso entender que ambos sentidos estão interligados, uma vez que um não nega o outro “sendo o ‘jihad da espada’ muitas vezes um complemento ou uma extensão do ‘jihad da alma’, e que a moral e a ‘boa intenção’ – de lutar para a glória de Deus – estão subentendidos na categorização do jihad” (Cherem, 2009, p.84).

Por sua vez, a ideia do radicalismo do Islã, e do jihad como instrumento de batalha, parte do entendimento de elevar a autoridade de Deus perante uma sociedade que usurpou o seu poder e marginalizou a religião e os valores muçulmanos. Por isso, é a partir das últimas décadas do século XX e inícios do século XXI que jihad se tornou novamente um fenômeno político e missionário, sobre o viés de “destruir a tirania e introduzir a verdadeira liberdade à humanidade” (Qutb, 2006, p.71, tradução nossa), sendo fundamental para o estabelecimento da sharia, o domínio de Deus na terra e a abolição do domínio do homem (Spencer, 2018).

Consequentemente, o jihad para os grupos radicais da nossa era é uma forma de “assegurar a completa liberdade para cada homem na terra, libertando-o da servidão de outro ser humano e, assim, poder servir a seu Senhor, quem é Único e sem associados” (Qutb, 2006, p. 81, tradução nossa). Tornando-se a única ferramenta de fortalecimento do *Tawhid* e de consolidação do Califado, ou *Dar al-Islã*, nos territórios muçulmanos controlados pelos valores e governos seculares.

Esse radicalismo, como visto anteriormente, é resgatado da fusão das teorias radicais de Wahhab e Qutb, quem reformulam o *tawhid* e o jihad enquanto luta armada, negando a sua espiritualidade e exaltando o jihad *al-asghar* como a maior das ações.

5.2 DIFUNDINDO O JIHAD

A partir deste subcapítulo veremos como o Estado Islâmico apresenta a ideia de jihad e o legitima enquanto ferramenta contra a secularização, adotando um agir mais violento e de radicalismo na sua interpretação das leis e dos preceitos islâmicos.

Cabe lembrar que um dos questionamentos feitos contra a secularização é a separação que esta trouxe entre o Estado e a religião, delimitando a autoridade de Allah, enfraquecendo o *Tawhid* e, permitindo aos homens estabelecerem leis e princípios diferentes daqueles estipulados pelo Islã.

Conseqüentemente, com o intuito de restabelecer a autoridade de Deus e reconstruir o Estado Islâmico, ou Califado, como nos tempos dos Rashidun onde o Islã determinava os assuntos políticos, sociais, militares e econômicos do Estado, o jihad teria novamente essa conotação de combate militar e de luta contra os *kuffar*, seguindo estritamente as palavras de Allah:

e quando vos enfrentardes com os incrédulos (em batalha), golpeai-lhes os pescoços, até que os tenhais dominado, e tomai (os sobreviventes) como prisioneiros quando a guerra houver terminado. Tal é a ordem. E se Allah quisesse, Ele mesmo ter-Se-ia livrado deles; porém, (facultou-vos a guerra) para que vos provásseis mutuamente. Quanto àqueles que forem mortos pela causa de Allah, Ele jamais lhes desmerecerá as obras (Alcorão, 47:4, 1974).

Além disso, em outra passagem do Alcorão se faz menção do que espera aqueles que estão contra Allah, afirmando que “o castigo, para aqueles que lutam contra Allah e contra seu Mensageiro, e semeiam a corrupção na terra, é que sejam mortos, ou crucificados, [...] ou banidos” (Alcorão, 5:33, 1974).

Nessas duas passagens observamos a apologia à guerra e à violência em nome de Deus, contendo instruções de ações e procedimentos, também revelando conseqüências para aqueles que não professam o Islã. Estes versos mostram um aspecto extremamente coercitivo, o qual estimula o radicalismo para alcançar os objetivos do IS, mesmo que de maneira violenta. Contudo, é importante salientar que ao interpretar de forma literal estas passagens do Alcorão, não está se levando em consideração uma época onde os conflitos políticos e de domínio sobre territórios eram resolvidos através da guerra.

Logo, o entendimento literal das leis islâmicas por parte dos grupos radicais, entre eles o IS, fez com que os mesmos entendessem o *al-jihad al-asghar* enquanto o maior dos atos no Islã, permitindo-lhes usar a violência excessiva para lutar contra o “inimigo” e erradicar todo o “mal” resultante do secularismo (Islamic State, 1435a [2014]).

Para o Estado Islâmico (IS), o mundo de hoje é uma fantasia que esqueceu a autoridade de Allah, pondo no seu lugar governos corruptos, vivendo sem unidade e desconhecendo as leis da sharia, sendo isto:

resultado do secularismo que invadiu o intelecto das pessoas desta era, separando a religião e o Estado, e a sharia e o governo, tratando o Alcorão como um livro de cantos e recitações, em vez de um livro de governança, legislação e execução (Islamic State, 1435a [2014], p. 24, tradução nossa).

Nessa percepção, a ocupação de países ocidentais, no século XXI, em terras muçulmanas foi percebida como o estabelecimento de governos da *tawaghit* (tirania dos infiéis), convertendo o mundo muçulmano numa enorme *jahiliyah*. Esta é “baseada na rebelião contra a soberania de deus na terra. E transferiu ao homem um dos maiores atributos de deus, chamada soberania, fazendo de alguns homens senhores dos outros” (Spencer, 2018, p.279, tradução nossa), por esse motivo esses governos deviam ser combatidos com o jihad.

Para al-Zarqawi, antigo emir da AQI e idealizador do IS, o jihad era uma resposta à ocupação norte americana e, diante disso, deviam combater os exércitos cruzados (Islamic State, 1435 [2014]). Este argumento remete ao jihad defensivo, estipulado nas leis islâmicas “combatei unicamente os idolatras, tal como eles vos combatem” (Alcorão, 9:36, 1974), posto que “o jihad se tornou necessário para defender o território islâmico dos infiéis” (Sunna, vol.3, 71a).

Qutb (2006) afirmava que o jihad só podia ser chamado de defensivo sempre e quando o mesmo enfrentasse sistemas movidos por tirania e injustiça, onde a economia era o Deus e os Estados, muçulmanos e não muçulmanos, vivessem em opressão. No entanto, o teórico especificava que não se devia esquecer o teor ofensivo do Islã, posto que se negaria a essência expansionista de fazer do mundo um *Dar al-Islam*.

O discurso do jihad defensivo, então, seria a base dos pronunciamentos e ações radicais contra o sistema secular e suas imposições no mundo muçulmano.

Nesse sentido, a luta, através do jihad tornou-se obrigatória para os muçulmanos, não podendo ser ignorada porque “estava prescrita para você (muçulmano), mesmo que não goste dela” (Alcorão, 2:216, 1974).

No intuito de mostrar a sua natureza obrigatória, o porta voz oficial do IS, Sheikh Abu Muhammad al- ‘Adnani, descreve o jihad como o acordar a uma nova era, nas suas palavras,

Chegou a hora para as gerações que se afogavam em oceanos de desgraça, amamentadas no leite da humilhação e governadas pelo mais vil das pessoas, depois de seu longo sono na escuridão da negligência – chegou a hora de se levantarem. Chegou a hora da irmandade de Maomé acordar de seu sono, tirar as vestes da vergonha, e sacudir a poeira da humilhação e da desgraça, pois a era da lamentação e gemidos desapareceu, e o amanhecer da honra ressurgiu. O sol do jihad se levantou. As boas novas do bem estão brilhando. O triunfo aparece no horizonte. Os sinais da vitória aparecem. (DABIQ MAGAZINE, 1435a [2014], p.9, tradução nossa).

Esse acordar remete novamente ao fim máximo do jihad, permitir o fortalecimento do *Tawhid* e garantir o processo de re-islamização através da consolidação do Califado. Deste modo, para que haja efetividade nas ações contra o sistema estabelecido, era necessário que o jihad se fundamentasse na *hijrah*, no *bayat* (aliança entre as tribos), na obediência, no treinamento e no *qital* (matar em combate).

O *Tawhid* refere-se a crença na unidade de um único Deus, e é isso que sustenta a *Ummah*. No entanto, o Estado Islâmico entendia que o *Tawhid* tinha sido fragilizado pelas ideias seculares, as quais criaram sectarismos entre os muçulmanos, dos quais alguns constituíram partidos políticos e fizeram da democracia um meio de salvação e de defesa do povo (Islamic State, 1435 [2014]).

Esse sectarismo não permitia, desde o ponto de vista do grupo, que as tribos muçulmanas se unissem e reconhecessem a legitimidade do Califado e, conseqüentemente, não aderissem ao jihad. Isto era percebido como um empecilho, posto que o jihad só dependia da mobilização da *umma* para defender com força a causa certa (Qutb, 2006).

Por isso a necessidade do *bayat*, pois, ao fazer alianças com os líderes e sheikhs das tribos muçulmanas, seria possível fortalecer o *Tawhid* e desestabilizar o *Status Quo* que o Ocidente tinha estabelecido há décadas em terras muçulmanas.

Com o apoio das tribos seria possível devolver aos muçulmanos tudo aquilo que foi tirado deles durante os governos seculares e nacionalistas: devolução das propriedades e terras; investir dinheiro em serviços mais importantes para os muçulmanos; garantir alimentos e outras mercadorias nos mercados, especialmente o pão; redução do crime; e, um estado de segurança e estabilidade em todas as áreas sob a autoridade do Califado (Islamic State, 1435a [2014]).

Para isso, se fez o apelo aos versos corânicos e dos hadiths, os quais lembravam a obrigação de abandonar a sua tribo e lutar pela causa de Allah. Além disso, lembravam-lhes que “aqueles que se voltam (em companheirismo) contra Allah, seu Mensageiro e os crentes, saibam que os partidos de Allah serão os vencedores” (Alcorão, 5:56, 1974). E Ainda,

Advertimos às tribos, qualquer tribo, partido ou assembleia, que participem ou cooperem com os cruzados e seus agentes apostatas, por Aquele que enviou Maomé com a verdade, nós os atingiremos do mesmo modo que o faremos com os cruzados, e os erradicaremos, pois apenas existem dois campos: o campo da verdade e de seus partidários, e o campo das mentiras e das suas facções. Portanto, vocês devem escolher um desses dois lados (Islamic State 1435c [2014], p12, tradução nossa).

Embora, no Alcorão, existam regras que proíbem os muçulmanos combaterem entre si, estas ameaças encontram sua sustentação em algumas suras que categorizam aos muçulmanos incrédulos e traidores como hipócritas, os quais “sofrerão um doloroso castigo” (Alcorão, 4: 138, 1974). Além disso, combatê-los era uma ordem divina dada para Maomé e, conseqüentemente, aos bons muçulmanos: “Ó Profeta, combate com denodo os incrédulos e os hipócritas, e sê inflexível para com eles, pois a sua morada será o inferno” (Alcorão, 66:9, 1974).

Com isso, Abu Bakr al-Baghdadi, líder e emir do IS, vai enfatizar novamente o *Tawhid* e o *bayat* entre as diferentes tribos islâmicas, para consolidar o Califado e organizá-lo de forma que todos pudessem cumprir a sua obrigação para com Allah.

Ao “restaurar” o Califado, em 2014, Baghdadi se declarou descendente direto de Maomé, como forma de legitimar a sua posição e de obrigar a outros muçulmanos a se unirem no jihad, atestando que a volta do Califado vinha com uma mensagem de esperança e de sinais de vitória sobre o mundo dos *kuffar*, proferindo as seguintes palavras:

[...] Então, apressem-se muçulmanos e juntem-se ao redor do seu Khalifaf [Califado], para que retornem ao que foram antes, reis da terra e cavaleiros de guerra. Venham para serem honrados e estimados, vivendo como mestres com dignidade. Saibam que lutamos pela religião que Allah prometeu apoiar. Nós lutamos pela *Ummah* [comunidade muçulmana] a qual Allah deu honra, estima e liderança, com a promessa de empoderamento e força na terra. Venham muçulmanos, para a honra e para a vitória. Por Allah, se vocês não acreditam na democracia, secularismo, nacionalismo, assim como em todo esse lixo e ideias do Ocidente, e corram para a religião e a crença, então por Allah, vocês dominarão a terra, e o Oriente e o Ocidente se submeterão a vocês. Esta é a promessa de Allah a vocês. (Time, 2014, tradução nossa).

O discurso faz um apelo à época onde os muçulmanos liderados pelo Islã, no entendimento deles, não sofriam humilhações e viviam na paz e na prosperidade da religião. Em vista disso, a missão do Califado era unir os muçulmanos para fazer frente a um sistema que prometeu liberdade e igualdade, porém impôs, conforme o líder da organização, vergonha, falta de dignidade, pobreza, esquecimento de valores e perseguição ao Islã.

Nesse sentido, o Califado e o jihad viriam como uma forma de proteger a todos os muçulmanos que sofriam com as investidas violentas e as arbitrariedades dos governos *kuffar*.

Baghdadi acusava os governos de atacar o Estado Islâmico por verem neles um perigo eminente contra suas práticas ocidentais. Não obstante, o líder usava os ataques para mostrar a postura autoritária desses governos e para enfatizar que iriam revidar, segundo ele:

O mundo viu e ouviu os aviões dos taghut da península, que nunca antes foram lançados para defender as mulheres sunitas no Iraque ou as crianças no Sham (Síria) que são perseguidas e massacradas pelas mãos dos alauitas e dos *rafidhun* (os que rejeitam), e o pior, os aviões da família de Salul são lançados para atacar as fileiras dos mujahidins, que defendem as pessoas da sunna no Iraque e no Sham, e para apagar a esperança que nasceu entre muçulmanos pelas ações dos mujahidins. E os taghout da península pensaram que os monoteístas do país dos dois lugares sagrados ficariam sem fazer nada. E que eles ficariam em silêncio perante as maquinações dos judeus e dos cruzados da região. Não! Nós somos os filhos da península dos monoteístas, nós anunciamos o levantamento da bandeira do jihad na terra dos dois lugares santos e estaremos nos unindo no comboio do Califado. (Islamic State, 1436a [2015], p. 8, tradução nossa).

Com isso, Baghdadi anunciava o jihad que libertaria aos muçulmanos do constante terror e confrontaria os *kuffar* até a sua expulsão das terras consideradas sagradas.

Além disso, o Califado propunha restaurar as leis da sharia, como forma de organização política e religiosa, os pilares do Islã e os tempos de glória. Entretanto, isso só seria possível se organizando e trabalhando em prol do Islã, conforme descrito a seguir:

até voltarmos ao correto estado de assuntos Islâmicos, compete a nós trabalharmos juntos para erradicar o princípio de “livre escolha”, e não enganar as pessoas em uma tentativa de buscar seu prazer, nem o chamando de “livre escolha” diretamente, nem fazendo alusão a mesma indiretamente. Antes, nós devemos confrontá-los com o fato de terem voltado suas costas a religião, enquanto nós nos apegamos a ela, compreendendo sua pureza, sua clareza, sua abrangência, sem mancha alguma, como resultado de fuga, desorientação ou heresia, e que nós estamos completamente prontos para bater de frente com qualquer um que tente nos divergir do nosso compromisso em fazer a religião de Allah triunfante sobre todas as outras, e que nós continuaremos a lutar contra os desviantes e desorientados até morrermos tentando fazer a religião triunfante (Islamic State, 1435b [2014], p 11, tradução nossa).

Nesta mensagem pode ser observada a alusão da união muçulmana na luta contra princípios seculares de livre escolha, também podendo ser interpretado como livre arbítrio, no qual os seres humanos agem movidos pelos prazeres e pelas oportunidades apresentadas pelo sistema secular, edificando seu próprio destino, suas próprias leis e negando e/ou se afastando do Islã.

Também, exorta o triunfo do Califado na revitalização da fé islâmica, seja pela conversão ou pelo jihad “o mundo inteiro deve se submeter ao Islã; os *kuffar* são os inimigos simplesmente por não serem muçulmanos. Violência e terror são sagrados no Alcorão. A paz só virá com a submissão ao Islã” (Warner, 2010, p.23, tradução nossa).

Desta forma, era necessário investir na *hijrah*, como forma de cooptar pessoas para o jihad. Como mencionado no segundo capítulo, a *hijrah*, ou hégira, foi o momento de fuga de Maomé para a cidade de Yathrib (Medina) e sua transformação de predicador para estadista, expandindo o Islã mediante negociações políticas e combates armados (jihad).

Assim, a *hijrah* pressuporia a fuga de uma vida de pecados, bem como de governos e locais nos quais viviam na humilhação, na coerção e na idolatria, para um Estado que lhes proporcionaria paz e justiça sobre as leis da sharia. Ou seja, ao fazer a *hijrah*, essas pessoas seguiriam os passos de Maomé, conseguindo uma

nova vida, transformando-se em combatentes (mujahidin), guardiões da fé e do Estado Islâmico.

Para poder atrair esses novos mujahidin, Baghdadi faria um apelo aos muçulmanos do mundo dizendo “o mundo é dos muçulmanos e de Allah, não devem ter medo às tropas inimigas” (BBC News, 2014). Conjuntamente, se elaboraram formas de cooptação que possam se tornar atrativas e eficientes e, assim, pudessem chegar a todos aqueles que quisessem se unir ao jihad contra os governos opressores e em prol da expansão do Califado.

Dentre esses mecanismos produzidos, para cooptação de novos mujahidin, podemos destacar a criação de al-Hayat Media Center, encarregada de elaborar reportes, vídeos e revistas on-line. Conjuntamente usaram redes como Twitter, Facebook e Youtube como meio de apoio para propagar a sua ideologia e mostrar o desenvolvimento e a forma de governo do Califado.

Em um dos vídeos produzidos pela al-Hayat Media Center, um mujahid envia uma mensagem para os futuros mujahidin (figura 8), lhes convidando para se unir às tropas do IS.

Figura 8 - Mujatweet Episode I



Nós anunciamos boas novas, nós anunciamos boas novas, da terra do Anbiyah (profeta), Allah seja louvado e exaltado, prometeu aos seus servos o retorno da sharia e do Estado Islâmico. O poderoso é o mais forte apoio para al-Baghdadi e todos seus irmãos aqui no Sham (Síria) e Iraque. Nós anunciamos boas novas da terra do Anbiyah (profeta), então venha e se junte as tropas dos IS, vivendo em obediência, cheio de honras, satisfação e afugentando os kuffar (Islamic State, 2014, tradução nossa).

Fonte: Jihadology.net Acesso em 15/01/2020.

No vídeo, a mensagem é dita em forma de canto, exaltando a alegria por ter a honra de cumprir com o jihad. Esse chamado, não só se estenderia à comunidade muçulmana no Oriente Médio, senão a todos os muçulmanos espalhados pelo mundo que desejem se unir à causa de Allah, posto que, como mencionado no hadith 35, “quem participe na causa de Allah será recompensado com um prêmio

(caso sobreviva) ou com o Paraíso (caso seja morto em batalha como mártir)” (Bukhari, 2009, p.15, tradução nossa).

Outras mensagens como esta foram elaboradas nas revistas digitais. Por exemplo, na primeira tiragem da revista Dabiq²⁶ convidava a todos os muçulmanos a se unir ao jihad e fazer parte do Califado,

Oh muçulmanos de todo lugar, boas novas trazemos para vocês. Ergam a sua cabeça, hoje – pela graça de Allah – vocês têm um Estado e Califado, o qual retornará a sua dignidade, sua força, seus direitos e sua liderança. É um Estado onde árabes e não árabes, brancos, negros, ocidentais e orientais são todos irmãos. Este é um califado que acolherá os caucasianos, indianos, chineses, iraquianos, egípcios, marroquinos, americanos, franceses, alemães, australianos, etc. Allah trouxe juntos seus corações, e assim, se tornaram irmãos pela Sua graça, amando-se uns a outros pela Sua causa, de pé em uma única trincheira, defendendo e cuidando um ao outro, e sacrificando-se um pelo outro. Seu sangue se juntou e virou um, sob uma única bandeira e um único objetivo, num pavilhão, desfrutando a Sua benção, a benção da irmandade fiel. Se reis provassem Suas bênçãos, eles abandonariam seus reinos para lutar por essa graça. Então, todos os agradecimentos e elogios pertencem a Allah (Islamic State, 1435a [2014], p.7, tradução nossa).

A mensagem é convidativa e, por sua vez, abraça pessoas que não são muçulmanas, mas que anseiem se unir ao Islã, seduzindo com um argumento de irmandade, de não abandono, de fortalecimento de laços sociais e de elevação do espírito pessoal. Isto porque o “jihad não apenas concede vida a uma grande parte da *Ummah*, mas também concede vida em uma escala individual” (Islamic State, 1435c [2014], p.31, tradução nossa).

Ao mesmo tempo as revistas apresentam imagens de pessoas se unindo a lutar pela causa de Allah (figura 9).

²⁶ Primeira revista digital do ISIS produzida em inglês. A Dabiq tem 15 números e está destinada aos muçulmanos e não muçulmanos que não falam árabe, com o intuito de lhes informar sobre a ideologia do jihad e os acontecimentos no Califado.

Figura 9 - Mujahidin se unindo as tropas do IS



Fonte: Revista Dabiq, n. 3 (1435 [2014]).

Na imagem podemos observar rostos alegres e vitoriosos, dos quais alguns gesticulam e assinalam os dedos para cima em referência a Allah e cujo significado é *Allahu Akbar* (الله أكبر - Allah é grande).

Simultaneamente, nesses meios de comunicação, o IS lembraria aos líderes religiosos o *bayat* feito entre o grupo e suas tribos sobre o cumprimento do jihad, encorajando os jovens a seu unirem às tropas do Estado Islâmico, os quais teriam um papel fundamental na recuperação das zonas ocupadas pelos norte americanos e os xiitas.

5.3 JIHAD E A REVANCHE DE DIEU

Uma vez divulgado o jihad e cooptado membros para sua causa, o IS o poria em ação. O objetivo do grupo era usar “métodos que causassem o máximo de caos e alcançassem os apóstatas de todas as origens, sendo dever dos mujahidin manter os locais em constante instabilidade, guerra e insegurança” (Islamic State, 1435a [2014], p.36, tradução nossa).

Desta forma, com o intuito de ganhar e demonstrar poder político, o Estado Islâmico diversificou os ataques a locais públicos e incomuns. As armas usadas

eram diversificadas, empregando armas de alto alcance e, também pouco convencionais como bombas de pouca potência, facas e espingardas, demonstrando que os atentados não precisavam ser muito complexos para atingir seus objetivos.

O jihad seria divulgado nas mídias do grupo e, também, das do Ocidente, como uma forma de revelar a ira de Deus perante uma sociedade de hereges que escravizou e afastou aos muçulmanos do Islã e de seus deveres sagrados (Islamic State, 1435c [2014]).

A execução do jihad se daria dentro e fora dos limites territoriais do Califado. Ou seja, se faria um trabalho em conjunto no qual se desestruturaria o modelo e valores seculares, expulsando e combatendo os chamados cruzados, e, se organizaria os territórios do Califado dentro das leis e costumes islâmicos.

Desse modo, o jihad foi direcionado a fazer recuar militares e executar cidadãos e profissionais ocidentais aliados à política norte americana. Muitas dessas execuções foram realizadas em consequência a algum ato ou pronunciamento do presidente Obama ou de algum governante considerado *Kafir*.

Para Baghdadi, a intervenção norte americana em terras muçulmanas tinha o propósito de manter a velha hegemonia de escravidão, humilhação, de matança e, sob o nome de democracia seguir ocidentalizando o mundo muçulmano.

O grupo culpava aos Estados Unidos por dois motivos: primeiro, pela instauração e manutenção dos governos de al-Maliki e Assad, os quais estavam levando o Iraque e à Síria numa profunda crise em nome da modernidade secular. E, segundo, pela guerra militar contra os muçulmanos no Iraque, conforme declarado a seguir:

O 7 de agosto de 2014, o cruzado e apostata Barak Obama anunciou ao mundo a prolongação da cruzada contra o Islã e os muçulmanos do Iraque, com o fim de demonstrar aos seus simpatizantes que ele não é diferente de seus partidários políticos e seu antecessor – Bush – além de sua estética e toques superficiais. Suas decisões também demonstram a política hipócrita da América que apenas serve aos interesses de seus aliados judeus, Israel, bem como a sua voracidade capitalista. Enquanto o genocídio é perpetuado por al-Maliki, Assad e as forças israelitas contra os muçulmanos com massacres sistemáticos, de guerras químicas, de estupros, e a fome provocadas pelos cercos militares, e Obama contempla com euforia (Islamic State, 1435c [2014], p.35, tradução nossa).

A postura do governo americano seria usada como justificativa para as primeiras execuções de estrangeiros no Iraque, como o caso do jornalista James Foley (figura 10), acusado de glorificar as cruzadas americanas, espionagem e traição.

Figura 10 - Execução do jornalista James Foley



Fonte: Jornal O Globo. Acesso em: 15/01/2020.

Embora Foley não fosse muçulmano, os crimes imputados a ele estavam alicerçados no Alcorão e na sharia, os quais categorizam aqueles que negam a “verdade” enquanto traidores. A sentença dele foi amparada num verso do Alcorão que define “Para Allah a religião é o Islã. E os adeptos do Livro só discordam por inveja, depois que a verdade lhes foi revelada. Porém quem nega os versículos de Allah, saiba que Ele é destro em ajustar contas” (Alcorão, 3:19, 1974).

Ao mesmo tempo, a sharia respalda essa regra ao se referir que para esse tipo de crime a Lei de Allah não oferece perdão, devendo ser punido com a morte. Ademais, o objetivo da punição, segundo o descrito na sharia (2006) é corrigir os criminosos, retificar a mente daqueles que o germe do crime cresce e compensar aqueles que foram afetados pelo crime.

Portanto, o jihad devia estar sempre combatendo e punindo todos aqueles que, de um modo ou outro, não reconhecessem a lei islâmica e negassem a importância do Islã e da criação do Califado.

Isto também foi uma das pautas tratadas frequentemente nas revistas e vídeos do IS, os quais enfatizavam o desdém dos Estados Unidos e seus aliados em reconhecer o Estado Islâmico enquanto um Estado de fato; sendo vistos enquanto um grupo de aventureiros, de ideologia agressiva e facilmente gerenciável.

Para a cúpula do IS, essa falta de reconhecimento demonstrava a arrogância e subestimação que o governo americano tinha pelo Califado, sendo o resultado de “uma análise materialista, acreditando que o poder está no armamento e tecnologia, esquecendo que o verdadeiro poder repousa na crença do *Tawhid*, que liberta a qualquer pessoa do medo” (Islamic State, 1435d [2014], p.39, tradução nossa).

Novamente, o argumento do *Tawhid* foi utilizado para instigar muçulmanos a executar o jihad, atacando qualquer país que tenha se aliado contra o Estado Islâmico. Eles lembravam aos muçulmanos sobre a força do *Tawhid* e dos deveres com o Islã, assim cada muçulmano devia sair de casa e matar um cruzado, atribuindo estes atos ao jihad do IS como forma de evitar que a mídia tratasse os ataques como casos aleatórios (Islamic State, 1435d [2014]).

Esse chamado fomentou a inserção de novos adeptos, os quais cometeram ações jihadistas dentro da Europa, África e Ásia. Logo, durante os anos de 2015 a 2017 ataques jihadistas causaram medo e caos em países considerados aliados aos Estados Unidos e a sua política intervencionista.

Dentre estes atentados podemos destacar o de Sousse e ao Museu Nacional de Bardo, na Tunísia; o de Suruç, Ancara e Istambul, na Turquia; os de Paris e Nice, na França; os do aeroporto e metropolitano de Bruxelas, na Bélgica; o da Praça Deh Mazang em Cabul, no Afeganistão; os do Parlamento e o Mausoléu de Komenei em Teerã, no Irã; o do metro de São Petersburgo, na Rússia; entre outros.

Estes ataques, segundo o Estado Islâmico, aconteceram porque:

O ressurgimento do Califado deu a cada muçulmano uma concreta e tangível entidade para satisfazer o seu desejo natural de pertencer a algo maior. A satisfação desse desejo trouxe de volta a vida ao latente zelo nos corações muçulmanos e quando essa entidade que os representava foi ameaçada pelos Cruzados, os muçulmanos zelosos realizaram imediatamente ataques, como nunca visto antes, nas terras kafr (Islamic State, 1436b [2015], p.57, tradução nossa).

Entretanto, a força maior do jihad foi projetada para o próprio território muçulmano. Para isso se criou o *Diwan al-jund* (Departamento de Soldados) os quais estariam encarregados da organização militar dentro das diferentes regiões do Califado. Assim, formaram-se campos de preparação dos mujahidin, cuja função era ser a primeira escola de combatentes e no qual “receberiam seus treinamentos militar e jihadista, além de ter uma educação suficiente nas questões de religião, vida e jihad” (Islamic State, 2015, tradução nossa).

No documento de princípios de administração, Baghdadi descreve a importância e a função desses campos de treinamento para o jihad, já que:

São acampamentos especiais para os mujahidin quem lideram o jihad e para aqueles que são mestres em especialidades de manejar e planejar a batalha do início ao fim. O acampamento inclui preparação física por 15 dias. E isso acontece numa sessão de treinamento todos os anos, e o mujahid desse campo se depara com a mais recente arte do uso das armas, planejamento militar e tecnologias militares atualmente lançadas em batalha e armas cujo uso é antecipado pelo inimigo, juntamente com comentários detalhados na tecnologia usada pelo inimigo como armas, áreas estratégicas, sua força e como os soldados do Estado podem tirar vantagem deles (Islamic State, 2015, tradução nossa).

Tendo em mente essas referências, o *Diwan al-jund* elaborou técnicas de combate, nas quais estabeleceu as bases de liderança daqueles que eram mais aptos e capazes em receber responsabilidades e cujos conhecimentos militares e da sharia pudessem ser usados no campo de batalha.

Desta maneira organizaram os mujahidin e Ansar (mujahidin nativos) em batalhões, sendo nomeados conforme o nome das regiões que atuariam. Ao mesmo agruparam os batalhões segundo as habilidades dos combatentes, tendo grupos de franco atiradores e *istishhadiyun* (operações de martírio).

Durante os anos de 2014 a 2018 aconteceram ataques sistemáticos que se destacaram pelo teor da violência. Um exemplo disso é o assalto à Divisão 17 em Raqqa, em 2014, na qual um comando do IS atacou, aprisionou e executou soldados sírios. Em sua mídia digital o grupo destacaria a vitória dizendo que “as mãos dos mujahidin encharcadas no sangue imundo dos alauitas era uma prova do jihad do Estado Islâmico contra o Bashar e seus servos” (Islamic State, 1435a [2014], p. 42, tradução nossa).

Entretanto, um dos *modus operandi* mais usados no jihad foram os ataques suicidas, chegando a seu ápice entre os anos de 2015 a 2017, conforme mostrado na tabela 1.

Tabela 1 – Atentados suicidas cometidos pelo IS (2013-2018)

Ano	Casos	Mortos	Feridos
2013	58	502	879
2014	155	2027	2788
2015	331	3522	4177
2016	453	6318	4912
2017	310	2584	2011
2018	56	568	489
Total	1363	15521	15256

Fonte: Adaptado de Global Terrorism Database, 2019.

Como pode ser observado, esses ataques deixaram um expressivo número de mortos e feridos, na sua maioria em cidades iraquianas e sírias. Muito deles estiveram direcionados ao Sahwat (grupo sunita), que resistia ao Califado prestando serviços militares aos governos do Iraque e da Síria.

O IS via a atitude e a postura Sahwat como um ato de traição contra o Islã, sendo categorizados como *takfir* e por isso o jihad também deveria ser aplicado contra eles, argumentando que enquanto os líderes sahwat continuassem vendendo suas áreas de controle aos alauitas, os mujahidin do Estado Islâmico continuariam aterrorizando-os e punindo-os com a morte (Islamic State, 1435 [2014]).

Ademais, durante os anos de 2015 a 2017 operações suicidas seriam também realizadas contra outros grupos islâmicos, sobretudo os de resistência e grupos jihadistas que prometeram o *bayat* ao IS. Dentre esses atentados podemos destacar a retaliação contra o grupo jihadista Ahrar al-Sham em Aleppo, os carros bomba perto da Mesquita xiita de Sayyidah Zaynab.

Outros ataques suicidas foram empreendidos em locais que tivessem bases militares iraquianas e norte americanas. Exemplo desses atos foram: o ataque à base aérea iraquiana em Anbar, usada como centro de treinamento dos norte-americanos, o ataque à Mesquita na cidade de al-Jubba onde se encontravam combatentes antijihadistas, ambos efetuados em 2015; e o do quartel general da 39

brigada da armada militar iraquiana, em 2016, sendo considerada “o maior golpe contra as forças de segurança iraquiana” (Al-Jazeera, 2016).

Todas essas ações jihadistas objetivaram deter o controle das fronteiras e “recuperar” zonas importantes como Aleppo, Raqqah, Dabiq, Mosul, Bagdá, Tikrit, Karbala, etc, consideradas estratégicas para a expansão e manutenção do Califado.

Além da criação dos campos de treinamento e inúmeras operações jihadistas, o *Diwan al-jund* também estabeleceu um serviço de cooptação de crianças, as quais foram enviadas para acampamentos específicos recebendo ensinamentos sobre o Islã e a cultura muçulmana.

Estes campos funcionariam como as antigas *madraças* (figura 11), nas quais as crianças aprenderiam bem o árabe, o Alcorão e seriam instruídas em “sessões da sharia com ênfase no fiqh (jurisprudência) da doutrina e regras, destacando a sociedade e modos islâmicos, e treinamento sobre porte de armas leves e o objetivo de seu uso” (Islamic State, 2015, tradução nossa).

Figura 11 - Crianças em acampamentos de treinamento



Fonte: Revistas Dabiq, n.7 (1436 [2015]) e Rumiya n. 2 (1438 [2017]).

Como forma de garantir o seu aprendizado, as crianças participavam de pequenos julgamentos, sendo-lhes designados os apedrejamentos e a execução de apostatas e espiões.

Sobre o aspecto da cooptação, reportes da Unami human Rights (2013) apontam que as crianças alistadas nas tropas do grupo tinham entre 8 e 15 anos. Ademais, o mesmo informe aponta que a maioria delas eram sequestradas em suas aldeias ou nas escolas.

No entanto, segundo o grupo jihadista, as crianças deviam sair desse ambiente hostil que as mantinha alienadas, atormentadas e sem o conhecimento do Islã (Islamic State, 1438 [2017]). Por isso, segundo o grupo, era importante que as crianças se instruissem dentro dos preceitos do Islã, pois as manteriam longe da influência ocidental e desenvolveriam uma forte noção do significado da *Ummah*, do *Tawhid*, dos valores muçulmanos, garantindo o não abandono do jihad (Islamic State, 1435 [2014]; 1438 [2017]).

Outra obrigação do *Diwan al-jund* foi elaborar patrulhas policiais e tribunais religiosos que pudessem supervisionar aplicar a sharia contra qualquer tipo de conduta considerada crime pelas leis do Islã, tal como roubo, fornicação, sodomia, apostasia, abandono das tropas, consumo de drogas, álcool e tabaco, e se casar com não muçulmanos.

Para o Estado Islâmico, estes atos foram se “normalizando” graças à influência das ideias seculares e modernas do Ocidente e da legitimação de governos apostatas como os baathistas e xiitas “que tentaram desviar do seu caminho à geração muçulmana, através de programas educacionais que concordavam com seus governos e caprichos políticos” (Islamic State, 2015, tradução nossa).

Em razão disso, pelo ponto de vista do IS, a sociedade muçulmana empobreceu, perdeu os valores, viveu afastada das leis de Allah. Assim, a expansão do Califado e o ordenamento da sociedade requeria “um sistema de vida islâmico, uma constituição corânica e um sistema que possa implementá-lo e administrá-lo” (Islamic State, 2015). Desta maneira, as execuções eram realizadas em locais públicos, como uma forma de demonstrar autoridade e poder.

Assim, muitos desses julgamentos foram executados de forma violenta (figura 12), como uma forma de impedir ou coagir às pessoas de agir de forma contrária ao estipulado nas leis da sharia.

Figura 12 - Acusado de sodomia jogado do alto de um prédio em Raqqa



Fonte: Revista Dabiq, n.7 (1436 [2015]).

Nesta imagem podemos observar pessoas em volta de um homem que foi acusado de sodomia. Segundo a sharia, não há uma punição prescrita no Alcorão para a homossexualidade, porém a descreve como a ação mais terrível e transgressora.

Segundo os registros do Estado Islâmico, a pena para a sodomia devia ser a mesma declarada no antigo califado, baseado no castigo que Deus enviou a Sodoma. Assim, a punição para a homossexualidade estava referenciada a ser queimado vivo.

Para o Estado Islâmico, Maomé também determinava a homossexualidade enquanto um ato vil, especificando que a perversão sexual era dada pelo estilo de vida dos *kuffar*. Destarte, a interpretação do grupo é que o desvio e a imoralidade sexual presenciado nos dias de hoje era resultado de um estilo de vida imoral do Ocidente, que trouxe a ideia da revolução sexual, do casamento entre mesmo sexo e usando a educação como ferramenta de normalização da homossexualidade.

Nas palavras do grupo:

Eles usaram a indústria de entretenimento para zombar e menosprezar aqueles que são contra o desvio sexual, usando seu pecaminoso parlamento para legalizar o matrimônio sodomita, usaram seu sistema educacional para corromper as crianças desde o jardim de infância, introduzindo um currículo de combate à “homofobia” e, usaram suas igrejas e o clérigo para abençoar esses pecados sob o nome de “revisionismo” (Islamic State, 1436b [2015], p.43, tradução nossa).

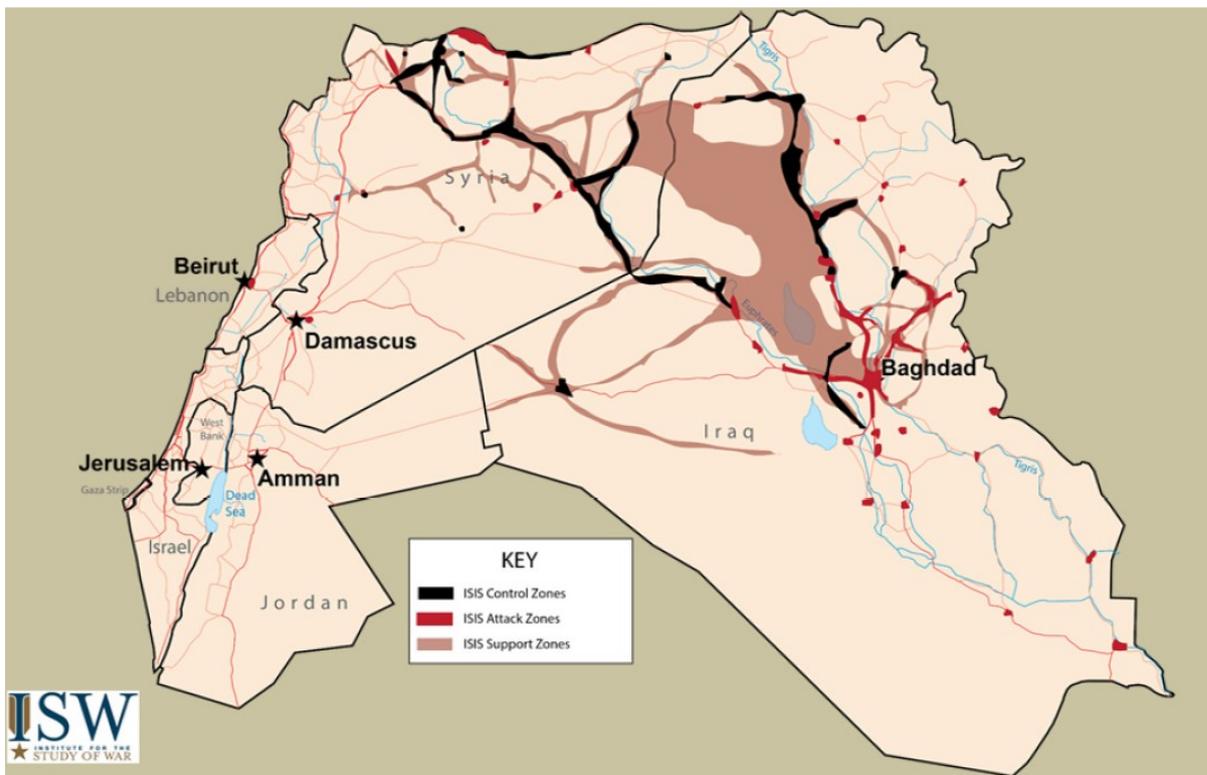
Deste modo, o Estado Islâmico enfatizava que o desvio de comportamento era pela relativização dos valores que justificavam essas ações como algo normal e não condenável.

Assim, o grupo jihadista tentava instituir em cada local que controlava modos e costumes muçulmanos de forma pragmática e radical. Tendo em vista que, para o ISIS, a secularização fez do mundo, um lugar corrompido, menos equânime e desvirtuado religiosamente, a sua motivação por recuperar territórios que pertenciam ao primeiro Califado se tornaram uma prioridade que devia ser conseguida a qualquer custo com ajuda do jihad.

Embora o jihad tenha possibilitado a ocupação de alguns desses territórios pelo ISIS, é preciso lembrar que, desde seu início não houve uma expansão contínua nas conquistas de territórios que eles consideravam ser domínio do Califado. Assim, ao mesmo tempo em que algumas zonas passavam a ser controladas pelo ISIS, em outras o grupo perdia o controle novamente.

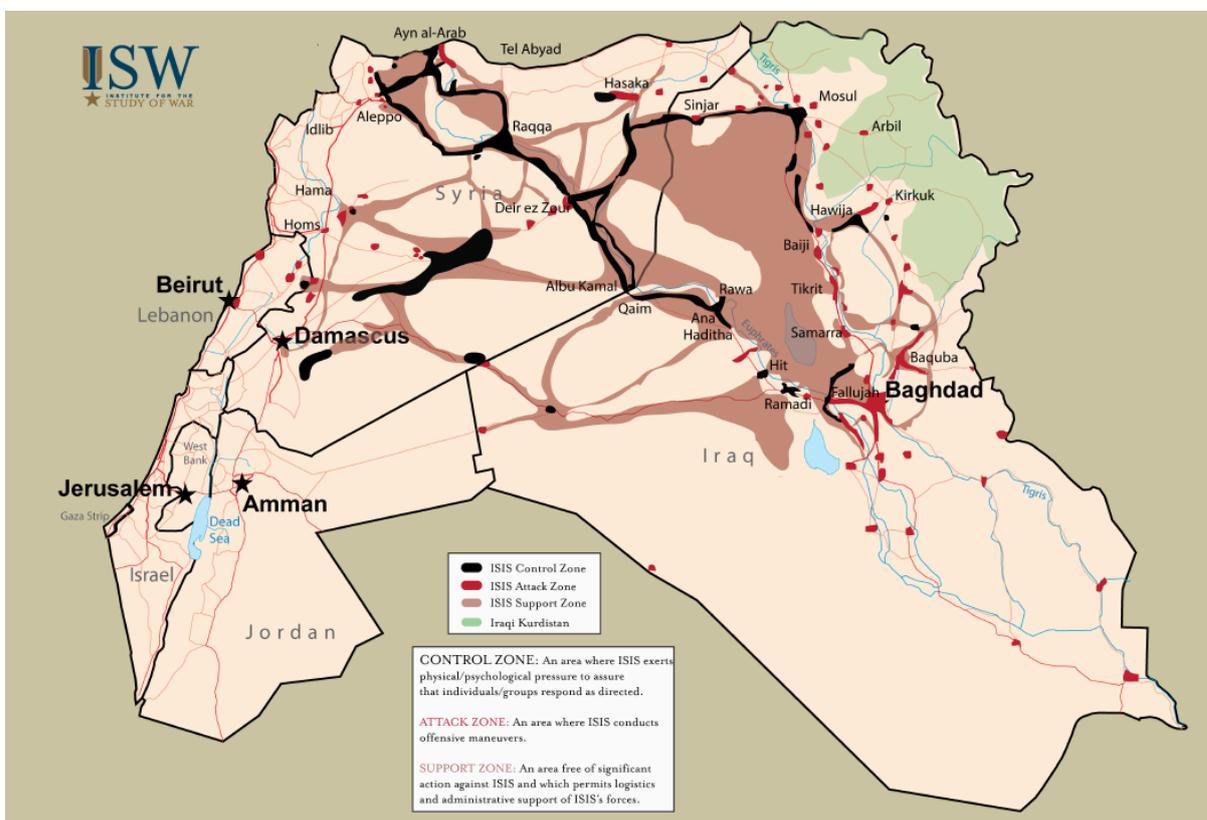
Nas figuras 13 e 14 podemos observar as zonas de controle, de ataque e de suporte nos territórios do Iraque e da Síria, mostrando a distribuição territorial das áreas disputadas pelo IS.

Figura 13 - Principais áreas controladas pelo Estado Islâmico em Junho de 2014



Fonte: Institute for the Study of War, 2016. Acesso em 30/01/2020.

Figura 14 - Principais áreas controladas pelo Estado Islâmico em Junho de 2015



Fonte: Institute for the Study of War, 2016. Acesso em 30/01/2020.

Ao compararmos o território nos anos de 2014 e 2015 veremos que há uma expansão expressiva nos pontos de controle do IS, assim como os ataques se dispersaram mais, à medida que o grupo foi adquirindo apoio das tribos e outros grupos jihadistas.

Ao mesmo tempo, percebe-se que apesar da ampliação das áreas de controle, houve uma leve diminuição de atentados nesses territórios (ver tabela 2), possivelmente porque nos territórios já estabelecidos os atentados não eram mais necessários, já que pelos preceitos islâmicos, uma ordem política que só precisava ser gerenciada pelas leis da sharia e dos tribunais públicos.

Tabela 2 - Ataques jihadistas no Iraque e na Síria (2013-2018)

Ano	Iraque	Síria	Total
2013	341	32	373
2014	1101	114	1215
2015	996	179	1175
2016	1215	151	1366
2017	1179	121	1300
2018	654	70	724
Total	5486	667	6153

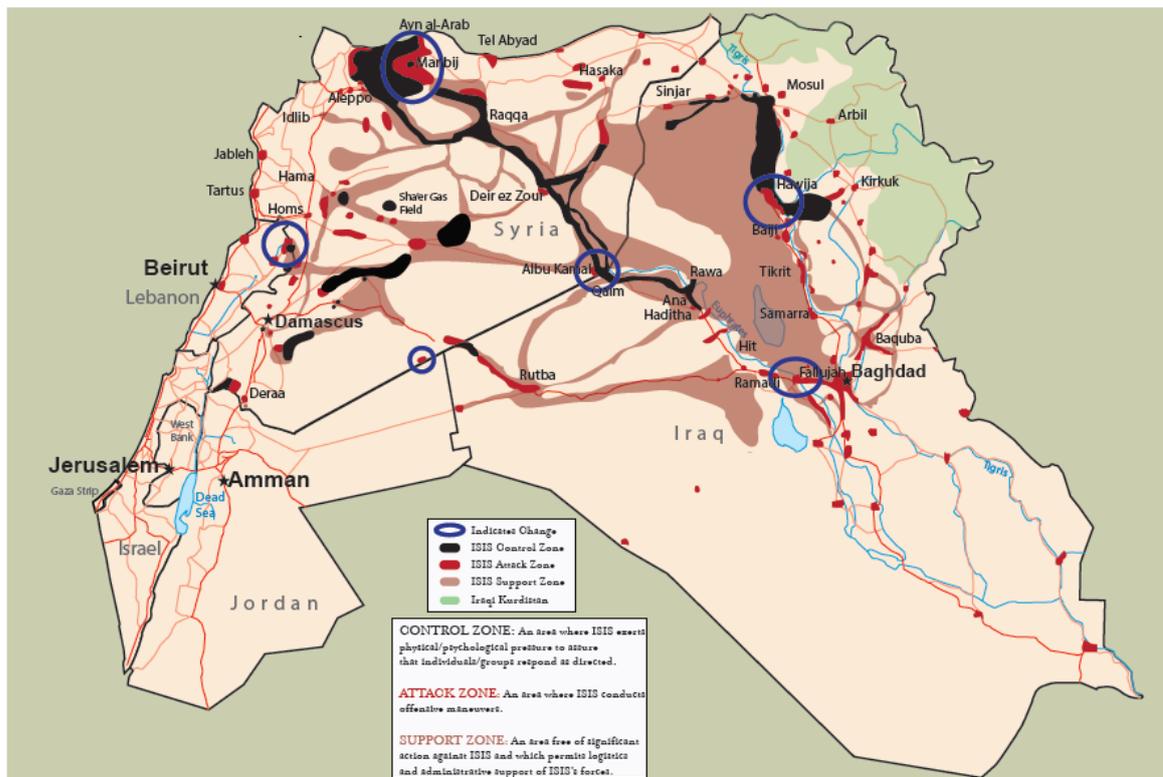
Fonte: Adaptado de Global Terrorism Database, 2019.

Analisando a tabela e as figuras 13 e 14, podemos verificar que ao adquirir mais controle no Iraque, o jihad é direcionado para a região central e o oeste da Síria, especialmente na fronteira com o Líbano, revelando o curso expansionista do Califado.

Isso vai permitir com que grupos jihadistas do Líbano sejam anexados aos comandos do Estado Islâmico, e atuem constantemente contra as forças armadas sírias e libanesas. Embora vejamos na tabela um aumento tímido nos ataques na Síria no ano de 2015, devemos perceber que os mesmos se dão em relação à mudança do modus operandi, isto é de incursões armadas para atentados suicidas.

Se observamos a figura 15 e a relacionamos com a tabela 2, podemos ver que 2016 é o ano de maior intensidade do jihad, concentrando-se na região oeste e norte da Síria e do Iraque, neste último intensificando-se nas zonas de Rutba e Mosul.

Figura 1 - Principais áreas controladas pelo Estado Islâmico em Junho de 2016



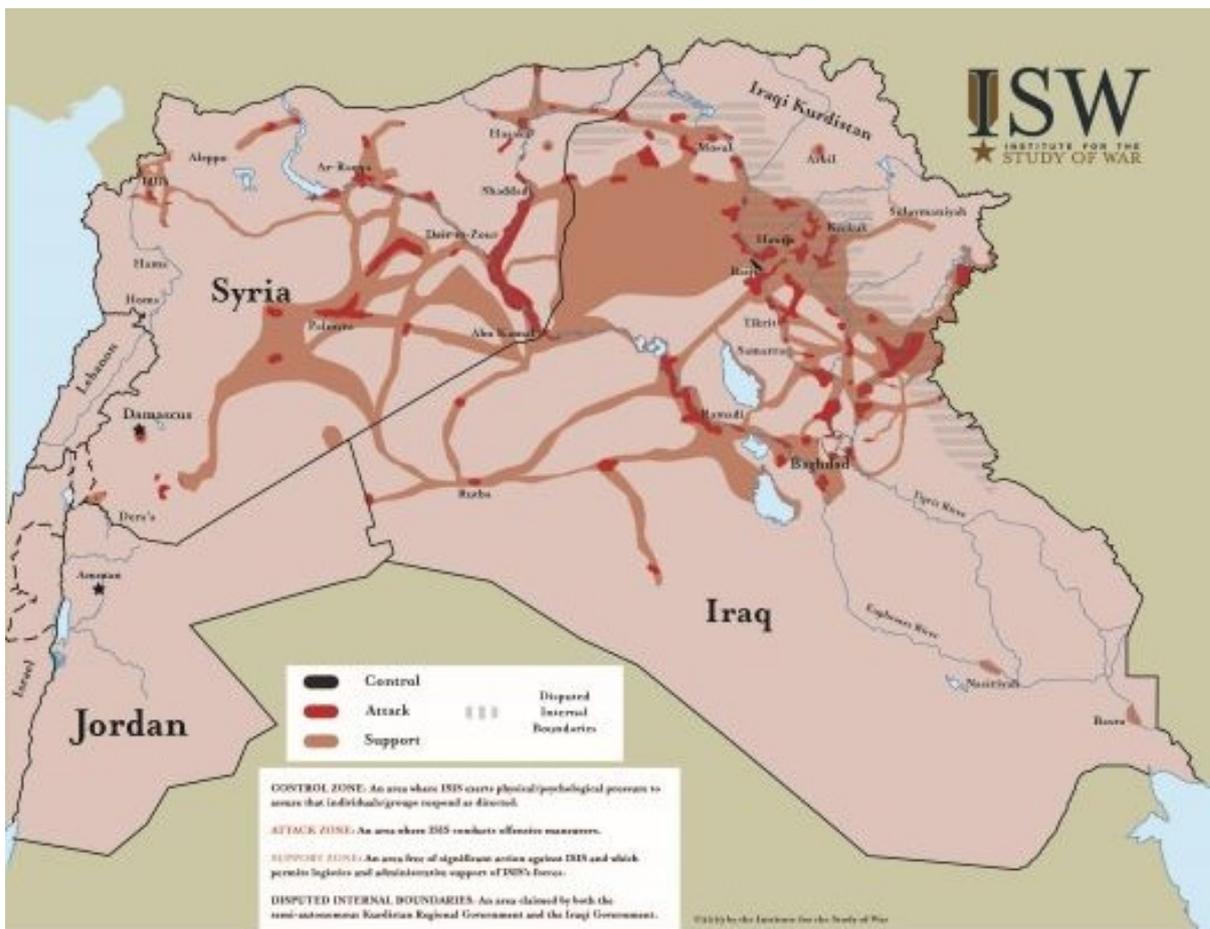
Fonte: Institute for the Study of War, 2016. Acesso em 30/01/2020.

Esta figura também revela que, em relação a 2015, em 2016 o Estado Islâmico concentrou suas zonas de controle em Aleppo, Raqqa, Qaim e Mosul, porém perdeu a região de Fallujah, território estratégico para conseguir o domínio em Bagdá.

Também é preciso destacar que dentro das zonas de controle o jihad se intensificou. Isto porque, ao ganhar poder nestes locais também se intensificaram as investidas militares dos governos sírio, iraquiano e norte americano, que tinham por finalidade impedir o avanço do Califado à Turquia.

Assim, podemos entender que a intensidade do jihad sofreu uma alteração, não pela ideia de conquista de território, senão para recuperar os territórios que tinham perdido perante a intervenção militar, crescimento dos grupos civis de resistência contra o jihad radical e a perda das zonas de apoio.

Figura 16 - Principais áreas controladas pelo Estado Islâmico em Agosto de 2019



Fonte: Institute for the Study of War, 2019. Acesso em 30/01/2020.

A perda das zonas de controle foi ficando evidente com o passar do tempo. Se observamos a figura 16 veremos que em agosto de 2019, o único território controlado pelo ISIS era Baiji, na região central do Iraque.

Também observaremos que houve uma redução significativa das zonas de apoio e que o jihad foi reduzindo e se dispersando para alguns pontos da região sul de Bagdá e a fronteira curda, assim como nos arredores de Palmira e Raqqa.

Em que pese, o Estado Islâmico haja perdido território e hegemonia em parte do Oriente Médio, não podemos dizer que o projeto jihadista contra os governos seculares foi um fracasso, já que se a intenção do grupo era implementar o jihad como uma ferramenta de contestação, essa foi se fixando no ideário político de outros grupos radicais que aderiram à luta durante o auge do IS.

Isto mostra que, independentemente de um grupo, a ideia do jihad nos movimentos muçulmanos sempre será uma constante e merece ser analisada desde uma perspectiva política do que meramente religiosa, posto que as ações jihadistas, no Califado do passado e no do presente, só se concretizaram a partir do momento que a religião e a política voltaram a ser tratadas como uma só.

6 CONCLUSÃO

Vimos que o secularismo, enquanto imagem de modernidade, nasceu como uma alternativa à ordem estabelecida pela religião. O intuito desse fenômeno era libertar o homem do poder e misticismo da religião e trazê-lo para a ação e o pensamento racional, permitindo-lhe entender as estruturas sociais na qual se encontrava inserido e, ao mesmo tempo, se entender enquanto produtor de seu próprio destino e conhecimento.

A consolidação dessas ideias se deram graças aos movimentos de contestação religiosa, tais como o Renascentismo e Iluminismo, os quais não só permitiram a divisão entre a esfera religiosa e política, senão também impulsionaram argumentos radicais contra o sistema religioso, a ponto de tentar eliminar a religião de todo espaço humano. Assim, a secularização se tornou não só um processo de mudança epistemológica, também foi um processo histórico de redefinição dos sistemas político, científico e cultural.

É mister lembrar que a secularização se desenvolveu na Europa, cujo sistema religioso tinha uma estrutura hierárquica complexa, e dentro de um contexto de tensões e “enfraquecimento” religioso. Consequentemente, a mesma foi projetada para outras realidades onde a religião mantinha uma estrutura hierárquica mais simples e englobava de maneira mais rígida todos os aspectos da vida do homem, como foi o caso da religião islâmica.

Esta religião se constituiu enquanto uma ordem política e estrutural da formação do Estado Islâmico. Após a morte de Maomé, o Estado sofreu mudanças na sua estrutura, separando-se o papel político e militar do sacerdotal. Dessa forma, surge a figura do Califa, quem guiaria o Islã para a sua expansão, porém não deteria nenhum poder sacerdotal nem seria considerado profeta, tal como o era Maomé.

Se bem é certo que no mundo muçulmano, com a aparição dos impérios Seljúcida e Otomano, surgiram novas tensões internas, as mesmas não estavam ligadas diretamente ao Islã em si, mas sim à interpretação que esses impérios faziam das leis e dos costumes islâmicos. Alguns exemplos disso foram vistos no capítulo dois, tais como a modificação da estrutura hierárquica do Califado, no qual o califa se constituiu enquanto um líder religioso e executor das leis islâmicas; a sucessão não contaria mais com a intervenção da *ummah*; e, a transposição da

soberania de Allah para a figura dos sultões. Isto é, o Islã não era questionado na sua essência, nem enquanto um sistema de ordenamento político e religioso, e sim pela interpretação, modificação e o uso que os sultões faziam do próprio Islã.

Nos dois últimos séculos do Império Otomano, as correntes ideológicas de liberdade, resquício da Revolução Francesa, as crises internas e a deficiência tecnológica, se conotaram na sua aproximação com o Ocidente.

Após a sua fragmentação, suas antigas províncias, tais como o Egito, o Iraque e a Síria, ainda eram regidos pelo Islã e o percebiam enquanto fonte de toda estrutura política, social, cultural e de ação. Isso porque, no Islã não existe uma divisão hierárquica como a que vemos no cristianismo e no judaísmo; e como visto em algumas passagens do Alcorão mencionadas ao longo da tese, não é possível ter intermediários, nem representantes, nem associar pessoas à figura de Allah; e, não há divisão de poderes, já que Allah é o único detentor de poderes, cabendo aos homens seguir a fé sem questioná-la.

Assim, ao enfrentar essa nova realidade, e através de sua visão de mundo, o processo de secularização em países muçulmanos se instituiu através de um sistema colonizador, que ignorava a realidade desses locais, e impôs visões e práticas ocidentais desarticulando poderes políticos estruturados, sob a máscara do desenvolvimento, da liberdade política e da influência religiosa dentro do Estado, e da modernização.

Como vimos no capítulo 2, após a I Guerra Mundial (1914-1918), o Egito, o Iraque e a Síria ficaram sob a tutela da Grã Bretanha e da França, respectivamente. Esses países instituíram e/ou apoiaram governantes que pudessem elaborar políticas seculares que pudessem ordenar e gerenciar política, econômica e culturalmente o Estado sem a interferência do Islã.

Inicialmente, se esperava que as práticas seculares iniciassem um processo de decadência do Islã, delegando-o ao âmbito do privado. No entanto, esses novos governos adaptaram e interpretaram esse processo conforme suas percepções e interesses políticos, sem abandonar preceitos importantes do Islã, como obediência, por exemplo.

Essa adaptação, trouxe consigo um sistema híbrido e ambíguo, pois se estabeleceram constituições e códigos jurídicos e econômicos, baseados no modelo francês, porém mantiveram o Islã como religião do Estado. Essa ambiguidade,

também se deu na manutenção dos sunitas dentro do poder, fazendo uma clara distinção ideológica dos resquícios do Império Otomano; ao mesmo tempo em que se estabeleceram políticas castradoras contra grupos religiosos que reivindicavam a volta das leis islâmicas como bases estrutural desses Estados.

Essas políticas aguçariam os sentimentos independentistas e nacionalistas, assim como aguçou os sentimentos dos grupos religiosos que viam nesse modelo de governo, a desconexão com a identidade muçulmana e o afastamento das leis e dos valores islâmicos dentro da sociedade.

A corrente nacionalista, liderada pelos militares livres e depois pelo partido de Baath, trouxe a possibilidade do estabelecimento de um novo sistema, alinhado com ideias democráticas. Contudo, tanto no Egito quanto no Iraque e na Síria, se estabeleceram governos nacionalistas que também se baseavam em fundamentos religiosos e ao mesmo tempo se tornaram coercitivos quando o assunto era inibir o poder da *umma* e garantir a liberdade de expressão religiosa.

Por sua vez, os movimentos religiosos moderados insistiam em islamizar a modernidade, resgatando e adaptando as leis e os valores islâmicos para essa nova realidade. Contudo, grupos radicais discordavam da ideia de islamizar a modernidade e argumentavam ser preciso (re)estabelecer o Islã como nos tempos do Califado Islâmico, vivendo sob as leis da sharia, onde a soberania de Allah era incontestável e fortalecido pelo *tawhid*. Desse modo, iniciaram uma campanha jihadista muito mais rigorosa e violenta contra aqueles que podiam significar algum empecilho para o resgate do Islã, causando comoção pelos lugares que eles passavam.

É preciso entender que a modernidade secular, a partir da perspectiva desses grupos, trouxe a perda da autodeterminação, do enfraquecimento dos valores e da dependência política estrutural que colocava a soberania de Allah na imagem de homens despossuídos de valores, que incentivavam um vazio político espiritual e, conseqüentemente, a negação das próprias leis e cultura.

Entretanto, a pesquisa elaborada nesta tese nos demonstra os seguintes pontos: primeiro, a secularização não conseguiu se estabelecer de fato nesses países porque o Islã é muito mais complexo do que aparentava ser e; segundo, não existe uma relação de causa e consequência entre a secularização e o surgimento de grupos radicais islâmicos, porém podemos atestar que a secularização foi um

potencializador das ações desses grupos, posto que a mesma ficou vinculada ao domínio/influência ocidental na política e a diminuição do poder político do Islã.

Sobre a primeira afirmação, é preciso entender que a religião islâmica é muito mais complexa, porque ela está inserida no universo muçulmano desde uma perspectiva existencial, isto é, não existe possibilidade de vida sem o Islã.

Se pensamos o significado do Islã, veremos que o mesmo é a submissão a um Deus e a seus desígnios. Essa submissão está constantemente reivindicada no Alcorão, como uma regra específica para o desenvolvimento da humanidade e do espírito do bom muçulmano, assim, acreditar em Allah e no Islã não é simplesmente acreditar em algo divino, senão também em algo que possibilitaria a ação e a existência de uma sociedade mais ordenada, justa e comunal.

O secularismo permitiu na Europa que o cristianismo sofresse alterações desgastando a fé mediante a anulação de seus ritos e sacramentos. Sem embargo, isto não foi possível no Islã porque a fé não reside em nenhum sacramento e sim na obediência, na lei recitada várias vezes por dia mediante a oração (sem necessidade de um local ou de um guia ou intermediário espiritual) e na confiança no triunfo dos crentes perante aqueles que se opõe a Deus.

Desse modo, a religião islâmica continua arraigada na vida cotidiana e, por isso, não conseguiu ser totalmente afastada do âmbito político, uma vez que, mesmo tendo se estruturado um sistema secular, as pessoas que exerciam o poder político mantinham esse vínculo com a sua fé e as suas crenças. Um exemplo disso foi citado no capítulo 3, quando ao analisarmos as constituições vimos que, mesmo nas suas variações, elas interpelam ao poder de Deus e/ou manifestam o poder do Islã ao ser tratado como religião do Estado. Ou como no caso do Iraque, região onde os grupos radicais se tornaram mais fortes, que a separação Estado/Islã não estava muito bem fundamentada, mantendo um hibridismo entre secularização e religiosidade.

As leis estipuladas no Alcorão e na sharia são especificações e dogmas que todo bom muçulmano deve fazer para conseguir a vitória do Islã no mundo, não cabendo a nenhum homem contrariá-las nem modificá-las. O Islã, desde sua constituição, ditou as regras da estrutura dos Estados baseado em seus preceitos religiosos e cujas normas se tornaram jurídicas e codificadas em leis estatuídas pelo Alcorão, Sunna e Sharia, e fortalecidas pela prática diária. Por esse motivo, o direito

islâmico não pode ser dessacralizado, já que as suas leis residem na submissão da fé do muçulmano e no reconhecimento de que não há nenhuma divindade além de Allah.

Sobre a segunda afirmação, esta está ligada à primeira, posto que se não houve, de fato, a exclusão da influência do Islã na política, não pode se dizer que a secularização tenha originado o surgimento de grupos radicais, mas sim podemos dizer que contribuiu para potencializar as suas ideias e suas ações, usando o jihad como um instrumento da *revanche de Dieu*, mostrando, através do jihad a ira de um Deus que foi vinculado a um sistema que não é considerado compatível com a ideologia islâmica.

Observamos durante todo o processo da pesquisa que movimentos guiados por ideologias radicais sempre existiram na história do Islã, e embora percebamos que há uma lacuna histórica sobre o desenvolvimento desses grupos, notamos que a corrente radical mais intensa surge durante o Império Otomano, no século XVIII, como uma via de resistência às modificações sobre a interpretação do Islã, aos intercâmbios culturais e à crescente intervenção estrangeira em solo muçulmano.

Os registros dessa corrente radical denominada wahabismo, mostram que sua ideologia não se constituía uma novidade para a época, já que a sua interpretação sobre o Islã e as suas leis interpelavam ideias radicais de filósofos do século XIII, como Taqi al-Din Ibn Taymiyyah, jurista e pai do salafismo jihadista. O wahabismo procurava retornar a um sistema político-religioso dos tempos de Maomé e do antigo Califado, onde as leis islâmicas e o jihad regiam a vida dos muçulmanos, e de converter os estrangeiros à religião islâmica e não converter o Islã às necessidades dos estrangeiros.

Assim, o jihad estabelecido por esse grupo não só se direcionou contra os não muçulmanos, senão também contra aqueles que tinham mal interpretado as leis islâmicas, tornando o Islã impuro e sem sentido. Embora este grupo tenha sido repellido pelos otomanos, devemos lembrar que essa ideologia continuou se desenvolvendo dentro de toda a península árabe, e conforme a secularização foi se desenvolvendo e a ocupação europeia em terras muçulmanas foi adquirindo poder, essas ideias continuaram sendo vistas pelos radicais enquanto uma forma de resistência, influenciando pensadores muçulmanos do século XX.

Um desses pensadores foi Qutb, quem tendo vivido no mundo ocidental, percebeu os desgastes e contradições sociais e políticas que a secularização como a principal fonte do colapso das culturas ocidentais e da cultura muçulmana. Qutb articulava o pensamento radical moderno dentro das universidades e dentro dos setores tradicionais e tribais da *ummah*, fortalecendo a ideia da *jahiliyyah* e da necessidade de executar o jihad contra todos aqueles que tinham abandonado a fé, corrompendo a sua alma e vivendo no espírito do individualismo.

Além disso, o pensamento radical de Qutb alertava a essa conseqüente separação entre a política e a religião, permitindo a construção de um sistema político corrupto, vazio de espiritualidade e com leis que só beneficiavam alguns e não a *ummah* como um todo, por isso o resultado da pobreza, da fome, da desesperança, da ignorância religiosa e do enfraquecimento da identidade cultural.

Assim, esses pensamentos foram adotados por grupos islâmicos que queriam se interpor e fazer frente as intervenções político militares dos Estados Unidos, Rússia, França e Grã Bretanha. Desse modo grupos como a Irmandade Muçulmana, al-Qaeda e o Estado Islâmico adotaram e reinterpretaram pensamentos radicais já existentes e os adaptaram a realidade política e social, para poder, assim, recuperar a hegemonia do Islã e constituir um Califado como no tempo dos *Rashidun*.

Destes grupos, o Estado Islâmico é o que segue estritamente a doutrina do wahabismo e de Qutb, usando o jihad de maneira sistemática, organizada e muito mais violenta. Nos seus discursos, como visto nos capítulos 3 e 4, observamos essa resistência à interferência ocidental no mundo muçulmano, culpando a secularização pelo desvirtuamento dos valores islâmicos e pelos males sociais e políticos que acometem à sociedade islâmica.

Assim, podemos dizer que a secularização trouxe à tona essas correntes religiosas radicais existentes, que deram origem a esses grupos repaginados usando ferramentas fornecidas pelo desenvolvimento tecnológico e utilizado por governos seculares, tais como a tecnologia armamentista e o uso das mídias, tv, jornais, revistas e internet, tornando o jihad e a sua missão visível para todo o mundo.

Ao mesmo tempo, a reconfiguração do jihad em termos mais violentos e com esquemas de cooptação também se conota enquanto resistência ao secularismo, pois foge do modelo de exército secular, resgatando, de certo modo, as técnicas de

organização militar usadas pelos muçulmanos antes do início da secularização, e adapta a ideia do martírio suicida como principal *modus operandi*.

Finalmente, esperamos que a elaboração desta tese possa contribuir nos debates acadêmicos e políticos sobre a percepção de que estes grupos não podem ser enquadrados enquanto fenômenos só religiosos dada a complexidade estrutural do Islã, despertando o interesse e o aprofundamento de estudos sobre a interferência do Islã na constituição do sistema político dos países árabes muçulmanos.

Também esperamos que os vazios conceituais que possam ter surgido nessa tese sejam motivo de debate e de desenvolvimento de novas teorias que possam enriquecer o conhecimento nesta área. Ao mesmo tempo, pretendemos aprofundar os estudos acerca de lacunas de conhecimento identificadas ao longo da tese, e que podem ser elucidadas em novos artigos, ampliando os debates políticos acerca dos conflitos atuais no mundo muçulmano.

REFERÊNCIAS

- ALCORÃO SAGRADO:** os significados dos versículos do Alcorão Sagrado. Tradução: Samir El Hayek. Federação das Associações Islâmicas do Brasil. São Paulo, 1974.
- ALDOUGHLI, R. **Borrowings in Syrian Nationalist Narratives: Sati ‘al-Husri, Michel ‘Aflaq and Zaki al-Arsuzi.** *Syria Studies*, v.8. 2016, p.7-38.
- AL-JAZEERA. **ISIL suicide bomber kills Iraqi troops near Ramadi.** Fevereiro de 2016. Disponível em: <https://www.aljazeera.com/news/2016/02/isil-suicide-bomber-kills-iraqi-troops-ramadi-160202083140698.html> Acesso em: 20 de janeiro de 2020.
- AL-QAEDA. **The al-Qaeda Training Manual.** London: Pavillon Press, 2005.
- AL-SHĀFI’IS, Muhammad Ibn Idrīs. **Al-Risāla fī uṣūl al-Fiqh:** Treatise on the foundations of Islamic Jurisprudence. Translated: Majid Khadduri. 2nd ed., Kalamullah editors, 1961.
- AMIR, D. **A Study of Arab socialism in the United Arab Republic.** Thesis (Master of Arts) Faculty of Texas Tech University. Texas, p. 150, 1970.
- AR-RAHMAN ‘AZZAD, A. **The life of the Prophet Muhammad.** London: The Islamic Foundation, 2007.
- ASAD, T. **Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity.** California: Stanford Press, 2003.
- AXON, A. & HEWITT, S. (ed.) **Syria 1975/76-2018.** Leiden: Brill, 2018.
- BAKKER, E. **Jihadi Terrorism in Europe, their characteristics and the circumstances in which they joined the jihad: an exploratory study.** The Hague: Netherlands Institute of International Relations, 2006.
- BANNA, H. **Message to the youth.** Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=49rrnCqhEml> Acesso em: 10 de janeiro de 2020.
- BAYAT, A. **Social movements, activism and social development in the Middle East.** United Nations Research Institute for social development, Geneva, 2000.
- BEININ, J & STORK, J. (ed.) **Political Islam: essays from Middle East report.** Middle East Research and information project, 1997.
- BERGER, P. L. **The many altars of modernity: Toward a paradigm for religion on a pluralist age.** Boston/Berlin: De Gruyter, 2014.

BERGER, P.L. **Secularism in retreat.** *In:* John L. Esposito & Azzam Tamimi (org.), Islam and Secularism in the Middle East. New York: New York University Press, 2000.

BERGER, P. L. (org.) **The desecularization of the world: resurgent religion and world politics.** Washington DC: Ethics and Public Policy Center, 1999.

BERGER, P. L. **O Dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

BERGER, P. L. **The social reality of Religion.** Greta Britain: Faber & Faber, 1969.

BERGER, P. L. & LUCKMANN, T. **The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge.** London: Penguins books, 1991.

BERNARD, L. **O Oriente Médio: do advento do cristianismo aos dias de hoje.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1996.

BIN LADEN, O. **Jihad against Jews and crusaders – World Islamic [Front Statement.** 1998. Disponível em: <https://fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm>

BIN LADEN, O. **Declaration of Jihad against the Americans Occupying the Land of the Two Holiest Sites.** 1996. Disponível em: <https://ctc.usma.edu/harmony-program/declaration-of-jihad-against-the-americans-occupying-the-land-of-the-two-holiest-sites-original-language-2/>

BLANKINSHIP, K. Y. **The end of the jihad state: the reign of Hisham Ibn ‘Abd al-Malik and the collapse of the Umayyads.** New York: University of New York Press, 1994.

BOUZARINEJAD, Y. et al. **Sayyid Qutb and Political Islam: Islamic government from the perspective of Sayyid Qutb.** Journal of History Culture and Art research. Vol.5, N.4, December 2016, p.92-112.

BRECHON, P. **Institution de La laïcité et déchristianisation de la société française.** Cahiers d’Estudes sur la Méditerranée Orientale et Le monde Turco-Iranien, n.19, 2004. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cemoti/1687>. Acesso em: 05 nov 2018.

BUKHARI, S. **Hadith.** Translator M. Muhsin Khan. Mika’il al-Almany Editora, 1ª ed. 2009.

BUNZEL, C. **From paper State to Caliphate: the ideology of the Islamic State.** The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World. Analysis Paper, n.19, 2015.

BYMAN, D. **Al-Qaeda, the Islamic State, and the global jihadist movement: what everyone needs to know.** Oxford University Press, 2015.

CALHOUN, C. JUERGENSMEYER, M. & VANATWERPEN, J. (org.) **Rethinking secularism**. Oxford University Press, 2011.

CASANOVA, J. **Public Religions in the Modern World**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

CASANOVA, J. **Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial**. Revista Académica de Relaciones Internacionales, n. 7, p.1-20, 2007.

Disponível em: https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/678436/RI_7_5.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 09 nov. 2017.

CASANOVA, J. **The secular, secularizations, secularism**. In: Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer & Jonathan VanAntwerpen (org). Rethinking secularism. Oxford University Press, 2011, p. 54-74.

CAYLI, B. **Violence and militants: from Ottoman rebellions to jihadist organizations**. Canada: McGill-Queen's University Press, 2019.

CINAR, A. **Secularism and islamic modernism in Turkey**. Etnográfica, Lisboa, v.10, n.10, n.1, p.85-96, mai. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/pdf/etn/v10n1/v10n1a04.pdf>. Acesso em: 08 nov. 2017.

CHEREM, Y. Mudanças na definição de Jihad. Revista Campos, N.10, Vol. 2, 2009. p. 83-99.

CHITTY, N. **Soft power, civic virtue & world politics**. In: Naren Chitty et al. (orgs.), The Routledge handbook of Soft power. London/NY: Routledge Taylor & Francis group, 2017, p. 9-36.

COBY, P. **Thomas Cromwell: Machiavellian statecraft and the English reformation**. Lexington Books: Plymouth, Uk, 2009.

COLE, J. R. **Colonialism and revolution in the Middle East**. New Jersey: Princeton University Press, 1992.

CONDUIT, D. **The Syrian Muslim Brotherhood's founding ideas**. In: The Muslim Brotherhood in Syria. Cambridge University Press, 2019, p.40-65.

CONNOLLY, W. E. **The conceits of Secularism**. In: why I am not a secularist. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1999, p. 19-46.

CORREIO DA MANHÃ. **Pingos e respingos**. 17 de julho de 1930. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=089842_04&pagfis=33388&url=http://memoria.bn.br/docreader# Acesso em: 10 fev. 2020.

DAWISHA, A. **Iraq, a political history from independence to occupation**. New Jersey: Princeton University Press, 2009.

DHAHIR, M. **Divine Commander par excellence: Military management in the battles of the Prophet Muhammad**. Tehran: Heritage International, 2019.

DEMANT, P. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Editora Contexto, 2005.

DEMERATH III, N. J. **Secularization and Sacralization, Deconstructed and Reconstructed**. In: James A. Beckford & Nicholas J. Demerath III (Ed.). *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. London: SAGE Publications, 2007. p. 57-80.

DOAK, R.S. **Empire of the Islamic world**. New York: Facts on file, Inc, 2004.

DOBBELAERE, K. **Secularization: an analysis at three levels**. Belgium: Presses Interuniversitaires Européennes, 2004.

DURKHEIM, E. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

EGITO. **Constitution of the Kingdom of Egypt and Sudan**. 1923.

EGITO. **Constitution of the Arab Republic of Egypt**. 1956.

ELIADE, M.; HILTEBEITEL, A. & APOSTOLOS-CAPPADONA, D. (translators). **A history of religious ideas: From Muhammad to the age of reforms**. vol. 3. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

ESPOSITO, J. L. **Rethinking Islam and Secularism**. ARDA Guiding Paper Series. State College, PA: The Association of Religion Data Archives at the Pennsylvania State University, p. 1-26, 2010, Disponível em: <http://thearda.com/rrh/papers/guidingpapers.asp>. Acesso em: 25 set. 2017.

FATTAH, H. & CASO, F. **A brief history of Iraq**. New York: Facts on File, 2008.

GALLMAN, W.J. **Iraq under general Nuri: my recollections of Nuri al-Said, 1954-1958**. Baltimore: John Hopkins University Press, 1964.

GERGES, F. **The many voices of political islam**. The Institute for Social Policy and understanding. April, 2012. Disponível em: <https://www.ispu.org/the-many-voices-of-political-islam/>. Acesso em: 07 nov. 2017.

GJORSHOSKI, N. **Secularist and Islamist constitutional and political conceptions in the modern Muslim world: the cases of Kemalist Turkey and Khomeini's Iran**. *Journal of Liberty and International Affairs* 3, v.1, p. 49-62, 2017. Disponível em: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-52698-6>. Acesso em: 30 set. 2017.

GOFFMAN, D. **The Ottoman Empire and early modern Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

GRASS, P. L. **Sociologia da ideologia?** Senatus, Brasília, v.7, n.2, p.24-31, 2009.

GUNARATNA, R. **Inside al-Qaeda.** Columbia University Press, 2002.

HADITH: relatos dos ditos e ações do profeta Mohamed. Compilação de Sahih al-Bukhari e tradução Muhsin Khan. Mika'il al-Almany Editor, 1ª edição. Disponível em: https://d1.islamhouse.com/data/en/i/books/single/en_Sahih_Al-Bukhari.pdf. Acesso em: 06 mai. 2018.

HANEŞ, N. & ANDREI, A. **Culture as soft power in International Relations.** International Conference Knowledge-based Organization, vol.21, n.1, p. 32-37, 2015.

HASHEM, G. T. **Syria: Islam, Arab nationalism and the military.** Middle East Policy Council, Vol. III, N.4, 2001 – Disponível em <https://mepc.org/journal/syria-islam-arab-nationalism-and-military> Acesso em: 05 de jan. de 2020.

HAWTING, G. R. **The first dynasty of Islam: the Umayyad caliphate ad 661-750.** 2º edition. London and NY: Routledge, 2000.

HITTI, P. K. **Syria: a short history.** New York: The Macmillan Company, 1959.

HOBBSAWM, E. Inventing tradition. In: Hobsbawm, E. & Ranger, T. (org.). **The invention of Tradition.** Cambridge University Press, 1992.

HODGSON, M.G. S. **The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization.** Vol. 3. Chicago: University of Chicago, 1974.

HOLOYAKE, G. J. **The principles of secularism.** 3rd edition, Books Store 282: London, 1871. Versão epub, disponível em: <https://www.gutenberg.org/files/36797/36797-h/36797-h.htm>

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

HUNTINGTON, S. P. **O choque das civilizações e a recomposição da ordem mundial.** São Paulo: Ed. Objetiva, 1997.

HUSRY, S. **'Awamil al-Qawmiyya, a lecture delivered in 1928,** online version Disponível em: http://freearabvoice.org/?page_id=104 Acesso em 17 de jun. de 2019.

IBN NUHAAS (Abi Zakaryya al-Dimashqi al-Dumyati). **The book of Jihad.** Translated by Noor Yamani. S/L, 814 [1411].

IRAQUE. **Constitution of the Kingdom of Iraq.** 1924. Disponível em: <https://www.constitution.org/cons/iraq/iraqiconst19250321.html>. Acesso em: 12 fev. 2020.

IRAQUE. **Interim Constitution of Republic of Iraq.** 1958.

ISLAMIC SHARIA LAW. Based on Quran, Sunnah and Ijtihadd. New Global world, 2006.

ISLAMIC STATE. **Dabiq: The return of Khilafah.** 1st issue. Al-Hayat Media Center, 1435a [2014].

ISLAMIC STATE. **Dabiq: The flood.** 2nd issue. Al-Hayat Media Center, 1435b [2014].

ISLAMIC STATE. **Dabiq: Un appel a la Hidjrah.** 3rd issue. Al-Hayat Media Center, 1435c [2014].

ISLAMIC STATE. **Dabiq: The failed Crusade.** 4th issue. Al-Hayat Media Center, 1435d [2014].

ISLAMIC STATE. **Mujatweets Episode 1.** Al-Hayat Media Center, june, 2014. Disponível em: <https://jihadology.net/2014/05/31/al-%e1%b8%a5ayat-media-center-presents-a-new-video-message-from-islamic-state-of-iraq-and-al-sham-mujatweets-episode-1/>

ISLAMIC STATE. **Principles of the administration of the Islamic State.** Translate by Aymenn Jawad al-Tamimi. 2015. Disponível em: <https://www.aymennjawad.org/18215/principles-in-the-administration-of-the-islamic>
Acesso em: 21 de jan. de 2020.

ISLAMIC STATE. **Dar al-Islam.** 1st issue. Al-Hayat Media Center, 1436a [2015].

ISLAMIC STATE. **Dabiq: From hypocrisy to Apostasy, the extinction of the grayzone.** 7th issue. Al-Hayat Media Center, 1436b [2015].

ISLAMIC STATE. **Rumiyah.** 2nd Issue. Al-Hayat Media Center, 1438 [2017].

ITZKOWITZ, N. **Ottoman Empire and Islamic tradition.** Chicago: University of Chicago Press, 1980.

KAYALI, H. **Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908–1918.** Los Angeles: University of California Press, 1997.

KHATAB, S. **The political thought of Sayyid Qutb: the teory of jahiliyyah.** London/NY: Routledge, 2006.

KEANE, J. **The Limits of secularism.** In: John L. Esposito & Azzam Tamimi (org.), Islam and Secularism in the Middle East. New York: New York University Press, 2000(a).

KEANE, J. **Secularism?** The Political Quarterly, vol. 71, issue 1, p.5-19, 2000(b). Disponível em: <http://www.johnkeane.net/wp-content/uploads/2000/01/secularism.pdf>. Acesso em: 31 jul. 2018.

KEPEL, G. **La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde.** Paris: Seuil, 1991.

KIRK, G. E. **História do Oriente Médio: desde a ascensão do islã até a época contemporânea.** Rio de Janeiro: Zahar editora, 1967.

LEWIS, B. **O Oriente Médio, do advento do cristianismo aos dias de hoje.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996 (a).

LIAZZAT, J. K. B. **A Teoria do “encerramento do Ijtihad” no direito islâmico.** Revista Crítica de Ciências Sociais, 80, p. 195-211, 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/704#quotation>. Acesso em: 10 mai. 2018.

LINDBERG, D.C. **Early Christian attitudes toward nature.** In: Gary B. Ferngren (ed.) *The history of science and religion in the western tradition: An encyclopedia.* New York/London: Garland Publishing, inc. 2000.

MALOY, J.S. **Democratic Statecraft: political realism and popular power.** Cambridge University Press: New York, 2013.

MARRANCI, G. **Jihad beyond Islam.** New York: Berg publishers, 2006.

MARSOT, A. L. **A History of Egypt: from the Arab conquest to the present.** 2nd edition. New York: Cambridge University Press, 2007

MARTIN, D. **On Secularization: towards a revised general theory.** Burlington: Ashgate Publishing, 2006.

MIZAN AL-HIKMAH: a compendium of Shi'a hadith. Summarized: Sayyed Hamid Hosseini. Qom: Irã, 2002.

MONIZ, J. B. **As camadas internas da secularização: proposta de sistematização de um conceito essencialmente contestado.** Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, v. 34, p. 73-92, 2017a. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/pdf/soc/v34/v34a5.pdf>. Acesso em 08 jul. 2018.

MONIZ, J. B. **Múltiplas modernidades, múltiplas secularizações e secularização contextual: novas perspectivas sobre o estudo sociológico da religião.** Relig. Soc., Rio de Janeiro, v. 37, n. 3, p.125-149, dez. 2017b. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872017000300125&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 29 mai. 2018.

MUSA, A. Y. **Hadith as scripture: discussions on the authority of prophetic traditions in Islam.** New York: Palgrave Macmillan, 2008.

NASSER, G. A. **Discurso sobre a Irmandade Muçulmana.** 1966. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-goiYO5HvqQ>. Acesso em: 23 de julho de 2019.

NASSER, G. A. **Entrevista a David Morgan**. Sunday Times, 1962. Disponível em: http://nasser.bibalex.org/common/pictures01-%20sira3_en.htm. Acesso em: 23 de jul. de 2016.

NASSER, G. A. **Letter by Abdel Nasser to Hasan al-Nashshar about student movement demands for restoration the constitution and the return to democracy**. Gamal Abdel Nasser Foundation and Bibliotheca Alexandrina, 1935. Disponível em: <http://www.nasser.org/common/mapviewer.aspx?ID=1&type=DocHandWrt&PDFStart=9&lang=en&PDFEnd=0&dir=next>. Acesso em: 23 de jul. de 2019.

NASSER, G. A. **The address by President Gamal Abdel Nasser from the Presidential Palace on the occasion of his election as President**. Gamal Abdel Nasser Foundation and Bibliotheca Alexandrina, 1956. Disponível em: <http://www.nasser.org/Speeches/SpeechesAll.aspx?CS=0&lang=en>. Acesso em: 23 de jul. de 2019

OLIVEIRA, D. Z. de. **A Revolução Baath no Iraque e na Síria: o que mudou?** Revista Perspectiva, V.10, n.18, 2017, p.85-99.

OTTOMAN EMPIRE. **Constitution**. 1876.

PEACOCK, A.C.S. **The great Seljuk Empire**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

PIERUCCI, A. F. **Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido**. Revista brasileira de Ciências Sociais. São Paulo, v. 13, n. 37, p. 43-73, jun. 1998. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200003&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 01 ago. 2017.

PROCOPIO, A. **Terrorismo e Relações Internacionais**. Revista Brasileira de Política Internacional, v.4, n.2, p.62-81, 2001.

QUATAERT, D. **The Ottoman Empire, 1700-1922**. Cambridge University Press, 2005.

QUTB, S. **Islam and World Peace**. Translated by Zine El Abidin Qorbani & Seyyed Hadi Khosrowshahi. Tehran: Islamic Culture Publications Office, 2012a.

QUTB, S. **What Do We Say**. Translated by Seyyed Hadi Khosrowshahi. Tehran: Islamic Culture Publications Office, 2012b.

QUTB, S. **Milestones: ma'alim fi'l-tareeq**. Edited by A.B. al-Mehri. Birmingham: Maktabah Booksellers and Publishers, 2006.

QUWATLI, S. **Speech on April 1946**. Damascus History Foundation, Disponível em: <https://www.damascus-foundation.org/archives/3057?lang=en> Acesso em: 05 de jan. de 2020.

RAPOPORT, D. C. **Four waves or rebel terror and September 11**. *Antropoethics*, vol. 8, n. 1, spring/summer, 2002.

RABASA, A. et al. **Beyond al-Qaeda. Part 1. The global jihadist movement**. Santa Monica: RAND corporation, 2006.

RABIL, R. **The Syrian Muslim Brotherhood**. In: Barry Rubin (edit.) New York: Macmillan, 2010, p.75-88.

RATO, V. **Nos desertos de al-Zarqawi: da al-Qaeda ao Estado Islâmico**. *Nação e defesa*, N. 143, 2016, p. 10-42.

RAMIREZ, N. **The Muslim Brotherhood in Syria: the democratic option of Islam**. Routledge, St. Andrews Syrian Studies, 2018.

REPÚBLICA ÁRABE UNIDA. **Provisional Constitution of the United Arab Republic**. 1958. Disponível em: https://www.worldstatesmen.org/UAR_const1958.pdf. Acesso em: 12 fev. 2020.

SAID, E. W. **Orientalismo**. Traducción: María Luisa Fuentes. 2ª edição, Barcelona: Debolsillo, 2008.

SIBAI, M. **Hakadha 3alamatni al-hayat** (Isto é o que aprendi da vida), 1962. Sem lugar de publicação.

SÍRIA. **Constitution de l'Etat de Syrie, 1930**. Disponível em: <https://mjp.univ-perp.fr/constit/sy1930.htm>. Acesso em: 30 jan. 2020.

SPENCER, R. **The history of Jihad: from Muhammad to ISIS**. New York: Post Hill Press, 2018.

STIGALL, D. E. **The civil codes of Libya and Syria: Hybridity, durability, and Post-revolution viability in the aftermath of the Arab Spring**. *Emory International Law Review*, V. 28, Issue 1, 2014. [versão online] Disponível em: <http://law.emory.edu/eilr/content/volume-28/issue-1/articles/civil-codes-Libya-Syria.html>. Acesso em: 10 mai. 2018.

SOAGE, A.B & FRANGANILLO, J.F. **The Muslim Brothers in Egypt**. In: Barry Rubin (edit.) New York: Macmillan, 2010, p.39-56.

SHOUP, J. A. **The History of Syria**. Santa Barbara: Greenwood, 2018.

SORBY, K. R. **The separatist period in Syria, 1962-1963**. Institute of Oriental studies, Slovak Academy of Sciences, Slovakia, 2009, p.145-168.

TAMINI, A. **The origins of Arab secularism**. In: John L. Esposito & Azzam Tamimi (org.), *Islam and Secularism in the Middle East*. New York: New York University Press, 2000.

TEODOSIO I, GRAZIANO & VALENTINIANO II. **L' Editto di Tessalonica**. 27 de febbraio 380. Disponível em: www.doccity.com. Acesso em: 02 de fev. de 2020.

TAYLOR, C. **Western Secularity**. In: Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer & Jonathan VanAntwerpen (org). Rethinking secularism. Oxford University Press, 2011, p. 31-53.

TAYLOR, C. **A secular age**. Massachusetts: Havard University Press, 2007.

THE MIDDLE EAST MEDIA RESEARCH INSTITUTE (MEMRI). **Separating the 'Political' from the 'Islam': Tunisia's al-Ghannouchi and reform initiatives in the egyptian muslim brotherhood**. Special Dispatch n. 6579, 17 ago. 2016. Disponível em: <https://www.memri.org/reports/separating-political-islam-tunisias-al-ghannouchi-and-reform-initiatives-egyptian-muslim>. Acesso em: 01 nov. 2017.

TIME. **ISIS militants declare Islamist 'Caliphate'**. june 2014. Disponível em: <https://time.com/2938317/isis-militants/> Acesso em: 21 jan. de 2020.

UNAMI and OHCHR. **Report on Human Rights in Iraq**. January-June 2013. Disponível em: <https://www.ohchr.org/EN/Countries/MENARegion/Pages/UNAMIHRReports.aspx> Acesso em: 29 de jan. de 2020.

VOGEL, F. E. **Ismamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia**. Leiden: Brill, 2000.

WAHHAB, M. **Kitab at-Tauhid**. Publisher: Sheik ul-Islam Muhammad bin Abdul-Wahhab. S/D.

WARNER, B. **Sharia for non Muslim**. Center for the Study of Political Islam. 2010.

WEBER, M. **A Ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia da Letras, 2004.

WEBER, M. **Religião e racionalidade econômica**. In: Gabriel Cohn (org.), Weber. 7ª ed. São Paulo: Ática, 2006, p.142-159.

WEBER, M. **Economia e Sociedade**. vol. 2. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009.

WILSON, B. **Contemporary transformation of religion**. Oxford: Oxford University Press, 1976(a).

WILSON, B. **Aspects of secularization in the West**. Japanese journal of religion studies, vol. 3 n.4, pp.259-276, 1976(b).

WU, B. **Secularism and secularization in the Arab world**. Journal of Middle Eastern and Islamic Studies, vol.1, n.1, p.55-65, 2007.

YAR-SHATER, E. **The history of al-Tabari: the crisis of the early Caliphate.** Translated by Stephen Humphreys. Albany: State University of New York Press, 1990.

ZAHID, M. **The Muslim Brotherhood in Egypt: growth and development, 1928-1975.** In. The Muslim Brotherhood and Egypt's succession crisis: the politics of liberalization and Reform in the Middle East, 2010, p.69-83.

ZAHREDDINE, D.; LASMAR, J. M.; TEIXEIRA, R. C. **O Oriente Médio.** Curitiba: Juruá, 2011.

ZARQAWI, M. **Zarqawi letter,** 2004. Disponível em: <https://2001-2009.state.gov/p/nea/rls/31694.htm> Acesso em: 15 de janeiro de 2020.

ZEPEDA, J. J. L. **Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização.** RBCS, São Paulo, v.25, n.73, p.129-141, jun. 2010. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092010000200008&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 08 nov. 2017.

GLOSSÁRIO

Akbar	Grande
Allah	Deus
Alcorão	A recitação
Ansar	Ajudante ou combatente nativo
Asghar	Pequeno
Bay'ah	Juramento ou lealdade a um líder, Aliança
Bid'a	Inovação.
Dar al-Islam	Terra do Islã.
Din	Obrigação, obediência, julgamento. No Islã também se refere a cumprir a lei divina.
Diwans	Comarcas ou províncias
Fatwa	Pronunciamento legal no Islã emitido pelo Muftis
Fuqaha	Juristas Islâmicos (singular Faqih)
Ghazis	Guerreiros que participaram nas primeiras expedições militares do Islã.
Ghulam	Servidão, escravidão
Hadith	Livro de ditos do Profeta
Hajj	Pilar do Islã, refere-se à peregrinação à Meca.
Hijab	Esconder, corresponde ao uso de alguma vestimenta que guarde a modéstia ou moralidade das muçulmanas.
Hijra	Fuga.
Ijma	Consenso ou acordo perante uma determinada lei.
Ijtihad	Termo jurídico para definir o esforço da reflexão de uma determinada lei.
Jahiliyah	Ignorância religiosa
Janizaris	Guerreiros religiosos do Império Otomano
Jihad	Luta espiritual, Guerra Santa
Jizya	Imposto per capita cobrado a cidadãos não muçulmanos
Jumua'a	Pilar do Islã, refere-se ao dia de descanso divino e usado para a oração (sexta-feira).
Keffiyeh	Significa vindo da cidade de Kufa.
Kharaj	Imposto imobiliário sobre a posse de terras
Kuffar	Infiéis ou incrédulos (singular Kafir)
Madrasa	Escola
Masjid	Mesquita
Minbar	Púlpito
Muftis	Estudioso islâmico que emite a fatwa.
Mujahidin	Combatente ou alguém que se empenha na luta (singular Mujahid).
Niqab	Véu que cobre toda a cabeça e braços da mulher, deixando somente exposto os olhos.
Qadi	Magistrado ou juiz da lei da sharia.
Qiya	Referente às leis, é o processo de analogia dedutiva para comparar passagens do hadith com o Alcorão.
Rafidah	Repudiantes ou os que repudiam a fé no Islã.

Rashidun	Bem guiados (singular Rashidah)
Sharia	Livro de leis baseado no Alcorão, no hadith e na sunna
Shirk	Pecado, idolatria e/ou politeísmo
Sipahis	Cavaleiros encarregados de aplicar a lei islâmica.
Sunna	Caminho trilhado, refere-se às ações do profeta.
Taghut	Demônio ou diabo.
Taqiyah	Dissimulação ou negação na crença no Islã.
Tarha	Véu que cobre a cabeça das mulheres.
Takfir	Declarar a outro muçulmano infiel.
Taughtout	Leviatã.
Tawhid	Fé em um único Deus.
Ulemás	Eruditos da lei (singular Alim).
Ummah	Comunidade muçulmana.
Usul al-Fiqh	Fundamentos da Jurisprudência islâmica.
Yathrib	Nome antigo para a cidade de Medina.
Zakat	Tributo religioso, corresponde ao dízimo.