



# ***JIHAD*: INTERPRETAÇÕES DE UM CONCEITO POLISSÊMICO**

**Youssef Alvarenga Cherem**

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).  
Professor de História da Arte do Islã no Departamento de História da Arte da Universidade  
Federal de São Paulo (Unifesp).

E-mail: *cherem@unifesp.br*

## RESUMO

---

O *jihad* é, desde sua elaboração jurídica nos primeiros séculos do islã, um termo com múltiplos significados. Pretendo neste artigo rever algumas interpretações e reelaborações do conceito segundo a vertente da tradição islâmica que privilegia o *jihad* como luta armada. Assim, serão analisadas as obras sobre o *jihad* de cinco autores considerados como fontes teológicas e ideológicas da militância armada islâmica contemporânea.

## PALAVRAS-CHAVE

---

*Jihad*; islamismo; violência; salafismo; guerra.

## 1. INTRODUÇÃO: MUDANÇAS NA DEFINIÇÃO DE JIHAD

---

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

---

<sup>1</sup> Tanto que pode ser até nome próprio masculino, inclusive cristão, no Oriente Médio.

Com significado religioso, o *jihad* pode incluir uma luta contra as tentações (“*jihad* do coração”, “*jihad* da alma”). Pode significar também o proselitismo do islã (*da’wa*) ou a defesa da moralidade (“comandar o bem e proibir o mal”, *al-’amr bil-má rûf wal-nahy ‘an al-munkar*). A noção de *jihad* desenvolvida pelos juristas islâmicos é de “guerra com significado espiritual” – *jihād fi sabīli ‘llah* (*jihad* no caminho de Deus), *jihād al-sayf* (*jihad* da espada), sendo sinônimo, no Alcorão, de *qitāl fi sabīli ‘llah* (“luta”, do verbo *qatala*, “matar”). A palavra árabe para “guerra”, *ḥarb*, geralmente é usada em contextos políticos.

A doutrina do *jihad* só se desenvolveu com o tempo (a partir do século II AH/VIII/d.C.). O termo *jihad*, embora com raízes profundas, é uma construção, em primeiro lugar, *jurídica*. Não há evidências, por exemplo, de guerras religiosas na Arábia pré-islâmica<sup>2</sup>. Como lembra David Cook (2005), o profeta Maomé nunca declarou um *jihad* (pelo menos não com esse termo), embora suas campanhas possam ser consideradas *jihads* prototípicos. Da mesma forma, as conquistas islâmicas dos séculos VII e VIII só foram classificadas como *jihad* depois, e não sabemos como os muçulmanos da época as chamavam (COOK, 2005, p. 2). As narrativas da vida do Profeta (*Sira*) contêm uma parte dedicada às suas expedições (*maghāzi*). Os livros dos historiadores árabes medievais sobre a expansão do islã chamavam-se “Livro das conquistas” (*Kitāb al-Futūḥ*). As conquistas do Império Otomano na Europa não eram chamadas, pelos turcos, de *jihad*, o que dissipa afirmações de que o *jihad* é uma característica “essencial” das civilizações muçulmanas ou da religião islâmica.

A historiadora Patricia Crone (2005) argumenta que o sentido original de *jihad*, nos primeiros séculos da era islâmica, era efetivamente “imperialismo sob o comando de Deus” e que esse sentido só mudou no século IX, quando as

---

<sup>2</sup> As expedições, incursões ou *razzia* (*ghazwa*, pl. *ghazawat*) eram uma característica da sociedade tribal árabe pré-islâmica. Eram praticadas contra grupos que não tinham relação de parentesco ou clientela, e tratava-se de um meio importante de adquirir ou redistribuir recursos numa economia de excedentes escassos. Os grupos nômades procuravam butim ou extorquiam tribos mais fracas. Devido ao medo de vingança, evitava-se o tanto quanto possível o derramamento de sangue.

conquistas das regiões centrais do império islâmico já estavam consolidadas<sup>3</sup>.

A consolidação das conquistas através do domínio político foi instrumental para transformar a religião islâmica em majoritária. Só assim poderemos enquadrar melhor a polêmica em que se acusa o islamismo de ter-se propagado pela espada, ao que os muçulmanos respondem, citando o Alcorão, que “não há coerção na religião” e que as conquistas islâmicas foram “defensivas”, no sentido de dar liberdade de propagação do islã. Na verdade, ambas as afirmações se complementam – e não poderia ser de outra forma, com impérios ou reinos que não permitiriam a pregação do islã.

Foi só com o tempo (e o aumento das conversões de não árabes ao islamismo) que a política islâmica conseguiu se desagregar parcialmente de sua matriz árabe. A mudança da dinastia Omíada (661-750), caracteristicamente árabe, para a dinastia abássida (750-1258) representa uma mudança com a conversão de uma parcela significativa da população (o islã vai progressivamente se tornando a religião majoritária), ascensão significativa de convertidos de outras etnias (notadamente persas e turcos) aos altos escalões do poder e à elite intelectual e política. É nesse momento que se definem e cristalizam as doutrinas religiosas do islã, e foi também nesse tempo que a

---

<sup>3</sup> A característica principal do *jihad*, nas primeiras conquistas, é que a universalidade da mensagem islâmica é uma universalidade política, mas não religiosa. Isso se torna evidente pelo fato de que, com raras exceções, não ocorreram conversões forçadas. Mas as conversões que aconteciam implicavam a submissão política e a inserção na sociedade árabe, tornando-se cliente. A opção de conversão ao islã era uma característica nova em relação à ideia de “guerra sob comando de (um) Deus” na antiguidade do Oriente Médio, mas a concepção de religião ainda era particularista: “A religião estava sendo usada para validar o domínio de um único povo, ou engrossar suas fileiras, e não para unir a humanidade numa única verdade acima de divisões étnicas e políticas [...]. O *jihad*, como era entendido pelo grosso dos árabes tribais, era imperialismo árabe sob comando de Deus” (CRONE, 2005, p. 367). Isso tornava especialmente incômoda a existência de árabes não muçulmanos. Como a mensagem de Deus foi revelada em árabe, não havia razão para que um árabe (ou uma tribo árabe) não a aceitasse. Embora a sua situação não tenha sido tão crítica como a dos árabes politeístas, que foram obrigados a escolher entre o islã e a morte, cristãos árabes – aliados dos muçulmanos – foram coagidos a se converter (FRIEDMANN, 2003; ROBINSON, 2000).

doutrina do *jihad* se desenvolveu, tal como a conhecemos hoje por meio das escolas jurídicas islâmicas<sup>4</sup>.

É também a partir do século IX que, paralelamente ao desenvolvimento do *jihad* como *jus belli* pelos juristas religiosos, surge uma interpretação do *jihad* como luta espiritual. Essa distinção está fundamentada na tradição frequentemente citada: alguns combatentes vieram até mensageiro de Deus e ele disse: “Fizestes bem em vir da ‘pequeno *jihad*’ (*al-jihād al-aṣghar*) até a ‘grande *jihad*’ (*al-jihād al-akbar*)”. Eles disseram: “O que é a grande *jihad*?”. Ele respondeu: “É o servo [de Deus] lutar contra suas paixões” (apud COOK, 2005, p. 35)<sup>5</sup>.

O *jihad* permanece, então, com um significado ambíguo desde então – um *jihad* dos juristas (*fuqahā*, sing.: *faqīh*) ou doutores da lei (ulemās) e outro dos místicos (sufis)<sup>6</sup>. Devemos notar que o sentido espiritual não nega o sentido material, sendo o “*jihad* da espada” (*jihād al-sayf*) muitas vezes um complemento ou uma extensão do “*jihad* da alma” (*jihād al-nafs*), e que a moral e a “boa intenção” (de lutar para a glória de Deus) estão subentendidas na caracterização do *jihad*.

O *jihad* é, em todos os seus sentidos, uma parte do *testemunho* (*shahāda*) de Deus no mundo. Considerando que, nos dois impérios em que se contrasta a islâmica nascente na Península Arábica (o Império Bizantino e o Império Sassânida da Pérsia), a estrutura do poder estava profundamente imbricada com as instituições religiosas, a preservação e a livre pregação da mensagem islâmica, bem como a própria sobrevivência da

---

<sup>4</sup> Sobre a formação da identidade islâmica no período abássida, ver Berkey (2003) e Lapidus (2002).

<sup>5</sup> Segundo Cook (2005), essa tradição pode ser datada da segunda metade do século IX, quando estava começando a se definir a tradição mística no islã, o sufismo. Nesse sentido, Crone (2005) afirma que é a partir do século X que começa a ocorrer uma resposta à acusação de outras religiões (judeus, cristãos, zoroastrianos) de que o islã era uma religião que só se propaga devido à violência, e não devido à força de sua mensagem. De acordo com Hegghammer (2008), o transmissor desse ḥadīth é Ibn Abi Ablā (679-769), e esse ḥadīth pode ser encontrado na antologia de al-Nasa’i (m. 915). Várias opiniões a respeito da validade dessa tradição são expostas em Haddad (2005).

<sup>6</sup> Essas tradições de pensamento são paralelas, embora haja, muitas vezes, imbricações entre elas (juristas como al-Ghazali também foram grandes místicos). Assim, não é de espantar que as coleções “canônicas” de *aḥadīth* não contenham referências diretas ao *jihad* espiritual (mas sim aos aspectos espirituais do *jihad*).

comunidade religiosa islâmica (*umma*) nascida em Medina, implicavam um esforço (literalmente: *jihād*) ao mesmo tempo político, militar e religioso. Assim, o objetivo primordial do *jihad* não é simplesmente a conquista por si só, mas “elevar a palavra de Deus”, como diz um *hadith*<sup>7</sup>.

A existência ou não de *jihad*, então, encontra-se na *intenção* individual. *Jihad*, então, é uma concepção de guerra, não o fato em si de haver guerra – e nem mesmo se essa guerra for feita “em nome de Deus”, mas sem incluir o objetivo primordial que é engrandecer o nome de Deus. O *jihad* é um tipo de luta ou esforço, o empenho de um indivíduo para o seu próprio bem (*jihād al-nafs*) ou para o bem coletivo (a pregação ou, em última instância, a luta armada).

É necessário salientar que esse “engrandecimento” não é obrigatoriamente a vitória na guerra. Das duas coisas, uma: ou o guerreiro morre e recebe uma recompensa no paraíso, ou vence e ganha o botim. Ou Deus vence no coletivo e material (vitória e conquista) ou vence no individual e espiritual (ascensão ao paraíso). A ascensão ao paraíso significa um contrabalanço do que se ganharia na vitória terrena: só há vitória, a morte não é significado de perda, mas, sim, de ganho. Além disso, a morte de uns pode parecer necessária para a vitória da coletividade, e o que ele ganha no céu compensa o que ele ganharia na Terra. É por isso que, nas descrições do paraíso, em imagens vívidas, suntuosas e exuberantes, os mártires têm um lugar especial.

Não se deve pensar, portanto, que o *jihad* sempre foi somente ascético, uma resignação em morrer para engrandecer a palavra de Deus aos olhos do mundo por meio da retribuição para Deus daquilo que Deus deu de mais precioso (a vida). Esse significado existe especialmente na vida e na obra dos ulemás<sup>8</sup> que combinavam, na fronteira com povos não

---

<sup>7</sup> Disse Abu Musa: “Um homem veio até o Profeta e perguntou: ‘Um homem luta por espólios; outro, por fama, e um terceiro, para se exibir; qual deles luta pela causa de Deus?’. O Profeta respondeu: ‘Aquele que luta para que a palavra de Deus seja superior, luta na causa de Deus’” (SAḤĪḤ BUKHĀRĪ, v. 4, livro 52, n. 65).

<sup>8</sup> Os ulemás (pl., do árabe *ulamā*; sing. aporuguesado *álime*, do árabe: *‘ālim*) é um sábio do direito muçulmano que completou vários anos de estudo e atua como *mufti* (que interpreta a lei islâmica e emite *fatwas*); um *cádi* (juiz), um *faqīh* (jurista) ou *muḥaddīth* (especialista nos *hadīth*).

muçulmanos, o estudo, a guerra e, às vezes, o misticismo. Mas essa vivência não é a preponderante antes das grandes conquistas islâmicas dos séculos VII e VIII.

É durante os séculos XIX e XX que intelectuais islâmicos enfatizaram o sentido espiritual ou defensivo do *jihad*, em uma tentativa de minimizar seu componente ofensivo e reinterpretar a história para responder à acusação de que o islã é uma religião que prega a violência e a intolerância. Nas literaturas das línguas tradicionais do islã (árabe, persa, turco, urdu, malaio/indonésio), o significado permanece ambíguo.

Pretendo neste artigo iluminar as escolhas interpretativas, as releituras e reapropriações da vertente da tradição islâmica que privilegia o chamado *jihād al-sayf* (o “*jihad* da espada”) nos sentidos de luta armada. Os pensadores analisados no presente artigo foram escolhidos por sua relevância para a militância islâmica atual, podendo ser compreendidos como fontes teológicas e ideológicas da militância armada islâmica: o teólogo e jurista sírio Ibn Taymiya (1263-1328), o reformador religioso árabe Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb (1703-1792), o literato, educador e militante islamista egípcio Sayyid Quṭb (1906-1966), o jornalista e militante político islamista indo-paquistanês Abū al-‘Āla al-Mawdūdī (1903-1979) e o religioso palestino ‘Abdallah ‘Azzām (1941-1989).

## 2. IBN TAYMIYA E JIHAD

As interpretações do pensamento do teólogo e clérigo (*‘ālim*) muçulmano Ibn Taymiya (Taqī ad-Dīn Abu l-‘Abbās Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm ibn ‘Abd as-Salām Ibn Taymiya al-Ḥarrānī, 1263-1328) são centrais para a ideologia contemporânea do *jihad*, bem como para o pensamento de Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb. Pertencia à escola de jurisprudência hanbalita, conhecida por seu apego às fontes fundamentais do islã, o Alcorão e a Sunna (Tradição) do Profeta. Ibn Taymiya pregava uma interpretação mais literal dos textos, rejeitando interpretações alegóricas ou metafóricas dos atributos divinos<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Seus opositores o acusavam de manter uma posição antropomórfica (que Deus tem mãos ou ouvidos, senta-se num trono, e assim por diante), mas, seguindo a escola de Ibn

Em questões de ritual (contra a peregrinação a Jerusalém e a tumbas de santos) e na aplicação estrita da lei, Ibn Taymiya entrou em conflito com vários setores (teólogos racionalistas, juizes, sufis), sendo preso em vários momentos de sua vida (LAOUST, 1986). Autor prolífico, seus escritos mais conhecidos e influentes dos pensadores islamistas contemporâneos referem-se à sua posição a favor do *jihad* contra os mongóis (SIVAN, 1990).

Nascido na cidade de Ḥarrān, entre a Síria e a Turquia dos dias de hoje, Ibn Taymiya sofreu o impacto das invasões mongóis do século XIII. Os ulemás do século XIII encontravam-se em uma situação delicada, ao terem que se posicionar em relação à guerra contra os mongóis: estes haviam se convertido ao islamismo, e, portanto, a designação da luta dos governantes mamelucos contra eles na Síria e no Egito dificilmente poderia ser caracterizada como *jihad*. Mas, na sua famosa *fatwa* (resposta a uma pergunta sobre a lei) aprovando o ataque aos mongóis, Ibn Taymiya introduz um novo critério de distinção: o muçulmano deixa de ser muçulmano quando não cumpre as principais obrigações da *sharī'a* referentes à vida, ao respeito à propriedade, à proibição de álcool, às apostas, à moral sexual etc. Ibn Taymiya não é claro a respeito dos quesitos: a partir de quando um muçulmano deixa de sê-lo, sendo justificada a luta contra ele? É seu discípulo Ibn Kathīr (1300-1372) que responde a essa questão. Interpretando dois versículos alcorânicos (Sura 5, versos 43 e 44), “Aqueles que não julgarem (*wa man lan yahkamū*) segundo o que Deus revelou, são incrédulos/iníquos”<sup>10</sup>, Ibn Kathīr (apud SIVAN, 1990, p. 98) argumenta que a lei mongol (*yasa*) não é islâmica, e que, portanto, os mongóis, embora aparentemente muçulmanos, são infiéis: “Os que seguem essas leis (humanas) são

---

Ḥanbal, negava a acusação de antropomorfismo, mas apegava-se à interpretação literal por meio do recurso à negação da especulação exegética (os atributos de Deus devem ser aceitos “*bilā kayf*”, “sem [perguntar] como”) e à negação da comparação dos atributos divinos com os humanos.

<sup>10</sup> O contexto citado no Alcorão (Sura 5, versículos 41-49), refere-se a um evento em que o profeta Muḥammad foi convidado a arbitrar (*hakama*) uma disputa entre judeus. No contexto alcorânico, o profeta se mostra ao mesmo tempo impaciente e hesitante em dirimir a disputa, e é afirmado que os judeus e os cristãos deveriam usar a sua própria lei (respectivamente, a Torá e o Evangelho) para resolver seus problemas.



infiéis e devem ser combatidos até que sigam as leis de Deus”. Essa posição será adotada em muitos movimentos islamistas subsequentes, incluindo o de Ibn ‘Abd al-Wahhāb. Enquanto este enfatizava uma posição extrema em termos de doutrina e ritual, os reformadores político-religiosos do século XX enfatizarão a questão do “Estado” e da “lei”, fazendo uma analogia da lei dos mongóis com as leis europeias modernas e seu sistema jurídico. Mas, enquanto Ibn Taymiya não se rebelou contra governantes mamelucos de sua época (o seu pensamento sobre o *jihad* foi elaborado para amparar suas campanhas militares), os intérpretes contemporâneos utilizaram seus critérios de distinção entre o governante fiel e o infiel para justificar o *jihad* contra o governante que não cumpre a *shari‘a*.

### 3. O JIHAD SEGUNDO MUḤAMMAD IBN ‘ABD AL-WAHHĀB

---

Os movimentos armados islâmicos, principalmente a partir da invasão russa no Afeganistão (década de 1980), têm-se baseado em grande parte na doutrina salafista. Vários intelectuais islâmicos no campo religioso muçulmano sunita internacional ou transnacional – e, especialmente, muitos “teóricos do *jihad*” – reivindicam o epíteto de “salafistas”.

Por salafismo, aqui<sup>11</sup>, entendemos doutrina originada com o reformador religioso Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb (1703-1792), da região de Najd (centro da Península Arábica). Seus seguidores são geralmente conhecidos pelos que não aderem à sua doutrina como “wahhabitas”, uma designação à qual se opõem, chamando a si mesmos de *salafīyūn*, ou seja, seguidores dos “pios ancestrais” (*salaf al-sāliḥ*). Os *salaf* eram compostos pelas três primeiras gerações de muçulmanos que tiveram experiência direta do islã em seus tempos de glória e, portanto, são exemplos de conduta para os muçulmanos das

---

<sup>11</sup> Há outras acepções do termo, notadamente a designação de *salafi* ao movimento de renovação do pensamento islâmico iniciado no século XIX e baseado no Egito, cujas figuras de proa eram Muḥammad ‘Abdu (1849-1905), Jamāl-al-Dīn Afghānī (1839-1897) e Rashīd Riḍa (1865-1935).

gerações seguintes. Os salafistas também se designam como *muwahhidūn* (unitaristas ou monoteístas) ou *ahl al-tawhīd* (povo da unicidade (de Deus)). Ibn ‘Abd al-Wahhāb e seus seguidores defendiam uma interpretação literal do Alcorão e das Tradições do Profeta (*ḥadīth*), criticando as escolas jurídicas tradicionais. A doutrina de ‘Abd al-Wahhāb baseia-se na noção central de *tawhīd*, unicidade de Deus, e numa leitura extrema da oposição de Ibn Taymiya à inovação (*bid‘a*), ao culto aos santos, ao sufismo e à religião popular, juntamente com elevado rigor em matéria de ritual, literalismo na interpretação das escrituras e puritanismo em questões sociais ou culturais. Segundo Ibn ‘Abd al-Wahhāb, várias práticas correntes entre os muçulmanos feriam o princípio fundamental do monoteísmo de que só Deus deve ser adorado. Assim, ‘Abd al-Wahhāb condenava o culto dos santos, o sufismo, práticas religiosas populares (astrologia, amuletos, adivinhação) e o xiismo como “politeísmo” (*shirk*, “associação” de outras entidades a Deus) ou “descrença” (*kufr*). Quem as praticava e não aderiria à sua noção de *tawhīd* era considerado infiel (*kāfir*) ou apóstata (*murtadd*); e, após essa declaração de infidelidade ou “excomunhão” (*takfīr*), o *jihad* poderia ser declarado contra eles (MEIJER, 2009). Outro conceito fundamental da visão de mundo wahhabita é a noção de *al-walā’ wal-barā’*, significando lealdade, solidariedade e dedicação (*walā’*) a Deus, ao islã e aos outros muçulmanos, e hostilidade, ódio, repúdio, desligamento e negação (*barā’*) de todo o resto (WAGEMAKERS, 2008a, 2008b).

Os escritos de Ibn ‘Abd al-Wahhāb sobre o *jihad* são de dois tipos: o discurso sobre as condições do *jihad* e epístolas para cidades chamando-as a aceitar a sua missão e submeter-se ao poder saudita (COMMINS, 2006, p. 24). Duas de suas mais influentes obras, *Kitāb al-Tawhīd* (*Livro da unicidade*) e *Kitāb Kashf al-Shubuhāt* (*Livro da elucidação das dúvidas*), lidam com o tema do *jihad* e estão associadas intimamente com sua concepção de monoteísmo e com a expansão do poderio saudita. Duas das análises mais completas sobre a obra do pregador najdita lidam com a questão do *jihad*: Natana DeLong-Bas (2007), ao tratar do tema, baseia-se principalmente no segundo livro, sem relacionar o pensamento Ibn ‘Abd al-Wahhāb a questões históricas, enquanto David Commins (2006) trata do *Livro da unicidade* e de epístolas e escritos

mais breves, relacionando-os intimamente com a expansão do primeiro emirado saudita.

No *Livro da unicidade*, Ibn ‘Abd al-Wahhāb interpreta dois *ahādīth* que justificam a guerra contra os que recusam o chamado ao islã. No primeiro, Maomé aconselha um líder de uma expedição contra os judeus e os cristãos do Iêmen a chamar seus subordinados a orar e distribuir esmolas. Se concordassem, então não deveriam atacar. O segundo *hadīth* narra as palavras de Maomé antes de uma batalha contra o oásis judeu de Khaybar, em que ele ordenava a ‘Ali que convidasse os judeus à conversão, conclamando-os a cumprir seus deveres para com Deus. Embora as duas narrativas digam respeito a não muçulmanos, Ibn ‘Abd al-Wahhāb estendeu a sua interpretação, por analogia, a todos os que não se encaixassem na sua definição de monoteísmo, mesmo que fossem muçulmanos. Nas palavras de Commins (2006, p. 25, tradução nossa), “para seus inimigos, era presunçoso e completamente injustificado conclamá-los a adotar o islamismo”<sup>12</sup>.

DeLong-Bas (2007) liga a questão do jihad de Ibn ‘Abd al-Wahhāb à questão da *da‘wa* – pregação, proselitismo. Segundo a autora, o livro *Kitāb Kashf al-Shubuhāt* é um “guia para os seus seguidores em matéria de conversação e debate”, já que coloca a violência somente como último recurso (DELONG-BAS, 2007, p. 199). Entretanto, seguindo as próprias citações de Ibn ‘Abd al-Wahhāb, temos a impressão de que, ao contrário das conclusões da autora, *jihad* e pregação andam juntas. Ibn ‘Abd al-Wahhāb (apud DELONG-BAS, 2007, p. 199) refere-se aos próprios seguidores como “o exército de Deus [...], os vitoriosos, no argumento e na linguagem, da mesma forma que são vitoriosos pela espada e pela lança”.

Ao reconhecer que nem ele nem o profeta Maomé receberam uma aceitação universal, Ibn ‘Abd al-Wahhāb baseia-se na vida do profeta. Segundo ele, o profeta lidou com a rejeição por meio de quatro ações: 1. rejeitou a pretensão de superioridade de seus opositores; 2. tomou a espada; 3. exigiu que as pessoas cessassem suas mentiras sobre os muçulmanos e reconhecessem que seus ensinamentos não contradiziam o mono-

---

<sup>12</sup> “[...] *to its Muslim foes, it was presumptuous and utterly unjustified to call on them to embrace Islam*”.

teísmo nem divergiam deste; 4. conclamou-os a se arrepender de suas mentiras.

Em seguida Ibn ‘Abd al-Wahhāb apresenta a tradicional premissa do *jihad*, de que os inimigos devem ser chamados a aceitar o islã; se não aceitarem, pagarão a *jizya* (imposto capitular dos povos monoteístas sob domínio islâmico); se não aceitarem esse imposto, deverão ser combatidos.

DeLong-Bas (2007) afirma que, no *jihad*, segundo a posição de Ibn ‘Abd al-Wahhāb, a excomunhão (*takfīr*) não era proeminente. Segundo DeLong-Bas (2007, p. 20), Ibn ‘Abd al-Wahhāb limitava a excomunhão a “casos em que uma pessoa que afirma ser muçulmana, tendo aceitado a autoridade da palavra de Deus e, tendo sido devidamente instruída na fé, continua a praticar o politeísmo”. Assim, temos duas opções: ou os muçulmanos que os seguidores de Ibn ‘Abd al-Wahhāb combatiam tinham sido instruídos na fé e depois tiveram uma recaída no politeísmo (portanto, apóstatas) ou não tinham sido instruídos e recusaram-se a se instruir, sendo, portanto, politeístas. Se lembrarmos que, para Ibn ‘Abd al-Wahhāb, todos os que praticavam o sufismo, os xiitas, todos os que rezavam em tumbas e todos os que se simplesmente se opunham à sua mensagem eram politeístas, não é de se admirar a ordem que ele dá às ações de Maomé (uma ordem que não condiz com as narrativas da vida do profeta, da pregação à luta armada, de Meca para Medina). A colocação é simples: segundo Ibn ‘Abd al-Wahhāb, deve-se exigir aceitar sua doutrina; caso contrário, deve-se pegar na espada e, de espada na mão, forçar os recalci-trantes a aceitar que a sua doutrina era a verdadeira doutrina monoteísta islâmica.

As situações práticas que justificavam o *jihad*, segundo Ibn ‘Abd al-Wahhāb, eram três: 1. quando os muçulmanos encontram uma força inimiga; 2. quando uma força inimiga se aproxima de território muçulmano; 3. quando o líder político (*imām*) julgar necessário (DELONG-BAS, 2007, p. 203).

A condução do *jihad*, segundo Ibn ‘Abd al-Wahhāb, não muda muito da doutrina clássica. Segundo ele, o objetivo principal do *jihad* é a propagação da fé, o que é demonstrado pela necessidade de se chamar ao islã o inimigo, antes de iniciar o combate. O modo de condução do combate também segue a linha de raciocínio tradicional. Proíbe-se a morte deliberada de mulheres e crianças inocentes. Embora não haja

consenso entre os juristas, também não devem ser mortos os idosos, os cegos, os monges e os escravos, segundo Ibn ‘Abd al-Wahhāb. Essa proibição valia também para camponeses e aqueles que pagavam a *jizya* em troca de proteção dos muçulmanos. Essa proibição de ataques a não combatentes pode parecer razoável, mas, para Ibn ‘Abd al-Wahhāb, o combatente era todo aquele que sustentava a sua comunidade tanto pegando em armas quanto usando da palavra<sup>13</sup>. Assim, seguindo essa linha de pensamento, mulheres e homens que se opunham ao islamismo, mesmo sem pegar em armas, eram considerados combatentes<sup>14</sup>.

No entanto, a visão do islamismo, segundo Ibn ‘Abd al-Wahhāb, é restrita. O alicerce de sua doutrina é que, por si só, a enunciação da dupla profissão de fé em Deus e no Profeta não caracteriza alguém como muçulmano. O muçulmano deveria mostrar a sua fé em atos, rejeitando qualquer outro tipo de devoção ou qualquer tipo de intermediário ou intercessor entre Deus e o crente, sob pena de ser acusado de politeísta. Assim, uso de amuletos, mágicas, devoção a santos, práticas sufistas ou doutrinas hereges são considerados atos de politeísmo (*shirk*). O politeísta (*mushrik*, pl.: *mushrikūn*) ou infiel (*kāfir*, pl: *kuffār/kaffirūn*) devem ser combatidos, de acordo com a interpretação do *ḥadīth*: “Todos os que afirmarem que não há outro deus além de Deus e negarem todos os outros objetos de adoração, salvaguardarão seu sangue, propriedade, e destino com Deus” (‘ABD AL-WAHHĀB apud COMMINS, 2006, p. 14).

Como para Ibn ‘Abd al-Wahhāb não bastava a profissão de fé para ser considerado muçulmano, todos os que cometessem *shirk* viam o seu direito à vida e à propriedade revogado, estando sujeitos ao *jihad*. A reação dos outros muçulmanos ao serem acusados de infiéis foi de espanto e reprovação, mas as críticas não abalaram sua doutrina (COMMINS, 2007).

---

<sup>13</sup> “[...] matar é permitido somente se eles expressarem uma opinião sobre a crença religiosa contra a qual sua comunidade luta no campo de batalha e à qual resistem” (DELONG-BAS, 2007, p. 205).

<sup>14</sup> Em relação às mulheres, as ações pelas quais elas poderiam ser mortas são: “louvar os infiéis [*kuffār*] e encorajá-los na sua batalha contra as forças muçulmanas, insultar ou repreender os muçulmanos, revelar a localização das formas muçulmanas, ameaçar os muçulmanos com flechas, jogar água neles, e provocar jovens para entrar na batalha contra eles” (DELONG-BAS, 2007, p. 205).

‘Abd al-Wahhāb uniu-se à casa de al-Sa‘ūd , que conquistou a Península Arábica entre os séculos XVIII e XIX e criaria o Reino da Arábia Saudita no século XX. O primeiro emirado saudita surge em 1744-1745, com o acordo entre o religioso Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb e Muḥammad ibn al-Sa‘ūd, governante de Dir‘iya, uma pequena vila na região do Najd, no centro da Península Arábica, perto de Riyāḍ. De acordo com o pacto entre os dois homens, os al-Sa‘ūd apoiariam a missão de Ibn ‘Abd al-Wahhāb e o tornariam o *imām* (líder religioso), enquanto este apoiaria o governo saudita. O território governado pelos al-Sa‘ūd era a “terra dos muçulmanos” (*dār al-islām*), e todos os outros territórios (os beduínos que não se submetiam ao seu poder, os otomanos e outros governantes) eram território de infiéis (*dār al-kufr*).

A partir de sua base no Najd, os sauditas conquistaram outras regiões da península, conquistando Riyāḍ (1773), saqueando e depredando a cidade de Karbala, no atual Iraque (1802)<sup>15</sup>, e conquistando Medina em 1805 e Meca em 1806. Nas cidades conquistadas pelos sauditas/wahhabitadas, os túmulos de personagens históricos e companheiros do Profeta Muḥammad foram destruídos, e as peregrinações a eles, impedidas. Música, café, tabaco e ornamentos de ouro, prata e seda foram proibidos, e procissões vindas do Egito e da Síria foram impedidas de fazer a peregrinação, sob o argumento de que a música e sua lealdade ao sultão de Istambul contaminariam a terra com influências pagãs.

As forças sauditas foram vencidas pelas forças otomanas do governante do Egito, Muḥammad ‘Ali, na segunda década do século XIX. Os al-Sa‘ūd passaram por um período de declínio durante grande parte do século XIX, tendo sido derrotados pelos otomanos, mas finalmente conquistaram a Península Arábica no começo do século XX, estabelecendo o Reino da Arábia Saudita.

Os movimentos salafistas políticos derivam da interseção da doutrina religiosa de Ibn ‘Abd al-Wahhāb e seus sucessores e de correntes islamistas mais amplas, representada na

---

<sup>15</sup> Karbala é uma cidade sagrada para os muçulmanos xiitas. Os sauditas destruíram a cúpula sobre o túmulo do Imām Ḥusayn, roubando tudo o que ali havia de valor (WAARDENBURG, 2002, p. 24-25).

doutrina religioso-política dos Irmãos Muçulmanos no Egito – particularmente nos escritos de Sayyid Quṭb (1906-1966) e do Jama‘at-e Islāmī no Paquistão, criado por Abū al-‘Āla al-Mawdūdī (1903-1979)<sup>16</sup>. É importante salientar que nem Quṭb nem Mawdūdī tiveram uma educação “profissional” como clérigos/religiosos islâmicos – o primeiro era formado em Letras e Educação, e professor; o segundo trabalhava como jornalista<sup>17</sup>.

#### 4. ḤAKIMIYA, JĀHILIYA E JIHAD

As justificativas teológicas para o *jihad* durante o século XX ganham um novo contorno com a criação do conceito de *ḥakimiya* e a releitura revolucionária da noção de *jāhiliya* (KHATAB, 2009a, 2009b). Ambos os termos foram usados por Mawdūdī (*ḥakimiya* é um neologismo de sua criação), e Quṭb adotou e desenvolveu os dois conceitos. Ambos são usados para justificar o *jihad*.

Da raiz j-h-l, com sentido de “ignorância”, *jāhiliya* é geralmente traduzida como “era da ignorância e tendo conotação de “barbárie”. Ocorre quatro vezes no Alcorão, em situações em que os árabes pagãos se mostram hostis e agressivos à doutrina islâmica. Depois do período de redação do Alcorão, o termo passou a significar primordialmente um período histórico, mas o sentido original subsistiu, como mostra uma das definições do dicionário *Lisān al-‘Arab*: “ignorância de Deus e seu Mensageiro e dos ritos da religião; orgulho; tirania”<sup>18</sup>. Para os movimentos islamistas radicais baseados no pensamento de Sayyid Quṭb, *jāhiliya* é um termo de extensão universal e cósmica – a essência da (pseudo)civilização ocidental/moderna, ao qual se opõe a civilização islâmica, entendida

---

<sup>16</sup> Para uma análise aprofundada do pensamento de Mawdūdī, ver Nasr (1996).

<sup>17</sup> Embora o fundador dos Irmãos Muçulmanos, Hassan al-Banna, tenha sido um professor de escola, o perfil dos islamistas contemporâneos tende fortemente para a engenharia (cf. GAMBETTA; HERTOG, 2007.)

<sup>18</sup> Shepard (2003) faz uma comparação das ideias de *jāhiliya* na tradição islâmica e nos escritos de Quṭb, e conclui que a doutrina deste último não é tão inovadora quanto parece.

com a comunidade original de Medina e dos primeiros seguidores do islã (*salaf*)<sup>19</sup>. Para Quṭb (1964, p. 8),

[...] todo o nosso ambiente, as ideias e crenças, hábitos e arte, regras e leis, são *jāhiliya*, chegando mesmo ao ponto de que o que consideramos cultura islâmica, fontes islâmicas, filosofia islâmica e pensamento islâmico – são também construções da *jāhiliya*.

Traduzido como “soberania divina”, *hakimiya* tem a mesma raiz do termo *ḥukm* (julgamento ou governo), conotando assim as relações entre o Estado e a lei religiosa (*sharī‘a*). *Ḥakimiya* é o governo de Deus no sentido de aplicação e vigência de sua lei. Só Deus tem a prerrogativa de legislar (*sharā‘a*), e como essa lei é completa e perfeita, a tarefa dos homens é cumprir e compreender a lei. Aquele que se arroga o direito de legislar ou governar de outra forma que não através da *sharī‘a* tenta igualar-se a Deus, tornando-se um ídolo (*taḡhūt*).

## 5. O JIHAD SEGUNDO MAWDŪDĪ

Uma das primeiras obras de Mawdūdī trata especificamente o jihad. O livreto *O jihad no Islã* foi publicado por volta de 1930 e também apresentado a público numa palestra proferida em 1939, em Lahore. Nele também se encontram as sementes do pensamento político de Mawdūdī, e pode-se notar a influência dele no pensamento posterior de Quṭb e do movimento islamista.

Mawdūdī ([1939] 1980) se opõe tanto a ocidentais que criticam o islamismo por sua belicosidade quanto aos apolo-gistas muçulmanos que tentam dar um sentido defensivo ou espiritual ao *jihad*. No caso das críticas ocidentais, ele as julga

<sup>19</sup> O termo *jāhiliya*, num contexto moderno, não é exclusivo de Quṭb. Mawdūdī também empregou o termo, mas não atribuía *jāhiliya* a todo o mundo, como Quṭb. Segundo Mawdūdī, o mundo, desde a época dos Califas Bem-Guiados, é uma mistura de *jāhiliya* e Islã. Em 1964, no mesmo ano em que é publicado o livro *Sinais no caminho*, de Sayyid Quṭb, seu irmão, Muḥammad Quṭb, publica um livro intitulado *jāhiliyat al-qarn al-‘ashrīn* (*A jāhiliya do século XX*). A ênfase de Muḥammad Quṭb, entretanto, é mais na crítica da civilização europeia do que na *jāhiliya* em países nominalmente muçulmanos.



hipócritas, com base numa crítica anticolonialista. As conquistas e guerras colonialistas são movidas não por motivos religiosos, mas, sim, por “luxúria e ganância”, para extrair seus minerais, explorar suas terras, colonizar com excedente populacional. Para Mawdūdī ([1939] 1980, p. 3), essas compreensões errôneas do *jihad* são causadas por dois fatores: 1. o islamismo é considerado como uma “religião” no sentido convencional do termo; 2. os muçulmanos são considerados uma “nação no sentido técnico do termo”. Assim, se considerarmos o islamismo uma religião como as outras, como um conjunto de crenças e rituais, e com a pregação, “a instituição do *jihad* não pode ser justificada”, porque não se pode “converter pessoas à sua fé usando a força bruta” (MAWDŪDĪ, [1939] 1980, p. 4). Considerando o islã ou os muçulmanos como uma nação<sup>20</sup>, o *jihad* também não seria justificado, pois, segundo Mawdūdī, só há justificação moral para a guerra defensiva. Mas, na verdade, segundo Mawdūdī, o islã não é nem uma religião como as outras, e nem uma “nação”. A data de criação e publicação do seu livro (anos 1920 e 1930, de ascensão do fascismo e do comunismo internacional) é indicativa de sua reformulação política do conceito de “islã”. A religião islâmica é, para Mawdūdī ([1939] 1980, p. 5), uma “ideologia revolucionária”; os muçulmanos são um “partido revolucionário”, e o *jihad*, uma “luta revolucionária”:

O islã, pelo contrário, é um conceito e uma ideologia revolucionária que busca mudar e revolucionar a ordem social mundial e moldá-la de acordo com seu próprio conceito e seus ideais. Da mesma forma, os muçulmanos são, de fato, um partido revolucionário internacional organizado sob a ideologia do islã para implementar seu programa revolucionário. *Jihad* é o termo que denota a luta revolucionária ao extremo do partido revolucionário islâmico para realizar a revolução islâmica.

Mawdūdī explica etimologicamente o vocábulo *jihad* como seu sentido tradicional de “luta” e “esforço”. Segundo Mawdūdī ([1939] 1980, p. 5), o motivo por trás das guerras de fora do islã são “interesses pessoais ou coletivos sem qualquer

---

<sup>20</sup> De acordo com Mawdūdī ([1939] 1980, p. 4), “nação” é um “grupo homogêneo” com características comuns.

apoio a princípios ou ideologia”. Ao contrário de “objetivos egoístas e considerações materiais” ou considerações sobre a balança de poder, o islã é universalista, “interessado no bem-estar da humanidade como um todo”, e exclusivista, devendo eliminar todo governo que se lhe opõe e estender sua autoridade sobre todo o mundo (MAWDŪDĪ, [1939] 1980, p. 6). Mawdūdī enfatiza a intenção na definição do “*jihad* no caminho de Deus”. Para ser caracterizado como *jihad*, o esforço ou a luta devem ser desprovidos de interesses materiais; deve-se agir somente para “ganhar o favor de Deus” (MAWDŪDĪ, [1939] 1980, p. 7).

A “ideologia revolucionária” do islã, para Mawdūdī, não é nada mais nada menos que a mera expressão de seu princípio central: a adoração e a submissão a Deus. Todos os problemas sociais, políticos e econômicos são resultado do desvio da norma ditada por Deus, numa interpretação do termo *ḥukm* (julgamento) para implicar seu neologismo *ḥakimiya* (soberania divina absoluta). Mawdūdī interpreta a recusa do islã, em seus princípios, à instituição da monarquia (exemplificada pelos grandes impérios à sombra do qual o islã se desenvolveu e contra os quais se insurgiu), como um apelo à igualdade. Mawdūdī faz uma leitura a-histórica do islamismo, e também de outros movimentos políticos e sistemas econômicos modernos. O islã, para ele, foi “um chamado a uma verdadeira revolução social”, uma luta contra as “classes privilegiadas” que oprimiam o “homem comum” religiosamente (“como monges e sacerdotes”), politicamente (“como monarcas e chefes”) e economicamente (“como capitalistas, senhores feudais e donos de indústrias, reduzindo as pessoas a meros escravos”) (MAWDŪDĪ, [1939] 1980, p. 14).

O *jihad*, então, como luta revolucionária, almeja alcançar a justiça e a equidade, e seus representantes mais insígnies foram, obviamente, os profetas: “Todos os profetas de Deus, sem exceção, foram sem dúvida líderes revolucionários, e o ilustre profeta Muḥammad foi o maior revolucionário” (MAWDŪDĪ, [1939] 1980, p. 13-14). Mas, diferentemente dos “revolucionários materialistas”, que agem dentro do sistema de classes, travando uma luta de classes para a supremacia de uma classe sobre a outra, e com desejo de vingança, os profetas revolucionários agem com equidade e comedimento segundo as leis de Deus, com uma justiça imparcial.

De acordo com Mawdūdī, o *jihad* é uma “revolução mundial”. Com uma linguagem que vai ser ecoada décadas depois nos escritos de Quṭb, Mawdūdī ([1939] 1980, p. 20) apresenta o islã como um contendente à supremacia mundial em face de outras ideologias, apresentando a militância islâmica como forma de heroísmo: “Nenhuma parte da humanidade pode ser privada da verdade com base na raça, cor, língua ou fronteiras geográficas. Onde quer que o homem esteja sujeito a repressão, discriminação e exploração, é dever dos justos ir a seu socorro”. Subsumindo a luta de liberação do jugo colonial numa luta universal por libertação política, espiritual e econômica, a criação de uma sociedade justa governada por Deus é feita pelo estabelecimento de um “sistema islâmico” e um “Estado islâmico”, por meio de um “Partido Revolucionário Internacional, que é chamado de Partido de Deus (*ḥizballah*) no sagrado Alcorão e é também conhecido como o Partido Islâmico ou a *Umma* Islâmica” (MAWDŪDĪ, [1939] 1980, p. 16). A mudança desses termos é significativa. Embora afirme que os muçulmanos não são uma “nação” no sentido moderno (e anglo-saxão) do termo, Mawdūdī faz da comunidade dos crentes (*umma*) um “partido de Deus” no sentido moderno da palavra, com objetivos universalistas e igualitários semelhantes à vanguarda leninista (o termo “vanguarda” será utilizado explicitamente por Quṭb). De acordo com sua visão, os crentes não são “pregadores religiosos ou missionários, mas uma equipe de *funcionários de Deus*” (MAWDŪDĪ, [1939] 1980, p. 17, grifo nosso).

Enfim, o que Mawdūdī propõe é uma politização do *jihad* (como extensão de uma politização da religião). O islamismo se torna uma ideologia política do mesmo *tipo* que o comunismo ou a democracia liberal, só que *superior*. E essa ideologia deve ser propagada *urbi et orbi* por meio de uma luta revolucionária que ele chama de *jihad*.

## **6. O JIHAD SEGUNDO SAYID QUṬB**

Quṭb dedica o terceiro capítulo do seu *Sinais no caminho* (*Ma‘alim fī al-Ṭarīq*), de 1964, ao “Jihad na Senda de Deus” (*Jihād fī Sabīlillah*). Para Quṭb (1964, p. 34), “o *jihad*

islâmico não tem qualquer relação com a guerra moderna, nem em suas causas nem na sua condução”. Na colocação de Carré (1983), o que caracteriza o *jihad*, para Quṭb, é um “espírito de combate”. De fato, mesmo não sendo igual à estratégia de guerra, ele não deixa de ter um caráter eminentemente prático, devendo agir em conjunto com a pregação. Segundo Quṭb (1964), o *jihad* não é somente defensivo, como ele afirma que pensavam alguns de seus contemporâneos, inclusive sob influência de “orientalistas”<sup>21</sup>. No entanto, Quṭb (1964, p. 34) enfatiza em vários pontos o caráter libertador do *jihad* – o *jihad* está a serviço da liberdade do homem, libertando-o dos grilhões da servidão: o islã.

É realmente uma declaração universal da liberdade do homem da servidão de outros homens e da escravidão a seus próprios desejos; é uma declaração de que a soberania (*hakimiya*) pertence somente a Deus [...]. Ele significa um desafio a todos os tipos de sistema que são baseados no conceito de soberania do homem; em outras palavras, em que o homem usurpou o atributo divino.

Liberdade aqui também significa liberdade para seguir e praticar o islã. O *jihad* é um mecanismo para a remoção dos obstáculos ao islã, que é equacionado com a liberdade. Em uma passagem difícil e ambígua, Quṭb (1964) afirma que qualquer pessoa pode ter suas crenças no islã, desde que o indivíduo não escolha ser escravo de outrem ou de seus desejos. Ser “escravo de outrem” significa seguir as leis dos homens; e ser “escravo de seus desejos”, não ser guiado pela revelação na sua vida moral. (Não fica claro, entretanto, se ele pode ser livre da escravidão de outros homens e dos seus desejos e ao mesmo tempo recusar o islã, que significa exatamente essa liberdade). Assim, nas palavras de Quṭb (1964, p. 37):

Qualquer sistema que for estabelecido no mundo deve ser baseado na autoridade divina, derivando suas leis somente de Deus. Então, todo indivíduo é livre, sob a proteção desse sistema universal, para adotar qualquer crença que quiser. É somente dessa

---

<sup>21</sup> Nos dias de hoje, a acusação mais frequente é que os “orientalistas” enfatizam justamente o *jihad* ofensivo.

forma que “a religião” pode ser purificada para Deus, unicamente. [...] Num sistema islâmico há espaço para todos os tipos de pessoas seguirem suas próprias crenças, e ao mesmo tempo obedecer às leis do país, que são elas mesmas baseadas na autoridade divina.

Os impérios bizantino e persa-sassânida combatidos pelos primeiros califas são comparados por Quṭb (1964, p. 38) à situação geopolítica da guerra fria, e o islã é visto como um sistema oposto ao capitalismo e ao comunismo, que devem ser combatidos através do *jihad*: o islã não pode vicejar contra “obstáculos materiais como o sistema político estatal, o sistema econômico baseado em raças e classes, e, por trás de tudo isso, o poder militar do governo”. Mas, subjacente a esses obstáculos “materiais”, encontra-se um antagonismo fundamental e original entre sistemas religiosos e/ou ideológicos, e não somente econômicos: os cruzados, os sionistas e os comunistas “ateus” são os mesmos de outrora (CARRÉ, 1983, p. 688).

Outro aspecto do pensamento é a divisão cultural-religiosa que Quṭb faz entre *jāhiliya* e civilização. Embora admita a existência de outras “civilizações”, “culturas” ou “povos”, somente o islã é capaz de transcender os antagonismos e os etnocentrismos dessa divisão social e política. Segundo Quṭb (1964, p. 65), “a sociedade islâmica é, por sua própria natureza, a única sociedade civilizada, e as sociedades bárbaras (*jāhili*), em todas as suas formas, são sociedades atrasadas”. Em outro ponto, Quṭb coloca a diferença não somente entre a barbárie e a civilização, mas também entre o homem e a natureza: a sociedade islâmica é verdadeiramente humanista ao elevar-se acima da matéria e das paixões; as outras sociedades são menos evoluídas e animais<sup>22</sup>.

Assim, o islã é a única “civilização real”, porque nele a autoridade de Deus (*hakimiya*) é suprema. O islã é uma utopia de conagração e paz universal. Ele cria uma comunidade

---

<sup>22</sup> “O sistema familiar e as relações entre os sexos determinam todo o caráter da sociedade e também se ela é atrasada ou civilizada, *jāhili* ou islâmica. As sociedades que dão prioridade aos desejos físicos e à moral animaléscas não podem ser consideradas civilizadas, não importa quanto progresso fazem na indústria ou na ciência. Essa é a única medida para avaliar sem erro o progresso humano” (QUṬB, 1964, p. 68).

(*umma*) que reúne todos os povos, independentemente de língua ou raça, em que todos os homens são iguais ao serem sujeitos à mesma lei, não uma lei humana (pois então serviriam a outros homens, segundo Quṭb), mas divina.

Para Quṭb, o estado de coisas em que não há *ḥakimiya* e onde a *jāhiliya* predomina tem sido a constante. Os militantes islâmicos após Quṭb discutem as implicações de sua caracterização da sociedade contemporânea como pagã/bárbara, porque ela traz consigo o perigo de dissensão interna (*fitna*) temido pelos ulemás ao julgar outro muçulmano como infiel (*kāfir*). Alguns afirmam que toda a sociedade é *jāhili*, todos os indivíduos, exceto aqueles membros do “movimento”; outros afirmam que a sociedade em si é infiel, e não os indivíduos concretos; outros apontam que se trata somente do(s) governante(s) e/ou do governo; outros se referem especificamente a leis ou costumes. Essas diferenças são sutis, mas cruciais: uma consequência importante desse julgamento é que se torna legítima a declaração de *jihād* – a excomunhão (*takfīr*) desminaliza o assassinato do “apóstata”, abrindo caminho para remoção violenta daqueles elementos que impedem o estabelecimento da soberania de Deus e do Estado islâmico na terra.

Em *Sinais no caminho*, Quṭb faz uma análise da sociedade contemporânea e desenvolve uma ideologia para mudança. Segundo ele, a sociedade atual é anti-islâmica (*jāhili*), seu projeto de ação é a islamização por meio da criação dum movimento que agirá como “vanguarda da *umma*”. Essa vanguarda, livre de influências externas, parte para a construção de um movimento para estabelecer o reino de Deus na Terra, onde será eliminada a tirania do homem pelo homem e onde só a lei de Deus é soberana. A *jāhiliya*, assim, é escravidão do homem pelo homem, e também do homem pelas leis humanas. A soberania de Deus (*ḥakimiya*) se manifesta através do cumprimento e da implementação da lei divina (*sharī‘a*) em todas as instituições sociais. Somente um Estado e uma sociedade islâmicos são capazes de realizar esse projeto de sociedade. Mas, tendo em vista a situação de injustiça e perseguição (lembramos que Quṭb escreveu seu livro na prisão, onde foi torturado e condenado à morte), para realizar esse projeto, a pregação, por si mesma, é ineficaz, devendo ser complementada pelo combate (*jihād*):

O que caracteriza a crença islâmica e a sociedade inspirada por ele é que elas se tornaram um movimento (*ḥaraka*) que não permitirá que ninguém fique de fora...; a batalha é constante, e o *jihad* dura até o Dia do Julgamento (KEPEL, 2003b, p. 57).

Grande parte das divergências entre os movimentos islamistas contemporâneos deriva das interpretações do conceito de *jāhiliya* e das ações concretas para mudar essa situação. Alguns autores duvidam até mesmo que o *jihad* deva necessariamente ser vitorioso neste mundo. O *jihad* se transforma, então, mais numa “posição moral” (de revolta violenta ou recusa não violenta) perante um estado de coisas considerado intrinsecamente injusto do que um programa político de reforma ou revolução explícito, que seria julgado por seus sucessos ou fracassos. Esse tipo de leitura se une à tradição salafista-wahhabita, onde está ausente a noção de um “partido” ou “movimento” político, mas que estende o âmbito daqueles que podem ser combatidos, sendo muito mais claros na sua definição de “fiel” e “infel”. É esse tipo de leitura que examinaremos no restante deste artigo.

Os pontos de confluência entre a militância política islâmica, como exemplificado nas obras de Quṭb e Mawdūdī, e o salafismo são vários, destacando-se o julgamento da sociedade (mesmo dos que declaram muçulmanos) como ímpia (*jāhili*), o que implica, em última instância, *takfīr* (excomunhão), e seu corolário, o *jihad*.

Os movimentos islamistas, tendo como paradigmas centrais o *Jamā'at-e Islāmī* indo-paquistanês (NASR, 1996) e os Irmãos Muçulmanos<sup>23</sup> (*al-Ikhwān al-Muslimūn*) do Egito (e suas filiais nos outros países árabes), têm como principais características:

1. *maḍawīyya*: projeção idealizada do passado para o presente e o futuro;
2. *Shumulīyya*: “completude” – segundo Quṭb (1995, p. 86-92), o islā “é um todo (*kull*) que não pode ser dividido: deve ser ou aceito completamente (*jumlatan*) ou descartado completamente”;

---

<sup>23</sup> Para o estudo clássico sobre os Irmãos Muçulmanos, ver Mitchell (1993); para uma análise das primeiras décadas do movimento, ver Lia (2006).

3. *al-dá'wa al-nidaliya*: o “chamado” para islamizar o Estado e a sociedade (LAHOUD, 2005, p. 16).

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

A corrente religiosa/política à qual pertencem organizações como a al-Qā'ida – e à qual são ligados os dois autores aqui examinados – define-se como “salafista-jihadista” (em árabe, *salafi-jihādī*)<sup>24</sup>. Os salafistas-jihadistas caracterizam-se pela sua reinterpretação de conceitos centrais aos salafistas (*tawhīd, kufr, al-walā' wal-barā'*), dando-lhes um sentido de revolução e luta armada, e não passividade ante a esfera política (WIKTOROWICZ, 2006; MEIJER, 2009). Assim, o sentido de *tawhīd* engloba também a não submissão aos governantes ímpios, considerados como ídolos (*taghūt*), o repúdio às leis seculares e à democracia, consideradas um abuso e uma usurpação do direito de Deus como único legislador, e uma linha de divisão estrita e separação dos infiéis e solidariedade entre os crentes (*al-walā' wal-barā'*), que leva, em última instância, à declaração de guerra (*jihād*) (WAGEMAKERS, 2008a, 2009; CHEREM, 2010).

<sup>24</sup> O termo *salafi-jihādī* é recente e parece ter sido cunhado nos anos 1980 ou 1990, tornando-se mais frequente após a invasão do Iraque em 2003 (HEGGHAMMER, 2009.) A doutrina salafista-jihadista foi articulada pelo pensador islamista jordaniano Abū Muḥammad al-Maqdisī (WAGEMAKERS, 2008a, 2009) e também difundida por seu discípulo baseado em Londres, Abu Qatāda al-Falastīnī.



## 7. ‘ABDALLAH ‘AZZĀM E O JIHAD INTERNACIONAL

---

‘Abdallah ‘Azzām (1941-1989) foi um religioso palestino que exerceu grande influência no pensamento sobre o *jihad*, sendo chamado de “imām do *jihad*” pelo seu papel no movimento global do *jihad* que surgiu com a guerra do Afeganistão (HEGGHAMMER, 2008). Tendo formação de professor (estudou no Instituto de Agronomia perto de Tulkarm, na Palestina), obteve diploma em estudos de *sharī‘a* na Universidade de Damasco, em 1966. Retornando para a Cisjordânia em 1966, mudou-se para a Jordânia após a ocupação israelense em 1967. Entre 1967 e 1969, juntou-se à luta armada palestina, mas, insatisfeito com o secularismo da resistência palestina e atendendo a suas inclinações acadêmicas, aceitou, em 1970, um convite para lecionar na Universidade de Amman. Em 1971, conseguiu uma bolsa de doutorado da Universidade Al-Azhar, no Egito, onde permaneceria até 1973. No Egito, afiliou-se aos Irmãos Muçulmanos e teceu uma rede de contatos que lhe seria útil para seu *jihad* no Afeganistão. Entre 1973 e 1980, ensinou *sharī‘a* na universidade de Amman, e, quando suas relações com o governo jordaniano ficaram tensas, mudou-se para a Arábia Saudita, lecionando na Universidade Rei Abdul Ibn Sa‘ūd, em Jidá. Durante a peregrinação a Meca, ‘Azzām conhece o xeque Kamāl al-Sananīri, membro dos Irmãos Muçulmanos egípcios envolvido na luta contra o governo pró-soviético em Cabul. Influenciado por Sananiri e entusiasmado para partir para o Afeganistão, ‘Azzām pede ao reitor transferência para a recém-criada Universidade Islâmica internacional em Islamabad, patrocinada pela Universidade Rei Sa‘ūd (HEGGHAMMER, 2008, p. 91). Em meados dos anos 1980, ‘Azzām deixa a universidade para se dedicar integralmente ao *jihad*, mudando-se para Peshawar, na fronteira com o Afeganistão. Em Peshawar, ele estabelece o “Escritório de Serviços” (*Maktab al-Khadamāt*) juntamente com Usāma bin Lādīn e começa a pregar e levantar fundos para a causa do *jihad* no Afeganistão, viajando pelo Oriente Médio, pela Europa e pelos Estados Unidos. ‘Azzām morreu num atentado a bomba em Peshawar, em 1989.

Embora ‘Azzām não tenha sido o único a enfatizar o *jihad* em seu pensamento, atribui-se a ele um papel fundamental na divulgação do conceito no panorama político do Oriente Médio, apresentando um conceito de *jihad* que teve mais apelo do que de outros islamistas radicais. Para ‘Azzām, ao contrário de outros grupos centrados em lutar contra os governos “ímpios” dos países árabes, o *jihad* era primordialmente uma luta territorial para rechaçar os ocupantes de terras muçulmanas. (Daí o título de uma de suas obras mais conhecidas, *A defesa das terras dos muçulmanos é uma obrigação individual*.) Assim, o objetivo do *jihad*, segundo ‘Azzām, seria repelir os invasores de terras muçulmanas, menos do que criar um Estado islâmico, como queriam os islamistas egípcios. O pensamento de ‘Azzām desempenhou, como consequência, um papel na islamização de lutas separatistas dos anos 1990, como na Bósnia, na Tchetchênia e nas Filipinas (HEGGHAMMER, 2008). A sua posição em relação à luta palestina também é semelhante: para ‘Azzām, não se tratava de uma luta nacionalista, mas sim de um combate armado para reconquistar terras islâmicas. Segundo o *slogan* de ‘Azzām: “O *jihad*, o rifle – isso é tudo. Sem negociações, sem conferências, sem diálogo”. Esse *slogan* aponta para duas outras características de seu pensamento: a estratégia militar e o pan-islamismo. Ao contrário de Qutb, ‘Azzām rejeitava a ideia de uma vanguarda (*talī‘a*) que tomaria o poder de cima a partir de um golpe de Estado; ele propôs, em vez disso, a ideia de uma “base sólida” (*qā‘ida ṣulba*, de onde provavelmente se originou o nome “Al-Qā‘ida”) (HEGGHAMMER, 2008, p. 100). Outra característica central de ‘Azzām é o internacionalismo – ele propunha um *jihad* internacional, incluindo a “periferia” do mundo islâmico – Tchad, Eritreia, Somália, Filipinas, Burma, Uzbequistão, Andaluzia (Espanha).

Por fim, ‘Azzām enfatizava e divulgava a ideia de “martírio” (*shahāda*) no mundo sunita. Desde ‘Azzām, criou-se um “culto ao martírio” sem precedentes no mundo sunita, por meio de “operações suicidas” (*‘amaliyāt ishrihiyya*). Para ‘Azzām (2013), o martírio são os “blocos de construção” das nações, e o realismo cruento de uma guerra épica e sem tréguas é realçado:

A história só escreve suas linhas com sangue. A glória não ergue seu alto edifício exceto com crânios; honra e respeito não podem ser estabelecidos exceto numa fundação de aleijados e

cadáveres. Os grandes impérios, povos, Estados e sociedades não podem ser estabelecidos senão com exemplos. De fato, os que pensam poder mudar a realidade ou a sociedade sem sangue, sacrifícios e inválidos, sem almas puras e inocentes, então não entendem a essência dessa religião.

O ponto central do seu livro *A defesa das terras dos muçulmanos é uma obrigação individual*, escrito no Paquistão, provavelmente em 1984 (HEGGHAMMER, 2008), é argumentar a obrigação individual (*fard 'ayn*) dos muçulmanos quando se trata de *jihad* defensivo (*jihād al-daf'*). Nesse caso, não há necessidade de pedir permissão (dos pais, do marido, do credor) para o *jihad* e, portanto, conclui 'Azzām (1984), os muçulmanos encontram-se em pecado “enquanto qualquer país que já foi muçulmano se encontrar em poder de não muçulmanos”. E, para 'Azzām, as autoridades políticas e religiosas, por causa de seu poder de decisão e influência, são mais culpadas do que as massas; e os pecados de omissão do dever individual do *jihad* nesta geração são maiores dos que os das precedentes. Além disso, 'Azzām trata da precedência que o *jihad* no Afeganistão tem sobre outros *jihads*, principalmente o da Palestina. No caso do Afeganistão, a luta tinha um componente religioso (liderados, segundo ele, por membros do movimento islâmico) e um objetivo religioso claro (“exaltar a palavra de Deus”), enquanto os palestinos combatem por um Estado secular, havendo muçulmanos “não praticantes”, comunistas, além de muçulmanos piedosos. Para 'Azzām, os *mujahidīn* do Afeganistão recusavam ajuda de “Estados infiéis”, enquanto os palestinos foram ajudados e depois abandonados pela União Soviética. Além disso, por razões práticas, era muito mais fácil penetrar no *front* afegão do que atacar Israel.

Em sua obra *Juntem-se à caravana (Ilḥaq bil-Qāfila)*, 'Azzām (1997) descreve as principais razões pelas quais ele conclama os muçulmanos e os encoraja a lutar: 1. para que a infidelidade (*kuf'r*) não vença; 2. porque faltam homens; 3. medo do fogo (do inferno); 4. para cumprir a obrigação e responder ao chamado de Deus; 5. para seguir o exemplo dos pios ancestrais (*al-salaf al-ṣāliḥ*); 6. para estabelecer a base sólida (*iqāmat al-qā'idata al-ṣulba*) para a expansão do islã; 7. para proteger os oprimidos (*al-mustaḍ'afīn*); 8. por desejo do martírio. Na conclusão, 'Azzām (1997) faz questão de mencionar que

“a palavra *jihad* se refere exclusivamente ao combate armado [*al-qitāl bi al-silāh*], como disse Ibn Rushd [Averróis]”, acrescentando que a tradição do “grande *jihad*” é uma falsificação<sup>25</sup>.

## 8. CONCLUSÃO

---

De uma ideologia imperialista árabe de conquista nos primeiros séculos do islã, o conceito de *jihad* passa a um momento mais universalista de consolidação, expansão e defesa da fé e de sua comunidade, agregando, por fim, conceitos políticos advindos do contato com o ocidente: *jihad* como luta anticolonial e/ou nacionalista e, finalmente, como guerrilha, terrorismo, luta moral, modo de vida e disciplina espiritual. Se ‘Abd al-Wahhāb via o *jihad* como um instrumento de pregação de sua doutrina de *tawhīd* que estava nas mãos do governante dinástico, Quṭb, assim como Mawdūdī, igualava *jihad* a uma batalha civilizacional entre *jāhiliya* e islã. Mas, em termos práticos, o partido criado por Mawdūdī levou uma vida legal inserido no sistema político paquistanês, embora nunca tenha alcançado números expressivos nas eleições (KEPEL, 2003a), enquanto o pensamento de Quṭb se desenvolveu e se radicalizou sob a repressão nasserista no Egito, não tendo uma expressão institucional como partido político, seja dentro ou fora dos Irmãos Muçulmanos (eles próprios na ilegalidade). Assim, a ideia de Quṭb de “vanguarda” passou adiante não em termos de partido político, mas de um “movimento” não institucionalizado e não hierarquizado de grupos e “organizações” militantes relativamente independentes. Por sua vez, a noção de ‘Azzām de uma batalha em vários *fronts* para reconquistar territórios outrora em posse de muçulmanos, juntamente com a ideia, compartilhada com Quṭb, de luta individual ou grupal sem necessidade chefe de Estado islâmico, uniu-se com a doutrina neossalafista de Aymān al-Zawāhirī e Usāma bin Lādin de justificação de *jihad* como luta contra a impiedade (*kufṛ*) (KEPEL; MILLELI, 2008), por meio de uma apropriação da justificativa de Ibn Taymiya levada a cabo por Ibn ‘Abd

---

<sup>25</sup> Ver as várias interpretações apresentadas neste artigo sobre a validade desse *hadīth*.

al-Wahhāb, acabando por criar um *jihad* global, cujos objetivos são ao mesmo tempo locais (derrubar os governantes ímpios dos países muçulmanos, criar um Estado islâmico) quanto globais (lutar contra a injustiça e a “corrupção”).

## JIHAD: TWO INTERPRETATIONS OF A POLYSEMIC CONCEPT

---

### ABSTRACT

*Jihad* is, since the juridical elaboration of the term in the first centuries of Islam, a concept with multiple meanings. I intend in this article to survey some interpretations and re-elaborations of the concept according to the branch of Islamic tradition that privileges *jihad* as armed struggle. Thus, we shall analyze works on *jihad* by five authors regarded as theological and ideological sources of contemporary Islamic militancy.

---

### KEYWORDS

*Jihad*; Islamism; violence; salafism; war.

---

### REFERÊNCIAS

‘AZZĀM, ‘A. *Al-difā’ ‘an arādī al-muslimīn ahum min furūd al-‘ayān* [A defesa das terras dos muçulmanos é uma obrigação individual]. 1984. Disponível em: <<http://www.tawhed.ws/dl?i=x483iubf>> (versão em árabe) e <[http://www.religioscope.com/info/doc/jihad/azzam\\_defence\\_1\\_table.htm](http://www.religioscope.com/info/doc/jihad/azzam_defence_1_table.htm)> (versão em inglês). Acesso em: 27 set. 2013.

‘AZZĀM, ‘A. *Ilḥaq bil-Qāfila* [Juntem-se à caravana]. 1997. Disponível em: <<http://www.tawhed.ws/r?i=6nxrvref>> (versão em árabe) e <[http://www.religioscope.com/info/doc/jihad/azzam\\_caravan\\_1\\_foreword.htm](http://www.religioscope.com/info/doc/jihad/azzam_caravan_1_foreword.htm)> (versão em inglês). Acesso em: 27 set. 2013.

- 'AZZĀM, 'A. Martyrs, the building blocks of nations. Disponível em: <[http://www.religioscope.com/info/doc/jihad/azzam\\_martyrs.htm](http://www.religioscope.com/info/doc/jihad/azzam_martyrs.htm)>. Acesso em: 27 set. 2013.
- BERKEY, J. *The formation of Islam: religion and society in the Near East, 600-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- CARRÉ, O. Le combat-pour-Dieu et l'État islamique chez Sayyid Qotb, l'inspirateur du radicalisme islamique actuel. *Revue Française de Science Politique*, n. 4, p. 680-705, 1983.
- CHEREM, Y. A. *A crença, a lei, a guerra: uma análise do pensamento de 'Iṣām Muḥammad Ṭāhir Al-Barqāqāwī (Abū Muḥammad al-Maqdisī)*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.
- COMMINS, D. *The Wahhabi mission and Saudi Arabia*. London: I. B. Tauris, 2006.
- COMMINS, D. The Jihadi factor in Wahhabi Islam. In: *Jihadi Islam Conference/Workshop*. Los Angeles: University of California Los Angeles, Center for Near Eastern Studies, 2007.
- COOK, D. *Understanding Jihad*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- CRONE, P. *God's rule – government and Islam: six centuries of Medieval Islamic political thought*. New York: Columbia University Press, 2005.
- DELONG-BAS, N. J. *Wahhabi Islam: from revival and reform to global jihad*. London: I. B. Tauris, 2007.
- FRIEDMANN, Y. *Tolerance and coercion in Islam: interfaith relations in the Muslim tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- GAMBETTA, D.; HERTOOG, S. Engineers of Jihad. 2007. Disponível em: <[www.sociology.ox.ac.uk/swp.html](http://www.sociology.ox.ac.uk/swp.html)>. Acesso em: 27 set. 2013.
- HADDAD, S. G. F. Documentation of “Greater Jihad” *hadith*. 2005. Disponível em: <[http://www.abc.se/~m9783/n/dgjh\\_e.html](http://www.abc.se/~m9783/n/dgjh_e.html)>. Acesso em: 27 set. 2013.

- HEGGHAMMER, T. Abdallah Azzam, the Imam of Jihad. In: KEPEL, G.; MILLELI, J.-P. *Al-Qa'eda in its own words*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.
- HEGGHAMMER, T. Jihadi-salafis or revolutionaries? On religion and politics in the study of radical Islam. In: MEIJER, R. *Global Salafism: Islam's new religious movement*. London: C. Hurst & Co., 2009.
- HEGGHAMMER, T. *Jihad in Saudi Arabia: violence and pan-Islamism since 1979*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- KHATAB, S. *The political thought of Sayyid Qutb: the theory of Jahiliyyah*. London: Routledge, 2009a.
- KHATAB, S. *The power of sovereignty: the political and ideological philosophy of Sayyid Qutb*. London: Routledge, 2009b.
- KEPEL, G.; MILLELI, J.-P. *Al-Qa'eda in its own words*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.
- KEPEL, G. *Jihad*. Paris: Gallimard, 2003a.
- KEPEL, G. *Muslim extremism in Egypt: the Prophet and the Pharaoh*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2003b.
- LAHOUD, N. *Political thought in Islam – a study in intellectual boundaries*. London: Routledge-Curzon, 2005.
- LAOUST, H. Ibn Taymiyya. In: LAOUST, H. *Encyclopaedia of Islam*. Brill: Leiden, 1986. p. 951-955.
- LAPIDUS, I. M. *A History of Islamic societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- LIA, B. *The society of the Muslim Brothers in Egypt: the rise of an Islamic Mass Movement 1928-1942*. Ithaca: Ithaca Press, 2006.
- MAWDŪDĪ, S. A. A. *Jihad in Islam*. Lahore: Islamic Publications, [1939] 1980.
- MEIJER, R. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. London: C. Hurst & Co., 2009.

- MITCHELL, R. P. *The society of the Muslim Brothers*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- NASR, S. V. R. *Mawdudi and the making of Islamic revivalism*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- QUTB, S. *Ma‘alim fī al-Tarīq [Sinais no caminho]*. 1964. Disponível em: Ver<<http://majalla.org/books/2005/qutb-nilestone.pdf>> (versão em inglês) e <<http://www.tawhed.ws/r?i=mf0etkyq>> (versão em árabe). Acesso em: 27 set. 2013.
- QUTB, S. *Dirasat Islamiyya*. Beirut: Dar al-Sharq, 1995.
- ROBINSON, C. F. *Empire and Elites after the Muslim Conquest: the transformation of Northern Mesopotamia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- SAHIH BUKHĀRĪ. Tradução Muhammad Muhsin Khan. Riad: Al-Saadawi Publications/Darussalam, 1996. v. 9. Disponível em: <<http://msawest.net/islam/236-sahih-bukhari-book-52-fighting-for-the-cause-of-allah-jihad>>. Acesso em: 27 set. 2013.
- SHEPARD, W. Sayyid Qutb’s Doctrine of ‘Jahiliyya’. *International Journal of Middle East Studies*, v. 35, n. 4, p. 521-545, Nov. 2003.
- SIVAN, E. *Radical Islam – medieval theology and modern politics*. New Haven, London: Yale University Press, 1990.
- WAARDENBURG, J.-J. *Islam: historical, social, and political perspectives*. Berlin: Walter de Gruyter, 2002.
- WAGEMAKERS, J. Defining the enemy – Abu Muhammad al-Maqdisi’s radical reading of Surat al-Mumtahana. *Die Welt des Islams*, v. 48, n. 3-4, p. 348-371, 2008a.
- WAGEMAKERS, J. Framing the “threat to islam”: *al-wala’ wa al-bara’* in Salafi discourse. *Arab Studies Quarterly*, v. 30, n. 4, p. 1-22, 2008b.
- WAGEMAKERS, J. A Purist Jihadi-Salafi: the ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi. *British Journal of Middle Eastern Studies*, v. 36, n. 2, p. 281-297, 2009.
- WIKTOROWICZ, Q. Anatomy of the Salafi Movement. *Studies in Conflict & Terrorism*, v. 29, n. 3, p. 207-239, 2006.