

**UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE**

**Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião**

**GUERRA JUSTA E GUERRA SANTA – FUNDAMENTAÇÃO MORAL DA  
GUERRA NOS ESCRITOS DE FRANCISCO DE VITÓRIA E SAYYID QUTB**

**Henrique Bonato Machado**

**São Paulo-SP**

**2017**

**HENRIQUE BONATO MACHADO**

**GUERRA JUSTA E GUERRA SANTA – FUNDAMENTAÇÃO MORAL DA  
GUERRA NOS ESCRITOS DE FRANCISCO DE VITÓRIA E SAYYID QUTB**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Presbiteriana Mackenzie, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Luis Gutierrez

**São Paulo-SP**

**2017**

M268g Machado, Henrique Bonato.

Guerra Justa e Guerra Santa : fundamentação moral da guerra nos escritos de Francisco de Vitória e Sayyid Qutb / Henrique Bonato Machado.

127 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) –  
Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2017.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Luis Gutierrez.

Bibliografia: f. 117-123.

1. Guerra. 2. Jihad. 3. Alcorão. 4. Vitória. 5. Qutb. I. Gutierrez, Jorge Luis, *orient.* II. Título.

LC BP 161

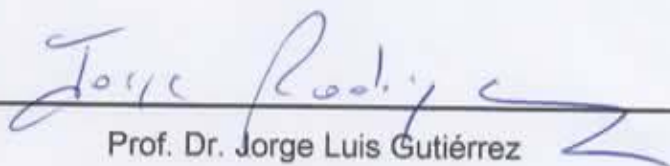
HENRIQUE BONATO MACHADO

GUERRA JUSTA E GUERRA SANTA: FUNDAMENTAÇÃO MORAL DA  
GUERRA NOS ESCRITOS DE FRANCISCO DE VITÓRIA E SAYYID QUTB

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-  
Graduação em Ciências da Religião na  
Universidade Presbiteriana Mackenzie, como  
requisito parcial à obtenção de título de Mestre  
em Ciências da Religião.

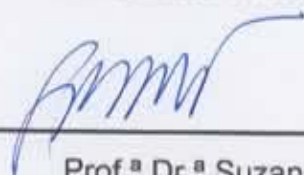
Aprovado em 15 de dezembro de 2017.

BANCA EXAMINADORA



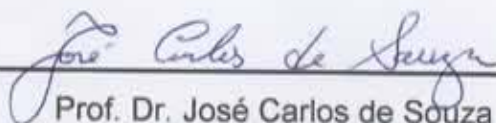
Prof. Dr. Jorge Luis Gutiérrez

Universidade Presbiteriana Mackenzie



Prof.ª Dr.ª Suzana Ramos Coutinho

Universidade Presbiteriana Mackenzie



Prof. Dr. José Carlos de Souza

Universidade Metodista de São Paulo

A Deus, Todo-Poderoso, Senhor dos Exércitos  
e Príncipe da Paz.

## **AGRADECIMENTOS**

Primeiramente, sou grato a Deus pela sua misericórdia e graça, que mesmo em um mundo tão comprometido pelo pecado, são evidenciadas em abundância.

Agradeço imensamente à minha esposa, Giselle, incansável companheira de jornada, cuja dedicação e auxílio se mostram cada vez mais indispensáveis. E também ao meu pequeno filho, Otto, que tem ensinado “novos truques a um cachorro velho”.

*“Em um mundo ideal não haveria pecado e,  
consequentemente, sem guerra.*

*Mas não vivemos em um mundo ideal”.*

*(Lorraine Boettner)*

## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar as doutrinas que atuam como suporte moral para as atuações militares atuais em grupos de orientação cristã e muçulmana. Devido à amplitude do tema, fez-se a opção de selecionar dois autores cuja influência é majoritária na fundamentação moral da guerra em ambos os grupos: o teólogo espanhol Francisco de Vitória, notadamente reconhecido como um dos maiores contribuintes para a forma moderna da doutrina da *guerra justa*. E Sayyid Qutb, pensador egípcio, cujas noções de Estado islâmico e *jihad*, fundamentam os principais grupos paramilitares islâmicos atuantes em escala global. A construção destes fundamentos é apontada por meio da influência de precursores de ambas as doutrinas, destacando a evolução do pensamento até sua forma particular em Vitória e Qutb, bem como a extensão de suas teses até sua concretização em conflitos reais. O método empregado nesta dissertação é a revisão bibliográfica de artigos, transcrições de discursos e obras de referência no assunto, priorizando o uso de fontes primárias dos dois autores destacados.

**PALAVRAS-CHAVE:** Guerra justa, jihad, Qutb, Vitória, Alcorão



## ABSTRACT

The present work has as objective to analyze the doctrines that act as support for the current military performances in groups oriented by Christian and Muslim faiths. Because of the breadth of the theme, two authors were chosen whose influence is major in the moral basis of the war in both groups: the Spanish theologian Francisco de Vitoria, notably recognized as one of the major contributors to the modern form of *just war doctrine*. And Sayyid Qutb, an Egyptian thinker, whose notions of Islamic state and *jihad*, underpin the main Islamic paramilitary groups operating on a global scale. The construction of these foundations is pointed out through the influence of precursors of both doctrines, highlighting the evolution of thought to its particular form in Vitoria and Qutb, as well as the extension of its theses until its concretization in real conflicts. The method used in this dissertation is the bibliographical review of articles, transcriptions of speeches and works of reference in the subject, prioritizing the use of primary sources of the two main authors.

**PALAVRAS-CHAVE:** Just war, jihad, Qutb, Vitoria, Koran

# Sumário

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>1 A GUERRA JUSTA.....</b>	<b>16</b>
1.1 Precusores da doutrina da guerra justa .....	17
1.1.1 Cícero (106-43 a.c.) .....	17
1.1.2 Agostinho (354-430).....	20
1.2. Francisco de Vitória (1483-1546).....	23
1.2.1 Breve contexto .....	23
1.2.2 Vitória e o conceito de Estado.....	23
1.2.3 A doutrina vitoriana da guerra justa: a questão do domínio .....	26
1.2.4 A doutrina vitoriana da guerra justa: a questão da intervenção .....	33
1.3 Influência de Francisco de Vitória em autores próximos.....	38
1.3.1 Las Casas e Sepúlveda .....	39
1.3.2 Hugo Grócio (1597-1645).....	42
1.4 A influência da doutrina da guerra justa na guerra ao terror .....	44
<b>2 GUERRA SANTA.....</b>	<b>50</b>
2.1 Precusores da doutrina jihadista de Qutb.....	50
2.1.1 Ibn Taymiyyah (1263–1328) .....	50
2.1.2 Wahhab (1702–1792).....	55
2.1.3 Mawdudi (1903–1979) .....	61
2.1.4 Hasan al-Banna (1906–1949) .....	67
2.2 Sayyid Qutb (1906–1966).....	75
2.2.1 Breve biografia .....	75
2.2.2 Ideologia e influência de Qutb .....	79
2.2.3 O conceito de <i>jihad</i> em Qutb .....	86
2.2.4 <i>Jihad</i> e moralidade .....	95
2.3 A influência de Qutb sobre o Estado Islâmico do Iraque e Al-Sham (ISIS) .....	102
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>113</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>117</b>
<b>GLOSSÁRIO .....</b>	<b>124</b>

## INTRODUÇÃO

O século XXI, ao contrário do que esperavam os otimistas, não está mais perto de trazer a paz e o entendimento mútuo entre os povos do que o início do século XX. Ainda que se fale muito sobre direitos humanos, as insurgências, os conflitos armados e guerras civis nunca estiveram tão abundantes como em nossos dias.

Na aurora do terceiro milênio, o dia 11 de setembro de 2001 foi um marco na história da humanidade. Filiados à rede Al-Qaeda, fundada em 1988 pelo saudita Osama Bin Laden, dezenove terroristas sequestraram quatro aviões comerciais, lançando dois deles contra as torres do World Trade Center em Nova Iorque. Quase um ano após a tragédia, o jornal britânico, *The Guardian*, trouxe alguns números que nos ajudam a mensurar o horror daquele atentado: número oficial de mortos: 2.819; fragmentos de pele e ossos coletados: 19.858; número de corpos identificados: 1.102; faixa etária média das vítimas: 36 anos; duração do incêndio no subsolo: 101 dias. Os peritos avaliaram que o impacto de cada um dos aviões equivaleu a explosão de 1.000 toneladas de dinamite<sup>1</sup>. E o século XXI estava só começando.

Em outubro do mesmo ano (2001), os EUA decidem invadir o Afeganistão na tentativa de dismantelar a organização terrorista Al-Qaeda. Dez anos e um presidente americano depois, o senso dos americanos de retribuição pelo ataque foi parcamente satisfeito com a execução de Osama Bin Laden no Paquistão por uma unidade de elite das forças armadas dos EUA em 1º de maio de 2011.

Segundo dados da ONU, em 2014 houve um aumento de 22% de vítimas civis no Afeganistão. Um total de 3.699 civis foram mortos e 6.849 feridos nos conflitos entre insurgentes e forças governamentais. Sendo este o maior número desde que a ONU passou a levantar dados sobre as casualidades a partir de 2007. Entre 2009 e 2014, o conflito no Afeganistão causou 47.745 vítimas civis, entre as quais, 17.774 mortos e 29.971 feridos<sup>2</sup>.

Seguindo-se à infeliz incursão no Afeganistão, os EUA se envolveram em outro conflito em uma região não menos complexa do já complicado Oriente Médio: o Iraque de Saddam Hussein. A chamada “Operação Liberdade Iraquiana” durou 21 dias, e era

---

<sup>1</sup> TEMPLETON, Tom; LUMLEY, Tom. “9/11 in numbers”. *The Guardian*, 18 aug. 2002. Disponível em <<https://www.theguardian.com/world/2002/aug/18/usa.terrorism>>. Acesso em 20 nov. 2016.

<sup>2</sup> UNITED NATIONS NEWS CENTRE – In: *Afghanistan’s deadliest year, civilian casualties top 10,000 in 2014*. Disponível em <<http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=50111#.VikA8vmrTIU>>. Acesso em 22 out. 2015.

composta de unidades americanas, australianas, polonesas e do Reino Unido. Ocorrida em 2003, um ano e meio após os atentados ao World Trade Center, a invasão aconteceu sob a alegação do presidente americano, George W. Bush, que o regime de Saddam Hussein possuía armas de destruição em massa e que estas armas poderiam chegar a grupos terroristas, como a Al-Qaeda.

No decorrer dos meses a alegação se prova falsa, quando analistas da ONU atestam a inexistência de armas de destruição em massa no Iraque. Mas já não havia mais tempo ou meios de dizer: “sinto muito”, e ir embora. A execução de Saddam Hussein, decretada por um tribunal internacional em dezembro de 2006, e a tentativa de impor a democracia ocidental em um país culturalmente bastante distinto dos EUA, mergulharam o Iraque em uma violenta guerra civil entre os grupos muçulmanos xiitas (maioria da população) e sunitas (que, embora minoria, governaram o país desde sua criação, em 1920).

Segundo a organização IBC (*Iraq Body Count*), foram registradas 124.513 mortes em decorrência da invasão e posterior ocupação do Iraque entre 2003 e 2012. Em 2013, já após a retirada das tropas americanas, o Iraque teve um saldo de 9.851 mortos, resultado de conflitos internos. A mesma organização estimou entre 144.520 a 166.290 o saldo de vítimas fatais do conflito de 2003 até 31 de agosto de 2014<sup>3</sup>.

Atualmente o maior palco de conflitos armados, a chamada Guerra na Síria (embora envolva também o Iraque), iniciada em 2011 com o que, originalmente, seria um protesto desarmado contra o atual governo de Bashar al-Assad mas acabou se tornando a mais ampla guerra civil do século XXI. O conflito que poderia ser chamado de “mini-guerra mundial”, envolve combatentes a favor e contra o governo sírio, curdos e membros do Estado Islâmico, além da participação direta de forças russas, norte-americanas e outras nações do Oriente Próximo.

Segundo as estimativas do analista da ONU, Staffan de Mistura, até abril de 2016, o conflito havia deixado um saldo de 400.000 mortos<sup>4</sup>. O número de refugiados sírios registrado pela UNHCR no mesmo período, totalizaram 4.807.700<sup>5</sup>. Segundo

---

<sup>3</sup> Iraq Body Count Database. Disponível em < <https://www.iraqbodycount.org/database>>. Acesso em 22 out. 2015.

<sup>4</sup> AL-JAZEERA. In: *Syria death toll: UN envoy estimates 400,000 killed*. Disponível em <<http://www.aljazeera.com/news/2016/04/staffan-de-mistura-400000-killed-syria-civil-war-160423055735629.html>>. Acesso em 14 nov. 2016.

<sup>5</sup> UNHCR. Disponível em <<http://data.unhcr.org/syrianrefugees/regional.php>>. Acesso em 13 nov. 2016.

avaliação do Centro de Imigração da Universidade de Florença, a população de refugiados pode chegar a 11 milhões<sup>6</sup>.

O Observatório Sírio de Direitos Humanos (SOHR, em inglês), registrou que desde o colapso do cessar-fogo promovido pela Rússia e EUA em setembro de 2016 até 15 de novembro de 2016, isto é, um espaço de dois meses, 4.600 pessoas foram mortas ou feridas<sup>7</sup>.

Desde que deu início ao levante, em junho de 2014, o movimento islâmico conhecido no Brasil como Estado Islâmico, conquistou partes da Síria e do Iraque, onde dominou regiões estratégicas, como as cidades sírias de Raqqah e Deir ez Zor, locais em que várias tribos e organizações armadas juraram lealdade ao grupo, e zonas de grande importância econômica, como a cidade iraquiana de Mossul, rica em reservas de petróleo e detentora da maior usina hidrelétrica do país.

Os métodos extremamente violentos, com decapitações transmitidas em vídeo pela internet, prisioneiros sendo atropelados por tanques de guerra<sup>8</sup>, e outras formas excêntricas e brutais de execução, tornaram o Estado Islâmico objeto de terror e questionamento sobre sua legitimidade dentro do próprio Islã.

Este breve relato sobre as guerras recentes, permite concluir que após o atentado ao World Trade Center em 11 de setembro de 2001, o mundo se viu novamente dividido em dois polos bastante distintos: muçulmano e não muçulmano. A religião oriental, antes vista como exótica, passou a ser vista como ameaçadora por aqueles que não a professam, julgando ser este o grupo promotor das guerras injustas contra o Ocidente.

De maneira bastante irônica, as incursões militares de nações ocidentais em países do Oriente Médio desde o início do século XX, após a queda do império otomano (ou ainda anterior, com as Cruzadas a partir do século XI), são percebidas por membros da comunidade muçulmana, como uma agressão injustificável e não provocada.

Assim, tanto um quanto outro advogam suas guerras como justificáveis, porém usando fundamentos morais diferentes. O Ocidente, de formação greco-romana bem como judaico-cristã, tem sustentado historicamente suas guerras por meio da teoria

---

<sup>6</sup> SYRIAN REFUGEES - *A snapshot of the crisis – in the middle east and europe*. Disponível em <<http://syrianrefugees.eu>>. Acessado em 13 nov. 2016.

<sup>7</sup> SOHR. Disponível em <<http://www.syriahr.com/en/?p=54747>>. Acesso em 15 nov. 2016.

<sup>8</sup> SOHR. *The “Islamic State” carry out the first execution by tank against a regime force member because he “run over the State’s soldiers”*. Disponível em <<http://www.syriahr.com/en/?p=35931>>. Acesso em 29 out. 2015.

da guerra justa, proposta inicialmente por Cícero e sendo desenvolvida na Patrística, Escolástica como no Iluminismo. Os muçulmanos, por sua vez, suportam suas batalhas utilizando o conceito de *jihad*, termo que se popularizou com a tradução de “guerra santa”, mas com implicações diferentes nos diversos seguimentos abrigados dentro do Islã.

O choque das civilizações ocidentais e orientais, evidentes em toda história a partir do século VIII, com a expansão moura na península ibérica e o neocolonialismo europeu, tem se intensificado gerando uma polarização entre “nós” e “eles” em nível mundial a partir dos atentados terroristas aos EUA em 2011.

A expansão do terrorismo, a incapacidade de suprimi-lo e as respostas políticas e militares dadas pelas nações ocidentais, muitas vezes acusadas de desproporcionais, mostram uma grande dificuldade em compreender a motivação por trás da crescente campanha de violência de um grupo contra outro.

Em um cenário mundial em que a aniquilação do outro, do diferente, passa a ser objetivo de um grupo que se afirma como o ideal de justiça, se faz bastante necessário o estudo a fim de compreender as bases teóricas e morais e, se há coerência nas ações militares empreendidas por representantes das duas tradições.

Sendo assim, a dissertação contribuirá fazendo uma análise sobre os fundamentos da tradição da *guerra justa*, utilizada pelos ocidentais, sobretudo os Estados Unidos da América, para justificar suas iniciativas militares, e das bases ideológicas que são empregadas pela tradição majoritária do Islã, o sunismo, por meio de sua compreensão do conceito de *jihad* para legitimar o uso da força contra seus adversários, a fim de oferecer uma possibilidade de avaliação e apontamento dos pontos de contato entre ambos.

Como referencial teórico para a doutrina da guerra justa, adotou-se o teólogo espanhol Francisco de Vitória, enfaticamente, a compilação de seu pensamento na obra *De indis, sive de iure belli hispanorum in bárbaros, relectio posterior*, na qual trata das questões relacionadas à colonização espanhola no Novo Mundo e o direito do domínio cristão sobre povos não-cristãos.

Sobre o *jihad*, a perspectiva adotada é o entendimento do egípcio Sayyid Qutb. Autor prolífico, com muitas publicações que englobam tanto literatura como religião, produziu a obra traduzida para o inglês como *Milestones*, referenciada como um marco fundamental para o radicalismo islâmico, que será utilizada juntamente com seus comentários do Alcorão, publicados em inglês como *In the shade of Quran*.

Ambos os autores são extensamente citados por representantes de suas respectivas tradições, sendo este o principal critério de seleção para seu uso como referencial teórico.

A presente dissertação se enquadra na linha de pesquisa de ciências sociais, religião e sociedade, cuja área está focada na pesquisa do fenômeno religioso a partir das ciências sociais e humanas a fim de lançar luz sobre a dimensão social da religião, estudando como a fé cristã e muçulmana influenciam o empreendimento da guerra.

Quanto aos termos de origem árabe, os seguintes esclarecimentos são necessários: fez-se a opção pelo termo “Alcorão” ao invés de “Corão”<sup>9</sup>; foi mantida a transliteração usual de alguns termos árabes conforme estabelecida na literatura em inglês, cujas traduções para o português são destacadas nas notas explicativas. As exceções são apresentadas nos nomes, como Maomé, e não *Muhammad*, por exemplo, e em expressões já consagradas em português, como sunita, xiita, califa, etc.

A fim de evitar ambiguidade entre a organização e a doutrina homônima, o grupo terrorista conhecido como Estado Islâmico, será referido a partir deste momento pela sigla em inglês ISIS, *Islamic State of Iraq and al-Sham*, destacando que outras designações são possíveis, como ISIL, *Islamic State of Iraq and Levant* ou o árabe *Daesh (al Dawlah al-Islameyah fi Iraq wal-Sham*<sup>10</sup>).

Sobre o referencial teórico e doutrinário do ISIS, adotou-se a publicação do próprio movimento, *Dabiq*. A revista, publicada apenas pela internet e em inglês, foi descontinuada e sucedida pela publicação *Rumiyah*<sup>11</sup> a partir de 2016. A escolha da publicação anterior ao invés da mais recente se deve à proximidade da mesma com o início da organização, antes do desvio de sua fidelidade ideológica, conforme acredita Al-Hamdan (2015).

Quanto aos termos “muçulmano”, “islâmico” e “islamismo”, Demant (2004) define o primeiro como um “fenômeno sociológico”; o segundo como referente

---

<sup>9</sup> A presença árabe por sete séculos na Península Ibérica trouxe muitos vocábulos para o Português, muitos deles, iniciados pela letra “A”, que indica a incorporação do artigo árabe “Al” ou “A”, usado antes de substantivos, no próprio substantivo, como: almofada, açougue, açúcar e arroz, por exemplo. Nos países europeus em que não ocorreu o mesmo contato, esta incorporação não ocorreu: como *sugar* e *cotton*, do inglês, e o *sucre* e o *coton* do Francês. Na literatura inglesa, portanto, o usual é *Koran*, no português, adotou-se o termo com o artigo: Alcorão.

<sup>10</sup> Cujá tradução é literalmente a mesma designação de ISIS.

<sup>11</sup> “Roma”. A revista faz referência a uma fala atribuída a Maomé que afirmava que os muçulmanos conquistariam tanto Constantinopla como Roma, respectivamente.

“especificamente à religião” e o último como “movimento religioso radical do islã político” (DEMANT, 2004, p.14). Contudo, mesmo em sua própria argumentação, Demant destaca a dificuldade de distinção devido à justaposição dos termos em determinados casos, finalmente adotando os termos conforme consagrado pelo jornalismo, sem distinguí-los (DEMANT, 2004, p.194). Salwa Ismail (2004), destaca que esta dificuldade é explicada pelo processo de construção do “ser muçulmano” que envolve uma complexa rede de interação entre política e religião (ISMAIL, 2004, p.615). Assim, devido à ausência de consenso sobre as possíveis distinções dos termos, os mesmos serão usados como usualmente se manifesta na literatura e meio jornalístico, de forma intercambiável sem estabelecer diferenciação.

## 1 A GUERRA JUSTA

A doutrina da guerra justa, apesar de sua longa idade, continua sendo o principal dispositivo que orienta os conflitos internacionais nos regimes democráticos.

Embora jamais alterado significativamente, este código foi incorporando novos critérios no decorrer da história. Consensualmente aceita como originada na República Romana, no primeiro século antes de Cristo, foi incorporada ao cristianismo no século IV d.C. com três princípios fundamentais: causa, autoridade e intenção.

Atualmente, a doutrina é composta de sete critérios para *iniciar uma guerra* e dois para *conduzir a guerra*<sup>12</sup>:

1. Causa justa - perigo real, garantia de direitos humanos básicos, etc ;
2. Autoridade competente - declarada pelos responsáveis pelo bem comum, geralmente o soberano;
3. Justiça comparativa - a injustiça sofrida por uma das partes do conflito deve ser significativamente maior do a que sofrida pela outra;
4. Intenção justa - busca da paz e da reconciliação;
5. Último recurso - todos os meios de resolução pacíficos foram esgotados;
6. Chance de sucesso – apenas quando há recursos suficientes para assegurar a possibilidade de vitória;

---

<sup>12</sup> Estas disposições podem ser encontradas em diversos autores. Neste trabalho, usou-se como orientação a proposta, com adaptações, de EGAN; RAKOCZY, 2011.



7. Proporcionalidade – a necessidade da guerra deve superior às consequências da mesma.

As duas *regras de engajamento*, são:

1. Proporcionalidade da força – a destruição completa da infraestrutura da nação ofensora, por exemplo, não é justificada.

2. Discriminação – imunidade do não-combatente.

Tem se provado entre os pesquisadores uma grave dificuldade em estabelecer o momento em que estes nove critérios foram determinados, contudo, é possível notá-los em sua maioria, já no pensamento de Francisco de Vitória. Originais ou não, de acordo com McKENNA (1932, p.728 apud AMELL, 2012, p.202) as considerações deste dominicano de Salamanca, foram de grande relevância para a constituição do direito internacional.

## 1.1 PRECURSORES DA DOCTRINA DA GUERRA JUSTA

Assim como toda escola de pensamento, as ideias de Vitória não surgem em vácuo filosófico. É preciso perceber que proposições do teólogo de Salamanca são fundamentadas em autores anteriores que, inclusive, datam de períodos muito recuados e em um contexto bastante diferente.

Com ciência deste fato, serão brevemente introduzidos os pensadores que formam a sustentação teórica para as disposições vitorianas da *doutrina da guerra justa*, destacando suas considerações sobre a legitimidade da violência do Estado na comunidade internacional.

Esta síntese será iniciada a partir do primeiro proponente da referida doutrina, Marco Túlio Cícero. Posteriormente, o teólogo Agostinho, evidenciando a apropriação das teses do pensador latino pelo cristianismo patrístico e medieval.

### 1.1.1. Cícero (106-43 a.c.)

Filósofo, político, jurista e militar romano, Marco Túlio Cícero nasceu em uma família de boa reputação, ainda que humilde em Arpino. Conhecido como filho de Hélvia, a identidade de seu pai ainda é objeto de discussão, sendo considerado,

inclusive, a descendência de Tulo Átio, líder político e militar do volscos, que combateram os romanos e foram vencidos por estes.

O talento demonstrado por Cícero trouxe-lhe destaque tanto na filosofia quanto na oratória e literatura. Nomeado cônsul, obteve o título de “pai da pátria” após reprimir a conspiração de Catilina. Todavia, teve seu prestígio arruinado em uma disputa com Clódio, sendo exilado, porém retornando após o assassinato deste, sendo nomeado governador da Cilícia.

As constantes conspirações existentes no alto escalão romano, acabaram levando ao seu assassinato em Formia no ano de 43 a.C. Diante de seus algozes, Cícero se resigna diante de seu destino com a frase: *moriar in pátria soepe servata*, “morra eu na pátria que tantas vezes salvei”.

Dentro de suas muitas contribuições ao pensamento humano, Cícero é apontado como o primeiro a estabelecer os princípios do que, posteriormente, seria conhecida como *teoria da guerra justa*, estabelecendo disposições universais pelas quais a guerra deve ser declarada e conduzida.

Para o pensador romano, a justiça da guerra é estabelecida antes mesmo do encontro no campo de batalha. As motivações para a guerra não poderiam ser a glória ou expansão de um povo, como era comum até sua época, mas há apenas um objetivo legítimo pelo qual a guerra poderia ser declarada: a obtenção ou manutenção da paz: “Determinada a guerra, só se deve procurar a paz” (CÍCERO, 2007, p.55).

Qualquer demanda ou disputa que não tivesse este fim deveria ser resolvida pelo diálogo, a forma de negociação mais adequada ao homem. A guerra deve ser o último recurso, válido apenas quando todos os demais fracassam.

Há dois modos de defender seus direitos, pela discussão e pela força; uma, digna do homem, outra própria do animal; quando não se quer fazer uso da primeira, permite-se recorrer à segunda, pois que a única conclusão da guerra será uma paz garantida contra toda injúria [...] É necessário, nesse terreno, imitar os médicos, que empregam remédios brandos nas doenças ligeiras, e só usam remédios fortes e eventuais quando a gravidade do mal os força a isso. Desejar tempestade em mar calmo é insanidade; mas quando vem a tempestade, é sabedoria enfrentá-la” (CÍCERO, 2007, p.41,55).

Sobre a contribuição de Cícero, é importante perceber o avanço da percepção do jurista romano dentro de seu próprio contexto. Enquanto as guerras empreendidas tanto na monarquia quanto na república romana visavam a expansão territorial, definição de fronteiras ou mesmo a glória de Roma, bem como no período helênico

anterior, há o estabelecimento de um novo ideal que será resgatado séculos à frente, em uma tradição religiosa bastante divergente do século I a.C.

Além da guerra em questão ter uma intenção justa, Cícero dispõe que as guerras justas podem ter um caráter punitivo, isto é, levadas a termo a fim de penitenciar àqueles que trouxeram prejuízos ao Estado, como anexação de territórios:

As condições que justificam uma guerra têm sido santamente assinaladas no direito do povo romano, quando constitui como única guerra legítima aquela que é feita para reivindicar um território usurpado, ou depois de declaração protocolar, contendo os motivos. (CÍCERO, 2007, p.41).

Quanto aos combatentes, Cícero descarta a legitimidade da participação civil. Escrevendo a respeito da carta de Catão a seu filho Marcos, Cícero descreve que apenas o soldado, plenamente integrado ao exército constituído, possui o direito de guerrear.

Temos ainda a carta que o velho Catão escreveu a eu filho Marcos, que servia na Macedônia na época da guerra contra Perseu: “Soube, diz ele, que foste habilitado pelo Cônsul. Cuidado em se meter em algum combate: desde que não é soldado, não se tem o direito de guerrear”. (CÍCERO, 2007, p.42).

Se, por um lado, o soldado, e apenas este, possui a legitimidade da força letal no ato da guerra, em contrapartida não possui licença para fazê-lo de maneira indiscriminada. Mesmo em uma guerra de caráter punitivo, a integridade do não combatente deve ser preservada.

Quando se decide arruinar ou saquear uma cidade tomada, é preciso examinar de bem perto se não vamos fazê-lo temerária nem cruelmente. E depois, com coração generoso, agir, refletindo bem, punindo apenas os culpados, preservando o povo, seguindo sempre o que a igualdade e a honestidade preservam. (CÍCERO, 2007, p.55).

Ainda que não tenha produzido um tratado sobre a guerra, como viria a fazer Clausewitz, o famoso general prussiano do século XIX, Cícero oferece a fundamentação da qual Agostinho se aproveitará para “cristianizar a guerra”, aplicando os princípios do ilustre cidadão romano para a legitimação das campanhas militares empreendidas pelo Império, assumidamente cristão a partir do século IV.

### 1.1.2 Agostinho (354-430)

Enquanto religião marginal no Império Romano, o cristianismo apresenta-se como portador de uma postura pacifista, senão de resistência passiva, contra seus algozes. A partir dos martírios de Estevão (Atos 7.54-60) e Tiago (Atos 12.2), os cristãos passaram a ser perseguidos, ora pelos judeus em Jerusalém e cercanias da Judéia, ora pelo próprio Estado, como destaca Tácito sobre o incêndio de Roma em 64 d.C.: “Nero fez parecer como culpados os cristãos, uma gente odiada por todos por suas abominações, e os castigou com um mui refinada crueldade” (GONZALEZ, 1980). O número de vítimas cristãs deste período descreve a ausência de qualquer tentativa de revolução armada ou insurgência contra o Estado, mesmo em situações de tamanha gravidade.

Este caráter contrário ao emprego de armas e, até mesmo do serviço militar, foi defendido ainda por cristãos eminentes como Tertuliano e Orígenes. Contudo, com a adoção do cristianismo como religião do Império a partir de Constantino, o emprego da força, legítimo ao Estado, passa a requerer novas considerações, uma vez que o Estado, agora cristão, necessitava justificar a violência contra seus inimigos, sem desconsiderar suas novas implicações religiosas.

O historiador Jacques Le Goff descreve que a participação dos cristãos na vida pública a partir do século IV, inviabilizava sua recusa quanto ao ingresso na guerra no que havia se tornado o Império Romano Cristão. Sujeito às ofensivas dos chamados *bárbaros*, foi necessário que “os cristãos cristianizassem a guerra” (LE GOFF, 2008, p.106).

Nesta situação, os escritos de Agostinho, sobretudo em *Contra Faustum* (398 d.C.), tornam-se um marco de transição na relação entre cristianismo e guerra. A este respeito, Sousa afirma que, embora a intenção de Agostinho não tenha sido a de elaborar um tratado sobre a guerra, mas de responder aos ataques do Fausto contra o Antigo Testamento, suas fundamentações e justificações para o uso da violência tornam-se perceptíveis e passam a orientar o engajamento cristão em campanhas militares (SOUSA, 2011, p.195).

Como bispo de Hipona e proponente de justificativas pelas quais a guerra é necessária e por quais modos deve ser conduzida no mundo cristianizado, seria natural pensar que Agostinho fizesse suas proposições a partir de sua experiência religiosa, recorrendo a dogmas extraídos das Sagradas Escrituras. Ainda que isso

seja verdadeiro, torna-se evidente que as premissas abordadas pelo teólogo não são sustentadas de maneira aleatória, como se estivesse fazendo uma *teologia por demanda*, isto é, improvisando em sua resposta a Fausto uma coleção de versículos, mas Agostinho parece estar se orientando por um fundamento menos óbvio e menos cristão: Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.): romano, filósofo, político, jurista e pagão.

Ao escrever sobre a *legitimação da guerra no discurso ético e político de Santo Agostinho*, Souza aponta que:

Agostinho (2011, XXII, p. 74) abre sua discussão declarando não haver necessidade de “adentrar a longa discussão sobre guerras justas e injustas”. Dessa forma, ele remete a discursos existentes previamente que se ocupavam da caracterização e legitimação das guerras. É desses discursos que Agostinho retira duas noções que serão chave na construção de seu argumento contra Fausto – e na reflexão cristã subsequente sobre a guerra –, a saber, as causas (ou motivações) e a autoridade para deflagrar guerras. (SOUSA, 2011, p.195).

Os discursos aos quais Sousa se refere, se encontram nas obras *De Republica* e, mais profundamente, *De Officiis*, de Cícero.

*On the other hand, a just war approach to the problem of violence is not confined to Christian believers. The approach has roots in the teachings of Cicero and in the legal and moral theory of natural law and Greek philosophy* (LANGAN, 1984, p.20).

Para o bispo, a guerra é uma necessidade para a administração da justiça divina àqueles que se recusam a aceitá-la: “É, na verdade, a iniquidade da parte adversa que impõe ao sábio que empreenda a guerra justa” (AGOSTINHO, 2000, p. 1899). John Langan, citando Agostinho, descreve que:

*It is generally to punish these things, when force is required to inflict the punishment, that, in obedience to God or some lawful authority, good men undertake wars". The resort to violence that is inherent in war is undertaken, not as a means of self-defense, but as a punitive effort initiated by lawful authority.* (LANGAN, 1984, p.22).

A intenção de Agostinho não é, apesar da força da expressão “esforço punitivo”, enfatizar a cólera divina sobre os injustos, mas trata a guerra justa contra os censuráveis como uma evidência da misericórdia de Deus

*Part of the attraction of the punitive model of war for Augustine is that it contributes to the restoration of a moral order in which the various goods are properly estimated and in which human passions are restrained. Thus it is a sign of God's mercy that "wars should be waged by the good, in order to curb licentious passions by destroying those vices which should have been rooted out and suppressed by the rightful government.* (Augustine, 1953:4 apud LANGAN, 1984, p.25).

Agostinho, portanto, defende que a guerra é uma *necessidade*, antes de um desejo: *Violence is appropriate in dealing with rebels who reject peace. War is "the result of necessity," and therefore "let it be necessity, not choice, that kills your warring enemy"* (Augustine, 1955:26 *apud* LANGAN, 1984, p.26).

Os desenvolvimentos posteriores da teoria da guerra justa irão repensar este ponto, substituindo a expressão *guerra punitiva* por *guerra defensiva*. Todavia, Agostinho parece discordar da ideia de guerra defensiva quando descreve a situação hipotética de usar de violência contra aquele que rouba algo que não lhe pertence. Para Agostinho, um bem que pode ser roubado, é um *bem inferior*, cuja defesa pela violência não é justificável (LANGAN, 1984, p.27). Porém, a despeito da distinção de termos, a definição atual de *guerra defensiva*, inclui também o uso da força para combater, ou eliminar, crimes contra a humanidade, mesmo que o alvo destes crimes não seja propriamente o Estado que empreenda a guerra<sup>13</sup>. Ou seja, a doutrina moderna de guerra justa, ampliou o raciocínio de Agostinho, incluindo sua tese de guerra punitiva e também a de guerra defensiva, a qual ele era contrário.

Assim como Cícero, o bispo de Hipona destaca que o soldado está em uma categoria diferente do civil. A distinção feita por Agostinho está baseada no ato de matar. O soldado em guerra, representando seu Estado, ao tirar a vida de seu semelhante, porém no contingente adversário, não pode ser considerado assassino. O civil, por sua vez, não possui a legitimidade de executar outro indivíduo: “[...] o soldado que mata por obediência à autoridade legítima não é considerado homicida por nenhuma lei civil”. (AGOSTINHO, 2012, p. 56).

Richard Hartigan, porém, defende que este ponto em Agostinho é um tanto controverso, pois: *“Augustine presented no clear-cut argument for the protection of the innocent, especially for the civilian innocent or noncombatant, in time of war”*. (HARTIGAN, 1968, p.203). Segundo esse autor, uma das explicações para a inconsistência de Agostinho neste tópico é que: *“Augustine's belief in the "extremely intimate relationship between individual and social morality means that an unjust nation will not be characterized by the presence of a just citizenry”* (HARTIGAN, 1968, p.202).

A conclusão que Hartigan apresenta é que, embora Agostinho reconheça distinção entre o soldado e o não combatente, a resignação frente às casualidades

---

<sup>13</sup> A incursão norte-americana no Kuwait, no início da década de 1990, foi justificada pelo governo dos EUA como sendo proteção daquele país contra a invasão iraquiana. Esta versão ampliada e posterior da doutrina é proposta por Francisco de Vitória, conforme será discutido posteriormente.

entre estes últimos, se adequa à sua proposta de guerra punitiva ao invés de guerra defensiva, uma vez que o juízo divino se abate sobre um povo, não apenas sobre um exército.

## 1.2. FRANCISCO DE VITÓRIA (1483-1546)

### 1.2.1 Breve contexto

O século XVI foi um período de grandes transformações na sociedade e pensamento europeu. As Grandes Navegações do final do século XV e início do XVI trouxeram uma onda de novos questionamentos que demandavam a reflexão sobre conceitos antigos a fim de proporcionarem novas respostas. O modelo geocêntrico, a teoria de Terra plana, ambos esboçados ainda em Aristóteles, porém esposados pela Igreja Romana, foram desafiados tanto na teoria com Giordano Bruno, Galileu e Copérnico, como na prática por Vasco da Gama e Cristóvão Colombo. O Renascimento e o Humanismo trouxeram severas críticas à tradição, sobretudo a tradição religiosa. O movimento *ad fontes* abriu uma brecha a partir da qual a autoridade infalível da Igreja, doutrina absoluta no alto e médio medievo, sofreu sérios abalos, inclusive dentro das próprias universidades católicas. Segundo Amaya Amell, a Escola de Salamanca rejeitava por completo a ideia de que o papa e a Igreja fossem a suprema autoridade política no mundo (AMELL, 2012, p.65). A crítica de Vitória à bula *Inter coetera*, do papa Alexandre VI, que cedia as terras americanas aos reis católicos espanhóis, é uma forte confirmação disso.

Os contatos com os povos americanos pré-colombianos forneceram, portanto, uma problematização ainda maior que levou os pensadores de Salamanca a repensar a legitimidade da guerra e a questão das relações entre os povos, até então, fundamentada sobre a autoridade da Igreja sobre o mundo terreno.

### 1.2.2 Vitória e o conceito de Estado

A fundamentação essencial para a noção vitoriana de Estado vem de sua preleção *Sobre o poder civil*, de 1528. Vitória define *Estado* como uma comunidade autossuficiente. Com suas próprias autoridades, próprias leis e próprio poder: “a *perfect community or commonwealth, but had its own laws, its own independent policy,*

*and its own magistrates*” (VITÓRIA, 1991, p.301). O paralelo de contraste é feito com uma comunidade não-suficiente, ou imperfeita, como uma casa familiar. Ao contrário do Estado, esta não possui todos os elementos necessários para sua própria manutenção, sendo necessária a atuação de outros elementos externos para que sua existência seja possível. Para Vitória, mesmo que o Estado pertença à comunidade internacional, não depende dela. A relação, portanto, entre os Estados não é de interdependência, mas equivalência.

O Estado surge como o suprimento de uma necessidade humana de organização social, isto é, as primeiras cidades são um efeito natural. Em *Sobre o poder civil*, descreve: “*the primitive origin of human cities and commonwealths was not a human invention or contrivance to be numbered among the artifacts of craft, but a device implanted by Nature in man for his own safety and survival*” (VITÓRIA, 1991, p.9).

O teólogo deixa bastante evidente sua concordância com as proposições do direito natural da Grécia clássica, apontando para uma convergência de seu pensamento com os ideais do Renascimento e, dentro deste, o humanismo. Amell ressalta que o pressuposto aristotélico de que o homem é um ser social<sup>14</sup> e, portanto, precisa da sociedade é um dos fundamentos do conceito vitoriano (AMELL, 2012, p.96). Esta necessidade de sociedade é explicada em termos de auxílio mútuo. É possível perceber uma forma embrionária do conceito de *contrato social* aqui, pois as obrigações civis e, conseqüentemente, a perda de certas liberdades individuais, são aceitas em troca da assistência recíproca e coletiva: “*Since, therefore, human partnerships arose for the purpose of helping to bear each other’s burdens, amongst all these partnerships a civil partnership (civilis societas) is the one which most aptly fulfills men’s needs*” (VITÓRIA, 1991, p.9). A sociedade assim, não é resultado de uma convenção humana, mas uma expressão da própria natureza através do instinto humano gregário, como uma forma de compensação pela falta dos inatos instrumentos de sobrevivência que os animais selvagens possuem. O Estado é, para Vitória, um recurso natural para a manutenção da humanidade em um mundo hostil.

---

<sup>14</sup> “*We are all, as Aristotle says, impelled by nature to seek society [...] even if a man were to climb the skies and behold the workings of heaven and the beauty of the stars, the awe-inspiring sight would lack savour without a friend to share it*” (VITÓRIA, 1991, p.8).



*In the first place, in order to ensure the safety and defence of animals, Mother Nature endowed them all from the very beginning with coats to fend off the frost and weather; next, she provided each species with its own defence against attack, giving stronger creatures weapons to fight off the attacker, weaker ones the ability to escape danger by fleetness of foot, (and those lacking both strength and speed) the ability to protect themselves with cunning or by taking cover in a burrow; so some animals have wings to fly, or hooves to run, or horns, others have teeth or claws for fighting, and none lacks defences for its own protection. But to mankind Nature gave only reason and virtue, leaving him otherwise frail, weak, helpless, and vulnerable, destitute of all defence and lacking in all things. So it was that, in order to make up for these natural deficiencies, mankind was obliged to give up the solitary nomadic life of animals and live life in partnerships (societates), each supporting the other. (VITÓRIA, 1991, p.98).*

Fazendo uma síntese entre o direito divino e natural, Vitória justifica a organização do Estado e a necessidade da instituição de uma autoridade sobre os iguais.

*Divine and natural law require there to be some power to govern the commonwealth, and since in the absence of any divine law or human elective franchise (suffragium) there is no convincing reason why one man should have power more than another, it is necessary that this power be vested in the community, which must be able to provide for itself. If no one was superior to any other before the formation of cities (ciuitates), there is no reason why a particular civil gathering or assembly anyone should claim power for himself over others (VITÓRIA, 1991, p.11).*

Esta necessidade de autoridade é justificada para a coesão do tecido social, pois muitas vezes levariam a muitas direções diferentes, o que “rasgaria” o bem comum.

*If assemblies and associations of men are necessary to the safety of mankind, it is equally true that partnerships cannot exist without some overseeing power or governing force. Hence the purpose and utility of public power are identical to those of human society itself. If all members of society were equal and subject to no higher power, each man would pull his own direction as opinion or whim directed, and the commonwealth would necessarily be torn apart (VITÓRIA, 1991, p.9)*

E, finalmente, usa a metáfora do corpo humano, cujos membros são todos dirigidos a partir de uma única fonte de controle que, inclusive, pode decidir sacrificar um membro doente em favor do restante do corpo (VITÓRIA, 1991, p.10,11). Todavia, esta autoridade não é legítima em si mesma, sendo ela mesma subordinada a outro domínio: o divino.

A convergência da noção de autoridade civil de Vitória com Lutero é bastante surpreendente levando em consideração que ficaram em lados opostos nas reformas

religiosas do século XVI. Para ambos, o magistrado civil possui autoridade delegada por Deus<sup>15</sup>. Assim como a liderança eclesiástica, também reis e imperadores são uma instituição divina:

*the pope is elected and crowned by the Church, but nevertheless papal power does not come from the Church, but from God himself. In the same way, the power of the sovereign clearly comes immediately from God himself, even though kings are created by the commonwealth. That is to say, the commonwealth does not transfer to the sovereign its power (potestas), but simply its own authority (auctoritas); there is no question of two separate powers, one belonging to the sovereign and the other to the community (VITÓRIA, 1991, p.16).*

O pensamento de Vitória, e da Escola de Salamanca de maneira geral, era que o Estado era uma instituição divina e fundamentado na lei natural, isto é, anterior à própria sociedade como realidade. As organizações sociais humanas surgem como decorrência deste princípio natural de que o homem, carente de capacidades e instrumentos de sobrevivência como os animais, tem na cooperação mútua, a chave para sua preservação. Contudo, essa associação não é e nem pode ser planificada. Assim como há a necessidade de sociedade, é também imperativo a existência de uma liderança sobre o todo.

As considerações vitorianas sobre o Estado fornecem o substrato para o pensador ir adiante e adotar a vanguarda frente ao novo desafio de justificar a colonização do Novo Mundo e a sujeição dos povos que lá habitavam.

### **1.2.3 A doutrina vitoriana da guerra justa: a questão do domínio**

A doutrina da guerra justa de fundamentação agostiniana teve poucos acréscimos até o século XVI. Tomás de Aquino contribuiu significativamente para a sistematização da doutrina, porém quase nada para o seu conteúdo. Apesar disso, é a partir da questão 40<sup>16</sup> da *Secunda secundae* da *Summa* teológica de Aquino, que Vitória fundamenta suas considerações, que, de fato, irão avançar as concepções sobre a guerra justa.

---

<sup>15</sup> “Se a espada não fosse uma instituição divina, teria que ordenar-lhes que se distanciassem dela, pois sua finalidade era a de levar o povo à perfeição e de instruí-lo cristãmente. Portanto, é certo e suficientemente esclarecido que é da vontade de Deus que a espada e o direito secular sejam usados para castigar os maus e proteger os piedosos” (LUTERO, 1996, p.83). O termo “espada” é usado com frequência por Lutero para designar o Estado, cuja autoridade estava diretamente relacionada à força.

<sup>16</sup> Esta questão trata da relação entre pessoa e propriedade, conceito fundamental em Vitória para o estabelecimento do direito do índio da posse de sua terra.

A proximidade de Vitória com Aquino é destacada ainda mais claramente notando-se o valor dado à razão conjuntamente com a fé cristã, uma das características mais fundamentais da *escolástica*. Esta síntese entre fé e razão permite ver o teólogo espanhol, segundo James Scott Brown, como um dos pais da filosofia das leis.

*He was a philosopher, not merely in the technical meaning but in that larger sense which brings to the solution of a problem what we may call the philosophical nature of things, being in all things a seeker after fundamental truth, with the result that the solutions of his legal problems are not merely true but establish what may be called the philosophy of law (BROWN, 2000, p.68).*

É digno de nota que o próprio Vitória, nunca publicou nenhuma de suas teses. As datas referentes às suas *relecciones*<sup>17</sup> são das apresentações orais de suas teorias<sup>18</sup> (AMELL, 2012, p.39). O que não causa grande estranhamento, dado ao fato da imprensa estar ainda em seus rudimentos na Europa. A primeira publicação de suas teses aconteceu apenas em 1557, mais de uma década após sua morte.

A questão da legitimidade das guerras é tratada de maneira mais extensa em sua preleção *De indis*<sup>19</sup>, na Universidade de Salamanca em 1539. Embora seja, propriamente em *De iure belli*, que a doutrina militar de Vitória seja apresentada, a aplicação de sua jurisprudência no contexto internacional em *De indis* é de maior relevância para este trabalho que analisa o confronto com o *outro*.

Esta *relectio* de 1539 é dividida pelo próprio autor em três partes representadas por três questões: “*by what right (ius) were the barbarians subjected to Spanish rule?*”; “*what powers has the Spanish monarchy over the Indians in temporal and civil matters?*” e “*what powers has either the monarchy or the Church with regard to the Indians in spiritual and religious matters?*” (VITÓRIA, 1991, p.233).

Antes, porém, de iniciar sua prédica, Vitória faz uma longa introdução sobre a relevância da discussão. Ainda que não compartilhe de todos os preceitos comuns no medievo sobre a autoridade dos reis, Vitória afirma que os governantes espanhóis não têm necessidade de justificar sua autoridade. Os reis aludidos são Fernando e Isabela,

---

<sup>17</sup> O termo, sem tradução em português, é a forma utilizada pelos espanhóis para o termo latino *relecciones*. Neste trabalho será usado o termo espanhol ou o uso em português de seu significado mais próximo, *preleções*. O mesmo se dará no termo em sua forma singular, *relectio*.

<sup>18</sup> Domingo de Soto, discípulo de Francisco de Vitória, fez registros das palestras do teólogo espanhol, posteriormente publicadas em *De iustitia et iure*, um texto sobre direito e justiça.

<sup>19</sup> O título completo seria *De indis recenter inventis relectio prior*. Posteriormente, sua *relectio De iure belli*, acrescentou complementos, ficando *De indis, sive de iure belli hispanorum in barbaros, relectio posterior*.

“os mais católicos monarcas” e Carlos V, “o príncipe mais justo e cristão” (VITÓRIA, 1991, p.234). A partir dessas qualificações, Vitória afirma, por meio de uma pergunta retórica, que magistrados desta elevada categoria, não agiriam de maneira inapropriada na condução de negócios que envolviam a segurança e a consciência de seu Estado.

*Are we to suppose that princes such as these would fail to make the most careful and meticulous inquiries into any matter to do with the security of their estate (status) and conscience, especially one of such importance? Of course not; further cavils are unnecessary, and even insolente* (VITÓRIA, 1991, p.234)

A discussão de Vitória, portanto, não é um questionamento à autoridade dos reis cristãos. Ainda que discorde de algumas proposições sobre a extensão desta autoridade, o debate vitoriano é sobre as ações e não à pessoa do monarca: “*But where there is some reasonable doubt as to whether an action is good or bad, just or unjust, then it is pertinent to question and deliberate, rather than acting rashly without any prior investigation of what is lawful and what is not*” (VITÓRIA, 1991, p.234,235).

Esta proposição conduz ao questionamento: qual o parâmetro para julgar uma ação “boa” e uma ação “má”? Se é “justa” ou “injusta”? A resposta a esta dúvida é bastante importante para compreender a visão particular de Vitória sobre a moralidade, ou o juízo da moralidade, na guerra. Para o pensador espanhol, os atos são avaliados em seus méritos por “homens sábios”:

*It follows that for an action to be good in cases where a person has no other means of certainty, it is a necessary condition that he act in accordance with the ruling and verdict of wise men. This is defined as one of the necessary conditions of a good action in the second book of the Nicomachean Ethics; hence a person who does not consult wise men in cases of doubt can have no excuse. Furthermore, even when the action is lawful in itself, whenever reasonable doubts arise about its lawfulness in a particular case recourse must be had to the opinion of wise men, and their verdict must be followed, even though they may judge wrongly.* (VITÓRIA, 1991, p.235).

Quais seriam, para Vitória, estes “homens sábios” competentes para julgar as ações imperiais? A Igreja e seus oficiais designados, entre eles, o próprio Vitória.

*So in doubtful cases, I say, we must consult those whom the Church has appointed for the purpose: that is, the prelates, preachers, confessors, and jurists versed in divine and human law, since in the Church 'God hath set the members every one of them in the body as it hath pleased him', some the feet and some the eyes, and so on. (1 Cor. 12: 18) [...] Therefore it is not enough in conscience for a man to judge by himself whether his actions are good or bad. In cases of doubt he must rely on the opinion of those authorized to resolve such doubts. (VITÓRIA, 1991, p.236).*

Com esta introdução, antes de pronunciar suas teses sobre a questão dos índios americanos, Vitória defende sua própria autoridade sobre o assunto da moralidade da colonização, ressaltando que ignorar as suas considerações seria algo comparado a um “pecado mortal”<sup>20</sup>.

Nos tempos de Vitória, os reinos de Portugal e Espanha disputavam entre si o domínio das terras do Novo Mundo. Mesmo que o imperialismo de ambos estivesse por detrás de seus esforços colonizadores, era necessária uma justificativa mais “cristã” do que a mera ambição de multiplicação de domínios<sup>21</sup>, estabelecendo uma primazia legítima dos ibéricos sobre os americanos. Vitória faz então, o mesmo papel que Agostinho havia desempenhado no século IV, o de “cristianizar a guerra”.

Conforme exposto anteriormente, o posicionamento da Escola de Salamanca sobre as autoridades civil e eclesiástica, estabelecia limite de jurisdição para ambos. O rei não tinha autoridade sobre as almas, assim como o papa não tinha poder sobre o governo civil. Todavia, esta distinção entre Igreja e Estado não deve ser entendida como compreendida a partir da modernidade. Esta separação ainda está delimitada dentro do pensamento da *crístandade*<sup>22</sup>. Assim, os teólogos de Salamanca, entre os quais Francisco de Vitória, não prescindiam do parecer *cristão* para uma decisão *civil*. Desta forma, se percebe em Vitória uma clássica abordagem escolástica: o uso de fontes como as *Instituições* e o *Digesto*<sup>23</sup> de Justiniano, assim como *Política* de Aristóteles, paralelamente às citações bíblicas frequentes. Contudo, no que se refere

---

<sup>20</sup> Usando a figura de uma mulher que se “embeleza”, cujo ato é apontado como um “pecado venial” pelo cardeal e descrito como “pecado mortal” pelos “especialistas”, Vitória afirma que ao usar “cosméticos e outros adornos supérfluos” a mulher coloca em risco sua própria salvação, pois sua obrigação maior é para com a opinião dos especialistas, mesmo sobre um alto membro do clero (VITÓRIA, 1991, p.237).

<sup>21</sup> Para o filósofo Michael Walzer, embora esta justificativa seja fundamentalmente hipócrita, o soldado precisa acreditar na justiça de sua causa para combater (WALZER, 2003)

<sup>22</sup> O *corpus christianum*, a comunidade cristã espalhada ao redor do mundo. O equivalente a *ummah* muçulmana.

<sup>23</sup> A *Instituição* é uma compilação do código jurídico romano, enquanto o *Digesto*, uma coletânea de jurisprudência romana do período imperial. Ambos editados sob a responsabilidade do imperador Justiniano (527-565). Apesar da tentativa fracassada do imperador de reinstaurar o direito romano no século VI, a partir do século XI, o direito justiniano passou a ser o fundamento do sistema legal europeu.

a posicionamentos morais, Vitória coloca a si mesmo como autoridade (AMELL, 2012, p.42). Portanto, ainda que seja colocado na vanguarda da forma moderna da doutrina da guerra justa, o pensador espanhol não rompeu completamente com a tradição eclesiástica.

Em Agostinho e na visão medieval da guerra justa, três elementos formavam o cerne da doutrina: a autoridade, as causas e a intenção. Em sua obra, *Comentários a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, Vitória destaca questões éticas que, apesar de importantes, não haviam sido tema de nenhuma ampla discussão anterior. Questões como, se além dos governantes, os súditos também precisar estar de acordo com a legitimidade da guerra; se o saque era permitido ou o que era lícito fazer aos prisioneiros de guerra, foram objetos de preocupação do expoente da Escola de Salamanca. O desenvolvimento da doutrina é extenso em Vitória, pois seus defensores anteriores limitavam-se aos três princípios básicos desde o século IV, com o teólogo espanhol a *guerra justa* passou incluir não apenas a *jus ad bello* e *jus in bello*, iniciando também o que seria uma preocupação a partir de então, o *jus post bello*, isto é, o que fazer após a guerra.

O propósito das teses de Vitória em sua primeira *relectio* é o de estabelecer que o índio pode ter domínio. O mesmo já havia sido estabelecido com relação a outras categorias de *infiéis*, isto é, não-cristãos. O papa Inocêncio III, no século XIII, reconheceu a legitimidade de domínios entre os muçulmanos (TIERNEY, 2004, p.8). Contudo, judeus e muçulmanos, embora não-cristãos, são monoteístas. O politeísmo indígena os colocava em uma categoria bastante diferente aos olhos da cristandade do século XVI.

A partir de uma crítica da bula papal *Inter coetera*, promulgada em 1493 pelo papa Alexandre VI, a qual cede posse aos reis católicos das terras já descobertas no Novo Mundo, inclusive, as que ainda não haviam sido descobertas, para que pudessem exercer total autoridade e jurisdição (MACEDO, 2013), Vitória estabelece que o papa não tem poder para tal concessão, uma vez que seu domínio se restringe ao âmbito espiritual, logo não tem jurisdição sobre as terras americanas.

Partindo então da primeira questão, se os *bárbaros*<sup>24</sup>, antes da chegada dos espanhóis tinham verdadeiro domínio público e privado, Vitória passa a descrever a

---

<sup>24</sup> Vitória usa o termo no sentido aristotélico, conforme descrito em *Política*. A discussão da expressão será mais discutida no debate entre Sepúlveda de Las Casas.

condição natural dos índios americanos, e nesta categoria se encontra a resposta sobre a autoridade sobre as terras ocupadas por eles. A discussão inicial se fundamenta em quatro categorias diferentes: os pecadores (*peccatores*), infiéis (*infideles*), loucos (*amentes*) ou insensatos (*insensati*), podem, qualquer deles, possuir algo?

Citando decisões eclesiais diversas, Vitória demonstra certo consenso na Igreja de que indivíduos culpados de *pecados mortais*, não podem ser legítimos donos de nada. A conformidade é apontada como uma conclusão necessária do pressuposto de que, sendo Deus senhor de tudo, ninguém possui nada a menos que lhe seja divinamente concedido. Portanto, seria uma contradição se Deus desse domínio àqueles que se rebelam pecaminosamente contra seus preceitos (VITÓRIA, 1991, p.241). O pecador, conseqüentemente, é autor de crime de *lesa majestade*, uma vez que atenta contra o soberano monarca do mundo, e criminosos desta categoria não tem o direito de possuir qualquer propriedade. Nesta *relectio*, Vitória define os índios como ignorantes dos preceitos bíblicos, portanto não podem ser condenados por eles (VITÓRIA, 1991, p.276). Porém, discordando de si mesmo na segunda *relectio* sobre os índios, esta acaba tornando-se uma das principais justificativas para a intervenção cristã sobre os índios americanos.

Sobre os infiéis, Vitória destaca exemplos da narrativa bíblica de reis incrédulos, mas que apesar disso, eram reconhecidamente legítimos, inclusive o cristão lhes devia obediência, caso vivesse em seus domínios:

*This can be proved first by authority, from Holy Scripture, which often calls unbelievers such as Sennacherib, Pharaoh, and others 'kings', Paul (Rom. 13: 1-5) and Peter (I Pet. 2: 13-14, 18) gave orders to obey the rulers, who in their day were all unbelievers, and ordained that servants should obey their masters; Tobit ordered a kid to be returned to the pagans because he thought it was stolen (Tobit 2:11-14), which he would not have done if the pagans had no right of ownership (dominium). (VITÓRIA, 1991, p.244).*

Assim sendo, mesmo sendo um *descrente*, o índio pode ser dono da terra, à semelhança de Senaqueribe ou faraó, ou mesmo, judeus e muçulmanos (VITÓRIA, 1991, p.141). O próprio termo *descrente* é objeto de discussão para o teólogo, pois o indivíduo não pode ser acusado do pecado de descrença antes de sequer ter qualquer testemunho da fé cristã (VITÓRIA, 1991, p.266). A falta da fé cristã dos americanos nativos era, portanto, passível de condenação pelas suas práticas idólatras e pecados

mortais, mas não era capaz de torná-los réus por não crer naquilo que não receberam (VITÓRIA, 1991, p.269).

Assim como os pecadores, os irracionais, não têm direitos à possessão. Porém, os índios também não se enquadravam nesta categoria. Ao contrário, davam evidências de uma organização social complexa:

*The proof of this is that they are not in point of fact madmen, but have judgment like other men. This is self-evident because they have some order in their affairs; they have properly organized cities, proper marriages, magistrates, and overlords, laws, industries, and commerce, all of which require the use of reason. They likewise have a form of religion, and they correctly apprehend things which are evident to other men, which indicates the use of reason. (VITÓRIA, 1991, p.250).*

O marco teórico proposto por Vitória neste ponto não pode ser menosprezado. De maneira bem pouco usual para o seu contexto histórico, o teólogo espanhol reconhece o indígena como pessoa, e não meramente como um ser exótico mais próximo de um animal que de um ser humano. A razão é uma característica essencialmente humana, e o índio é detentor dela.

Quanto aos insensatos, trata-se daqueles culpados de pecados *não-mortais*. Pecados contra a ordem natural, como incesto ou sodomia, pertencem a esta definição. O argumento de Vitória neste ponto é duplo: primeiramente, se todos os culpados de pecados desta natureza perdessem seu direito à posse, os reinos mudariam de administração todos os dias (VITÓRIA, 1991, p.274). E além disso, os índios não tem consciência<sup>25</sup> de seu erro (VITÓRIA, 1991, p.276).

Analisando estas disposições iniciais em sua primeira *relectio* sobre os índios, é possível a impressão de que Francisco de Vitória foi um defensor dos índios frente à dominação ibérica. Nem o papa, nem o rei tinham jurisdição para governar sobre a população nativo-americana. Macedo (2013), entretanto, aponta em seu artigo *o mito de Francisco de Vitória: defensor dos direitos dos índios ou patriota espanhol*, uma contradição na segunda *relectio* de Vitória, quando trata mais especificamente do direito da guerra contra os índios.

---

<sup>25</sup> Não tem *senso*, são *insensatos*.



O fato de os índios possuírem domínio não exclui a possibilidade de interdição. O papa pode não exercer jurisdição sobre eles, mas conta com um poder indireto. Os espanhóis podem lá se estabelecer, em virtude de uma sociedade natural de comunicação. Proíbe-se a conversão forçada, mas os índios devem suportar a evangelização. Práticas bárbaras, como sodomia e canibalismo, não justificam uma intervenção, mas esta pode ocorrer em defesa dos inocentes. Todas essas posições não se ajustam muito bem com a imagem de um defensor dos direitos dos indígenas. (MACEDO, 2013).

Conforme exposto anteriormente, Vitória se preocupa em qualificar os índios como humanos, não como Estado. Desta forma, considera a real possibilidade dos nativos estabelecerem domínios, ao mesmo tempo em que defende o direito de intervenção dos espanhóis, sobretudo, para o próprio benefício dos *bárbaros*.

#### 1.2.4 A doutrina vitoriana da guerra justa: a questão da intervenção

Enquanto reconhece o compartilhamento da mesma natureza entre índio e espanhol, Vitória apresenta uma hierarquia derivada da *lei natural*, conforme proposta na Grécia clássica. À princípio, o teólogo enquadra os índios na categoria de *escravos por natureza*, conforme Aristóteles descreve os povos sob domínio grego de sua época em *Política*. Tratando-se, portanto, de escravos, a conclusão de Justiniano em *Instituições* pareceu adequada ao teólogo de Salamanca, “um escravo não pode possuir nada por si mesmo” (VITÓRIA, 1991, p.239).

Uma vez que há aquiescência sobre a condição de um sobre o outro, a relação com aqueles que sejam *mestres por natureza*, é definida também em termos aristotélicos. Os índios eram, em sua perspectiva, “insuficientemente racionais para governarem a si mesmos” e, por esta razão, era “indubitavelmente melhor para eles serem governados por outros, antes de governarem a si mesmos” (VITÓRIA, 1991, p.239). Isto era possível, pois apesar de serem insuficientemente racionais para governarem a si próprios, eram racionais o bastante para receber ordens.

A contradição com sua primeira *relectio* é bastante clara. Se antes havia afirmado que os índios eram capazes de raciocínio, como qualquer ser humano, e com uma sociedade complexa, aqui, os trata como crianças que precisam de tutela para chegar à maioridade (AMELL, 2012, p.148).

A fundamentação para este pensamento era a *lei natural*, isto é, uma norma anterior à própria sociedade, assim como sua noção de *Estado*. Sendo, portanto, uma

realidade incontestável e auto evidente, os espanhóis poderiam exercer domínio sobre eles (VITÓRIA, 1991, p.239). Este domínio, porém, não poderia ser exercido por qualquer razão, pois, como já destacado, os índios eram senhores legítimos de sua própria terra. Portanto, pode ser argumentado que estavam em uma possessão indisputada de sua propriedade, tanto pública como privativamente. Assim, não havendo provas em contrário, eles devem ser tomados como verdadeiros mestres e não podem ser despojados sem uma causa apropriada. (VITÓRIA, 1991, p.240).

Por “causa apropriada”, Vitória estabelece seis pontos para atender aos critérios formais da guerra justa, como seus antecessores haviam feito nas guerras passadas contra o islã: a tese da sociedade natural universal e a respectiva liberdade de comunicação e comércio; a extensão do cristianismo na defesa de seus fiéis; o direito de intervenção pela prática de crimes contra a condição humana; a livre aceitação da soberania; os acordos de amizade, cooperação e defesa mútua; a necessidade de tutela e proteção (MARCHETTI, [s.d], p.12)

Nenhuma destas disposições era, de fato, nova. Neste caso, Vitória não introduz inovações além de aplicar estes princípios também ao processo colonizador do Novo Mundo. Estes critérios são um detalhamento do primeiro dos sete princípios para *jus ad bellum*: causa justa. A grande contribuição do pensador de Salamanca está na sua reflexão em quatro questões cruciais: 1) É totalmente lícito aos cristãos fazer guerra? 2) Em quem reside a autoridade para declarar guerra? 3) Quais podem e devem ser as causas da guerra justa? 4) Que atos e em que medidas são permitidos aos cristãos contra os seus inimigos.

Embora sejam apenas quatro questões, elas se traduzem em mais do que quatro, dos nove artigos que envolvem a doutrina da guerra justa, conforme será demonstrado.

Respondendo à primeira questão: “É totalmente lícito ao cristão fazer guerra”, Vitória relembra a resposta dada por Agostinho em *Contra Fausto*, que cita a narrativa bíblica do encontro de João Batista com os soldados romanos.

*No hagáis extorsiones a nadie ni le hagáis injuria (San Lucas, 3, 14). De donde se deduce, dice San Agustín, que si la religión cristiana proscribiera totalmente las guerras, se les hubiera aconsejado en el Evangelio, a los que pedían consejo para su salvación, que abandonasen las armas y se abstuviesen por completo de la milicia. Sin embargo, no se les dice esto, sino: No maltratéis a nadie y contentaos con vuestras pagas. (VITÓRIA, 1975, p.111).*

O argumento é bastante simples: se os cristãos fossem impedidos de guerrear, João teria recomendado aos soldados que mudassem de ofício, mas ao contrário, orienta-os a exercerem sua função com justiça.

O monge espanhol também destaca resposta semelhante em Tomás de Aquino que, citando a epístola de Paulo aos romanos, afirmou que assim como o príncipe é ministro de Deus para se vingar de todo o que pratica o mal dentro de seus domínios, a mesma espada pode ser dirigida contra inimigos externos (VITÓRIA, 1975, p.112).

O pacifismo humanista de sua época não influenciou de maneira significativa esta sua tese, ainda que fosse grande admirador de Erasmo. Para Vitória, a guerra é um dever cristão para administrar a justiça divina entre os homens, dentro e fora da pátria. A dívida com Agostinho é facilmente notada, pois o autor espanhol o cita com frequência. A proximidade maior com Agostinho, e não com Aquino, na discussão entre *guerra defensiva* e *guerra ofensiva*, é relevante.

*con respecto a la guerra ofensiva, em la cual no sólo se defienden o se reclaman las cosas , sino que además se pide satisfacción de una injuria recibida. Esto se demuestra con la autorizada opinión de San Agustín (83 Quaestionum), y también por lo que se dice en el canon Dominus (Decreto, 2, 23, 2): Las guerras justas suelen definirse diciendo que son aquellas que se hacen para vengar las injurias, cuando hay que luchar contra un Pueblo o ciudad que omitió el castigar lo que injustamente hicieron sus súbditos o el devolver lo que se quitó injustamente. (VITÓRIA, 1975, p.112).*

Dentre todos os mais proeminentes proponentes cristãos da guerra justa, apenas Agostinho e Vitória afirmam o caráter punitivo da guerra fora das fronteiras de seu próprio Estado. Este fato se relaciona diretamente à influência destes na forma da doutrina adotada pelos EUA ao justificar a invasão do Iraque, Afeganistão e Síria, conforme será discutido posteriormente. Ou seja, embora de matriz religiosa cristã protestante, parece ser o entendimento do teólogo católico que influencia a política militar internacional americana<sup>26</sup>.

Na segunda questão, “em quem reside a autoridade para declarar guerra”, Vitória estabelece a distinção entre o uso da força de maneira particular e pública. Particularmente, qualquer um pode usar da violência para se defender a si e seus bens, mas apenas o Estado detém a legitimidade do poder da espada para punir malfeitores. Desta forma, cidadãos podem defender-se, mas a República pode tanto

---

<sup>26</sup> Os expoentes reformados do mesmo período não tinham a mesma perspectiva de guerra punitiva, inicialmente defendida por Agostinho, mas “atualizada” por Francisco de Vitória.

usar a espada para preservar-se quanto para tomar a iniciativa da violência e punir seus inimigos que, no contexto de guerra, devem ser executados a fim de assegurar a paz e a segurança (VITÓRIA, 1975, p.114,115).

Ao tratar da autoridade para declarar guerra, não há distinção entre *príncipe* e *República*, pois o magistrado recebe seus poderes por meio de eleição da República, logo, é seu representante imediato. Quando o príncipe declara guerra, o faz como voz da República. Assim sendo, apenas o governante devidamente constituído tem a condição de empreender uma guerra justa. A conclusão deste raciocínio é que, caso qualquer organização ou exército, que não represente oficialmente um Estado, declare guerra, esta será uma guerra *injusta*, ainda que suas causas ou intenções sejam adequadas.

A terceira questão, “quais podem e devem ser as causas da guerra justa”, aponta para uma das primeiras disposições da doutrina ainda com Cícero, e assim como o pensador romano, Vitória discursa sobre o que não é uma causa justa antes de responder à pergunta propriamente. Para o teólogo, nem a religião, a expansão do império ou a glória do príncipe são adequadas. A única causa justa para a guerra é a *vingança*:

*La única y sola causa justa hacer la guerra es la injuria recibida [...] la guerra ofensiva se hace para tomar venganza de los enemigos y para escarmentarlos, como ya se há dicho. Pero como no puede haber venganza donde no precedieron culpa e injuria.* (VITÓRIA, 1975, p.119).

Apesar da linguagem evocar uma ideia forte de retribuição, a intenção não é diferente dos demais proponentes desta teoria. A guerra tem como propósito a busca pela paz, conforme esclarece nos argumentos da primeira questão:

*Se prueba en sexto lugar, considerando que el fin de la guerra es la paz y la seguridad de la república, como disse San Agustín en el libro De verbis Domini y en la Epístola ad Bonifacium, y no podría haber esta seguridad si, con el l temor de la guerra, no se contuviera a los enemigos de realizar injurias. Además sería completamente inicua la situación en la guerra si, invadiendo los enemigos la república sin justicia alguna, solamente fuese lícito rechazarlos para que no pasasen adelante y no se pudiese perseguirlos para castigarlos.* (VITÓRIA, 1975, p.113).

Isto é, para que haja paz, os malfeitores precisam ser devidamente punidos. Não basta apenas defender-se e repelir o ataque, é necessário perseguir e castigar os inimigos. Por esta razão, defendia que os espanhóis tinham a obrigação moral de intervir para proteger o inocente em solo americano:

*I assert that in lawful defence of the innocent from unjust death, even without the pope's authority, the Spaniards may prohibit the barbarians from practicing any nefarious custom or rite. The proof is that God gave commandment to each man concerning his neighbor (Ecclus. 17:14). (VITÓRIA, 1991, p.288).*

A guerra legítima, portanto, não é tanto regulada por fronteiras como o é pela causa. Se a busca pela paz conduzir a República a invadir outro território, segundo Vitória, que assim seja.

A quarta e última questão “que atos e em que medidas são permitidos aos cristãos contra os seus inimigos” se propõe a discutir a conduta da guerra, estabelecendo limites entre justiça e injustiça nas complexas relações do campo de batalha.

A primeira questão a ser respondida ao tratar da conduta de soldados cristãos é o possível dilema entre “não matarás” e o ato natural da guerra de ferir mortalmente seus adversários. A solução dada por Vitória é, mate! O soldado cristão tem permissão para matar seus inimigos, pois o rei, a quem a exército representa, tem o poder de castigar seus inimigos.

*La respuesta es que se les puede matar, porque el rey no sólo puede recobrar las cosas, sino que tiene potestad para castigar a los enemigos, aun después que han entrado em la ciudad, del mismo modo que podría matar a los ciudadanos incendiarios y no contentarse con la confiscación de sus bienes. Y esto se prueba considerando que si no pudiese matarlos, no se podrían evitar las guerras, pues, una vez terminadas, se reiniciarían en seguida. (VITÓRIA, 1975, p.26).*

Todavia, assegurada a vitória e segurança, apenas os culpados devem ser executados.

*Pero agregó que no es lícito proceder a la matanza general de enemigos, sino que ha de tenerse modo en el castigo. Pues así como no podría el rey castigar a todos los ciudadanos de esta ciudad, dado el caso de que se rebelasen contra él, sino que podría castigar a algunos solamente, de la misma manera no puede matar a todos sus enemigos, sino que ha de averiguar si fue por afán de guerra lo que hicieron contra él o si se movieron o no por alguna causa (Pero agregó que no es lícito proceder a la matanza general de enemigos, sino que ha de tenerse modo en el castigo. Pues así como no podría el rey castigar a todos los ciudadanos de esta ciudad, dado el caso de que se rebelasen contra él, sino que podría castigar a algunos solamente, de la misma manera no puede matar a todos sus enemigos, sino que ha de averiguar si fue por afán de guerra lo que hicieron contra él o si se movieron o no por alguna causa. (VITÓRIA, 1975, p.26).*

Além de matar seus inimigos, é justo destruir suas fortificações e instalações militares, bem como tomar espólios de guerra, como forma de castigar os derrotados e diminuir a sua capacidade de retaliação:

*Es lícito resarcirse con los bienes del enemigo de los gastos de la guerra y de todos los daños causados por él injustamente [...] terminada la guerra y recuperadas las cosas, es lícito exigir rehenes del enemigo, naves, armas y otras cosas que sean necesarias para mantener a los enemigos en el cumplimiento de su deber y para evitar todo peligro que de ellos pudiera provenir; pero sin emplear en esta exigencia fraude ni dolo. (VITÓRIA, 1975, p.120,121).*

As outras disposições, como fazer guerra como último recurso (VITÓRIA, 1975, p.119,123); a imunidade do não-combatente<sup>27</sup> (VITÓRIA, 1975, p.28); proporcionalidade (VITÓRIA, 1975, p.29), também se encontram presentes na doutrina da guerra justa deste pensador, contudo, nenhuma de suas considerações trazem novas percepções nestes tópicos, sendo apenas uma revisão do pensamento agostiniano e tomista.

Ainda que seja possível perceber a extensão quase imediata das disposições de Vitória sobre a guerra justa, sua relevância é destacada por ainda hoje, ser uma das maiores influências na fundamentação moral da guerra nos países de tradição cristã, sobretudo, os EUA.

### 1.3 INFLUÊNCIA DE FRANCISCO DE VITÓRIA EM AUTORES PRÓXIMOS

O impacto das teses de Vitória se fizeram sentir rapidamente no continente europeu. É interessante notar que a abrangência da influência de Vitória não se restringiu a pensadores ibéricos, diretamente envolvidos nas questões relativas à conquista do Novo Mundo e à relação com os povos pré-colombianos, mas foi notada nos Países Baixos, mais particularmente, na Holanda que, posteriormente, também se veria envolvida nos mesmos dilemas com suas colônias ultramarinas.

Esta influência da doutrina vitoriana da guerra justa será apontada em duas perspectivas: o debate entre Bartolomeu de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda e nos escritos do holandês Hugo Grócio.

---

<sup>27</sup> Embora condene o ataque voluntário a qualquer indivíduo que, em estado de guerra, não esteja portando arma, Vitória admite que, em alguns casos, como no cerco a uma cidade, a morte de não-combatentes é lícita (VITÓRIA, 1975, p.27).

### 1.3.1 Las Casas e Sepúlveda

No mesmo contexto em que Vitória buscava, ao mesmo tempo, justificar o direito dos índios sobre a posse da terra e o direito de intervenção espanhola sobre os nativo-americanos, Juan Ginés de Sepúlveda, humanista, filósofo e teólogo, e Bartolomeu de Las Casas, bispo católico romano, adentram a discussão do domínio ibérico sobre os povos pré-colombianos, claramente influenciados pelo pensamento de Vitória como intermediário, contudo, com conclusões diametralmente opostas.

O debate entre ambos ocorre entre 1550 e 1551, sob requisição do imperador Carlos V, em Valladolid. Na ocasião, os pontos de vista divergentes são apresentados a fim de estabelecer uma definição jurídica que justificasse a guerra<sup>28</sup> contra os índios. Mesmo que se perceba os intentos imperialistas, a discussão jamais se baseou nestes termos, conforme destaca Las Casas:

A perigosa cegueira que sempre foi atributo de todos os que governam as Índias, para o que se refere ao cuidado que têm pela conversão dos índios (a qual em verdade sempre negligenciaram, falando de um modo enquanto seu coração pensava de outro). (LAS CASAS, 2008, p.44).

Em maio de 1493, o papa Alexandre VI, por meio da bula *Inter coetera*, doa aos reis católicos de Castela e Leão, todo o continente americano já descoberto, e o que ainda havia de se descobrir, para a evangelização. Ou seja, o domínio espanhol teria como objetivo a cristianização dos índios, e não meramente a conquista. Francisco de Vitória criticou este documento afirmando que o papa não tem jurisdição sobre a América para doá-la a quem quer que seja. Suas críticas, entretanto, não produziram grande resultado, pois se a questão era conversão dos nativos, o papa tinha prevalência. A discussão entre Sepúlveda e Las Casas, portanto, é sobre a licitude de guerrear contra os índios a fim de difundir o cristianismo.

As duas posições podem ser sintetizadas da seguinte maneira: para Sepúlveda, "A guerra aos índios justifica-se como castigo do crime que eles cometem contra a lei natural com a sua idolatria e imolação aos deuses de vítimas humanas" (MOURÃO, 2003, p.293), enquanto para Las Casas: "Todo o castigo supõe jurisdição sobre a pessoa a que se aplica; ora os príncipes cristãos não têm jurisdição sobre os índios da América; logo não podem aplicar-lhes tal castigo" (MOURÃO, 2003, p.293).

---

<sup>28</sup> Conforme Vitória, o processo colonizador é entendido como uma *guerra* contra os índios, por esta razão, estabelece uma relação direta entre a doutrina da guerra justa e a conquista da América.

Apesar de suas divergências, que já duravam uma década antes do encontro em Valladolid, ambos defendiam a cristianização do Novo Mundo e seu domínio pela coroa espanhola. A questão que os dividia era sobre o modo adequado para este fim.

Os argumentos de Sepúlveda baseavam-se na *Política* de Aristóteles, de onde foram extraídos os silogismos que orientaram sua defesa da dominação espanhola. Considerando os índios *escravos por natureza*, e conforme o filósofo grego, é lícita a dominação sobre indivíduos desta categoria, os índios poderiam ser dominados sem que isso ferisse a consciência cristã dos monarcas (GUTIÉRREZ, 2014).

Fiel à tradição aristotélica, Sepúlveda destaca que a dominação sobre os índios seria benéfica, uma forma de libertá-los de sua barbárie (LOSADA, 1975, p.16). O mesmo argumento apresentado por Francisco de Vitória ao estabelecer a necessidade de tutela, pois os índios, embora detentores de racionalidade, eram como crianças ainda distantes da maturidade (AMELL, 2012, p.148).

A resposta de Las Casas, também vem em termos aristotélicos<sup>29</sup>. Acusando Sepúlveda de distorcer o ensino do filósofo estagireu, que apresenta um duplo sentido ao termo *bárbaro*: 1) a mesma utilizada por Sepúlveda, e 2) aqueles que não conhecem o idioma grego (ou espanhol, no caso). Las Casas, todavia, não situa os índios entre esses, mas estabelece quatro outras categorias de *bárbaros*: 1) os homens cruéis que agem como feras; 2) os que não falam as línguas de outros povos; 3) os servos por natureza e 4) os não-cristãos. Para o monge dominicano, os índios pertencem a esta última. Logo, os índios não podem ser forçados à sujeição, mas devem ser, pacificamente, convertidos (LOSADA, 1975).

A controvérsia de Valladolid encerrou-se sem uma conclusão, com os assistentes fazendo a opção pela neutralidade. A indefinição oficial levou, tanto Sepúlveda como Las Casas, a definirem cada um a si mesmo como vencedor da disputa (GOMES, 2006, p.35). Contudo, apesar da ausência de uma declaração oficial, os argumentos levantados, juntamente com as teses de Vitória, deixaram marcas significativas no direito internacional e, conseqüentemente, no empreendimento militar entre as nações<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> O filósofo era bastante estimado entre os teólogos, sendo muitas de suas proposições assumidas como dogmas defendidos pela igreja católica romana, como seu modelo astronômico geocêntrico e órbitas planetárias circulares. Esta síntese do pensamento aristotélico com a teologia medieval pode ser exemplificada a partir da crítica a este modelo aristotélico, que conduziu Giordano Bruno (1600) e Galileu Galilei (1633) ao tribunal do Santo Ofício. Bruno foi executado, Galileu condenado à prisão domiciliar.

<sup>30</sup> Para uma discussão mais profunda sobre a controvérsia, consultar GUTIÉRREZ, Jorge Luis. *Aristóteles em Valladolid*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2007.



A respeito destas contribuições, é interessante notar tanto as conclusões de Sepúlveda como às razões que determinam a justiça da guerra contra os índios:

1) pela gravidade dos delitos cometidos pelos índios, principalmente a idolatria e outros pecados *contra natura*, como, por exemplo, roubos e adultério; 2) pela rudeza de seus engenhos, que os fazia bárbaros e naturalmente escravos, e por isso obrigados a servir aos de maior engenho e mais elegantes; 3) para facilitar a expansão da fé, pois, uma vez dominados, era mais cômoda e expedita a persuasão e pregação; 4) para impedir as injúrias que os índios faziam com outros, como, por exemplo, matá-los em sacrifícios ou para comê-los. (GUTIÉRREZ, 2014, p.228).

As semelhanças com as *causas justas* de Vitória são evidentes, conforme exposto anteriormente. Em sua segunda *relectio*, o pensador de Salamanca estabelece que à recusa dos índios à conversão e a suas práticas religiosas, como sacrifícios humanos, são razões suficiente para o empreendimento da guerra. Las Casas tem um entendimento oposto, e responde a Sepúlveda afirmando que “a guerra é um mal maior do que o costume de sacrificar pessoas aos deuses ou o canibalismo, e por tal motivo deve ser evitada, pois faria muito mais vítimas” (GOMES, 2010).

Outra aproximação entre as disposições da doutrina da guerra justa de Sepúlveda e Vitória, está nas condições do atendimento de quatro critérios para uma guerra legítima, segundo Sepúlveda: “1) justa causa para ser empreendida; 2) legítima autoridade; 3) reta intenção de quem a faz; 4) reta maneira de fazê-la” (GUTIÉRREZ, 2014, p.225). Não é possível, porém, afirmar que suas disposições se basearam exclusivamente em Vitória, pois esta doutrina já era adotada pelos reinos cristianizados desde a patrística, mas o fato de ambos os pensadores se fundamentarem nestas mesmas condições, é relevante para a compreensão da influência desta doutrina nos conflitos internacionais.

Com relação as duas *relecciones* de Vitória sobre os índios, pode-se dizer que a primeira parece favorecer Las Casas, concluindo que os nativos americanos possuem a mesma natureza de seus colonizadores, portanto, os mesmos direitos ao livre domínio de suas terras. A segunda, entretanto, justifica a intervenção espanhola, inclusive mediante força, a fim de estabelecer a religião e os princípios cristãos no Novo Mundo, conforme defendido por Sepúlveda. Em outras palavras, “no debate entre Bartolomeu de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda sobre o direito dos índios, Francisco de Vitória situava-se no meio”. (MACEDO, 2013).

### 1.3.2 Hugo Grócio (1597-1645)

Nascido em Delft, em 1583, Grócio desde cedo demonstrou seu prodígio, tendo se matriculado na Universidade de Leiden aos 11 anos, onde estudou direito e línguas clássicas, recebendo o grau de doutor *honoris causa* em direito civil e canônico aos 14 anos, no ano de 1597.

Suas obras lhe renderam, exageradamente, o título de “pai do direito internacional”. Apesar de suas muitas contribuições, dificilmente Grócio seja digno de tal título, pois suas abundantes citações a Francisco de Vitória em sua obra *De iure belli ac pacis*, deixam evidente que o teólogo espanhol forneceu os fundamentos sobre os quais Grócio se apoiava<sup>31</sup>.

As contribuições de Grócio mostram-se importantes, pois a partir delas o direito internacional passa a possuir um caráter mais abrangente, não sendo mais necessária a fundamentação no cristianismo, pois suas proposições teriam validade *etiamsi daremos Deum non esse*<sup>32</sup>. Todavia, é fácil notar que apesar de afirmar que suas considerações sejam viáveis mesmo à parte de Deus, Grócio procura consolidar toda sua argumentação recorrendo a personagens e eventos bíblicos, amalgamando as ideias jusnaturalistas à fé cristã.

De fato, Abraão, tomou em armas com seus servos e aliados e conseguiu vencer os quatro reis que haviam saqueado Sodoma: essa conduta foi aprovada por Deus, por meio de seu sacerdote Melquisedeque que se dirigiu a Abraão nestes termos: “Louvado seja o Deus Altíssimo que entregou teus inimigos em tuas mãos” (Gênesis XIV, 20). Abraão tinha tomado em armas, como se depreende da história, sem uma ordem específica de Deus. Ele se julgava autorizado a agir dessa forma de acordo com o direito natural, esse mesmo homem que não era somente extraordinariamente santo, mas ainda muito esclarecido (GRÓCIO, 2005, p.104).

Para Grócio, a lei natural não contrariava as disposições divinas, ao contrário, em seu pensamento, Deus confirmava os princípios naturais. O autor holandês cita como na guerra dos hebreus contra os amalequitas<sup>33</sup>, Moisés e Josué lideram o povo para repelir as violências sofridas, mesmo sem uma ordenança divina para isso, mas

<sup>31</sup> James Brown Scott em sua obra *El origen español del derecho internacional moderno*, Valladolid: Cuesta, 1928, exclama que Francisco de Vitória é abundantemente citado na obra de Hugo Grócio, a ponto de se dizer que se nenhuma das obras de Francisco de Vitória tivesse chegado até nós, bastaria recompô-la pelas abundantes citações que delas são feitas por Hugo Grócio.

<sup>32</sup> Mesmo que admitíssemos que Deus não existisse.

<sup>33</sup> עֲמֻלֵק. A presente edição da obra traduz como “amalecitas”.

uma vez iniciada a guerra, receberam a aprovação de Deus (GRÓCIO, 2005, p.105). Assim, o direito natural pode validar ações mesmo à parte da ordenança direta de Deus.

Cumpra salientar ainda que Deus ditou a seu povo regras gerais e perpétuas sobre o modo de fazer guerra (Deuteronômio XX, 10,15), mostrando com isso que uma guerra pode ser justa, sem ter sido especialmente ordenada por ele” (GRÓCIO, 2005, p.105).

A conclusão deste raciocínio é que há razões fidedignas pelas quais a guerra deve ser feita, não sendo nem a natureza e nem Deus contra o uso da violência contra aqueles que atentam contra nossa segurança. Em nenhum momento há a possibilidade de concordância com a tese defendida pelos anabatistas menonitas da época de Francisco de Vitória, de que os cristãos jamais deveriam levantar a mão contra seu semelhante. Todos os teóricos da guerra justa concordam entre si que o homem é dotado do direito e, algumas vezes, do dever de suprimir pela violência seus inimigos.

Entre os princípios naturais primitivos não há um sequer que seja contrário à guerra. Mais ainda, eles são antes favoráveis, pois que sendo o objetivo da guerra assegurar a conservação da vida e do corpo, conservar ou adquirir as coisas úteis à existência, este objetivo está em perfeita harmonia com princípios primeiros da natureza. Se for necessário empregar a violência em vista desses resultados, nada há que se oponha a esses princípios primitivos, porquanto a natureza dotou cada animal de forças físicas que possam lhes bastar para se defender e para providenciar o de que tenha necessidade. (GRÓCIO, 2005, p.101).

Contudo, assim como seus antecessores, este expoente da Escola do Direito Natural, não defende um exercício autônomo da guerra. Grócio aponta que há critérios a serem observados para que um combate entre nações seja considerado justo e, novamente, ele baseia seus argumentos em eventos registrados na Bíblia:

Podemos citar como exemplos de motivos legítimos, a defesa das fronteiras, como ocorreu na guerra de Jefté contra os amoritas (Juízes XI), a violação dos embaixadores, na guerra de Davi contra o mesmo povo (II Samuel X). (GRÓCIO, 2005, p.101).

Portanto, ainda que considere a dignidade da vida humana de maneira geral, Grócio estabelece uma distinção entre o inocente e o culpado, na qual a vida daquele deve ser considerada mais importante que a deste, afirmando que foi por amor aos inocentes que surgiram as penas capitais e as guerras piedosas (GRÓCIO, 2005, p.135).

## 1.4 A INFLUÊNCIA DA DOCTRINA DA GUERRA JUSTA NA GUERRA AO TERROR

Ainda que o pensamento hodierno não seja tão explicitamente religioso como nos séculos XVI e XVII, seus pressupostos permanecem subjacentes nas sociedades ocidentais de tradição judaico-cristã. Mesmo que o mundo ocidental do século XXI se esforce na busca pela laicidade, ainda é bastante evidente que todo o Estado e, conseqüentemente, seus atos políticos, estão relacionados a pressupostos religiosos. De acordo com o filósofo holandês Herman Dooyeweerd (1894-1977):

Se nosso pensamento filosófico não está direcionado para essa relação religiosa central que aponta acima do ego pensante, em direção à sua origem absoluta, toda autorreflexão crítica estará condenada a resultar na conclusão de que o ego não é nada. Essa conclusão, entretanto, é sem sentido, uma vez que implica a negação do próprio pensamento teórico; pois o último não é nada sem o ego (DOOYEWEERD, 2010, p.81).

Tratando-se dos Estados Unidos da América, esta religião central que fundamenta o pensamento teórico, é o cristianismo. As frequentes menções a Deus em documentos e discursos políticos, desde sua independência em 1783, permitem essa afirmação com segurança. Ainda que seja, historicamente, a nação pioneira na defesa da distinção entre Igreja e Estado no continente americano ainda no século XVIII.

Esta relação entre política e religião, obviamente, é diferente daquela presente no país até o fim da revolução americana. Não há mais igrejas-estatais ou religião oficial. Todavia, os princípios cristãos permanecem como grave influência sobre a política interna e externa, conforme declarou George W. Bush, em fevereiro de 2001, presidente dos EUA na ocasião:

*America's Constitution forbids a religious test for office, and that's the way it should be. An American President serves people of every faith, and serves some of no faith at all. Yet I have found my faith helps me in the service to people. Faith teaches humility. As Laura would say, I could use a dose occasionally. A recognition that we are small in God's universe, yet precious in His sight. It has sustained me in moments of success, and in moments of disappointment. Without it I would be a different person, and without it I doubt I'd be here today. (BUSH, [200-], p.19,20)*

Se o famoso general prussiano, Carl von Clausewitz, estiver correto em sua afirmação de que “*war is merely the continuation of policy by other means*” (CLAUSEWITZ, 1984, p.87), então mesmo as guerras, são feitas, ou ao menos, justificadas, por meio de princípios cristãos. E nenhuma outra doutrina expressa

melhor esta síntese entre a tradição cristã e a violência estatal que a doutrina da guerra justa, cujas disposições se encontram presentes nos pronunciamentos presidenciais na chamada *guerra ao terror*.

Mesmo que estes princípios religiosos não sejam, de fato, a causa primária das recentes incursões militares norte-americanas, eles são apresentados como justificativas para tais<sup>34</sup>, destacando a promoção de valores estabelecidos por Deus, conforme declarado pelo atual presidente dos EUA, Donald J. Trump:

*Our vision is one of peace, security, and prosperity—in this region, and in the world. Our goal is a coalition of nations who share the aim of stamping out extremism and providing our children a hopeful future that does honor to God. (TRUMP, 2017a).*

Este futuro esperançoso que honra a Deus, conforme Trump, está relacionado aos preceitos da doutrina da guerra justa, tanto para o início como para a condução e término das hostilidades. A questão é abordada de maneira maniqueísta, entre bem e mal, sendo o lado *bom*, aquele que tem Deus do seu lado. Pouco tempo após os atentados terroristas em 11 de setembro de 2001, George W. Bush, em seu discurso ao Congresso afirmou:

*Freedom and fear, justice and cruelty, have always been at war, and we know that God is not neutral between them. Fellow citizens, we'll meet violence with patient justice — assured of the rightness of our cause, and confident of the victories to come. In all that lies before us, may God grant us wisdom, and may He watch over the United States of America. (BUSH, [200-], p.73).*

A caracterização do outro como infrator passível de enfrentamento e, até mesmo, assassinato<sup>35</sup>, é fundamentada pelo seu descumprimento dos preceitos da guerra justa, como a imunidade do não-combatente, por exemplo, ou pela necessidade de fazer guerra em busca da manutenção da paz e liberdade. Em dezembro de 2001, Bush declara a *justiça* de sua causa que luta em favor da paz e honra, Deus e o país:

*Our cause is necessary. Our cause is just. And no matter how long it takes, we will defeat the enemies of freedom. In all that is to come, I know the graduates of the Citadel will bring credit to America, to the military, and to this great institution. In the words of your school song, you will go where you've always gone — “in the paths our fathers showed us. Peace and Honor, God and Country — we will fight for thee.” God bless. (BUSH, [200-], p.99).*

---

<sup>34</sup> A respeito da relação entre motivação e justificação das guerras, consultar WALZER, 2003.

<sup>35</sup> Como a execução de Osama bin Laden por uma equipe de operações especiais do exército americano no Paquistão em 2011.

Na Assembleia Geral da ONU em novembro de 2001, Bush declara que os EUA defendem as esperanças permanentes da humanidade, sabendo que o mal é real, mas o bem prevalecerá sobre ele (BUSH, [200-], p.89). O *mal* em questão, é o terrorismo islâmico, o responsável pelos atentados dois meses antes.

O contraste entre *bem* e *mal*, *justo* e *injusto*, na perspectiva dos EUA, não é feita em termos religiosos, como no caso dos muçulmanos radicais e o *jihad*, mas nos marcos da doutrina da guerra justa. Os *bons* atendem às suas disposições. Os *maus*, as violam. No ano da invasão americana ao Iraque, em 2003, Bush usa este argumento para explicar à população americana a diferença entre um e outro:

*Saddam Hussein has placed Iraqi troops and equipment in civilian areas, attempting to use innocent men, women and children as shields for his own military — a final atrocity against his people. I want Americans and all the world to know that coalition forces will make every effort to spare innocent civilians from harm.* (BUSH, [200-], p.175).

O tema da *imunidade do não-combatente*, um dos princípios mais antigos da doutrina da guerra justa, é evocado com frequência para justificar a caracterização do outro como *inimigo*. Na percepção do ex-presidente, Saddam Hussein deveria ser combatido por não fazer distinção entre militares e civis. Esta premissa, contudo, não é exclusiva de Bush. O atual presidente dos EUA, também compartilha do mesmo discurso, legitimando o ataque contra o governo sírio pelo uso de armas químicas<sup>36</sup> contra “belos bebês”:

*My fellow Americans: On Tuesday, Syrian dictator Bashar al-Assad launched a horrible chemical weapons attack on innocent civilians. Using a deadly nerve agent, Assad choked out the lives of helpless men, women, and children. It was a slow and brutal death for so many. Even beautiful babies were cruelly murdered in this very barbaric attack. No child of God should ever suffer such horror.* (TRUMP, 2017b).

A menção às crianças, nestes termos, não é incomum. Crianças e mulheres são frequentemente citadas aludindo à violência contra cidadãos indefesos. Esta não é uma questão que intenta apenas caracterizar o outro como *mal personificado*, mas tem sido usada para, inclusive, justificar a invasão de nações soberanas a fim de eliminar os desobedientes a esta cláusula.

---

<sup>36</sup> Sob alegações de que o governo sírio utilizou gás sarin contra a população em Khan Sheikhou, que resultou em 86 mortes, das quais 30 crianças e 20 mulheres, os EUA retaliaram com o bombardeio de 59 mísseis contra a base aérea de onde suspeitava-se terem partidos os ataques.

A invasão do Afeganistão foi apresentada com base neste princípio na Assembleia Geral da ONU em novembro de 2001:

*The Afghan people do not deserve their present rulers. Years of Taliban misrule have brought nothing but misery and starvation. Even before this current crisis, 4 million Afghans depended on food from the United States and other nations, and millions of Afghans were refugees from Taliban oppression. I make this promise to all the victims of that regime: The Taliban's days of harboring terrorists and dealing in heroin and brutalizing women are drawing to a close. And when that regime is gone, the people of Afghanistan will say with the rest of the world: good riddance. (BUSH, [200-], p.86).*

Na mesma organização, no ano seguinte, o discurso se repete, desta vez, renunciando a invasão do Iraque:

*The United States has no quarrel with the Iraqi people; they've suffered too long in silent captivity. Liberty for the Iraqi people is a great moral cause, and a great strategic goal. The people of Iraq deserve it; the security of all nations requires it. Free societies do not intimidate through cruelty and conquest, and open societies do not threaten the world with mass murder. The United States supports political and economic liberty in a unified Iraq. (BUSH, [200-], p.145).*

Conforme exposto anteriormente, a *guerra punitiva*, que permite até mesmo a invasão de outros territórios, não é um consenso entre todos os expoentes da guerra justa. Francisco de Vitória é um dos poucos defensores desta tese. Respondendo à sua questão se “pecadores podem ser verdadeiros mestres”, conclui que indivíduos culpados de *pecados mortais* não podem ser senhores legítimos de nada (VITÓRIA, 1991, p.241). Ou seja, seria uma afronta a Deus preservar domínios sob autoridade de assassinos de crianças e mulheres: “*Theirs is the worst kind of violence, pure malice, while daring to claim the authority of God*” (BUSH, [200-], p.80). Nestes termos, a deposição de Saddam Hussein no Iraque, Talibã no Afeganistão ou radicais islâmicos na Síria, por exemplo, são uma necessidade, como declarou Bush em 2003:

*We come to Iraq with respect for its citizens, for their great civilization and for the religious faiths they practice. We have no ambition in Iraq, except to remove a threat and restore control of that country to its own people. (BUSH, [200-], p.176).*

Na tradição de Vitória, não bastaria apenas repelir os ataques em solo americano, mas também seria necessário perseguir os malfeitores até seus próprios domínios, se preciso, para puní-los:

*Además sería completamente inicua la situación en la guerra si, invadiendo los enemigos la república sin justicia alguna, solamente fuese lícito rechazarlos para que no pasasen adelante y no se pudiese perseguirlos para castigarlos. (VITÓRIA, 1975, p.113).*

Além da imunidade do não combatente e a guerra punitiva, também se percebe a influência da guerra justa na política militar americana na descrição de seus objetivos. Desde os rudimentos da teoria em Cícero, a guerra não pode ter outro objetivo a não ser a promoção da paz. Se estes objetivos são, de fato, a motivação por detrás das campanhas militares, é impossível determinar. Contudo, é este o discurso oficial para legitimar as incursões diante da comunidade internacional.

Segundo o ex-presidente americano, os EUA são uma nação pacífica, no entanto, não é possível haver paz em um mundo de súbito terror. Desta maneira, atestou em outubro de 2001: *“the only way to pursue peace is to pursue those who threaten it”* (BUSH, [200-], p.76). E em novembro do mesmo ano: *“It is our task — the task of this generation — to provide the response to aggression and terror. We have no other choice, because there is no other peace”* (BUSH, [200-], p.90). Afirmção semelhante foi feita em maio de 2017 pelo atual presidente americano: *“Above all, America seeks peace – not war”* (TRUMP, 2017a).

A guerra contra o terror, portanto, é apresentada como o último recurso. Mesmo não se tratando de um Estado legitimamente constituído, o Talibã, que exercia o governo de fato no Afeganistão, foi chamado à negociação a fim de evitar o conflito em seu próprio país:

*This week, I have called the Armed Forces into action. One by one, we are eliminating power centers of a regime that harbors al Qaeda terrorists. We gave that regime a choice: Turn over the terrorists, or face your ruin. They chose unwisely.* (BUSH, [200-], p.80).

Quer seja entendido como negociação ou apenas um ultimato, o fato é que a invasão do Afeganistão foi precedida por uma tentativa de dissuasão, atendendo ao preceito da doutrina de evitar o conflito militar enquanto for possível.

Recentemente, com a crescente crise diplomática com a Coreia do Norte, Trump apresenta a mesma disposição, apelidando o líder norte-coreano de “homem-foquete”:

*The United States has great strength and patience, but if it is forced to defend itself or its allies, we will have no choice but to totally destroy North Korea. Rocket Man is on a suicide mission for himself and for his regime. The United States is ready, willing and able, but hopefully this will not be necessary.* (TRUMP, 2017c).

Além do *jus ad bello*, a preocupação com a conduta na guerra também se faz presente nos atuais conflitos dos EUA. Três anos após a invasão do Iraque e de repetidas alegações de violações a tratados internacionais sobre crimes de guerra,



em setembro de 2006, George W. Bush afirma o compromisso de seus subordinados em não agir de maneira ilegal, estabelecendo uma comissão específica para o cuidado de terroristas sob custódia:

*So today, I'm asking Congress to pass legislation that will clarify the rules for our personnel fighting the war on terror. First, I'm asking Congress to list the specific, recognizable offenses that would be considered crimes under the War Crimes Act — so our personnel can know clearly what is prohibited in the handling of terrorist enemies. Second, I'm asking that Congress make explicit that by following the standards of the Detainee Treatment Act our personnel are fulfilling America's obligations under Common Article Three of the Geneva Conventions. (BUSH, [200-], p.421)*

Como proposto e demonstrado, a doutrina da guerra justa continua a ser a principal fundamentação moral da guerra no país mais militarizado do ocidente. As matrizes cristãs, que remontam à colonização americana, forneceram o substrato sobre o qual cresceram as disposições que regem os conflitos armados dentro e fora dos EUA. Embora a doutrina da guerra justa não esteja, necessariamente, restrita ao cristianismo, conforme estabeleceu Grócio, é bastante perceptível a presença da religião cristã nos discursos que, além de se encerrarem com o costumeiro *God bless*, destacam a subordinação do país a Deus, conforme Bush, citando Harry Truman, atesta:

*When President Harry Truman took office in 1945, he said: "At this moment, I have in my heart a prayer. I ask only to be a good and faithful servant of my Lord and my people." This has been the prayer of many Presidents, and it is mine today. God bless. (BUSH, [200-], p.19,22).*

É possível que Michael Walzer (2003) tenha razão, e as guerras sejam motivadas meramente por interesses políticos e econômicos. Contudo, elas jamais são justificadas nestes termos. Assim como as Cruzadas no medievo, ainda hoje, a religião é que torna uma guerra *justa*.

## 2 GUERRA SANTA

### 2.1 PRECURSORES DA DOCTRINA JIHADISTA DE QUTB

#### 2.1.1 Ibn Taymiyyah (1263 – 1328)

Tagi ad-Din Ahmmad Ibn-Taymiyyah, ou apenas Ibn Taymiyyah, é reputado como um dos mais distintos eruditos na história do islã. Sírio, nascido em Harran em 1263 d.C., suas contribuições para a política, filosofia e religião marcam uma ruptura dentro da comunidade islâmica a partir de uma convocação para um retorno ao islamismo puro das primeiras gerações.

Taymiyyah se pronunciava como um reformador de um islamismo em decadência. As derrotas políticas e militares causadas pelos infiéis eram uma evidência do afastamento do ideal da fé religiosa. Pouco antes do nascimento do pensador sírio, os mongóis haviam assolado Bagdá, pondo fim aos cinco séculos do califado abássida. Além disso, as cruzadas e suas incursões em territórios muçulmanos e as tentativas de domínio da *terra santa* são também entendidas como consequência da degeneração religiosa.

A influência de Taymiyyah sobre o pensamento de Qutb e outros de mesma tendência ao radicalismo, tem clara relação com este diagnóstico que ele faz do islamismo de sua época. As mesmas críticas podem ser verificadas em Mawdudi e Qutb contra a comunidade muçulmana em seus respectivos contextos.

Na doutrina político-religiosa, o erudito sírio pressupõe a legitimidade do Estado Islâmico<sup>37</sup> a partir da relação com o poder coercitivo que dispõe para impor justificadamente a *sharia* (BANNAN, 1988, p.151). Isto é, a legitimidade de um Estado é condicionada a dois fatores: violência e religião. De maneira coincidente ou não, uma vez que é penoso quantificar o grau de influência islâmica na Europa durante o califado ibérico, Lutero, monge agostiniano do século XVI e pioneiro no movimento da Reforma Protestante, apresenta uma conclusão semelhante: “Se a espada não fosse uma instituição divina, teria que ordenar-lhes que se distanciassem dela, pois sua finalidade era a de levar o povo à perfeição e de instruí-lo cristãmente” (LUTERO, 1996, p.83). O uso do termo *espada* não é acidental. Lutero usa o termo com

---

<sup>37</sup> Não confundir com a organização terrorista homônima.

frequência, apontando para sua percepção de que autoridade e força são elementos muito próximos e necessários um ao outro. Portanto, parece haver um entendimento comum, não apenas ao islã, de que o governo só se preserva pela força.

Taymiyyah, entretanto, não faz qualquer distinção entre Igreja e Estado. Sendo assim, a coerção estatal não está restrita apenas à imposição das leis civis, mas também das ordenanças religiosas. Citado por Bannan, Taymiyyah prescreve:

[...] *advocating God's laws is a religious duty which must be observed by both the rulers and the ruled. Especially the rulers who are responsible to impose those laws must not abuse the execution of those laws by considering them a source of political power to advance their own interests and develop consequently tyrannic behavior. Nor should they refrain from implementing them, due to their apparent cruelty, in order to gain the support of the public. That is because the end of the state is to improve the religious conditions of the people and this goal cannot be achieved unless the state becomes strongly interested in the people's welfare, which cannot be fulfilled without the state's commitment to implement justly the sacred codes of God's law as an instrument to allocate rewards and impose punishments.* (BANNAN, 1988, p.153).

Para o erudito do século XIII, o papel fundamental do Estado Islâmico é promover a causa do islã e tornar a *sharia* praticada em todo lugar, sendo este o fundamento do conceito de *jihad* em Taymiyyah.

Segundo o pensador sírio, o esforço pelo avanço do islã, à força se necessário, para implantação de suas crenças e valores sobre comunidades não-muçulmanas não é entendido como uma violação ou imposição ilegítima. Primeiramente porque se trata da única e verdadeira religião, portanto, o islã promove a libertação do engano e corrupção moral e espiritual das *falsas religiões*, conforme apresentado no Alcorão.

Em segundo lugar, devido às pressões de mongóis, cruzados, e as dificuldades políticas e sociais da própria comunidade muçulmana, o islã era visto como uma vítima da opressão de nações infiéis<sup>38</sup>. Assim, o *jihad* era uma forma de resistência, pois em seus dias, a luta do islã era mais pela sobrevivência do que pela expansão da fé. A violência, portanto, era justificada defensivamente: “*We fight only those who prevent us from conveying the message of God from reaching people*” (TAYMIYYAH apud BANNAN, 1988, p.155).

Devido à importância da causa que defende, o *jihad* é classificado como o mais digno dos esforços em serviço de Alá, sendo praticado tanto individual como

---

<sup>38</sup> O próprio Taymiyyah viria a participar da guerra contra os mongóis na batalha de Marj-as-Sffar, ocorrida em 1303. Sua contribuição no combate trouxe aos seus seguidores maior convicção sobre seus ensinamentos.

coletivamente e deve ser empregado não apenas àqueles expostos às ameaças estrangeiras, mas a todos os fiéis. Esta perspectiva é bastante presente em Qutb, para quem o *jihad* é uma obrigação do muçulmano fiel e sua não aplicação é um dos fatores que conduz à perversão da fé. O ideólogo egípcio adotou esta exaltação ao *jihad*, bastante presente em Taymiyyah, que afirmou:

*Nothing else among the religious duties and forms of worshiping has been so praised or has had such rich rewards assigned to it as Jihad. Jihad thus is of great advantage to the participant (in Jihad) and to the community of Muslims as a whole both in this world and hereafter. Further, it includes forms of worshiping empirical and normative alike: it comprises the love of God, be He exalted, and loyalty towards Him, as well as dependence and absolute trust on Him and sacrificing one's life and wealth for the sake of Him. It also represents patience, self-denial, asceticism, remembrance of God, and all other good deeds. No other action is comparable to Jihad in this respect. The participant in Jihad, whether alone or in a group, has two of the highest privileges—either victory (nassr) or martyrdom (shahadah). (TAYMIYYAH apud BANNAN, 1988, p.156).*

O louvor ao *jihad*, entretanto, não é o ponto mais relevante se tratando de sua influência sobre Qutb, ainda que não deva ser desconsiderado. O aspecto mais significativo era a tese de que o *jihad* deveria ser aplicado não apenas pelos muçulmanos, mas, inclusive, contra eles. Caso um grupo de cidadãos se recusasse a cumprir qualquer uma das obrigações muçulmanas, como as orações ou esmolas, o Estado poderia usar a força contra eles, caso outros métodos de persuasão fracassassem em convencê-los (TAYMIYYAH apud BANNAN, 1988, p.158).

Adotando o sunismo como paradigma de religião correta, Taymiyyah se opõe ao pensamento muçulmano comum em seu tempo. Mesmo com as pressões externas, os fiéis não afirmavam a perseguição, de maneira geral, aos adeptos de outras religiões, como os judeus e mesmo os cristãos. É compreensível a adoção da *ummah* de uma postura mais próxima do islã de Medina do que de Meca, quando o islamismo ainda era uma religião nascente e em busca de aceitação diante das outras duas religiões monoteístas de maior número. Assim, a perseguição aos *infiéis*, não era comumente praticada ou sequer pregada.

Indo além do consenso, Taymiyyah apregoa a destruição de igrejas nas regiões conquistadas à força e não permitir qualquer armistício ou assentamentos de não-muçulmanos como no caso de Jerusalém e Palestina. Mesmo em casos como Síria e Egito, em que houve acordos para a preservação de igrejas nestes países, os

muçulmanos teriam todo o direito de destruí-las, uma vez que a maioria da população adotou o islã. (BANNAN, 1988, p.166).

A influência de Taymiyyah em Qutb, porém, não é uma simples transposição de pensamento através dos séculos. Enquanto o ideólogo egípcio recusa a relação inter-religiosa, principalmente, por razões teológicas, o pensador sírio o faz, à princípio, por motivos políticos<sup>39</sup>. Para Taymiyyah, os não-muçulmanos não deveriam ter espaço dentro da comunidade, pois não eram completamente leais ao Estado Islâmico. Convicto de que não havia uma separação real entre vida civil e religiosa, alguém que não fosse um muçulmano ideal, não seria também um cidadão ideal. A questão da perseguição aos não-muçulmanos e muçulmanos não-sunitas, não era meramente de natureza religiosa em si. Para o erudito, uma *perseguição religiosa* era uma violação do Alcorão que afirma “não há compulsão na religião”<sup>40</sup> (2:256). Segundo Taymiyyah, assim que o islã é exposto de maneira correta, os incrédulos se convertem sem resistência, isto é, se rendem à revelação verdadeira. Portanto, não é necessário qualquer tipo de coerção ou ameaça para a conversão. O conflito com os infiéis, conseqüentemente, é causado pela apresentação inadequada do islã devido à corrupção de seus seguidores. Caso todos os muçulmanos fossem devotos piedosos, não haveria não-muçulmanos, logo, não existiriam guerras (BANNAN, 1988, p.170).

Desta perspectiva deriva outra noção importante que seria adotada por Qutb séculos adiante: todos os segmentos não-sunitas dentro do islã, não deveriam ser tolerados, pois, segundo ele, eram colabores dos infiéis, mongóis e cruzados, contra o Estado Islâmico (BANNAN, 1988, p.168). Ou seja, não eram verdadeiros muçulmanos<sup>41</sup> e, por esta razão, consistiam em um movimento contrário à fé verdadeira e um impedimento para a consolidação do islã como única expressão religiosa no planeta.

---

<sup>39</sup> Ressalta-se, entretanto, que em nenhum deles os aspectos políticos e religiosos estão ausentes. Ocorre apenas uma questão de prioridade na argumentação: Política em Taymiyyah; Teológica em Qutb.

<sup>40</sup> O entendimento de Qutb sobre este verso também é bastante divergente de Taymiyyah. Para o pensador egípcio, a interpretação correta desta surata é que nenhum muçulmano pode ser compelido a renunciar a sua fé.

<sup>41</sup> Os mongóis, por exemplo, eram essencialmente sincréticos em sua religião, assimilando doutrinas das diferentes religiões dos povos conquistados. Com o islã não foi diferente, entretanto, como para Taymiyyah não existe comunhão entre islamismo e outras religiões, os mongóis eram descritos como “*unbelievers [and] hypocrites who do not really believe in Islam [...] every type of hypocrisy, unbelief, and outright rejection of the faith is found among the Mongol followers. They are among the most ignorant of all people, who least know the faith and are far from following it*” (TAYMIYYAH apud BONNEY, 2005, p.424,425).

Neste ponto, Taymiyyah se opõe ao fundador da escola *hanbali*<sup>42</sup> de jurisprudência islâmica, Ahmad ibn Hanbal (780-855), um dos mais importantes teólogos sunitas na história do islã. Segundo Hanbal: “*The Friday worship, the two Feasts, and the Pilgrimage (are observed) with [the Sultans], even if they are not upright, just, and pious. Taxes are paid to [the Caliphs], whether they deal justly or wickedly*” (HANBAL apud WATT, 1998, p.292).

Isto é, para Hanbal, a autoridade do Estado Islâmico e seus respectivos califas, não está relacionada à fidelidade religiosa. A manutenção da ordem civil estava acima das questões religiosas. Esta era uma proposta inconcebível para Taymiyyah e seus antecedentes ideológicos.

No século VII, houve um movimento de contestação após o assassinato do terceiro califa, Uthman. Com o vácuo do poder, os partidários de Ali ibn Abi Talib, genro de Maomé, defenderam seu direito de sucessão e, com relativo sucesso, conseguiram torná-lo o quarto califa. Os *kharijitas*, não reconheceram Ali como líder legítimo e, lutaram contra seu exército em Siffin, na atual Síria, em 656. Os *kharijitas* finalmente alcançaram seu intento em 661, assassinando Ali. O movimento como tal foi desmantelado pouco tempo depois (KENNEY, 2006), todavia, seus preceitos permaneceram e contaram com a aceitação de Taymiyyah que advogava que uma liderança não-muçulmana ou não ortodoxa, em sua visão, deveria ser resistida.

Na avaliação de Aslan (2009), Taymiyyah inaugura o uso que Qutb e, posteriormente, o ISIS viria a fazer do *takfirismo*<sup>43</sup>. O muçulmano infiel no cumprimento estrito da *sharia*, deve ser rejeitado, sobretudo, tratando-se de autoridades, pois aqueles que se submetem à obediência a um falso muçulmano, são também culpados de apostasia. Assim, como fizeram os *kharijitas*, a revolta contra um líder ilegítimo é, portanto, uma obrigação (ASLAN, 2009, p.77).

Ainda que não seja um *kharijita* de fato, Taymiyyah compartilhava com eles o entendimento de que os xiitas eram um problema ainda pior que judeus, cristãos ou mesmo os politeístas expulsos de Meca por Maomé. A despeito da destruição de Bagdá pelos mongóis, ou da invasão da Palestina pelos cruzados, nada era mais

---

<sup>42</sup> A jurisprudência *hanbali* é considerada a mais rigorosa das quatro escolas: Hanafi, Shafi, Maliki e Hanbali. Uma de suas principais características é a tendência de interpretação literal do Alcorão. Taymiyyah, Wahhab e Qutb, adotaram esta escola.

<sup>43</sup> Relativo a *takfir*, apostasia.

danoso ao islã que o xiismo (RAJAN, 2015, p.159). A mesma proposta seria preservada por Qutb, e posteriormente, o ISIS.

Uma outra semelhança entre Taymiyyah e Qutb, foi o destino de ambos. Os dois pensadores foram várias vezes presos e, finalmente, morreram na defesa de seus ideais. Taymiyyah morre em 1328 na cidade de Damasco, todavia, suas ideias ultrapassaram sua vida, sendo preservadas e propagadas pelo seu secretário e sucessor, ibn Qayyim al-Jawziyyah. Porém, a doutrina de Taymiyyah acabou sendo considerada perigosa e radical demais (ASLAN, 2009, p.79), ficando relativamente abandonada durante todo o império otomano, por cerca de 600 anos. Até que no século XX, no Egito pós-colonial, um grupo de muçulmanos insatisfeitos com os efeitos da modernidade e ocidentalização na comunidade islâmica, redescobriu o uso ousado de *takfir* contra governantes muçulmanos e apregoavam novamente a exaltação do *jihād*.

### 2.1.2 Wahhab (1702 – 1792)

Na narrativa bíblica do livro de Juízes, durante um período de degradação moral e religiosa, Deus suscitava um reformador, um líder capaz de conduzir o povo de volta, ainda que temporariamente, aos antigos padrões do judaísmo.

Um fenômeno semelhante, ainda que guardadas as devidas proporções, aparentemente ocorre no islã. No início do século XVIII, com uma evidente degradação moral e religiosa, o islã recebe um novo reformador, como Taymiyyah havia sido no século XIII: Muhammad ibn Abd al-Wahhab b. Sulayman b. Ali b. Muhammad b. Ahmad ibn Rashid al-Tamimi<sup>44</sup>, mais simplificada, Muhammad ibn Abd al-Wahhab.

Sobre o declínio do islã naquele período, Kutty (1997) destaca que era tão chocante que até mesmo os não-muçulmanos se admiravam com a disparidade entre os muçulmanos das gerações anteriores e os contemporâneos (KUTTY, 1997, p.43). Entre as características deste abandono da “imagem genuína do islã” (KUTTY, 1997,

---

<sup>44</sup> Na cultura árabe, inclui-se no nome do indivíduo, como uma espécie de sobrenome, uma cadeia com os nomes de seus ascendentes e local de origem. No caso de Wahhab, contam o nome de seu pai, Abd al-Wahhab; avô, Sulayman, e origem, al-Tamimi.

p.43), estavam a veneração de “homens santos”, superstições e ritos não-islâmicos, como a peregrinação para túmulos de *faqirs*<sup>45</sup> (STODDARD, 1992, p.25,26).

Nascido em 1702 na província de Najd, ao norte da atual capital da Arábia Saudita, Riad. Sua família era reputada como prestigiados juristas *hanbali*. Sulayman ibn Ali, seu avô, fora reconhecido como o maior erudito e autoridade na jurisprudência *hanbali* em Najd durante sua vida (KOUNSAR, 2017, p.82). Seu pai, Abd al-Wahhab ibn Sulayman, serviu como *qadi*<sup>46</sup> em al-Uyainah, na região da atual Riad, sendo o primeiro professor de jurisprudência e fundamentos do islã (KOUNSAR, 2017, p.82). A tradição familiar seria de grande importância para o desenvolvimento teórico da doutrina *wahhabista*.

Além de sua herança, Wahhab também nutriu grande admiração por Taymiyyah (LEAMAN, 2015, p.157), inclusive, transcreveu muitos textos do autor sírio<sup>47</sup>. Samira Haj (2002) chega a apontar que uma das críticas aos escritos de Wahhab é de que sejam uma reprodução simplista dos trabalhos de ibn Taymiyyah (HAJ, 2002, p.334). Sendo a acusação verdadeira ou não, o fato é que esta influência será bastante perceptível no seu entendimento sobre o Estado Islâmico e o caráter do muçulmano autêntico.

Estudante aplicado, aos dez anos já havia memorizado todo o Alcorão<sup>48</sup>. Além do livro sagrado, dedicou-se ao estudo do *hadith*<sup>49</sup>, exegese, literatura e jurisprudência. Sua aptidão para os estudos e o prestígio de sua família permitiram a Wahhab ser assistido por grandes autoridades<sup>50</sup> na doutrina e jurisprudência islâmica (KOUNSAR, 2017, p.82).

Apesar de seu brilhantismo, ao retornar para sua terra natal, Wahhab ainda não estava em condições de influenciar absolutamente nada em virtude de sua pouca idade. Por esta razão, migrou para Basra, uma importante cidade comercial na época, para continuar seus estudos. Foi naquela cidade que seu ímpeto por uma reforma

---

<sup>45</sup> Ascetas. Inicialmente o termo se aplicava apenas ao islamismo. Posteriormente foi adotado pelo hinduísmo.

<sup>46</sup> O *qadi* é um juiz responsável pela aplicação da *sharia*, mas que também exerce funções extrajudiciais, como cuidado com órfãos e incapazes. Os requisitos para o ofício incluem: ser homem adulto, caráter e conhecimento da *sharia* reconhecidos.

<sup>47</sup> Alguns destes manuscritos se encontram no Museu Britânico, em Londres.

<sup>48</sup> Curiosamente, a mesma idade com que Sayyid Qutb viria a fazer o mesmo.

<sup>49</sup> Composição das ordenanças e ações do profeta Maomé. São a segunda autoridade legal no islã, subordinado apenas ao Alcorão. Os sunitas aceitam apenas seis coleções canônicas datadas do século IX. No xiismo, adota-se as coleções dos séculos X e XI.

<sup>50</sup> Entre eles, Muhammad Hayat al-Sindhi (Al-Uthaimen, 2010, p.31), que embora treinado na escola *hanafi* de jurisprudência, destacou-se por seus escritos fortemente inclinados ao *hanbalismo*.



religiosa foi despertado. Insatisfeito com o que acreditava serem práticas politeístas na adoração islâmica local, como a adoração de santos e outros acréscimos supersticiosos sufistas (HAJ, 2002, p.338), começou a tecer as críticas que o acompanhariam o resto de seus dias. Há relatos de que sua principal obra, *Kitab al-Tawhid*<sup>51</sup>, foi escrita durante sua permanência em Basra. Porém, foi a partir de seu retorno a al-Uyainah, por volta de seus 40 anos, que começou a apregoar publicamente sua visão.

Contando apenas com o prestígio de sua família e sua extensa preparação acadêmica e religiosa, Wahhab buscava convencer seus conterrâneos dos erros que eles cometiam comprometendo a doutrina do monoteísmo<sup>52</sup>, segundo sua própria perspectiva. É importante destacar que, até então, ele acreditava no convencimento pela persuasão da pregação do islã autêntico, conforme prescrito no Alcorão e *hadith*.

O fato de Wahhab ter permissão para pregar publicamente evidenciava certa aceitação popular de seus ensinamentos. O próprio príncipe da região, Uthman ibn Muammar, tornou-se simpático ao erudito. Contudo, outro príncipe<sup>53</sup>, incomodado com as acusações que Wahhab fazia àqueles que não seguiam estritamente a *sharia*, levou a uma disputa que tornou insustentável a permanência de Wahhab em al-Uyainah, forçando-o ao exílio na pequena cidade de al-Diriyah, onde a sorte de Wahhab mudou drasticamente ao ser apadrinhado por Muhammad Ibn Saud. Segundo relatos, Saud recebe Wahhab com o seguinte cumprimento:

*Have glad tidings of a land better than your land. Have glad tidings of honor and strength. Ibn Abd al-Wahhab replied to him, And I give you glad tidings of honor and peace being established in the land. As for the statement, 'There is none worthy of worship except Allah,' whoever adheres to it, abides by it and supports it will then have authority over the land and the people (AL-UTHAIMEEN, 2010, p.55).*

Saud era respeitado como um muçulmano piedoso e viu em Wahhab um aliado precioso na causa do islã. A comoção de Saud o levou, inclusive, casar sua filha com o recém-chegado reformador. Logo, a pequena cidade tornou-se um ponto de referência, recebendo visitantes das circunvizinhanças, inclusive da cidade de onde fora expulso. Al-Diriyah transformou-se no epicentro da reforma wahhabista, a partir

---

<sup>51</sup> "O livro da unicidade de Alá". A obra permite um panorama sobre as ideias centrais de Wahhab, como seu conceito de *jahiliyyah*, a ignorância pré-islâmica, e seu elaborado entendimento do *jihad*.

<sup>52</sup> *Tawhid*.

<sup>53</sup> Sulayman ibn Muhammad, governante de al-Ahsa e da tribo Bani Khalid. Política e militarmente superior ao príncipe Muammar. Posteriormente, Muhammad arrepende-se da ordem de exílio e pede a Wahhab que volte. Na ocasião, já sob tutela de Ibn Saud, este recusa a oferta.

da qual a reputação de Wahhab e a crescente aceitação de sua doutrina, tanto por populares como eruditos, permitiu em 1744, com um juramento de fidelidade entre ele e Saud, a criação do primeiro Estado Saudita, no qual, Wahhab seria responsável pelas questões religiosas, e Saud, pelas causas políticas e militares (DELONG, 2004, p.34,35). Com a proteção política de Saud, os ideais de Wahhab alcançam todo o Najd e chegam ao Hijaz<sup>54</sup>, nas cidades sagradas de Meca e Medina. Já o domínio saudita, controlou toda a península árabe e um pouco além. Esta primeira dinastia durou até 1818, quando caiu sob o poder de exércitos egípcios e otomanos.

Muhammad ibn Abd al-Wahhab morreu em 1791, após quase duas décadas de seu afastamento da vida pública para meditar, imitando o hábito de Maomé que, ocasionalmente, o levou ao alegado encontro com o anjo Gabriel. Contudo, suas teses ultrapassaram em muito a sua longevidade. Como legado, deixou aproximadamente vinte livros e tratados, sendo o maior deles, *Kitab al-Tawhid alladhi huwa haqq Allah alal ibad*, ou apenas *Kitab al-Tawhid*. Segundo o pesquisador sênior da Universidade da Caxemira, Asma Kounsar:

*This work is masterpiece on the topic of tawhid written by any author so far. This work has inspired millions of people around the globe since its publication and still continues to inspire with same fervor as before.* (KOUNSAR, 2017, p.85).

A ideia central em todo o sistema wahhabista é o conceito de unicidade de Alá, o *tawhid*. Para o reformador, esta não é apenas uma definição teológica, mas moral e essencialmente prática. A partir deste atributo da divindade, toda a vida do fiel é orientada. Samira Haj define da seguinte forma:

*Tawhid as a belief system, in other words, is fundamentally performative in character in the sense that this belief can only be realized through the enactment of a set of authorized practices and virtues. As such, tawhid is not simply a detached intellectual notion; it is rather linked to speech and movement. Moreover, within the notion of tawhid lies a conception of life that presupposes the individual's belongingness in a communal setting — that is, an umma consisting of individuals who have accepted the standards and moral rules that are embodied in a set of authoritative practices and discourses. In this manner, tawhid presumes the existence of a (moral and historical) community, one in which Muslims are bound to each other through a set of authoritative texts and practices* (HAJ, 2002, p.339).

---

<sup>54</sup> Em 1927, as duas regiões seriam agregadas como o reino de Najd e Hijaz. Apenas em 1932, começaria o processo de unificação que daria origem à atual Arábia Saudita.

Assim sendo, o indivíduo que se torna parte da comunidade, necessita aceitar os limites morais e institucionais que definem o coletivo. Isso não chega a impedir o debate e a discussão, contudo, provê limites para que não haja desagregação e os mesmos valores fundamentais possam ser transmitidos adiante. Este conceito de unidade comunitária como um reflexo ou representação da unidade divina seria, para Wahhab, uma necessidade fundamental para reformar a fé islâmica como um todo, pois assim como seu antecessor por quem nutria grande admiração, Ibn Taymiyyah, existe apenas uma *ummah*<sup>55</sup>, portanto, ou a reforma é global, ou não é reforma alguma.

Para Wahhab, o afastamento do verdadeiro islã por seus contemporâneos era uma forma de *jahiliyyah*<sup>56</sup>. A primeira influência ideológica sobre Qutb deriva desta tese. Para ambos, a *jahiliyyah* não identificaria apenas a ignorância pré-islâmica, mas também uma *reversão religiosa*, na qual o indivíduo passa de um estado de fé para um estado de descrença.

Os dois pensadores, cada um a seu próprio modo, abordam o tema de maneira intensiva, como uma tentativa de convencer seus leitores de que este é um perigo real que pode levar ao desaparecimento do islã. Para Wahhab, a *jahiliyyah* se caracterizava pelas constantes inovações trazidas pelos árabes para a religião, incluindo elementos que não haviam sido revelados por Maomé, e que em muitos casos, conflitavam diretamente com os ensinamentos do Alcorão.

Em sua obra *Kitab al-Tawhid*, o termo *jahiliyyah* é usado como um recurso literário que sustenta o argumento de que a sociedade caminha na direção errada, ou seja, é a definição do que a sociedade não deve ser, ou em suas palavras, “ignorância é a causa de todo o mal” (HOSEIN, 2012, p.102). Para dar suporte a sua tese, Wahhab mantém-se muito próximo dos textos religiosos e de suas interpretações comuns segundo o *hanbalismo*. Usando a surata 16:120, por exemplo: “Abraão era uma nação obediente a Deus e um homem de fé pura, e não era um idólatra”, Wahhab interpreta: “*rejection of the claim of the Quraish in the Days of Ignorance [jahiliyyah] that in practising their Shirk [associating partners with God], they were not following the religion of Ibrahim*” (HOSEIN, 2012, p.100,101).

---

<sup>55</sup> O jogo de palavras é intencional, indicando apenas uma única comunidade muçulmana transnacional.

<sup>56</sup> Usualmente, o termo se refere ao período de ignorância antes da revelação do islã. Wahhab e Qutb irão expandir o termo para abranger também a apostasia.

A concepção de Qutb foi um pouco diferente, sobretudo devido à diferença contextual. O pensador egípcio utiliza o termo para identificar a reversão da sociedade muçulmana egípcia em um estado de ignorância repleto de ambições materialistas, com o ocidente sendo largamente responsável por introduzir no Egito uma “ocidentalização”.

Em síntese, Wahhab teme a *jahiliyyah* pela superstição. Qutb, pela modernidade. Entretanto, para ambos, esta era o principal termo para definir a degradação da comunidade islâmica.

Ainda que Qutb tenha usado a doutrina de Wahhab sobre a aplicação da *jahiliyyah* em um contexto já islâmico, chega a conclusões diferentes do erudito saudita a partir de sua própria interpretação de alguns textos do Alcorão. Porém, a influência de Wahhab sobre o ideólogo egípcio do século XX não pode ser menosprezada. Cronologicamente, Wahhab foi o precursor do receio de um retorno da comunidade islâmica atual à ignorância anterior ao século VII, bem como de propor drásticas reformas sociais para combater o desvio religioso. Mas seria Qutb a levar estas conclusões além e interpretar o ocidente, juntamente com as autoridades egípcias, como as forças motoras que promoviam a *jahiliyyah*.

A influência de Wahhab sobre Qutb, entretanto, toca em outro ponto controverso de suas doutrinas: o *jihad*. Antes de sua aliança com ibn Saud, quando ainda era apenas um pregador em al-Uyainah, Wahhab proclamava o convencimento apenas pela proclamação, e não pela coerção violenta. Inclusive, mostrava-se contrário aos líderes religiosos locais que contavam com a força para manter a base de poder de seus ensinamentos (AL-UTHAYMIN, 2009).

Posteriormente, após a fundação do primeiro Estado Saudita, e a subsequente divisão de esferas: Wahhab com a religião e Saud com a política, aparentemente começaram a surgir divergências sobre a forma de expansão do reino. As tentativas de Wahhab em delimitar as causas e meios legítimos para a guerra no Estado Islâmico.

Dentre as proposições, constava que apenas o líder religioso, no caso, Wahhab, poderia declarar *jihad*, isto é, uma guerra com fundamento religioso<sup>57</sup>. Contudo, este não foi o resultado, pelo contrário, tudo o que conseguiu foi conceder

---

<sup>57</sup> Entre outros aspectos. Para maiores detalhes sobre o conceito polissêmico de *jihad*, recomenda-se o artigo de Youssef A. Cherem: CHEREM, Youssef Alvarenga. Jihad: interpretações de um conceito polissêmico. *Ciências da religião – história e sociedade*, São Paulo, v. 11, n.2, 2013.

legitimidade religiosa às atividades militares expansionistas de Saud (HOSEIN, 2012, p.22). Desta forma, ainda que Wahhab não fosse tão predisposto à violência quanto à persuasão, pela sua proximidade com Saud, acabou sendo reputado como *patrono* das conquistas militares em nome do Islã a partir do século XVIII.

Apesar de ser genericamente incompreendido como fundador do radicalismo *jihadista*, Wahhab apresenta razões pelas quais foi eleito como precursor do radicalismo. Durante as conquistas de ibn Saud, sobretudo contra outros muçulmanos, Wahhab sancionou as ações de seu aliado, até mesmo declarando seus opositores como infiéis, para que as guerras contra eles fossem religiosamente justificadas.

### 2.1.3 Mawdudi (1903 – 1979)

Fundador do *Jamaat-e-Islami*, historicamente o partido político islâmico mais influente no Paquistão na primeira metade do século XX, Sayyid Abul A'ala Mawdudi<sup>58</sup>, foi protagonista na inclinação do jovem país para o islamismo (PARWANI, 2012, p.31).

Nascido em Aurangabad, Índia, em 1903, Mawdudi teve pouca instrução formal, apesar de ter sido instruído em uma madrasa<sup>59</sup> em Delhi. Contudo, não se sentiu confortável em se tornar *ulemá*<sup>60</sup>, pois acreditava que estes árbitros da *sharia* estavam mais obcecados com “amuletos, entonações e contas de oração” (MOTEN, 2006, p.177), enquanto ele via a si mesmo como alguém conectado com as preocupações do homem comum. Esta postura, de ocupar-se com questões de natureza mais prática e menos metafísicas, trouxe a Mawdudi uma reputação ambígua: tornou seus ensinamentos mais populares e facilmente propagados, mas atraiu a crítica dos *ulemás* que afirmavam que a falta de educação formal impediu o ideólogo de compreender aspectos importantes da *fiqh*, a jurisprudência islâmica (MOTEN, 2006, p.177).

Apesar de não contar com o apoio da classe jurídica do islamismo do subcontinente indiano, a importância de Mawdudi é significativa. De acordo com Nasr: “*Mawdudi redefined being a Muslim to mean more than just following Islam; a Muslim*

---

<sup>58</sup> Também transliterado como *Maududi* ou *Maudoodi*.

<sup>59</sup> Escola de educação islâmica. Também transliterada como *madrassa* ou *madraçal*. A transliteração literal a partir do árabe seria *madrsa*.

<sup>60</sup> Jurisconsulto muçulmano.

*was a modern creature with modern social links, political aspirations, and, ultimately, cultural outlook*" (NASR, 1996, p.51).

É particularmente interessante notar que, fora do eixo árabe do islã, Mawdudi apresenta uma percepção diferente de como devolver à fé sua relevância na sociedade. Enquanto para reformadores como Taymiyyah e Wahhab, os muçulmanos deveriam fazer uma volta ao passado, à primeira geração do islã, Mawdudi propõe um diálogo com a modernidade. Isto confirma sua missão de ser um "pensador prático". Ao invés de idealizar o retorno de tempos idos, ele apresenta uma forma racionalizada de viver a *sharia* no contexto presente, o que auxiliou grandemente à popularização de suas ideias. As críticas às ciências e desenvolvimentos intelectuais do Ocidente, tão presentes em outros ideólogos radicais, não eram compartilhadas pelo teólogo indiano. Para ele, o islã não deveria ser anti-intelectualista, ao contrário, o avanço acadêmico e científico, usados da maneira correta, concorreriam para o benefício da causa de Alá (NASR, 1996, p.51). Contudo, isso não pode ser interpretado como uma espécie de simpatia para com o pensamento ocidental. Mawdudi foi um grande crítico da antropologia desenvolvida na Europa com Darwin, Marx e Freud, com maior ênfase nos dois primeiros (JAN, 2003, p.503).

Apesar das críticas ao pensamento europeu, para a noção de Estado Islâmico de Mawdudi, é significativo o destaque que ele dá à democracia. A rejeição mútua entre ele e os *ulemás*, levou Mawdudi a não adotar o conceito teocrático apregoado por seus pares. Deixar o governo da comunidade islâmica sob a tutela de uma aristocracia, segundo a ideia geral de califado, não lhe parecia o ideal. Porém, o modelo democrático ocidental também não seria adequado, uma vez que não reconhece a soberania divina, mas a do povo. A solução peculiar foi a *teodemocracia*. Uma síntese de ambas as formas de governo (BONNEY, 2004, p.207).

Em sua coleção de palestras, *Khutabat*, Mawdudi afirma:

*The law should be based on the guidance of that God Who has knowledge of all realities and is the fountainhead of wisdom. Nobody should have the power to change this law or to amend it or to cancel it so that it may not be distorted due to the infusion of human ignorance, selfishness, and improper desires.* (MAWDUDI, 1977, p.249).

Esta tese, aparentemente antidemocrática, é a síntese da sua ideia de *teodemocracia*. O conceito islâmico de *vice-regência*, mencionado na surata 2:30: "(Recorda-te ó Profeta) de quando teu Senhor disse aos anjos: Vou instituir um legatário na terra!", é o fundamento da tese. Na doutrina islâmica, Alá estabeleceu

deputados na Terra que governariam segundo seus preceitos revelados pelo Profeta. No entendimento comum, este princípio se aplica ao califa. De acordo com a análise de Bannerman (2013), Mawdudi estabelece a doutrina de uma “vice-regência popular”, na qual o governo é estabelecido por um consenso da maioria da comunidade muçulmana e permanece no poder apenas enquanto contar com o apoio geral (BANNERMAN, 2013, p.126). O mesmo conceito de *vice-regência* seria adotado por Qutb, porém com uma aplicação diferente: a da negação do ascetismo. Como vice-regente, o muçulmano deve estar presente na atuação pública e política (TOTH, 2013), porém, ao contrário de Mawdudi, rejeita por completa a adoção do sistema de governo democrático, mesmo conjugado a uma possível teocracia.

O apelo à democracia, ainda que com adaptações, poderia sugerir uma tolerância para com as diferentes categorias de cidadãos, os quais em um regime democrático, contariam com direitos iguais. Na *teodemocracia*, isto não se aplica. Para Mawdudi, não-muçulmanos e “falsos muçulmanos”<sup>61</sup>, eram cidadãos inferiores, isto é, não possuíam os mesmos direitos e privilégios que os verdadeiros muçulmanos.

Se, em seu entendimento de Estado Islâmico e forma de governo, Mawdudi se afastou de seus antecessores ideológicos, o mesmo não pode ser dito sobre sua compreensão do *jihad*. Assim como nos tempos de Taymiyyah ou Wahhab, a partir do século XIX e mais frequentemente na primeira metade do século XX, o *jihad* voltou a ser entendido como o esforço do fiel em preservar sua fé e cumprir as exigências do Alcorão. Mawdudi, embora não negasse a perspectiva do “*jihad* do coração”, resgatou as propostas abandonadas dos dois ideólogos e passou a apregoá-las como forma de resistência a qualquer regime não genuinamente islâmico ou que oferecesse perigo à sua religião.

*A man who exerts himself physically or mentally or spends his wealth in the cause of God is indeed engaged in jihad. But in the language of the Divine Law, this word is used specifically for the war that is waged solely in the name of God against those who perpetrate oppression as enemies of Islam. This supreme sacrifice is the responsibility of all Muslims. (MAWDUDI, 2002, p.125).*

A influência de Taymiyyah sobre Mawdudi é percebida também em seu desentendimento com a escola *hanbali*, segundo a qual, a autoridade do Estado

---

<sup>61</sup> Para Mawdudi, *falso muçulmano* seria aquele que, teoricamente, não aceitava completamente o Alcorão como lei divina. Na prática, era a acusação contra todo aquele que dizia ser muçulmano, mas não concordava com ele (PARWANI, 2012, p.35).

Islâmico não é dependente de seu comprometimento com a fé muçulmana. Para o pensador indiano, “*The root of all the evils you find in the world lies in the bad character of the government*”. O *jihad*, portanto, não deveria ser aplicado primeiramente contra os inimigos além das fronteiras, mas principalmente, contra autoridades ilegitimamente muçulmanas que cooperam com os infiéis para a opressão ou degeneração do islã.

Como adepto do sufismo, e não do sunismo, Mawdudi seria uma influência improvável para alguém que defendia as teses sunistas exclusivistas de Taymiyyah, como Qutb, entretanto, a extensão de Mawdudi sobre o pensamento de Qutb é bastante evidente e facilmente verificável, pois o mesmo insere citações literais do teólogo indiano, a quem se refere como “o grande erudito muçulmano” (QUTB, 1995a, p.21).

No prólogo do sétimo volume de *In the shade of Quran*, Qutb transcreve um sumário de todo o ensino de Mawdudi sobre o *jihad*<sup>62</sup>, iniciando com uma crítica à forma como os muçulmanos são retratados no ocidente a partir desta doutrina: bárbaros fanáticos e sanguinários. O texto, portanto, é uma apologia ao islã, afirmando que o retrato é, na verdade, uma caricatura dos próprios opositores do islã, que acusam os muçulmanos daquilo que eles próprios são culpados (QUTB, 1995a, p.21). Na transcrição de Qutb, Mawdudi afirma que, em linguagem comum, a palavra *jihad* seria o equivalente à “guerra santa”, em inglês. A comparação não é acidental, Qutb, através das palavras de Mawdudi, usa o termo contra os próprios cristãos, que empreendem uma “guerra não-santa”<sup>63</sup>: “*Asia, Africa, Europe, America — which part of the world is left unsoiled with the blood of the innocents owing to the West’s unholy war?*” (QUTB, 1995a, p.22).

Curiosamente, a descrição caricata dos muçulmanos se assemelha bastante à percepção que muitos ocidentais ainda mantêm atualmente acerca dos seguidores desta religião, conforme destaca Mawdudi:

*an image of a horde of religious fanatics surging forward, swords in hands, beards tucked under their lips, and chanting Allahu Akbar (God*

---

<sup>62</sup> Adil Salahi, tradutor e editor da coleção, esclarece que esta tradução da citação de Mawdudi baseia-se na versão urdu de seu artigo, que foi originalmente um discurso pronunciado em Lahore em 1939. Sayyid Qutb citou uma tradução árabe que parece ter sido expandida em alguns lugares e resumida em outros. Parece também que a tradução em árabe utiliza um estilo expansivo, usando muitas frases e expressões sinônimas. Portanto, um leitor que compara esse texto com a citação árabe é obrigado a notar diferenças em vários parágrafos. No entanto, as ideias expressas são as mesmas, e as linhas que as duas versões seguem são idênticas. (QUTB, 1995a, p.21, nota).

<sup>63</sup> O trocadilho é mais evidente em inglês: *holy wars* e *unholy wars*.



*is great). To intensify this imagery, their eyes are shown as filled with blood. Wherever they see an infidel (non-Muslim) they lay their hand on him and force him to declare that there is no deity except God or face execution. (QUTB, 1995a, p.21).*

A tentativa de descrever o islã como uma religião incompreendida, vítima de uma publicidade enganosa e negativa propagada pelos “ocidentais”, é um dos argumentos principais de Mawdudi para convencer seus leitores de que o Estado Islâmico não é uma nação cuja “história cheira a sangue” (QUTB, 1995a, p.21).

Ao contrário, o islã tem sido alvo da opressão ocidental, lutando pela sua própria existência, enquanto os imperialistas<sup>64</sup>, munidos com todo tipo de armas mortais, se jogaram sobre os povos do mundo estabelecendo mercados para seus bens, buscando matérias-primas para suas indústrias, terras para colonizar e minerais para explorar. Assim eles podem alimentar sua luxúria sem fim para a riqueza de outras pessoas. Sua guerra não é para Deus, mas para a ganância para satisfazer as exigências de seus anseios mais baixos (QUTB, 1995a, p.21)

No mesmo discurso de Mawdudi, há uma evidente crítica à aplicação da doutrina da guerra justa na legitimação dos propósitos coloniais dos europeus:

*For them, it is enough of a reason for their bloodletting pursuits if others have resources to enrich them. Worse, they have annexed other people's lands where they have settled their surplus manpower. Some people even qualified themselves for such punitive action if their geographical areas provided access to a territory that they wanted to overpower. (QUTB, 1995a, p.21).*

Ao acusar que “algumas pessoas até qualificaram a si mesmas para tais ações punitivas se suas áreas geográficas proporcionassem acesso a um território que eles queriam dominar”, Mawdudi fazia referência ao uso das “ações punitivas”, conforme prescreveram Agostinho e Francisco de Vitória, porém para justificar o domínio de outros povos sobre os quais os colonizadores tinham interesses econômicos.

Para compreender a relevância de Mawdudi para Qutb, é importante perceber que suas prédicas não eram dirigidas aos infiéis cristãos, mas à própria comunidade muçulmana. A intenção do teólogo indiano, portanto, é alertar a seus companheiros de fé quanto aos enganos que os não-muçulmanos propagam para os próprios muçulmanos não sejam convencidos do erro. Isto é notado quando o pregador se inclui no discurso, anunciando que:

---

<sup>64</sup> Os termos “ocidentais” e “imperialistas” são usados de maneira bastante genérica em Qutb, abrangendo tanto americanos quanto ingleses, embora seja aplicado com mais frequência a estes últimos, devido ao domínio europeu sobre o Egito em seus dias.

*And so great is our naivety that when we see our portrait thus made we are so terrified that we forget to see the faces of the painters behind it. Worse, we become apologetic, pleading: "Your Excellencies, we do not have anything to do with war; we are as peaceful a missionary as the Buddhists and the priests are. All we do is to refute a few beliefs and replace them with some others. Weapons are not our business. We do, however, admit that occasionally when someone comes to beat us we counter him against our will. But now we have discarded even our right to self-defence. To please your Excellencies we have officially proscribed weapon-wielding jihad. Now jihad is an effort waged with our mouths and pens. To fight with weapons is your prerogative."* (QUTB, 1995a, p.22).

A crítica da postura condescendente dos muçulmanos de sua época é bastante irônica. Mawdudi acusa seus irmãos de serem subservientes aos infiéis, abdicando, inclusive, de seu direito de autodefesa: *"But now we have discarded even our right to self-defence"*, como da aplicação correta do *jihad*: *"Now jihad is an effort waged with our mouths and pens. To fight with weapons is your prerogative"*.

Foi esta passividade frente às imposições ocidentais e a adoção de seus costumes e cultura por parte da comunidade muçulmana que levou Qutb a propor uma reforma da sua própria religião. A inspiração de Mawdudi pode ser explicada não tanto pela originalidade de suas ideias, pois sua concepção de *teodemocracia* não é compartilhada pelo pensador egípcio. E menos ainda sua proposta de diálogo com a modernidade. A importância de Mawdudi sobre o pensamento islâmico radical no Egito está relacionada ao seu papel em inclinar o recém-criado Paquistão para o islamismo.

Em 1947, com a separação entre Índia e Paquistão, Mawdudi mudou-se para Lahore e fundou o primeiro partido político islâmico do novo país, o *Jamaat-e-Islami*, o qual liderou até 1972. Inicialmente, o partido tinha dois objetivos:

*To embark upon a comprehensive movement for the implementation of Islamic ideology in order to convert to Islam the newly established state of Pakistan and to bring about a revolutionary change in the political leadership of the country so that the resources of the state are harnessed in the service of Islam.* (MOTEN, 2006, p.180,181).

Com a crescente participação política, o partido procurou, lenta e gradualmente, alterar a lei colonial britânica que havia sido adotada no Paquistão, assim como na Índia, e substituí-la por sua visão de Estado Islâmico. As propostas do partido, neste sentido, se fundamentam em quatro princípios:

*1) That the sovereignty of the State of Pakistan rests in God Almighty and that the Government of Pakistan shall be only an agent to execute the Sovereign's Will; 2) That the Islamic Shari'ah shall form the inviolable basic code for all legislation in Pakistan; 3) That all existing or future legislation which may contravene, whether in letter or spirit the Islamic Shariah shall be null and void and considered ultra vires of the Constitution, and 4) that the power of the Government of Pakistan shall be derived from, circumscribed by, and exercised within the limits of the Islamic Shari'ah alone. (MAWDUDI, 1992, p.27).*

Uma conquista importante para o *Jamaat* ocorreu em 1949, quando foi implantado no Paquistão um conjunto de princípios inseridos na constituição do país que asseguram que nenhuma lei civil pode contrariar as disposições do Alcorão e da *Sunna*. Porém esta vitória foi mais nominal do que prática, devido, sobretudo, à falta de uma definição clara sobre o que é adequado ou não ao Alcorão no que diz respeito às legislações do país.

Embora o próprio Mawdudi tenha contrariado seus próprios princípios, negociando aspectos de sua doutrina em troca de proeminência política, como afirma Richard Bonney: “*For Mawdudi, Islam is less about personal faith than organized faith leading to political power*” (BONNEY, 2004, p.207), o fato de que preceitos islâmicos foram utilizados para reformar a constituição de um país não pode ser menosprezado. E, de fato, não foi. As transformações políticas no Paquistão foram acompanhadas no Egito. Mais do que fundamentação doutrinária, Mawdudi foi importante para Qutb na concretização, mesmo que mais idealizada que realizada, daquilo que o ideólogo egípcio procurava: estabelecer um Estado Islâmico.

#### **2.1.4 Hasan al-Banna (1906 – 1949)**

Ainda que Sayyid Qutb seja apontado como o principal mentor do terror islâmico contemporâneo, a contribuição de seu antecessor na base ideológica da Irmandade Muçulmana deve ser considerada com atenção. Conforme Ran A. Levy (2014), doutor em história pela universidade de Tel Aviv, descreve em seu artigo *The idea of jihad and its evolution: Hasan al-Banna and the Society of the Muslim Brothers*:

*While “extremist” notions conveyed by the Society throughout its history are usually perceived as part of Sayyid Qutb’s legacy [...] jihad in its more militant interpretation was also part and parcel of al-Banna’s enterprise. (LEVY, 2014, p.141).*

Uma das pessoas mais importantes para o islamismo no século XX e fundador da sociedade política islâmica mais antiga (AL-ARIAN, 2009), nasceu em uma pequena cidade rural ao norte do Cairo em 1906. Filho de Ahmad Abd al-Rahman al-Banna al-Sa'ati, relojoeiro e líder religioso local e adepto da escola *hanbali* de jurisprudência. A influência de seu pai seria evidente nos anos que se seguiriam.

Al-Banna estudou na importante escola islâmica Dar al-Ulum. A mesma academia que formou Qutb, anos mais tarde. A universidade, fundada em 1871, apresentava uma educação mista entre religião e temas seculares, como história, geografia e matemática.

Ainda muito jovem, al-Banna demonstrou interesse pela política. Quando tinha apenas 13 anos, participou da revolução nacionalista egípcia. Ele mesmo relata que na ocasião foi inspirado pelos líderes do movimento que, em seus discursos, defendiam o *jihad* pelo bem do país (LIA, 1998, p.26). O nacionalismo, tão presente na revolução contra a dominação britânica, foi um forte catalisador para a reforma político-religiosa que al-Banna viria a advogar. Vivendo no Cairo entre 1923 e 1927 e testemunhando os graves problemas do governo egípcio, como as agitações políticas e intelectuais, chegou à conclusão de que o cerne da confusão era o conflito entre duas ideologias: o islã e o pensamento ocidental (AL-BANNA, 1981, p.110). A solução, portanto, era óbvia: reagir fortemente contra a modernidade e a influência ocidental e promover, à força se necessário, o islamismo. Para isto, era necessário organizar-se.

A criação da *Jama'at al-Ikhwan al-Muslimin*, a Sociedade dos Irmãos Muçulmanos, popularmente, Irmandade Muçulmana, foi um marco na história do Egito e do islã recente. De acordo com Richard P. Mitchell, falecido fuzileiro naval e especialista em história do Oriente Próximo e norte da África, a Irmandade é um esforço apoiado e organizado em massa, essencialmente urbano, para lidar com a situação do islã no mundo moderno (MITCHELL, 1993, p.321). Para al-Banna e a primeira geração da Irmandade, “lidar com o mundo moderno”, significava resisti-lo. A visão de resgatar a época áurea do islã do século VII, iria conduzir a filosofia do movimento em seus primeiros passos, inclusive em seus pontos mais controversos, como a restauração de penas abolidas no Egito de sua época, como o apedrejamento, crucificação, amputações e chicotadas para crimes como adultério, consumo de álcool ou roubos. Sendo prescrita por Alá, sua lei jamais deveria ser suprimida ou negligenciada (AL-MISRI, 1994).

Embora não fosse um escritor prolífico como Qutb, sua personalidade carismática atraiu uma legião de seguidores, inclusive fora do Egito. Segundo Robin Wright, em 1938, a Irmandade Muçulmana contava com 200 mil membros. Em 1948, um ano antes da morte de seu fundador, alcançou meio milhão de seguidores (WRIGHT, 1985, p.179).

Além da insatisfação e frustração com as “falácias da democracia liberal e coincidência com a crise de orientação entre os intelectuais” (LEVY, 2014, p.145), um fator importante para a propagação da Irmandade, foi a definição e o uso que al-Banna deu ao *jihad*.

Em 1935 publicou *Da'watuna*<sup>65</sup>. Nesta obra, publicada em forma de folheto em 1937, al-Banna destaca a humilhação sofrida pela comunidade muçulmana e, como solução, convoca os muçulmanos a empregarem o *jihad* para retornar ao caminho de Alá.

Apesar de sua centralidade, o conceito de *jihad* apresenta evolução na doutrina de al-Banna. Este desenvolvimento acompanhou as mudanças no cenário político egípcio. No início do movimento, a ideia era de um “esforço” na tentativa de alcançar mais membros e proeminência política (SOAGE; FRANGANILLO, 2010, p.40). Com a consolidação do movimento como força política a partir de 1935, após a publicação de *Da'watuna*, a ideia passou a ser de militância, como uma oposição aos infiéis que oprimiam a comunidade muçulmana (AL-BANNA, 1978).

Nenhuma dessas ideias, porém, eram originais. Ambas já haviam sido defendidas antes por grandes nomes da história do islã. Mas novamente, foi o contexto sócio-político atual que trouxe o anseio de resgatar valores antigos, que al-Banna retomou ao mesmo tempo em que trouxe novos significados. Conforme Levy: “*Al-Banna's definition of Islam as a cure to mundane political and economic problems was most appealing to those who aspired to preserve their tradition in times of turbulent change in all aspects of life*” (LEVY, 2012, p.150).

Após a revolta árabe na Palestina (1936-1939), al-Banna define a Irmandade como um movimento político, não apenas religioso. Neste cenário, a militância do *jihad* era estabelecida não mais como o “esforço” como inicialmente propunha, mas o emprego de termos como *qital* (combate, guerra); *fawz* (vitória, sucesso) e *farrar* (desertor), sugere um apelo belicista à doutrina que, segundo ele, é uma força

---

<sup>65</sup> Nossa missão.

unificadora que auxilia a comunidade muçulmana a preservar a fé e a devoção (LEVY, 2012, p.152).

Caso o senso de unidade e identidade não fosse persuasivo o suficiente para convencer o fiel da importância do *jihad*, al-Banna vai além e propõe a ideia que acompanhará boa parte dos grupos *jihadistas* que vieram a seguir: a exaltação da morte no exercício do *jihad*, conforme um combatente do Hamas expressou na rede de televisão do grupo, Al-Aqsa TV, em 18 de novembro de 2012: “*The Al-Qassam Brigades<sup>66</sup> love death more than you love life*”.

Al-Banna estabelece que:

*A nation which develops the art of death successfully, and a nation which knows how to die a dignified death, will have its live in this world glorified by Allah, Who will provide its eternity in the hereafter [...] There is no refuge from death, death occurs only once and therefore [the believer should] aspire it to be in Allah's path [...] Allah provided us with great honor to be martyrs in His path.* (AL-BANNA, 1981, p.60).

Há, portanto, não apenas uma justificativa para morrer e matar em nome da fé, mas uma apologia a este destino. Na doutrina de al-Banna, o muçulmano que não abre mão de sua vida em prol da causa do islã, está descumprindo sua obrigação e tornando-se um pecador, objeto da ira divina. De acordo com ele, Alá os vê como covardes e fracos, e os pune com desgraças neste mundo e no próximo. A honra do pecador será restaurada apenas após ele começar a praticar o *jihad* (AL-BANNA, 1981, p.34).

A sua doutrina do *jihad* rapidamente atraiu discípulos comprometidos em dar sua vida pelo avanço do que acreditavam ser a vontade de Alá. Na primeira guerra árabe-israelense, em 1948, a Irmandade enviou voluntários para enfrentar Israel, o que prejudicou ainda mais a relação já deteriorada do grupo com o primeiro-ministro egípcio, Mahmoud El Nokrashy Pasha<sup>67</sup>, que defendia uma monarquia de orientação liberal, portanto, contrário aos interesses da Irmandade. No mesmo ano, o primeiro-ministro tornou a Irmandade ilegal e prendeu vários de seus membros. Em resposta, Nokrashy foi assassinado em 28 de dezembro de 1948, supostamente por um membro da Irmandade (ABED-KOTOB, 1995).

Al-Banna se pronunciou sobre o ocorrido condenando o homicídio afirmando que terrorismo não é aceitável no islã (MITCHELL, 1993, p.68,69). Em 12 de fevereiro

---

<sup>66</sup> As brigadas Al-Qassam são, atualmente, o braço militar do Hamas.

<sup>67</sup> Também escrito como Maḥmud Fahmi al-Nuqrashi. O termo “pasha” era um título oriundo do império otomano concedido a líderes políticos, militares e dignatários.

de 1949, foi juntamente com seu cunhado para negociar com o representante do governo, o ministro Zaki Ali Pasha, mas o ministro não compareceu ao encontro. Ao invés disso, dois homens assassinaram al-Banna a tiros. Nunca foi comprovada a relação entre os dois eventos e nem os responsáveis pelo assassinato. Sua morte, porém, trouxe ainda mais zelo pelo seu legado ideológico. Seu sucessor doutrinário, entretanto, levaria sua influência ainda mais adiante.

A importância do pensamento de al-Banna sobre Qutb tem sido objeto de discussão. Em 1969, Hasan al-Hudaybi, líder da Irmandade Muçulmana na época, escreveu a partir de sua cela na prisão *Du'at, la qudat*<sup>68</sup>, na qual elabora uma série de críticas ao pensador indiano Abu al-Ala Mawdudi. Sendo profundo defensor das teses de Mawdudi, as acusações de al-Hudaybi também se aplicavam a Qutb, membro e principal ideólogo da Irmandade após a morte de al-Banna.

Em 1982, a crítica foi mais direta. Umar al-Tilimsani, terceiro sucessor de al-Banna na liderança da organização, expressou claramente que Sayyid Qutb representava apenas a si mesmo e não a comunidade muçulmana (KEPEL, 2005, p.64). Ana Belén Soage destaca que autores, como Yusuf al-Qaradawi<sup>69</sup>, afirmam que a radicalização de Qutb foi consequência de seus sofrimentos sob o regime de Nasser, apontando para uma separação ideológica entre Qutb e al-Banna (SOAGE, 2009, p.295). A pesquisadora, entretanto, acredita que esta não seja a percepção mais adequada.

O autor Gilles Kepel (2005) segue o mesmo raciocínio de Soage, pois aponta que o próprio al-Hudaybi, inicialmente deu suporte às teses de Qutb em *Ma'alim fi'l-tareeq* (*Milestones*<sup>70</sup>). O autor transcreve um pronunciamento atribuído a al-Hudaybi no qual atesta que a obra “satisfez todas as esperanças que havia posto em Qutb” (Kepel, 2005, p.61). O mesmo ocorre com Muhammad al-Danawi que escreveu: “os princípios estabelecidos pelo *imã*<sup>71</sup> martirizado, Hasan al-Banna, foram esclarecidos pelas *signalizações na estrada*<sup>72</sup> feitas por Sayyid Qutb” (SOAGE, 2009, p.295).

<sup>68</sup> Em inglês, *Preacher, not judges* (SOAGE, 2009, p.294).

<sup>69</sup> Atualmente com 91 anos, al-Qaradawi ainda é um teólogo bastante influente e defensor de atentados suicidas. Nascido no Egito em 1926, adquiriu cidadania no Qatar, onde se tornou presidente da união mundial de eruditos muçulmanos, a partir de 1990. Atua hoje como representante da Irmandade Muçulmana no Qatar. (AL ARABIYA, 2017).

<sup>70</sup> Soage traduz como *Signposts on the road*. Apesar da diferença de tradução, a ideia permanece a mesma. Neste trabalho, optou-se por manter o título da obra publicada em inglês.

<sup>71</sup> Título dado a uma autoridade religiosa, em alguns momentos, o mesmo termo é aplicado ao califa, unindo o título religioso ao político.

<sup>72</sup> Um jogo de palavra com uma tradução possível para a obra de Qutb para o inglês.

Apesar das opiniões divergentes, Soage estabelece um argumento interessante: seria muito difícil imaginar que as ideias de Qutb tivessem sido aceitas pela Irmandade Muçulmana se fossem, substancialmente, divergentes daquelas do venerado fundador da sociedade (SOAGE, 2009, p.295).

Os pontos de convergência inferidos por Soage não são difíceis de perceber. Ambos acreditavam que o islã era um sistema que abrangia todas as esferas da vida humana, não apenas a religião. Apesar de haver discordâncias sobre alguns princípios de interpretação, nenhum dos dois concordava com a tendência de usar qualquer pressuposto filosófico ou ideológico para interpretar o Alcorão, mas apenas o islã deve interpretar o islã. Tanto al-Banna como Qutb entendiam que o destino do islamismo era conquistar o mundo inteiro e, os dois afirmavam que a violência era um recurso legítimo para este fim.

Sobre a totalidade ou até mesmo, um totalitarismo<sup>73</sup> do islã, al-Banna estabelece que:

*The Noble Qur'an appoints the Muslims as guardians over humanity in its minority, and grants them the right of suzerainty and dominion over the world in order to carry out this sublime commission. Hence it is our concern, not that of the West, and it pertains to Islamic civilization, not to materialistic civilization [...] It is our duty to establish sovereignty over the world and to guide all of humanity to the sound precepts of Islam and to its teachings, without which mankind cannot attain happiness. (AL-BANNA, 1978, p.71,72).*

Uma noção bastante próxima é encontrada nos escritos de Qutb. No prefácio de *Milestones*, escreve:

*Islam is the only system, which possesses these values and this way of life. The period of the resurgence of science has also come to an end. This period, which began with the Renaissance in the sixteenth century after Christianity and reached its zenith in the eighteenth and nineteenth centuries, does not possess a reviving spirit. All nationalistic and chauvinistic ideologies which have appeared in modern times, and all the movements and theories derived from them, have also lost their vitality. In short, all man-made individual or collective theories have proved to be failures and unsustainable. (QUTB, 2006, p.24).*

Neste assunto, a proximidade de Qutb é muito maior com al-Banna do que Mawdudi, pois para o ideólogo indiano, os avanços filosóficos e científicos serviam à causa do islã (NASR, 1996, p.51). Nenhum dos outros dois suportava esta tese.

---

<sup>73</sup> No sentido de que o islã não aceita rivais. Qualquer associação do islã com a democracia, socialismo, liberalismo, isto é, qualquer outra doutrina que não seja derivada da própria religião, é uma perversão do islã.



Conforme exposto anteriormente, al-Banna recusava a admitir que a Irmandade não fosse um movimento exclusivamente islâmico. Mesmo com a politização do grupo, afirmava que se tratava de um desdobramento do islã em si (SOAGE, 2009, p.298). Qutb não enxergava de outra forma. Qualquer associação, ainda que temporária em prol de uma *revolução gradativa*, seria um erro terrível, pois em seu entendimento, não é possível ter “meio-islã” (QUTB, 2006, p.146).

O conceito de *takfir*<sup>74</sup>, apresentado mais solidamente por Wahhab, é encontrado em al-Banna e reproduzido em Qutb. O fundador da Irmandade Muçulmana não é tão claro ao acusar a *ummah* de sua época de não ser “muçulmana o bastante”, como Qutb o fez, todavia, apresenta sua versão de *takfirismo*, afirmando que todo aquele que não compartilha da visão da Irmandade, que para al-Banna era sinônimo de islã autêntico, deveria buscar outra crença além da religião de Maomé. Além disso, al-Banna ainda dividiu os muçulmanos em quatro categorias de acordo com sua postura diante da Irmandade: o fiel, o indeciso, o oportunista e o prejudicado, sendo que cada um deveria ser tratado de maneira peculiar à sua classificação (SOAGE, 2009, p.298).

Qutb, porém, não adota a mesma distinção de al-Banna, embora proponha também uma classificação. Como era um “mero civil” na Irmandade, isto é, sem qualquer cargo oficial de liderança, a separação entre o “joio e o trigo” de Qutb nada tem a ver com a atitude do indivíduo perante a Irmandade, mas sobre o comprometimento do mesmo com o “islã real”, em sua perspectiva. Para Qutb, no islã há apenas verdadeiros muçulmanos e falsos muçulmanos. Nenhuma gradação intermediária.

Sobre o Estado Islâmico, também há uma convergência evidente. Para al-Banna, o domínio do islã sobre todo o mundo não era apenas um sonho ou utopia, mas era algo imprescindível de realizar, pois enquanto isto não acontecer, “todos os muçulmanos estão vivendo em pecado” (AL-BANNA apud SOAGE, 2009, p.301). Como Qutb expressaria posteriormente, “islã quer espaço, não um pedaço de terra, mas todo o planeta” (QUTB, 1995c, p. 24).

A respeito da natureza do governo dentro do Estado Islâmico, ambos apresentam-se fortemente antidemocráticos. Para os dois pensadores egípcios, a função primordial do Estado não é representar a vontade do povo, mas reforçar e

---

<sup>74</sup> Apostasia.

aplicar a *sharia*. A ideia de vice-regência corânica, fortemente presente em Mawdudi, também é inferida aqui. O governo islâmico é baseado em sua subordinação à Alá. Como conclusão necessária, a unidade da divindade reflete na unidade da comunidade e, conseqüentemente, unidade política. Assim sendo, para al-Banna e Qutb, no Estado Islâmico não existe pluripartidarismo.

Finalmente, o uso da violência como recurso para a implantação do Estado Islâmico. Neste ponto, a ambigüidade parece ser um dos pontos em comum entre eles. Em seus escritos *Nahwa al-nur*<sup>75</sup> e *Ila 'l-tullab*<sup>76</sup>, al-Banna defende uma postura tolerante para com as minorias religiosas dentro do Egito, ainda que os muçulmanos tenham o dever de convidá-los “insistentemente” para o islã. Contudo, em seu escrito *Da'watuna*, em 1935, apregoava o uso da força contra os infiéis em sua doutrina do *jihad* (AL-BANNA, 1978).

Para Qutb, o *jihad* ofensivo contra o ocidente e seus agentes locais eram a única forma para a redenção do mundo muçulmano (MUIR, 2016), bem como contra os muçulmanos infiéis (DEMANT, 2004). Em *Milestones*, Qutb estabelece que, uma vez que paguem a *jizyah*, os povos do livro, isto é, judeus e muçulmanos<sup>77</sup>, podem viver em paz dentro do Estado Islâmico. Porém, em seu comentário à sura 9, escreve que o “povo do livro que abandonou sua fé e adotou leis feitas por homens, Alá ordena aos fiéis que combatam esses incrédulos que estejam próximos, e sejam duros com eles” (QUTB, 1995c, p.246). Como em seu entendimento, todo judeu e cristão perverteu a revelação que receberam de Alá, associando outras entidades à divindade<sup>78</sup> (por isso não se tornaram muçulmanos), devem ser combatidos.

Conforme descrito anteriormente, os termos empregados por al-Banna, essencialmente militares, não deixam dúvidas sobre o caráter violento do *jihad*. Embora utilize outros termos, Qutb não é menos tendente à força, afinal, inclusive, foi sentenciado à morte acusado de conspiração para assassinar Gamal Abdel Nasser,

---

<sup>75</sup> “Para a luz”, publicado em 1937.

<sup>76</sup> “Aos estudantes”.

<sup>77</sup> Qutb também inclui, como exceção, os zoroastrianos (QUTB, 2006, p.383).

<sup>78</sup> “These reverted to polytheism when they claimed that God had begotten a son. They also considered their priests and rabbis as lords alongside God, since they acknowledged their authority to legislate and accepted whatever legislation those priests and rabbis gave them. It is true that the Christians and Jews did not worship those people, but they acknowledged their legislative authority. Today, they deny God’s authority to legislate altogether, establishing instead capitalist or socialist systems and adopting democratic or dictatorial styles, etc.” (QUTB, 1995b, p.22).

chefe de Estado do Egito que, segundo Qutb, era um governante ilegítimo por se associar aos ocidentais.

Conclui-se, portanto, que, mesmo que a influência de al-Banna sobre o radicalismo islâmico fosse ofuscada posteriormente por Sayyid Qutb, dificilmente pode-se desconsiderar a continuidade de pensamento no ideólogo posterior. Assim, a doutrina, antes fortemente defendida apenas dentro do círculo da Irmandade Muçulmana, alcança extensão transnacional, ironicamente, quando seu principal expoente encontrava-se encarcerado no Egito.

## 2.2 SAYYID QUTB (1906 – 1966)

### 2.2.1 Breve biografia

Para muitos ocidentais, al-Banna, fundador da Irmandade Muçulmana é o principal mentor dos atuais terroristas. Embora al-Banna tenha, significativamente, adequado o conceito de *jihad* no século XX, que seria adotado por muitas organizações, como o Hamas destaca em seu estatuto, a *Carta do Hamas*<sup>79</sup> de 1988, Sayyid Qutb é quem, de fato, tornou-se o maior ideólogo do terrorismo islâmico recente (KAMEL, 2007, p.191).

A afirmação de Kamel encontra sustentação nas palavras de Jim Muir (2016) escrevendo à rede de notícias internacionais BBC. Em seu artigo, Muir relata que Qutb esteve à frente de seu tempo, o que acabou lhe rendendo certa oposição, inclusive dentro da Irmandade Muçulmana, mas suas ideias permaneceram nos vinte e quatro livros que escreveu e lido por milhares, além de seu contato com homens como Ayman al-Zawahiri, também egípcio e atual líder da al-Qaeda (MUIR, 2016).

Continuando em defesa de sua tese de que Qutb é uma das maiores influências sobre os movimentos *jihadistas*<sup>80</sup>, inclusive o ISIS, Muir cita o iraquiano e especialista em movimentos islâmicos, Hisham al-Hashemi: "*They are founded on two things: a*

---

<sup>79</sup> Por exemplo, em seu artigo 3º: “[...] (Tais muçulmanos) reconhecem seus deveres para consigo mesmos, suas famílias e sua pátria, temendo Alá em tudo. Eles fizeram levantar a bandeira da *jihad* diante dos opressores a fim de livrar a terra e os crentes de suas depravações, impurezas e maldades [...]. E mais especificamente, no artigo 7º: “[...] Acha-se conectado e vinculado ao (corajoso) levante do mártir Izz Al-Din Al-Kassam e sua irmandade, os combatentes da Irmandade Muçulmana no ano de 1936 [...]”. Disponível em <<http://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/integra-do-estatuto-do-hamas>>. Acessado em 07 de fevereiro de 2016.

<sup>80</sup> O termo é um neologismo comumente utilizado para descrever indivíduos ou grupos radicais dentro do islamismo que, com frequência, recorrem ao terrorismo como método de afirmação.

*takfiri faith based on the writings of Muhammad ibn Abd al-Wahhab, and as methodology, the way of Sayyid Qutb*" (MUIR, 2016).

Assim como o fundador da Irmandade Muçulmana, Hasan al-Banna, a quem sucedeu como principal teórico<sup>81</sup> na organização após seu assassinato, Qutb também era egípcio. Bastante religioso e com uma carreira dedicada a educação, chegou a trabalhar para o Ministério da Educação egípcio, emprego que lhe garantiu em 1948 um período de dois anos e meio nos EUA a fim de estudar os métodos e currículos educacionais americanos.

O período de Qutb nos EUA o deixou profundamente revoltado com o que ele descrevia como uma sociedade pervertida e degenerada, como “um menino sem modos”, conforme ele se referiu à sociedade americana, de acordo com o registro de John Calvert (2000). A experiência foi registrada pelo próprio Qutb em uma série de artigos e cartas reunidos por seu biógrafo na obra *América por dentro através dos olhos de Qutb*, editado apenas em árabe.

A radicalização de Qutb, segundo afirma Calvert e outros<sup>82</sup>, pode ser pontuada a partir dos dois anos e meio em que passou em Washington, Nova Iorque e Colorado, tornando-o um muçulmano “nascido de novo”<sup>83</sup>. Contudo, uma breve análise de sua história demonstra que as raízes de sua mudança após a temporada fora do Egito, já estavam presentes antes de sua viagem ao Novo Mundo.

O ideólogo egípcio nasceu no início do século XX, em 1906 em Musha, um pequeno vilarejo próximo de Assiut, no vale do Nilo entre Luxor e Cairo. Mais velho entre cinco irmãos, desde a infância foi um estudante dedicado, tornando-se um *hafidh*<sup>84</sup> aos dez anos de idade. Aos treze anos, muda-se com sua família para Helwan, área metropolitana de Cairo, onde se preparou para ingressar na prestigiada universidade egípcia *Dar al-Ulum*. Qutb ingressou na universidade em 1929 e formou-se em 1933, tornando-se professor da mesma logo em seguida. Neste mesmo ano, ele publica sua primeira obra, *Muhammad al-Sha'irf 'l-Hayah*<sup>85</sup>, a primeira de um conjunto considerável de publicações que Qutb faria em crítica literária, romances e poesias, conforme destaca A.B. al-Mehri (QUTB, 2006). Ou seja, seus primeiros

---

<sup>81</sup> Qutb nunca chegou a exercer um cargo de liderança “oficial” dentro da Irmandade. Considerado um “civil” na cúpula da organização, contudo, exerceu mais influência sobre os rumos das propostas de al-Banna que qualquer de seus sucessores no comando.

<sup>82</sup> Como Ali Kamel (2007), Peter Demant (2004) e Adnan Ayyuh Musallam (1983).

<sup>83</sup> Peter Demant usa esta figura como ironia da metáfora “born again”, nascido de novo, no cristianismo.

<sup>84</sup> Título dado àqueles que memorizam todo o Alcorão.

<sup>85</sup> “A tarefa do poeta na vida”, editado apenas em árabe. Tradução pessoal.

ensaios, pouco indicavam a inclinação que iria lhe render grande reputação posteriormente.

A vinda para o Cairo iria aproximar Qutb das transformações às quais o Egito estava sendo submetido. A partir do final do século XIX, o Egito passou por um processo de “ocidentalização” após a ocupação do país pelos britânicos em 1882. A invasão europeia intentava assegurar o controle tanto sobre o Canal de Suez, criado em 1862 com auxílio britânico e francês, que ligava o Mar Mediterrâneo e os oceanos orientais, como o cultivo de algodão, fundamental matéria-prima para as indústrias têxteis inglesas, sobre a qual o Egito possuía a maior produção mundial. Porém esta não era uma causa “justa”<sup>86</sup> o bastante para os europeus. Assim, a justificativa apresentada foi a revolta nacionalista do ministro da guerra egípcio, Ahmed Urabi Pasha (1842-1911), contra seu próprio governo.

Sob influência europeia, que passou a administrar indiretamente o Egito através de Muhammed Tewfiq Pasha (1852-1892), os egípcios começaram a usufruir de produtos e costumes ocidentais, o que gerou revolta entre os muçulmanos mais conservadores que viam no ocidente uma força anti-islâmica, ou eternos cruzados<sup>87</sup>. Elementos que se tornariam mais evidentes nos princípios do indiano Abu al-Ala Mawdudi nas décadas de 1940 e 1950, também depois de uma experiência com o neocolonialismo inglês em seu próprio país, conforme já discutido anteriormente.

Após a Primeira Guerra Mundial, dois fatores contribuíram para a independência do Egito em 1922<sup>88</sup>: o enfraquecimento do controle britânico sobre o Egito; e o reformismo islâmico de Ali Abdu e Ridda (DEMANT, 2004). Como resultado direto deste reformismo, surge a Irmandade Muçulmana.

Fundada em 1928, por Hassan al-Banna, a Irmandade surge como uma resposta aos anseios de parte da população egípcia que via no passado, e não no

---

<sup>86</sup> De acordo com as disposições da Guerra Justa, discutida em capítulos anteriores. Para Michael Walzer, este é um discurso tão hipócrita quanto necessário: “A hipocrisia grassa no discurso dos tempos de guerra porque numa época dessas é especialmente importante parecer estar com a razão [...] O que é mais crucial é que seus atos serão julgados por outras pessoas, que não são hipócritas e cujos julgamentos afetarão suas políticas com relação a ele” (WALZER, 2003, p.32).

<sup>87</sup> O termo ainda é bastante utilizado. Na *Carta do Hamas*, por exemplo, as expressões “cruzadas” e “cruzados” são mencionados nove vezes.

<sup>88</sup> Apesar de ser apenas uma independência formal, pois o Egito continuava dependente do apoio inglês.

futuro, as soluções para os problemas que enfrentavam nos embates que percebiam entre sua fé e a sociedade egípcia *jahili*<sup>89</sup>.

Segundo Kamel:

Em 1934, já havia cinquenta filiais da Irmandade em todo o Egito. Em 1939, passou a atuar como grupo político organizado e, depois de 1945, sofreu a mudança mais radical: aderiu à violência e ao terror, praticando assassinatos políticos com o objetivo de derrubar a monarquia egípcia [...] A Irmandade já tinha duas mil filiais, quinhentos mil militantes e o dobro de simpatizantes: eles abriam escolas, mesquitas, hospitais e fábricas. Dizia-se que a Irmandade era um Estado dentro de um Estado (KAMEL, 2007, p.186,187).

Desta maneira, quando se filiou à Irmandade Muçulmana em 1951, Qutb ingressou já na fase mais radical do grupo.

Sua visita aos EUA em 1948, à serviço do Ministério da Educação egípcio, o havia transformado de um muçulmano conservador a um radical que, devido a suas atividades na Irmandade, ficou mais de dez anos na prisão, sendo enforcado em 29 de agosto de 1966, acusado de conspiração para derrubar o governo. Antes disso, deixa o seu mais valioso legado para o terrorismo islâmico: *Ma'alim fi'l-tareeq*, publicado em inglês como *Milestones*<sup>90</sup>, considerada a obra mais importante do terror (KAMEL, 2007, p.194).

Durante seu encarceramento, Qutb teve uma ocupada atividade literária, escrevendo uma obra exegética de trinta volumes intitulada *Fi Zilal al-Quran*, publicada em inglês como *In the shade of Quran*, e outros vinte e quatro livros. Todos marcados com sua perspectiva radical de combate aos infiéis, dentro e fora do islã, e bastante populares entre os que compartilham sua visão.

*For Qutb, offensive jihad against both the West and its local agents was the only way for the Muslim world to redeem itself. In essence, this was a kind of takfir - branding another Muslim an apostate or kafir (infidel), making it justified and even obligatory and meritorious to kill him. Qutb was before his time, but his ideas lived on in the 24 books he wrote, which have been read by tens of millions, and in the personal contact he had with the circles of people like Ayman al-Zawahiri, another Egyptian who is the current al-Qaeda leader. (MUIR, 2016).*

Mesmo morto, Qutb continua a exercer forte influência no pensamento radical *jihadista*. Po exemplo, as palavras do ideólogo egípcio parecem ressoar através da

<sup>89</sup> Termo derivado do Alcorão que identifica o período de ignorância pré-islâmica (*jahiliyyah*). Sayyid Qutb vai popularizar o uso do termo para identificar a sociedade muçulmana de seus dias que, em sua visão, não era ortodoxa como a primeira geração de muçulmanos e, portanto, não verdadeiramente islâmica.

<sup>90</sup> QUTB, Sayyid. *Milestones*. Birmingham, UK: Maktabah, 2006.

*fatwa*<sup>91</sup> emitida pelo saudita Osama bin Laden e publicada em 23 de fevereiro de 1998, no *Al-Quds al-`Arabi*, jornal árabe publicado em Londres:

Com a permissão de Deus, convocamos todos os muçulmanos que acreditam em Deus e esperam recompensa por obedecer a Seus comandos para matar os norte-americanos e saquear suas posses onde quer que os encontrem e quando quer consigam. Da mesma forma, convocamos os ulemás, os líderes, os jovens e os soldados muçulmanos para dar início a ataques contra os exércitos dos demônios norte-americanos e contra aqueles ajudantes de Satã e seus aliados (LEWIS, 2004, p.20).

A identificação ideológica de bin Laden com Qutb é bastante perceptível, considerando que a *jihad* ofensiva contra o ocidente e seus agentes é a única maneira do mundo muçulmano se redimir (MUIR, 2016). A seguir, serão discutidos os elementos desta ideologia.

### 2.2.2 Ideologia e influência de Qutb

Qutb se destaca da maioria dos ideólogos do radicalismo por fazer parte do reduzido grupo que prega o conceito de *jihad* contra os próprios muçulmanos. Para o pensador egípcio, o mundo atualmente, inclusive o muçulmano, se encontra novamente na mesma condição em que estava antes da revelação do Alcorão, a *jahiliyya*, um estado de ignorância quanto à vontade divina. Preservadas as devidas diferenças, pode-se dizer que Qutb é para o radicalismo islâmico o que Lutero representa para os cristãos protestantes: um reformador religioso que apelava para um retorno aos marcos antigos. Para Hansen e Kainz, a comparação mais próxima seria com o filósofo Karl Marx, devido aos seus escritos serem ainda persistentes e influentes em uma visão de mundo atual (HANSEN; KAINZ, 2007).

As duas propostas são adequadas, pois Qutb foi tanto um reformador religioso como social. Para ele, a não observação da *sharia*; os estudos de disciplinas “ocidentais”, como a filosofia, e a ostentação e luxo presentes na comunidade muçulmana eram evidências disso, ou seja, era uma sociedade apenas aparentemente muçulmana, mas não de fato. A reforma, na perspectiva islâmica radical, aconteceria de duas formas: a retirada dos fiéis para a construção de uma

---

<sup>91</sup> Pronunciamento legal no islã feito por autoridade jurídica e religiosa.

nova sociedade afastada das contaminações dos apóstatas, ou a revolução. Qutb optou pela última.

*Our foremost objective is to change the practices of this society. Our aim is to change the Jahili system at its very roots, this system which is fundamentally at variance with Islam and which, with the help of force and oppression, is keeping us from living the sort of life which is demanded by our Creator (QUTB, 2006, p.35).*

A importância de Qutb para os radicais está fundamentada nas críticas severas que ele dirigia à sua própria comunidade, buscando uma purificação e um retorno ao verdadeiro islã, praticado pelos primeiros muçulmanos. Segundo Demant: “Qutb convoca um *jihad*, não contra os pagãos, mas contra um governo que é muçulmano, mas não islâmico – e portanto, ilegítimo” (DEMANT, 2004, p.212). Em essência, é um tipo de *takfir*<sup>92</sup>, rotulando outro muçulmano de *kafir*<sup>93</sup>, um traidor da fé, tornando justificável, até mesmo obrigatório e meritório, eliminá-lo (MUIR, 2016).

A publicação *jihadista* do ISIS, *Dabiq*, confirma a influência de Qutb sobre o grupo terrorista ao acusar, ironicamente, a Irmandade Muçulmana, de apostasia no artigo intitulado *the murtadd*<sup>94</sup> *Brotherhood*, no qual o grupo é chamado de “câncer” na comunidade muçulmana e pioneiro na associação entre muçulmanos, judeus e cristãos. Em outras palavras, a Irmandade Muçulmana não é “muçulmana” o suficiente.

*The cancer known as “Jama’at al-Ikhwan al-Muslimin” (The “Muslim Brotherhood” Group) was founded in “1928CE” by Hasan al-Banna, who became its first “General Guide”, the title given to the leader of the party. [...] the bond between the Ikhwan and the Rafidah<sup>95</sup>, the Ikhwan pioneered the deviant call to interfaith amongst Muslims, Christians, and Jews, thereby destroying the obligation of bara’ah from the Jews and Christians after they destroyed the same obligation towards the murtaddin (DABIQ, 2016b, p.28-31).*

Há, portanto, uma idealização da religião pura que aponta para um retorno a uma época passada que, confrontada com a presente, é a ideal. Mais especificamente, a primeira geração de muçulmanos. A atual decadência do

---

<sup>92</sup> Acusação de infidelidade para com a religião islâmica.

<sup>93</sup> Infiel.

<sup>94</sup> Apóstata.

<sup>95</sup> Em inglês *rejectors*. Em tradução livre para o português, *os que rejeitam*. O termo é aplicado no sunismo para identificar, de maneira geral, os xiitas que rejeitam a legitimidade da sucessão dos dois primeiros líderes após Maomé: Abu Bakr e Umar. O título da 13ª edição da publicação do ISIS, *Dabiq*, é *The rafidah: from Ibn Saba’ to the Dajjal*, na qual é elogiado o plano de Zarqawi, primeiro líder da organização, de “limpar o Iraque” dos xiitas (DABIQ, 2016a, p.41)



islamismo se deve a assimilação da filosofia e lógica grega, lendas e ideias persas, escritos judeus e teologia cristã (QUTB, 2006, p.31), levando a perda de pureza da fé.

*Thus we can say without any reservations that the main reason for the difference between the first unique and distinguished group of Muslims and later Muslims is that the purity of the first source of Islamic guidance was mixed with various other sources, as we have indicated (QUTB, 2006, p.31).*

Devido a não haver uma ruptura clara entre o islamismo e as demais influências, Qutb acusa os muçulmanos de sua época de retrocederem novamente a *jahiliyyahh*, o período de ignorância pré-islâmico.

*We are also surrounded by Jahiliyyahh today, which is of the same nature as it was during the first period of Islam, perhaps a little deeper. Our whole environment, people's beliefs and ideas, habits and art, rules and laws is Jahiliyyahh, even to the extent that what we consider to be Islamic culture, Islamic sources, Islamic philosophy and Islamic thought are also constructs of Jahiliyyahh. This is why the true Islamic values never enter our hearts, why our minds are never illuminated by Islamic concepts, and why no group of people arises among us who are of the calibre of the first generation of Islam (QUTB, 2006, p.34).*

Conforme já apresentado neste trabalho, embora as propostas de Qutb sejam a fundamentação mais basilar para a hermenêutica islâmica radical atual, ele mesmo foi grandemente influenciado pelas teses de outros três importantes pensadores para o radicalismo. A busca pela reforma radical e combate a apostasia dentro da própria comunidade muçulmana, conforme Ibn Taymiyyah, Ibn Abd al-Wahhab e, mais próximo de seu tempo, Abu al-Ala Mawdudi, conforme citado pelo próprio Qutb: “*Further explanation of the nature of jihad and the nature of Islam itself is given in a paper written by the great Muslim scholar, Abu’l A`la Mawdudi*” (QUTB, 1995b, p.21). O pensamento de Qutb, portanto, é uma convergência de aspectos destes antecessores, além do próprio al-Banna.

Estas influências aparecem condensadas na “considerada a Bíblia do terror islâmico” (KAMEL, 2007, p.194), *Ma’alim fi’l-tareeq*, (*Milestones*, em inglês). A mais conhecida e também a mais radical de suas obras. De acordo com o editor da obra em inglês, A. B. al-Mehri, a obra foi um sucesso instantâneo entre os leitores egípcios, sendo reimpressa diversas vezes para atender a demanda. O próprio Gamal Abdel Nasser, alvo da tentativa de assassinato pela Irmandade que levou à prisão de Qutb, havia lido e permitido a distribuição da obra. Posteriormente retrocedeu à decisão devido à popularidade da obra e sentenciando à morte seu autor em 1966.

O conteúdo da obra abrange diversos aspectos da vida humana, não ficando restrita apenas à religião, ainda que esta seja o tópico principal. O tema central do livro é a luta histórica dos muçulmanos contra a *jahiliyyah*, ignorância sobre os preceitos do islã. Para Qutb e seus seguidores, a única forma de combater esta ignorância (que implica não apenas em desconhecimento, mas também em desobediência à *sharia*), seria o *jihad*, ou guerra santa.

Para identificar o padrão a ser alcançado, Qutb, assim como Wahhab antes dele, projeta uma “utopia às avessas”, considerando o passado como ideal, não o futuro:

*At one time this Message created a generation - the generation of the Companions of the Prophet, may Allah be pleased with them – without comparison in the history of Islam, even in the entire history of man. After this, no other generation of this calibre was ever again to be found. It is true that we do find some individuals of this calibre here and there in history, but never again did a great number of such people exist in one region as was the case during the first period of Islam”* (QUTB, 2006, p.29).

Desta forma, em Qutb há uma proclamação de retorno à pureza perdida, sobretudo com o contato e assimilação da cultura e valores ocidentais. Na perspectiva do pensador egípcio, essa aproximação com o “ocidentalismo”, trouxe à comunidade muçulmana uma *jahiliyyah* pior do que aquela que antecedeu ao profeta Maomé, pois ela caracteriza não mais mera ignorância sobre a revelação de Alá antes do século VII, mas uma apostasia, na qual as leis, arte, cultura e filosofia islâmicas estão atualmente impregnadas de contaminação (QUTB, 2006, p.34). A mesma ideia de *reversão religiosa* já introduzida por Wahhab, agora, porém como resposta à modernidade.

Em seus escritos, Qutb amplia a compreensão costumeira de *jahiliyyah* para compreender o próprio universo muçulmano que, embora professe a crença em Alá, recusa-se a submeter-se a ele.

*Sometimes it appears in the form of a society in which Allah's existence is not denied, but His domain is restricted to the heavens and His rule on earth is suspended. Neither the Shari'ah nor the values prescribed by Allah Almighty and ordained by Him as eternal and invariable find any place in this scheme of life. In this society, people are permitted to go to mosques, churches and synagogues; yet it does not tolerate people's demanding that the Shari'ah of Allah be applied in their daily affairs. Thus, such a society denies or suspends Allah's sovereignty on earth”* (QUTB, 2006, p.106).

A distinção entre Qutb e Wahhab neste ponto é sutil, mas importante. O pensador saudita acusava a comunidade muçulmana de sua época de ignorância e apostasia pela inclusão de elementos não previstos no Alcorão em sua expressão religiosa, sobretudo os sufis e xiitas. Para Qutb, a questão é a assimilação de costumes e ideologias ocidentais. Contextualmente, portanto, Qutb, e não Wahhab, tornou-se a referência primária para o radicalismo atual.

Durante os mais de setenta anos em que o Egito esteve sob direta influência britânica, os ideais do liberalismo e sua ênfase nas liberdades individuais, criaram raízes em uma sociedade majoritariamente muçulmana<sup>96</sup>, permitindo uma separação entre vida religiosa e vida civil, o que, embora não cause graves escândalos entre cristãos ocidentais, é inadmissível para a visão do islã de Qutb.

*The people ought to know that Islam means to accept the creed “La ilaha illa Allah<sup>97</sup>” in its deepest sense, which is this: that every aspect of life should be under the sovereignty of Allah, and those who rebel against Allah's sovereignty and usurp it for themselves should be opposed; that this belief should be accepted by their hearts and minds and should be applied in their ways of living and in their practices” (QUTB, 2006, p.48).*

Sendo assim, não é possível a existência de “Estados não-islâmicos” na perspectiva do islamismo radical, herdeiro do legado de Qutb. Não existe islã onde ele não é a religião dominante e onde a *sharia* não é a lei vigente (QUTB, 2006, p.144). É sobre este fundamento que a organização terrorista ISIS afirma em sua publicação periódica *Dabiq*, disponível em inglês:

*Soon, by Allah's permission, a day will come when the Muslim will walk everywhere as a master, having honor, being revered, with his head raised high and his dignity preserved. Anyone who dares to offend him will be disciplined, and any hand that reaches out to harm him will be cut off. So let the world know that we are living today in a new era. Whoever was heedless must now be alert. Whoever was sleeping must now awaken. Whoever was shocked and amazed must comprehend. The Muslims today have a loud, thundering statement, and possess heavy boots. They have a statement to make that will cause the world to hear and understand the meaning of terrorism, and boots that will trample the idol of nationalism, destroy the idol of democracy, and uncover its deviant nature. (DABIQ, 2014, p.8).*

---

<sup>96</sup> Cerca de 90% dos egípcios professa o islamismo sunita. A segunda maior religião é a Igreja Ortodoxa Copta, 9%. Dados da *Central Intelligence Agency* (CIA). Disponível em <<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/eg.html>>. Acesso em 15 de janeiro de 2017.

<sup>97</sup> “Não há outro deus além de Alá”. Parte do credo islâmico que declara a unicidade de Alá.

De acordo com este manifesto, por meio do terrorismo, o nacionalismo e a democracia seriam extirpados para o estabelecimento do Estado Islâmico que, no presente momento, não existe devido a *jahiliyyah* denunciada por Qutb ainda na primeira metade do século XX. Qualquer tipo de consenso ou meio-termo entre o islã e a democracia é mero emocionalismo e impulsividade (QUTB, 2006, p.131). Não pode existir meio-islã e meia-*jahiliyyah*. Sua coexistência é impossível.

*Islam cannot accept any mixing with Jahiliyyahh, either in its concept or in the modes of living which are derived from this concept. Either Islam will remain, or Jahiliyyahh: Islam cannot accept or agree to a situation which is half-Islam and half-Jahiliyyahh. In this respect Islam's stand is very clear. It says that the truth is one and cannot be divided; if it is not the truth, then it must be falsehood. The mixing and co-existence of the truth and falsehood is impossible (QUTB, 2006, p.146).*

Isto não significa que, à princípio, é necessária a conversão absoluta de toda humanidade para que o verdadeiro islã seja estabelecido. Qutb pode ser identificado por seu idealismo, mas não era ingênuo. Embora a conversão autêntica à fé muçulmana e a obediência integral à *sharia* sejam prerrogativas necessárias aos fiéis dentro do Estado Islâmico, não são elementos absolutos para toda a humanidade, sendo que nem todos serão convertidos. A estes que persistem em suas crenças não-islâmicas, o estabelecimento da *jizyah*, o imposto pago pelos infiéis aos muçulmanos vivendo sob o Estado Islâmico, tornaria-se então em uma obrigatoriedade (QUTB, 2006, p.84), como no século VII, nas regiões dominadas por Maomé.

Para que essa realidade possa se concretizar, é imperativo que os muçulmanos fieis se estabeleçam em posições de autoridade na sociedade civil, pois o poder político é a ferramenta necessária pela qual a norma islâmica será imposta:

*It is necessary that the believers in this faith be autonomous and have power in their own society, so that they may be able to implement this system and give currency to all its laws. Moreover, power is also needed to legislate laws according to the needs of the group as these present themselves in its day-today affairs (QUTB, 2006, p.46).*

A conclusão óbvia diante desta tese, é a de que o islamismo, não é apenas uma religião, ou pelo menos não está restrito ao âmbito da metafísica, mas é um sistema que abrange todos os segmentos da sociedade humana, nos quais se incluem política, economia, cultura e religião. Ou seja, o islã não é uma religião assim como “muçulmano” não é um adjetivo pátrio.

Sendo assim, o islamismo não pode ser simplesmente identificado com nacionalismo ou etnicismo. O lar do muçulmano é onde ele vive e o local onde defende. A nacionalidade de um fiel não é determinada pelo governo ou mesmo por sua família biológica. Portanto, a vitória, celebrada em nome de Alá, não é uma conquista militar, mas uma vitória da fé (QUTB, 2006, p.140).

O islã, portanto, é um conceito revolucionário e um modo de vida, no qual o objetivo é alterar a ordem social vigente e moldá-la segundo sua própria visão. Segundo esta definição, a palavra “muçulmano” torna-se a designação de um partido revolucionário internacional<sup>98</sup>. O *jihad*, então, seria o esforço revolucionário para atingir o intento desta comunidade (QUTB, 1995b, p.23).

Novamente, pode-se notar a ressonância das teses de Qutb nos pressupostos do ISIS. Em sua primeira edição, a revista *Dabiq* descreve a “terra do islã”, que ultrapassa as fronteiras dos Estados, pois não apenas alguns países, mas toda a Terra pertence a Alá.

*Amirul-Mu'minin said: “Therefore, rush O Muslims to your state. Yes, it is your state. Rush, because Syria is not for the Syrians, and Iraq is not for the Iraqis. The earth is Allah’s. {Indeed, the earth belongs to Allah. He causes to inherit it whom He wills of His servants. And the [best] outcome is for the righteous} [Al-A’raf: 128]. The State is a state for all Muslims. The land is for the Muslims, all the Muslims. O Muslims everywhere, whoever is capable of performing hijrah (emigration) to the Islamic State, then let him do so, because hijrah to the land of Islam is obligatory.” (DABIQ, 2014, p.11).*

Apesar da popularidade de suas ideias, não há um consenso uniforme sobre as interpretações de Qutb. Assim como no cristianismo, há no islamismo uma pluralidade hermenêutica que produz discordâncias significativas sobre os textos sagrados. Ciente deste fato, Qutb faz duras críticas aos métodos de interpretação não literais do Alcorão, isto é, que se propõem a fazer uma leitura contextual dos versos sagrados, adaptando e reinterpretando as palavras de Maomé segundo a realidade atual através de proposições teológicas recentes (QUTB, 2006, p.49,50).

Sobretudo após 11 de setembro de 2001, quando o islamismo deixou de ser considerado no ocidente apenas como mais uma obscura e exótica religião oriental<sup>99</sup>,

---

<sup>98</sup> Neste ponto, Qutb assemelha-se aos princípios de classe e revolução proletária de Marx, a quem combate em seus escritos.

<sup>99</sup> O autor palestino Edward Said, falecido professor de literatura na Universidade de Columbia, contestava a percepção de que “o Oriente era praticamente uma invenção europeia e fora desde a Antiguidade um lugar de episódios romanescos, seres exóticos, lembranças e paisagens encantadas, experiências extraordinárias” (SAID, 2007, p.27). Todavia, o senso comum ainda preserva esta noção.

para ser alvo de discussão frequente na sociedade ocidental (seja por curiosidade ou temor), houve uma crescente preocupação de clérigos muçulmanos em destacar a distinção entre islamismo e terrorismo, apresentando interpretações divergentes de teóricos como Wahhab e Mawdudi.

Estas tentativas de “justificar” versos que, aparentemente, apregoam a violência contra os não muçulmanos como: “Combatei-os até terminar a intriga, e prevalecer totalmente a religião de Deus. Porém, se se retratarem, saibam que Deus bem vê tudo o quanto fazem” (ALCORÃO, 8.39), são exemplificadas pela interpretação do xeique Abd al-Rahmaan al-Sa’di:

Aqui Allah afirma que o propósito por trás de lutar por sua causa (*jihad*), não é a derramar o sangue dos *kafirs* (não muçulmanos) ou tomar a sua riqueza, mas sim a finalidade é para que toda a religião (culto) seja para Alá sozinho, e a religião de Alá prevalecera sobre todas as outras religiões, e tudo que vai contra isso, seja descrença, politeísmo ou qualquer outra coisa - que é o que se entende por *fitnah* - será repelida. Se este objetivo for atingido, não haverá morte ou combate (AL-SA’DI *apud* AL-MUNAJJID, 2001).

Qutb, porém, discorda da possibilidade, ou mesmo necessidade, de enfatizar as “partes belas” da fé islâmica, pois é impossível viver o verdadeiro islamismo selecionando alguns versos e adaptando outros segundo a conveniência e conforto do intérprete (QUTB, 2006, p.54). Esta crítica é ainda mais pertinente ao radicalismo islâmico pois se refere quase que exclusivamente às suas interpretações do *jihad*.

### 2.2.3 O conceito de *jihad* em Qutb

Embora as teses de Qutb sobre o *jihad* permeiem boa parte de toda sua produção literária após 1950, período posterior a sua viagem aos EUA, destacam-se em quantidade e relevância<sup>100</sup>, *Milestones* e *In the shade of Quran*.

No comentário ao Alcorão, Qutb explica que a relação entre o termo árabe *jihad* e o termo inglês *struggle*, embora comum, não traz uma compreensão adequada da expressão árabe, que possui significado mais abrangente. “*The Arabic word, however, is far more expressive and carries broader connotations, as it stands for exerting one’s utmost endeavour to promote a cause*” (QUTB, 1995b, p.23,24), isto é, não é qualquer esforço (*struggle*) mas um comprometimento completo para o avanço do islã no

<sup>100</sup> Considerando o volume de citações nestas obras e em publicações e discursos de segmentos ligados ao radicalismo islâmico.

mundo, pois o “islã quer espaço, não um pedaço de terra, mas todo o planeta” (QUTB, 1995b, p. 24).

Antes de prosseguir, é preciso destacar que tanto os inclinados à ideologia radical, como seus críticos, reconhecem que o Alcorão revela uma progressão em sua teologia, diretamente ligada ao contexto no qual se encontrava Maomé, primeiramente em Medina e depois em Meca. Sobre os desenvolvimentos da doutrina do *jihad*, a situação não é diferente.

Esta percepção de progressão é bastante utilizada por Qutb ao descrever que a postura de tolerância para com os não-muçulmanos durante o período do exílio de Maomé em Medina e a posterior pregação de imposição de tributos e sujeição dos infiéis, após o regresso do profeta a Meca, servem como fundamento para, cronologicamente, a comunidade muçulmana atual se sobrepor aos demais povos e credos.

*Thus for thirteen years after the beginning of his Messengership, he called people to Allah through preaching, without fighting or Jizyah<sup>101</sup>, and was commanded to restrain himself and to practice patience and forbearance. Then he was commanded to migrate, and later permission was given to fight. Then he was commanded to fight those who fought him, and to restrain himself from those who did not make war with him. Later he was commanded to fight the polytheists until Allah's religion was fully established. After the command for Jihad came, the non-believers were divided into three categories: one, those with whom there was peace; two, the people with whom the Muslims were at war; and three, the Dhimmis<sup>102</sup> (QUTB, 2006, p.63).*

Em seu comentário do Alcorão, dando sua explicação dos versos 190 a 195 da sura *al-bácará* (a vaca) e 39-41 da sura *al-hajj* (a peregrinação), Qutb afirma que estes versos dão aos muçulmanos permissão para combater os descrentes que os haviam oprimido, entendendo que estes versos seriam um prelúdio para a instituição do *jihad*, ou defesa da causa de Alá (QUTB, 1995, p.224,225).

Devido a esta progressão na revelação do *jihad*, as disposições anteriores são suprimidas pelas revelações mais recentes do Alcorão<sup>103</sup>: “*After the period of the Prophet only the final stages of the movement of Jihad are to be followed; the initial or middle stages are not applicable*” (QUTB, 2006, p.72).

A confirmação desta tese é baseada na explicação do imã Ibn Qayyim, citado por Qutb: “*The Muslims were first restrained from fighting; then they were permitted to*

<sup>101</sup> Taxa imposta aos descrentes vivendo debaixo de um Estado islâmico.

<sup>102</sup> Descrentes que se submeteram a pagar a taxa requerida para viverem em um Estado islâmico.

<sup>103</sup> Segundo Qutb, antes da sura at-Tawbah (QUTB, 2006, p.72)

*fight; then they were commanded to fight against the aggressors; and finally they were commanded to fight against all the polytheists”* (QUTB, 2006, p.74).

Além das disposições que variam no Alcorão de acordo com o contexto do profeta, o *jihad* também possui variações de grau, ou categorias diferentes<sup>104</sup>. Youssef Alvarenga Cherem, antropólogo, destaca que os múltiplos significados religiosos do *jihad* incluem a luta contra as tentações (“*jihad* do coração”); o proselitismo ou defesa da moralidade islâmica (CHEREM, 2013, p.155). O autor também destaca que o desenvolvimento dos juristas islâmicos sobre o *jihad* definiu o termo como “guerra com significado espiritual” (CHEREM, 2013, p.155), na qual todas as definições anteriores parecem encontrar guarida.

Estas categorias auxiliam a compreender as dificuldades de interpretação sobre o tema, pois frequentemente os debates, sobretudo no ocidente, se baseiam em apenas em uma possível significação do *jihad*, dependendo do pressuposto daquele que fala: se favorável a opinião do islã como “religião de guerra”, a ênfase recai sobre versos do Alcorão como:

E de quando o teu Senhor revelou aos anjos: Estou convosco; firmeza, pois, aos fiéis! Logo infundirei o terror nos corações dos incrédulos; decapitai-os e decepai-lhes os dedos! Isso, porque contrariaram Deus e o Seu Mensageiro; saiba, quem contrariar Deus e o Seu Mensageiro, que Deus é Severíssimo no castigo. Tal é (o castigo pelo desafio); provai-o, pois! E sabeis que os incrédulos sofrerão o tormento infernal (Alcorão 8.12-14).

Além das citações diretas do Alcorão que parecem fornecer uma clara orientação direta sobre a “*jihad* da espada”<sup>105</sup>, há comentários de intérpretes influentes na comunidade islâmica que confirmam a tese da legitimação da força contra os infiéis. Ibn al-Qayyim, sírio do século XIII e discípulo de Ibn Taimiyyah, citado por Qutb em seu comentário sobre a sura 9.29: “*As Ibn al-Qayyim puts it, that ‘fighting was first forbidden, then permitted, then ordered against those who fight Muslims, and finally against all unbelievers who associate partners with God’*”. (QUTB, 1995b, p.12).

Segundo a historiadora Patrícia Crone, este foi o primeiro uso do termo *jihad* nos estágios iniciais do islamismo: o *jihad*, como era entendido pelo grosso dos árabes tribais, era imperialismo árabe sob comando de Deus” (CRONE, 2005, p. 367). O conceito apenas adquiriu significados diferentes a partir do século IX, quando um governo islâmico já estava assegurado no Oriente Próximo.

<sup>104</sup> Conforme a distinção entre *jihad* e *struggle*, abordados anteriormente.

<sup>105</sup> *Jihād al-sayf*, sinônimo de *qitāl fi sabīli ‘llah* (“luta”, do verbo *qatala*, “matar”). (CHEREM, 2013, p.155).



Em contrapartida, aqueles que defendem o islã como “religião de paz”<sup>106</sup>, apoiam-se nas interpretações surgidas a partir do século XIX e XX, quando passou haver a enfática defesa do sentido espiritual ou defensivo do *jihad* com a intenção de diminuir sua pretensão ofensiva e “reinterpretar a história para responder à acusação de que o islã é uma religião que prega a violência e a intolerância” (CHEREM, 2013, p.159), isto é, a mesma motivação que leva adeptos e teólogos do islã a se pronunciarem no século XXI a fim de não serem identificados na mesma categoria dos terroristas que se afirmam como defensores do verdadeiro islã.

De acordo com o artigo *Jihad: A Misunderstood Concept from Islam - What Jihad is, and is not*<sup>107</sup>, publicado por Muhammad Hisham Kabbani, diretor do Supremo Conselho Islâmico da América<sup>108</sup>, e Seraj Hendricks, *mufti* supremo<sup>109</sup> da Cidade do Cabo, África do Sul:

*Jihad is not a violent concept. Jihad is not a declaration of war against other religions. It is worth noting that the Koran specifically refers to Jews and Christians as "people of the book" who should be protected and respected. Military action in the name of Islam has not been common in the history of Islam. Scholars says most calls for violent jihad are not sanctioned by Islam* (KABBANI; HENDRICKS, [s.d.]).

A posição da ISCA, através de seu fundador e diretor, Hisham Kabbani, é, inclusive, crítica de outras organizações muçulmanas americanas, como o Conselho das Relações Islâmico-Americanas (CAIR, em inglês) e Conselho Muçulmano Americano, afirmando que muitas organizações muçulmanas que se pronunciam como porta-vozes da comunidade muçulmana, na verdade, não são moderadas, mas extremistas<sup>110</sup>, sobretudo no que diz respeito às interpretações do significado puro do *jihad*.

O islamismo como *religião de paz* não é descartado por Qutb, todavia, em seu comentário à sura 8, é entendido como uma religião que *trabalha para a paz*, mas que não está satisfeita com uma paz limitada que se aplica apenas em áreas onde a fé muçulmana vive atualmente. O islã almeja alcançar o tipo de paz que garante a

<sup>106</sup> A expressão é evocada comumente nos debates e ensaios que abordam o tema do radicalismo e terrorismo islâmico, por exemplo o debate cujo título é a referida expressão disponível em <<http://foreignpolicy.com/2015/11/09/islam-is-a-religion-of-peace-manal-omar-debate-islamic-state>>. Acesso em 19 de fevereiro de 2017.

<sup>107</sup> Disponível em <<http://islamicsupremecouncil.org/understanding-islam/legal-rulings/5-jihad-a-misunderstood-concept-from-islam.html?start=9>>. Acesso em 25 de fevereiro de 2017.

<sup>108</sup> Islamic Supreme Council of America (ISCA).

<sup>109</sup> Jurisconsulto islâmico e intérprete da *sharia*.

<sup>110</sup> Disponível em <<https://web.archive.org/web/20021217035830/http://archive.salon.com/news/feature/2001/09/26/muslims/print.html>>. Acesso em 25 de fevereiro de 2017.

submissão de todos a Alá apenas (QUTB, 1995b, p.11). Os conceitos de “Casa do islã”<sup>111</sup> e “Casa da guerra”<sup>112</sup>, estão implícitos aqui e, embora seja possível uma trégua temporária entre ambas, só haverá plena paz quando restar apenas a “Casa do islã”.

A resposta de Qutb aos defensores do *jihad* defensivo, é sintetizada por Cherem que afirma que “o *jihad* é um mecanismo para a remoção dos obstáculos ao islã” (CHEREM, 2013, p.172). Contudo, o mesmo autor faz uma leitura mais branda do pensamento de Qutb, escrevendo que, para o ideólogo egípcio, “o *jihad* não é somente defensivo” (CHEREM, 2013, p.172). Mas, ao considerar os escritos do próprio Qutb, claramente nota-se que o *jihad* nunca foi defensivo, no sentido estrito, como proposto por Kabbani e Hendricks.

*We will further recognize that jihad was never defensive, in the narrow sense that the term “defensive war” generally denotes today. It is this narrow sense that is emphasized by the defeatists who succumb to the pressure of the present circumstances and to the Orientalists’ wily attacks. Indeed the concept of striving, or jihad, for God’s cause represents a positive movement that aims to liberate man throughout the world, employing appropriate means to face every situation at every stage [...] any attempt to find defensive justification for jihad, within the contemporary narrow sense of defence, betrays a lack of understanding of the nature of Islam and its role in this world. Such attempts try to find any evidence to prove that early Muslims went on jihad to repel aggression by their neighbors against the Muslim land, which to some people is confined to the Arabian Peninsula. All this betrays stark defeatism (QUTB, 1995b, p.10).*

Em *Milestones* a mesma ideia é exposta, destacando que, para considerar o *jihad* como um movimento defensivo, torna-se imperativo alterar o sentido da palavra “defesa”, passando a significar a defesa do homem contra todos os elementos que limitam sua liberdade [entenda-se liberdade como livre exercício do islã] (QUTB, 2006, p.71). O *jihad*, portanto, inclui a pregação e exposição do islamismo, o proselitismo, mas apenas quando não há impedimentos para tal. Havendo impedimento, o uso da força (o *jihad* da espada) é justificado, até mesmo, obrigatório.

*It would be naive to assume that a call is raised to free the whole of humankind throughout the earth, and it is confined to preaching and exposition. Indeed, it strives through preaching and exposition when there is freedom of communication and when people are free from all these influences, as “there is no compulsion in religion”; but when the above mentioned obstacles and practical difficulties are put in its way, it has no recourse but to remove them by force so that when it is addressed to peoples’ hearts and minds they are free to accept or reject it with an open mind” (QUTB, 2006, p.72).*

<sup>111</sup> Comunidade muçulmana espalhada ao redor do mundo. É uma tradução possível de *ummah*.

<sup>112</sup> Onde o islã ainda não vigora plenamente.

Concluindo esta ideia, entendendo a verdadeira natureza do islã, afirma Qutb, é concretizada a inevitabilidade do *jihad*, ou luta pela causa de Alá, levando à termo a configuração militar em adição à forma de advogar a fé (QUTB, 1995b, p.10), em perfeita harmonia com o pensamento de al-Banna, que descrevia o *jihad* usando termos essencialmente militares.

Seguindo este entendimento, de *jihad ofensiva*, a afirmação “não há compulsão na religião” (ALCORÃO 2:256) é entendida na proposta de Qutb apenas com aplicação direta ao islã, ou seja, nenhum muçulmano pode ser coagido a abandonar o islamismo, contudo, o mesmo não procede com as demais religiões, às quais seus adeptos devem ser constrangidos a renunciar em favor do islã. A partir do momento em que o islamismo se tornar o sistema vigente em todas as sociedades humanas, então não haverá compulsão alguma. O *jihad*, então, tem como finalidade coagir os infiéis para que esta era de plenitude muçulmana torne-se concreta.

*The reasons for Jihad which have been described in the above verses are these: to establish Allah's authority in the earth; to arrange human affairs according to the true guidance provided by Allah Almighty; to abolish all the Satanic forces and Satanic systems of life and to end the lordship of one man over others since all men are creatures of Allah and no one has the authority to make them his servants or to make arbitrary laws for them. These reasons are sufficient for proclaiming Jihad. However, one should always keep in mind that there is no compulsion in religion; that is, once the people are free from the lordship of men, the law governing civil affairs will be purely that of Allah, while no one will be forced to change his beliefs and accept Islam (QUTB, 2006, p.81).*

Qutb trata a comunidade islâmica como uma vítima da opressão causada pela modernidade, em grande parte, personificada no ocidentalismo. O *jihad* é entendido de maneira defensiva apenas nestes termos pois, segundo esta percepção, o islã está lutando pela sua sobrevivência em uma sociedade que lhe é hostil. Assim, paradoxalmente, a imposição da fé e lei islâmica a todos é a única forma de garantir a liberdade de todos.

*The Muslim community must pursue this course of jihad, or struggle for God's cause, until all threat of oppression is eliminated and people are free to believe in Islam and practise it. This does not imply any sense of compulsion, but it does mean allowing Islam to prevail in society to the extent that everyone is free to accept it and tell others about it without any fear of persecution or intimidation (QUTB, 1995a, p.227).*

Outra observação necessária sobre este tema é que, assim como al-Banna apresenta uma doutrina de “glorificação do martírio”, Qutb traz sua confirmação.

Comentando a surata 1:154: “E não chameis de mortos àqueles que tombam no caminho de Deus. São vivos, ao contrário, embora não os vejais”, afirma que:

*Those who risk their lives and go out to fight, and who are prepared to lay down their lives for the cause of God are honourable people, pure of heart and blessed of soul. But the great surprise is that those among them who are killed in the struggle must not be considered or described as dead. They continue to live, as God Himself clearly states. (QUTB, 1995a, p.164,165).*

O mártir islâmico, portanto, deixa de ser um mero ser humano para se tornar um símbolo, uma força que impulsiona a religião e seus adeptos:

*[...] the death of those who are killed for the cause of God gives more impetus to the cause, which continues to thrive on their blood. Their influence on those they leave behind also grows and spreads. Thus, after their death they remain an active force in shaping the life of their community and giving it direction. It is in this sense that such people, having sacrificed their lives for the sake of God, retain their active existence in everyday life. (QUTB, 1995a, p.165).*

A seguir, cita um *hadith*, no qual Alá pergunta aos seus mártires o que desejam. A resposta é retornar à Terra, lutar pela causa, e morrer uma segunda vez, e o desejam porque sabem das grandes recompensas que Alá reserva aos mártires do islã (QUTB, in the shade of Quran, vol.1, p.165).

Como este tipo de compreensão, do agir divino por meio de seus fiéis e suas grandes recompensas, a morte em defesa da fé é apresentada como uma grande honra: “*The honour of martyrdom is achieved only when one is fighting in the cause of Allah, and if one is killed for any other purpose this honour will not be attained*” (QUTB, 2006, p.141). O próprio Qutb demonstra a aplicação deste princípio. Ao receber sua sentença de morte na corte, segundo al-Mehri destacou na página introdutória de *Milestones*, o ideólogo professou: “*Alhamdullilah (all praise is for Allah) I performed Jihad for fifteen years until I earned this Shahadah (martyrdom)*” (QUTB, 2006).

Em seu artigo sobre os atentados em Bruxelas, o ISIS revela adotar esta perspectiva de Qutb, descrevendo os perpetradores dos ataques como muçulmanos exemplares e modelos a serem seguidos por seu comprometimento com a causa.

*Abu Sulayman<sup>113</sup> was known for his bravery and generosity before and even more so after he was guided by Allah. While incarcerated, he followed the news about the atrocities against the Muslims in Sham. Something clicked and he decided to change his life, to live for his religion [...] A man of strong character, a natural leader, Khalid<sup>114</sup> was guided while in prison after having a vivid, life-changing dream. He saw that he was alongside the Prophet fighting the disbelievers. Narrating his dream, he said, "It was a vision. After hearing the last verse of al-Fath recited in a loud voice, I saw the Prophet on a horse in battle, a distance away. The vision took me beyond the battlefield [...] He<sup>115</sup> was a unique man, possessing excellent manners, always in the service of his brothers, and very intelligent. His hijrah began in "2013," when he heard the cry of Muslims in Sham. He joined Majlis Shura al-Mujahidin led by Abul-Athir al-Absi (may Allah accept him) and, when the traitor al-Jawlani betrayed the Islamic State, he was one of the first, along with the rest of his group, to pledge allegiance to Amirul-Mu'minin Abu Bakr al-Baghdadi [...] He<sup>116</sup> was a man full of wisdom, the commander of a group of inghimasi troops. Liked by all of the brothers, he was known for his fasting, his praying throughout the night, and his constant reading of the Qur'an. When he heard that Abu Idris wanted to return to Europe to execute an istishhadi operation, he immediately decided to accompany him and assist him in his mission. (DABIQ, 2016b, p.6,7).*

A descrição de Abu Sulayman al-Baljiki como "guiado por Alá" e de Khalid al-Bakrawi que sonhara lutando lado a lado com Maomé contra os descrentes, também apontam para a influência do pensador egípcio, para o qual, o muçulmano verdadeiro não age por conta própria, mas é um instrumento de Alá na expansão da fé e combate aos infiéis.

O mesmo grupo, ao discutir sobre o atentado na França, critica o que eles afirmam ser denúncias de "políticos americanos", como sendo "um ato de violência sem sentido". Para o ISIS, o ataque tem um sentido bastante específico. Segundo eles, as acusações de crime de ódio e terrorismo estão corretas, pois os muçulmanos odeiam os "liberais sodomitas" e são compelidos a "aterrorizar os descrentes". Sem sentido, escrevem eles, seria uma ação não violenta.

---

<sup>113</sup> Ibrahim al-Bakrawi (Abu Sulayman al-Baljiki) - Brussels Airport Istishhadi.

<sup>114</sup> Khalid al-Bakrawi (Abu Walid al-Baljiki) – Estação de metrô de Bruxelas.

<sup>115</sup> Najm al-'Ashrawi (Abu Idris al-Baljiki) – Aeroporto de Bruxelas

<sup>116</sup> Muhammad Bilqa'id (Abu 'Abdil-'Aziz al-Jaza'iri) – Morto em confronto com a polícia belga.

*Shortly following the blessed attack on a sodomite, Crusader nightclub by the mujahid Omar Mateen, American politicians were quick to jump into the spotlight and denounce the shooting, declaring it a hate crime, an act of terrorism, and an act of senseless violence. A hate crime? Yes. Muslims undoubtedly hate liberalist sodomites, as does anyone else with any shred of their fitrah (inborn human nature) still intact. An act of terrorism? Most definitely. Muslims have been commanded to terrorize the disbelieving enemies of Allah. But an act of senseless violence? [...] Unless you truly – and naively – believe that the crimes of the West against Islam and the Muslims, whether insulting the Prophet, burning the Quran, or waging war against the Caliphate, won't prompt brutal retaliation from the mujahidin, you know full well that the likes of the attacks carried out by Omar Mateen, Larossi Aballa, and many others before and after them in revenge for Islam and the Muslims make complete sense. The only thing senseless would be for there to be no violent, fierce retaliation in the first place! (DABIQ, 2016c, p.30).*

Poderia ser questionado se a fundamentação do ISIS não seria melhor explicada por um conjunto de ideias dos pensadores anteriores a Qutb, e não propriamente dele, uma vez que a influência das propostas mais antigas se fazem presentes também no autor egípcio. Contudo, uma das características mais marcantes, e preocupantes do ISIS, é sua transnacionalidade, isto é, a atuação fora dos territórios dominados pelo islã. Esta é uma das mais claras referências ao legado ideológico de Qutb, pois o mesmo já apregoava a intervenção em jurisdições alheias. Combatendo os que pensavam o contrário, escreve:

*They go on to say that Islam, then, does not fight anyone other than those who fight against the people in the land of Islam, within its area, or those who threaten it from outside. They further cite the fact that the Prophet signed the peace treaty with the idolaters at al-Hudaybiyah, and prior to that he had a treaty with the Jews and idolaters in Madinah. This defeatist logic means that Islam has nothing to do with the rest of mankind. It does not, or should not, care what deities they worship, or if one group of people are made lords over others, as long as it is safe within its own territory. This smacks of disrespect for Islam and God Almighty, resulting from a feeling of utter defeat. (QUTB, 1995c, p.21).*

Qutb, ao tratar da atuação do islã fora de suas fronteiras políticas contemporâneas, esclarece que o *jihad* não precisa de justificção para atuar em outras nações, o *jihad* tem sua própria justificção, apenas os “derrotistas”, muçulmanos que tentam se desculpar pelo *jihad* cometido por outros, procuram justificar a ação (QUTB, 1995c, p.23).

O que tem se tornado cada vez mais frequente, sobretudo, em territórios europeus é a concretização da proposta de Qutb:

*[...] Muslims cannot coexist with them [não-muçulmanos] under the provisions of their treaties, in order to ensure peace and security, while they remain idolaters, observing no well-defined law which would have committed them to fulfil the conditions of their treaty. Indeed, the people of earlier Scriptures, who should have demonstrated a greater degree of integrity and honour, were even quicker to violate their covenants and breach their treaties (QUTB, 1995c, p.35).*

O contexto da citação é a trégua entre Maomé e os habitantes de Meca que, na descrição de Qutb, posteriormente quebraram os acordos do tratado, o que obrigou o Profeta a invadir e conquistar a cidade. Estabelecendo uma relação direta, Qutb afirma que não é possível firmar armistícios com os infiéis enquanto não se converterem ao islã. A conclusão do raciocínio de Qutb é tão simples quanto radical: não há paz, apenas o *jihad*: “there can be no permanent peaceful coexistence between a community implementing God’s law and other communities” (QUTB, 1995c, p.36). Essa “coexistência pacífica” parece ter chegado ao fim na visão de alguns grupos que, atualizando Qutb, decretaram guerra àqueles que não compartilham de seus ideais.

Conclui-se, então, que embora o ISIS denuncie a Irmandade Muçulmana assim como seu fundador Hasan al-Banna, se apropria das teses de Sayyd Qutb para fundamentar suas ações contra o que denominam de infiéis e apóstatas (DABIQ, 2014, p.36,37).

A percepção de que não pode haver paz com os não-muçulmanos, a obrigatoriedade de submeter todos sob a fé islâmica, quer seja pela conversão ou tutela (através do pagamento da *jizyah*), pode levar a percepção equivocada de que, para este fim, todos os meios são lícitos. Contudo, o próprio Qutb descreve um código moral que prescreve os limites pelos quais o *jihad* deve zelar. O *jihad* não é imoral.

#### **2.2.4 Jihad e moralidade**

No primeiro volume de *In the shade of Quran*, encontra-se a citação de “Abdullah ibn Masud<sup>117</sup> das palavras de Maomé: “*True believers are those who strictly observe their moral code when they kill.*” [Related by Abu Dawud]” (QUTB, 1995a, p.229). Desta forma, o profeta, segundo a citação de Masud, estabelece que há um código moral a ser observado na conduta muçulmana, inclusive, quando se tira uma

---

<sup>117</sup> Um dos primeiros convertidos ao islã em Meca, por volta de 616, antes do ano oficial do nascimento da religião a partir da peregrinação de Maomé para Medina em 622, a qual, Masud acompanhou o profeta.

vida. Estes princípios morais não são descritos a partir da formulação de um código de leis no sentido estrito, mas de jurisprudências, isto é, a partir de atitudes ou proposições de figuras reconhecidas na história muçulmana.

Embora este trabalho não se proponha a estabelecer uma relação de comparação direta entre as doutrinas da guerra justa e do *jihad*, é possível perceber que determinados tópicos se encontram presentes em ambas as teorias.

O primeiro destes tópicos é a causa legítima para o emprego da força. Segundo o proposto por Qutb, a luta no islã deve ser empregada apenas para promover os objetivos já definidos pelo islã<sup>118</sup>: 1) tornar a palavra de Alá absoluta no mundo; 2) estabelecer sua ordem e proteger os fiéis contra perseguição, coerção, corrupção e todos os esforços que os obrigam a trair ou abandonar sua fé. De acordo com o islã<sup>119</sup>, todos os outros tipos de guerras são injustas, e aqueles envolvidos nelas não podem esperar recompensas ou bênção de Deus (QUTB, 1995a, p.228).

Apesar da lista de “objetivos definidos pelo islã”, é perceptível que, ainda assim, a definição de causa justa para a guerra é bastante abrangente, podendo justificar atos controversos por aqueles que se julgam mais ortodoxos, como o relatado pelo Observatório Sírio de Direitos Humanos<sup>120</sup>, em que Leena Al-Qasem é assassinada pelo filho, Ali Saqr:

*Inciting her son to leave the Islamic state and escaping together to the outside of Al-Raqqah, and that the Coalition will kill all members of the organization, her son reported her to the organization which in turn arrested her, so her 20-years-old son executed her yesterday in front of hundreds of citizens from the city (SOHR, 2016).<sup>121</sup>*

De acordo com os pressupostos de Qutb, a execução desta mulher pelo seu próprio filho poderia ser justificada pelo seu incentivo para que seu descendente abandonasse a organização ISIS que, segundo seus integrantes, representa o segmento mais fiel ao islã. Portanto, a proposta desta mulher seria o mesmo que induzir a apostasia, portanto, passível da pena de morte.

Partindo do pressuposto de que os movimentos radicais, unanimemente reformistas, representam para seus seguidores o *islã real*, a mesma atitude extrema

---

<sup>118</sup> Qutb se pronuncia como porta-voz da autêntica vertente do islã. Portanto, os “objetivos do islã”, são aqueles apontados pela sua interpretação da fé, que é compartilhada pelo segmento comumente ligado ao radicalismo islâmico.

<sup>119</sup> Ver nota anterior.

<sup>120</sup> Syrian Observatory of Human Rights (SOHR).

<sup>121</sup> Disponível em <<http://www.syriahr.com/en/?p=42310>>. Acesso 20 de janeiro 2016.



do caso acima poderia se estender a qualquer tipo de proselitismo ou supressão legal de determinadas práticas muçulmanas, como a implantação da *sharia* em comunidades muçulmanas, mesmo em países ocidentais.

*In the Qur'an, which is "slay them [rather than 'fight them'] wherever you may find them". This signifies that, if you have to, you may resort to any means to slay those who infringe upon your right of freedom of belief, while heeding those other Islamic principles mentioned earlier (QUTB, 1995a, p.231).*

Esta é uma cláusula que pode ser evocada para justificar, inclusive, atos terroristas em países de orientação laica, nos quais penas previstas no Alcorão, como a centena de açoites (ALCORÃO 24.2) ou prisão (ALCORÃO 4.15) dadas aos adúlteros, mas que não são admitidas na Constituição de países como França, Alemanha, Bélgica, Inglaterra (países europeus alvos de atentados terroristas reivindicados pelo ISIS nos últimos anos), pode ser apontado como uma forma de supressão de liberdade religiosa, uma vez que há o impedimento do cumprimento de disposições do livro sagrado no trato com os faltosos.

Além da causa, há cláusulas que estabelecem que a guerra deve ser empreendida pelos meios apropriados. Assim como na doutrina da guerra justa, no *jihad* há uma preocupação *jus in bello*, termo consagrado que define a forma pela qual a guerra deve ser conduzida.

Redigindo um comentário à sura 2.190: "Combatei, pela causa de Deus, aqueles que vos combatem; porém, não pratiqueis agressão, porque Deus não estima os agressores", Qutb argumenta que *agressão* implica ataques contra não-combatentes e civis pacíficos e desarmados que não apresentam ameaça aos muçulmanos ou à comunidade como um todo. Isso inclui mulheres, crianças, idosos e aqueles devotados a atividades religiosas como monges e sacerdotes, de todas as expressões religiosas e ideológicas (QUTB, 1995a, p.228).

Esta proposta de Qutb é bastante significativa pois novamente um ponto de contato com a doutrina da guerra justa é estabelecido: a imunidade do não-combatente, na qual há uma clara distinção daqueles a quem podem ser dirigidos o uso legítimo da violência e, apesar de evidenciar certa intransigência para com os "infiéis", ele destaca que monges e sacerdotes de outras religiões e ideologias não deveriam ser atacados, conforme cita o sucessor imediato de Maomé, Abu Bakr: "*You will find people who claim that they have dedicated themselves to God. Leave them to their dedication. Never kill a woman, a child or an elderly man*" (QUTB, 1995c, p.248).

Como referido anteriormente, esta moralidade é profundamente fundamentada em comportamentos assumidos pela *geração ideal* do islã, as primeiras gerações da fé muçulmana, conforme atribuído a Maomé, a proibição de atacar mulheres e crianças nas batalhas:

*Abdullah ibn Umar reports that when, in one of the battles, the Prophet was told that a woman was found among those killed, he immediately ordered that women and children should not be killed during combat. [Related by Malik, al-Bukharī, Muslim, Abu Dawud and al-Tirmidhī] (QUTB, 1995a, p.228).*

A imunidade das crianças na guerra é repetida em uma citação atribuída ao sucessor imediato de Maomé na liderança da religião islâmica, Abu Bakr, na qual há a adição de preservar os idosos.

*Malik quotes Abu Bakr as saying in his farewell address to one of his armies: “You will come across people who claim to have devoted themselves to the service of God, so leave them to their claim. Do not kill any women, children or elderly people” (QUTB, 1995a, p.229).*

Os limites para a condução da guerra se aplicam não apenas a quem deve ser combatido, mas também como devem ser combatidos. Na jurisprudência do *jihad* há extensas menções ao tipo de força e até mesmo o tipo de ferimento que deve ser empregado a fim de preservar a bênção divina sobre aquele que luta em nome da fé. As agressões que ultrapassam as prescrições adotadas não podem ser associadas ao muçulmano que honra e teme a Alá (QUTB, 1995a, p.228).

A respeito do controle das lesões, Qutb faz o levantamento de diversas citações indiretas de Maomé por meio de seus seguidores cronologicamente mais próximos. Estas prescrições incluem:

1) Não atingir a face do oponente: “*Abu Hurayrah quotes the Prophet as saying: “When you fight, avoid striking your opponent in the face.” [Related by al-Bukhari and Muslim]*” (QUTB, 1995a, p.228).

2) Não atear fogo aos adversários:

*Abu Hurayrah reports that the Prophet sent him with an expedition instructing them to burn two men from the Quraysh he had named, but as they were about to depart the Prophet said: “I have ordered you to burn these two people, but only God may punish with fire. If you capture them, just kill them.” [Related by al-Bukhari, Abu Dawud and al-Tirmidhī] [...] These principles had to be strictly observed, even with those enemies who had persecuted them and inflicted unspeakable atrocities on them. Even though at one point the Prophet, overcome by rage, had ordered that two Qurayshi men be a, put to death by burning, he immediately retracted that order, because only God punishes with fire (QUTB, 1995a, p.228, 230).*

3) Não mutilar as vítimas:

*Proceed to fight in God's name and for His cause. Fight those who deny God. Take the initiative but do not commit any acts of treachery, do not mutilate your victims, and do not kill any children" [Related by Muslim, Abu Dawud and al- Tirmidhi] (QUTB, 1995a, p.229).*

4) Não mutilar nem mesmo o corpo dos mortos: “*Abdullah ibn Yazid al-Anşari reports that the Prophet has strictly forbidden looting and the mutilation of dead bodies. [Related by al-Bukhari]*” (QUTB, 1995a, p.229).

5) Não matar lentamente, mas providenciar uma rápida execução:

*Abd al-Rahman ibn Khalid ibn al-Walid, was brought four enemy fighters. He ordered that they be tied and put to death slowly. When Abu Ayyub al-Anşari, a close Companion of the Prophet, heard of this, he said: “I heard the Prophet forbid slow killing. I swear by God that I would not inflict slow death even on a chicken.” When Abd al-Rahman heard this he immediately sought to free four slaves in compensation. [Related by Abu Dawud]” (QUTB, 1995a, p.229).*

Os muçulmanos apontam também para um certo pioneirismo na moralidade da guerra tratando uma preocupação que surgiu tardiamente no ocidente e sua doutrina da guerra justa, o *jus post bello* – a justiça pós-guerra. Ainda que, em suas formas rudimentares, Qutb, estabelece parâmetros para os despojos apenas para a partilha entre os muçulmanos. Os espólios não pertencem a nenhum muçulmano específico, mas a Alá e seu profeta.

*The first aspect of obedience in this connection is to submit to His ruling over the spoils of war. It no longer belonged to any one of the fighters. The entire booty belongs to God and His Messenger, and they have sole discretion over its use. Those believers could only submit to God's ruling and the Prophet's division of the booty with easy hearts and happy minds. They also needed to maintain their brotherly relationship which nothing could weaken, provided that “you are true believers”. (QUTB, 1995b, p.63).*

Sendo este um comentário à surata 8:1 que prescreve:

Perguntar-te-ão sobre os espólios. Dize: Os espólios pertencem a Deus e ao Mensageiro. Temei, pois, a Deus, e resolvi fraternalmente as vossa querelas; obedeci a Deus e ao Seu Mensageiro, se sois fiéis (Alcorão 8:1).

Como, apesar deste verso, ainda havia disputas sobre os espólios, sobretudo na batalha de Badr<sup>122</sup>, Maomé apresentou o que ficou registrado no verso 41 da mesma sura (QUTB, 1995b, p.61):

---

<sup>122</sup> Batalha ocorrida em 13 de março de 624 no Hijaz. Com cerca de 300 homens, Maomé entra em confronto com os exércitos de Meca. A vitória nesta batalha foi fundamental para a afirmação do islã na península árabe.

E sabeis que, de tudo quanto adquirirdes de despojos, a quinta parte pertencerá a Deus, ao Mensageiro e aos seus parentes, aos órfãos, aos indigentes e ao viajante; se fordes crentes em Deus e no que foi revelado ao Nosso servo no Dia do Discernimento, em que se enfrentaram os dois grupos, sabeis que Deus é Onipotente (ALCORÃO 8:41).

Além da divisão dos espólios, Qutb cita Maomé na batalha do castelo Khaybar<sup>123</sup>, ocasião em que o Profeta proibiu violações de bens e pessoas:

*God has not permitted you to go into the homes of the people of the earlier revelations without first having permission, nor has He allowed you to force their women or devour their produce when they have paid what is due from them. (QUTB, 1995c, p.248).*

Ou seja, após a vitória, os derrotados deveriam ser tratados com dignidade.

Assim como a doutrina ocidental da guerra justa, há uma preocupação em distinguir o combatente do não-combatente. Todavia, ao contrário da doutrina cristianizada que pressupõe legitimidade do combatente enquanto representante do Estado, no *jihad* de Qutb, o legítimo combatente é aquele que evidencia as qualidades da fé verdadeira, exposta nos versos 2 a 4 da oitava sura.

Só são fiéis aqueles cujos corações, quando lhes é mencionado o nome de Deus estremeçam e, quando lhes são recitados os Seus versículos, é-lhes acrescentada a fé, e se encomendam ao seu Senhor. Aqueles que observam a oração e fazem caridade com aquilo com que os agradamos; Estes são os verdadeiros fiéis, que terão graus de honra junto ao seu Senhor, indulgências e um magnífico sustento (Alcorão 8:2-4).

O destaque para a expressão “só são fiéis” apontam para uma categoria exclusiva, na qual o adepto está totalmente comprometido com a causa do islã. Desta forma, qualquer tipo de dedicação menor, não representa a fé autêntica, portanto, tal indivíduo não pode ser considerado muçulmano sob nenhum aspecto (QUTB, 1995b, p.65). Fé autêntica, conseqüentemente, pressupõe envolvimento para o estabelecimento do islã e o fim da *jahiliyyah*. A credencial da fé é a ação (QUTB, 1995b, p.66). A distinção entre combatentes e civis do sexo masculino entre os não-muçulmanos, portanto, é relativamente mais fácil, pois há um regimento militar

---

Segundo Paul K. Davis: "a vitória de Maomé confirmou sua autoridade como líder do Islã; impressionando as tribos locais que logo se uniram a ele, iniciando com isso a expansão do Islã". In: DAVIS, Paul K. *100 decisive battles from ancient times to the present: the world's major battles and how they shaped history*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p.95–96.

<sup>123</sup> Batalha ocorrida entre muçulmanos e judeus em 628 no oásis de Khaybar, cerca de 150km de Medina, noroeste da península arábica. Após o massacre de seu exército, os judeus foram sujeitados a doar metade de sua produção aos muçulmanos. Durante o califado de Umar, de 634 a 644, foram finalmente expulsos do oásis.

juridicamente reconhecido, contudo, entre os muçulmanos, a distinção está baseada em sua dedicação à causa<sup>124</sup>. Como já descrito anteriormente, para o estabelecimento do sistema islâmico, é necessária a desconstrução dos sistemas infiéis que impedem a aplicação de todas as disposições do islamismo, que vão além de ordenanças religiosas, mas abrangem todos os aspectos da sociedade humana. O fiel, portanto, ao agir para derrubar o regime não-islâmico, age em nome da fé, não em nome do Estado. O agente é compelido por Alá a operar.

Um sumário da conduta muçulmana em guerra é apresentado no comentário à sura 9. Citando o companheiro de Maomé, Buraydah, Qutb escreve:

*When the Prophet appointed someone to command an army or an expedition, he would recommend him to be God-fearing in his public and private affairs, and to take good care of those who were under his command. Then he would tell them: 'March by God's name and to serve His cause. Fight those who deny God. March on; but do not be unfair, and do not commit any treachery. Do not disfigure the bodies of any enemy soldiers killed in battle. Never kill any children (QUTB, 1995c, p.246,247).*

Qutb confirma o respeito para com os adversários mortos e a imunidade do não-combatente também neste volume de seu comentário ao Alcorão. Todavia, a relevância desta passagem está na prescrição de ofertas de paz a fim de evitar a guerra. Assim como os proponentes da guerra justa, Qutb destaca que Maomé não empreendia uma campanha militar até que esta fosse a última alternativa:

*When you meet your enemies, call upon them to choose one of three alternatives. If they choose one of them, accept it from them and do not fight them. Call on them first to accept Islam. If they agree, accept their pledges and do not fight them. Then ask them to move over to the land of the Muhajirin, and tell them that they would then have the same duties and privileges of the Muhajirin. If they do not wish to move from their quarters, tell them that they would then be in the same position as the bedouin Muslims. They will be subject to God's orders that are applicable to all believers, but they will have no share of any booty that is gained through war or peaceful campaigns, unless they fight with the Muslims. If they refuse to accept Islam, then offer them the alternative of paying jizyah [or tribute]. If they agree, accept it from them and do not fight them. If they refuse, then seek God's help and fight them (QUTB, 1995c, p.246,247).*

Obviamente, é passível de discussão se as ofertas de paz não atendiam apenas a interesses unilaterais. Mas o mesmo poderia ser dito do Tratado de Versalhes (1919) , imposto à Alemanha após a Primeira Guerra, logo, a manutenção

---

<sup>124</sup> Visacro (2009) descreve essa dificuldade ao tratar das diferenças entre as guerras até o início do século XX e as guerrilhas.

da paz “sob o cano da arma”, isto é, quando a ameaça de destruição é iminente a um dos lados do conflito parece ser tendenciosa em ambas as doutrinas.

Essas disposições, porém, sofrem com as grandes mudanças na evolução da guerra. Ao escrever suas teses, Qutb tinha em mente o que Visacro (2009) chamaria de *guerra de quarta geração*<sup>125</sup>. A atuação de grupos independentes, em várias frentes de combate diferentes e simultâneos, já era algo contemplado por sua ideologia. A Irmandade Muçulmana, da qual fazia parte, possuía ramificações políticas profundas no Egito. Não era apenas uma entidade paramilitar. Sua atuação, embora muito mais próxima do Hamas do que Al-Qaeda e ISIS, são estes últimos os herdeiros confessos do legado de Qutb.

### 2.3 A INFLUÊNCIA DE QUTB SOBRE O ESTADO ISLÂMICO DO IRAQUE E AL-SHAM (ISIS)

A organização terrorista conhecida no Brasil como Estado Islâmico, possui um discurso escatológico, com uma espécie de embate final de civilizações que está ocorrendo no Oriente Próximo, no qual a região que envolve tanto a Síria como o Iraque possui destaque por ser parte do *Dabiq*<sup>126</sup>, o local da grande e última batalha entre os muçulmanos e os cruzados. De acordo com a revista homônima, “este lugar foi mencionado em um *hadith*, descrevendo alguns dos eventos do *Malahim*<sup>127</sup>”:

*As for the name of the magazine, then it is taken from the area named Dabiq in the northern countryside of Halab (Aleppo) in Sham. This place was mentioned in a hadith describing some of the events of the Malahim (what is sometimes referred to as Armageddon in English). One of the greatest battles between the Muslims and the crusaders will take place near Dabiq. (DABIQ, 2014, p.4).*

O triunfalismo propagado pela organização remete a eventos do passado em busca de legitimação, como sendo fruto de um legado antigo, ao mesmo tempo em que descreve sua vitória final com base nos mesmos acontecimentos, como a vitória de Saladino e sua conquista de Jerusalém.

---

<sup>125</sup> Caracterizada pela perda do monopólio estatal da guerra; mudança de atuação da vanguarda do exército adversário para o interior da própria sociedade inimiga; elevados custos e graves dificuldades operacionais para um Estado suprimir este tipo de guerra; emprego de forças reduzidas, independentes e com o máximo de iniciativa e liberdade de ação (VISACRO, 2009, p.39).

<sup>126</sup> Não confundir com a publicação de mesmo nome do ISIS.

<sup>127</sup> Inicialmente, significava “combate sangrento” ou “campo de batalha”. Posteriormente, o termo adquiriu um sentido escatológico (CANOVA, 1998).

Segundo especialistas como Jim Muir, a origem do ISIS está diretamente relacionada a intervenção ocidental no Iraque. Sob controle do regime baathista<sup>128</sup> de Saddam Hussein, os sunitas, cerca de 20% da população iraquiana, dominavam todos os altos cargos do governo. Os xiitas, que possuíam fortes laços com seus correligionários iranianos, viviam sob um permanente estado de repressão, o que ainda era melhor do que a situação dos curdos no norte do país. A intervenção ocidental, liderada pelos EUA de George Bush em 2003, causou o colapso de todo o governo sunita, criando um grave ressentimento e intensificando o já presente sentimento antiamericano, proporcionando uma oportunidade para a inserção do movimento *salafista*<sup>129</sup> *jihadista* no Iraque. Os publicitários do ISIS descrevem a situação como se uma centelha tivesse sido acesa no Iraque: “*The spark has been lit here in Iraq, and its heat will continue to intensify – by Allah’s permission until it burns the crusader armies in Dabiq (Abu Mus’ab az-Zarqawi)*”. (DABIQ, 2014, p.5).

Meses após a retirada de Saddam, a coalização liderada pelos EUA ainda não tinha conseguido implantar a promessa de democracia e suprimir a escalada de violência propagada por fontes diferentes, entre elas, Abu Musab al-Zarqawi, que promovia ataques brutais tanto contra alvos ocidentais como xiitas.

A razão das divergências entre sunitas e xiitas remonta a um passado distante, no século VII, o mesmo que viu o surgimento do Islã. Após a morte de Maomé, a comunidade muçulmana se dividiu sobre a sucessão legítima da liderança da *ummah*. Cinco séculos depois, Ibn Taymiyyah advertiu: “Cuidado com os xiitas, combata-os, eles mentem” (WEISS; HASSAN, 2015, p.46). Al-Zarqawi, fundador do ISIS, era visto como garantindo uma tradição de setecentos anos de resistência islâmica. De acordo com sua maneira de ver as coisas, um muçulmano tem de seguir três critérios de *tawhid*, a doutrina definitiva do Islã: adorar a Deus, adorar apenas a Deus e ter o credo certo. No período medieval, Ibn Taymiyyah usava estes critérios para excomungar os xiitas e os sufis após ele ter estabelecido que as práticas e crenças – incluindo a veneração de imãs – comprometiam a sua adoração somente a Deus (WEISS; HASSAN, 2015, p.46).

---

<sup>128</sup> O partido *baath* (ressurreição ou renascimento) governou o Iraque entre 1968 e 2003. De orientação socialista e nacionalista, sofreu contestação de grupos muçulmanos, que assim como o Fatah na Palestina, não era visto como legítimo por sua inclinação secular.

<sup>129</sup> Com muitas semelhanças ao *wahhabismo* (algumas vezes até mesmo usado grosseiramente como sinônimos) o salafismo é um movimento reformador egípcio surgido no final do século XIX. Entre seus defensores, encontra-se Rashid Rida (1865-1935), um dos principais proponentes da forma moderna de Estado Islâmico.

Contudo, segundo Muir, o conflito entre os dois partidos é menos por razões religiosas do que por políticas sectárias.

*Doctrinal differences between the two sects go back to disputes over the succession to the Prophet Muhammad in the early decades of Islam, but conflict between them is generally based on community, history and sectarian politics rather than religion as such. (MUIR, 2016).*

Assim, é necessária a percepção que o ISIS, apesar de suas reivindicações religiosas, possui pretensões sobretudo políticas, o que o coloca em oposição a diferentes governos e organizações também muçulmanos.

Considerando as disposições de Qutb, não há novidades no ISIS quanto ao seu entendimento de Estado Islâmico. O pensador egípcio preceitua que o islã não é apenas uma religião, mas é o ideal de existência humana em todas as suas esferas, sem o qual, a humanidade permanecerá em um constante estado de sofrimento. Os porta-vozes do ISIS preservam o mesmo discurso para legitimar tanto sua existência como suas ações.

*Shaykh Abu Muhammad al-‘Adnani said: “The time has come for those generations that were drowning in oceans of disgrace, being nursed on the milk of humiliation, and being ruled by the vilest of all people, after their long slumber in the darkness of neglect – the time has come for them to rise. The time has come for the Ummah of Muhammad (sallallahu ‘alayhi wa sallam) to wake up from its sleep, remove the garments of dishonor, and shake off the dust of humiliation and disgrace, for the era of lamenting and moaning has gone, and the dawn of honor has emerged anew. The sun of jihad has risen. The glad tidings of good are shining. Triumph looms on the horizon. The signs of victory have appeared. (DABIQ, 2014, p.9).*

A referida vitória é a completa dominação do islã a nível mundial, isto é, quando a “casa do islã”, finalmente extinguir a “casa da guerra”. O empreendimento muçulmano não pode terminar antes deste fim.

*Jihad in this era is an obligation upon each and every Muslim as numerous lands of the Muslims have been usurped by the kuffar and numerous parties of apostasy have arisen therein. Until all these lands are retaken, cleansed of apostates, and ruled by the Shari’ah, the obligation does not drop. (DABIQ, 2016b, p.36).*

Conforme já citado, Qutb é incapaz de reconhecer a possibilidade de coexistência entre islã e *jahiliyyah*, isto é, entre muçulmanos e não-muçulmanos (QUTB, 2006, p.146). A paz com os não-muçulmanos era de caráter temporário, pois o objetivo final do islã é o fim da *jahiliyyah* e o estabelecimento de apenas uma comunidade mundial. Os tratados permitidos nas primeiras revelações de Maomé



foram suprimidos pelas revelações posteriores. Se os idólatras não consideraram a paz como temporária, não é culpa dos muçulmanos (QUTB, 1995c, p.58,59). Assim, seria razoável esperar que o pensador propusesse um meio para que ambos os grupos, muçulmanos e não-muçulmanos, tornassem-se um só. O que ele de fato fez:

It was also necessary that the Muslims should launch their struggle against all the idolaters as one camp, and that all treaties with all the idolaters should be terminated at the same time, and that the Muslims would form a solid, united camp against all idolaters. Thus, those who had harboured different intentions and sought excuses of business, blood relations or other interests to justify their continued dealings with the idolaters should make their true position clear, free of all ambiguity (QUTB, 1995c, p.70).

Qutb anunciava o fim do armistício. O ISIS ouviu seu apelo: *Amirul-Mu'minin*<sup>130</sup> said: “O Muslims everywhere, glad tidings to you and expect good. Raise your head high, for today – by Allah’s grace – you have a state and Khilafah, which will return your dignity, might, rights, and leadership” (DABIQ, 2014, p.7). A declaração do califado, na perspectiva do ISIS, inaugurou o período escatológico da submissão da humanidade ao islã:

*So let the world know that we are living today in a new era. Whoever was heedless must now be alert. Whoever was sleeping must now awaken. Whoever was shocked and amazed must comprehend. The Muslims today have a loud, thundering statement, and possess heavy boots. They have a statement to make that will cause the world to hear and understand the meaning of terrorism, and boots that will trample the idol of nationalism, destroy the idol of democracy, and uncover its deviant nature. (DABIQ, 2014, p.8).*

A premissa não é, necessariamente, nova. Em 1988 o Movimento de Resistência Islâmica, Hamas<sup>131</sup>, já havia dito algo semelhante:

---

<sup>130</sup> “Líder dos fiéis”. O uso do título não significou necessariamente uma reivindicação de califado, como geralmente é considerado, mas descreveu uma certa forma de liderança ativista que pode ter sido anexada a um califa, mas também poderia significar um nível de autoridade abaixo disso. No *jihad* armado moderno, a declaração de Abu Bakr al-Baghdadi primeiro como *amir al-mu'minin* e depois como califa era uma promoção encenada que separava sua autoridade da de Al Qaeda. (PENNELL, Richard. “What is the significance of the title ‘Amir al-mu'minin?’”. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1080/13629387.2016.1157482>>. Acesso em 22 nov. 2016.

<sup>131</sup> *Harakat al-muqawam al-islamiyya*. É também uma palavra árabe significando entusiasmo, ardor ou zelo.

Oh! Povo, em meio aos nossos grandes problemas e profundos sofrimentos, e dos sofridos corações e braços dos crentes, purificados pelas orações, independente do dever, e em resposta às determinações de Alá – donde emana o chamamento (de nosso Movimento) e o encontro e reunião (de forças), e de onde decorre a educação de acordo com os caminhos de Alá e uma decidida vontade de levar adiante os objetivos (do Movimento) em nossas vidas, ultrapassando todos os obstáculos e sobrepujando as dificuldades da jornada. Daí decorre, também, a permanente prontidão (e também) estardes preparados para o sacrifício da vida de cada um e de todos vós pela causa de Alá. Então a semente brota e (o movimento) começa a se mover adiante através de mares tempestuosos de desejos e esperanças, sonhos e aspirações, perigos e obstáculos, sofrimentos e desafios, tanto locais (na Palestina) como afora. (Carta do Hamas: preâmbulo, 1988).

A diferença está no fato do Hamas ser um movimento essencialmente nacionalista, como disposto nos artigos 11 e 12 da *Carta do Hamas*, publicada em 1988. O ISIS invoca uma revolução em nível mundial.

A metodologia e instauração deste califado universal é, com segurança, a maior preocupação mundial para com o movimento. Rapidamente al-Zarqawi conseguiu fazer com que o ISIS superasse a al-Qaeda na inspiração do terror, mesmo após os atentados em 11 de setembro de 2001.

O ISIS adotou o terror como instrumento básico de sua organização. Alguns estudiosos, como o antropólogo Scott Atran<sup>132</sup> e Martin Reardon<sup>133</sup>, consultor de segurança e inteligência do *The Soufan Group*, defendem a tese de que a base teórica do terrorismo do grupo está na publicação *The management of savagery*, de Abu Bakr Najj, um ideólogo da al-Qaeda.

A publicação foi feita na internet em 2004. Sua versão em inglês, traduzida por William McCants da universidade de Harvard, foi publicada em 2006. Embora seja bastante perceptível a relação entre as disposições de Najj e as práticas do ISIS, esta afinidade é muito mais metodológica que ideológica. Por exemplo:

*Diversify and widen the vexation strikes against the Crusader-Zionist enemy in every place in the Islamic world, and even outside of it if possible, so as to disperse the efforts of the alliance of the enemy and thus drain it to the greatest extent possible. For example: If a tourist resort that the Crusaders patronize in Indonesia is hit, all of the tourist resorts in all of the states of the world will have to be secured by the*

---

<sup>132</sup> Veja o seu artigo para o jornal *The Guardian*: “Mindless terrorists? The truth about Isis is much worse”. Disponível em <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/nov/15/terrorists-isis>>. Acesso em 16 de mai. 2017.

<sup>133</sup> Reardon defende esta posição em seu artigo para a Al-Jazeera, “ISIL and the management of savagery”. Disponível em <<http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2015/07/isil-management-savagery-150705060914471.html>>. Acesso em 16 mai. 2017.

*work of additional forces, which are double the ordinary amount, and a huge increase in spending [...] At this point, savagery and chaos begin and these regions will start to suffer from the absence of security. This is in addition to the exhaustion and draining (that results from) attacking the remaining targets and opposing the authorities. (NAJJ, 2006).*

A base ideológica, entretanto, é bem anterior.

*Islam is a practical code of living which stands face to face against other codes and systems that are supported by physical force. Hence, Islam has no option but to break those forces and remove the authorities that implement those codes which stand in opposition to its code of living devised and revealed by God Himself. [...] The objective, then, is to strike terror into the hearts of God's enemies who are also the enemies of the advocates of Islam throughout the world. (QUTB, 1995b, p.156).*

Na perspectiva de Qutb, “promover terror” é o meio de resistir e suplantar o domínio das forças que se opõem ao islã. Para o pensador egípcio, a relação entre “terror” e “violência” é direta (QUTB, 1995c, p.62). A ideia é realmente inspirar uma situação de medo constante por meio da possibilidade de ataque iminente e inesperado (QUTB, 1995b, p.155,156). Tão importante quanto a manifestação concreta de força, é a reputação de força:

*Those who believe in Islam should have a clear understanding of the nature of its method of operation. It is essential that Islam should have real power as well as a reputation of power. [...] Those who think that this religion will confine itself to preaching and to the explanation of its message when the forces of evil try to put every type of impediment in its way have little understanding of its true nature. (QUTB, 1995b, p.153).*

Desta forma, os recentes ataques de “lobos-solitários”, terroristas que agem sozinhos ou de forma independente da organização à qual integram, embora, causem um baixo impacto na infraestrutura de um país, tratando-se apenas do número de vítimas<sup>134</sup>, produzem efeitos psicológicos em toda sociedade.

Para este fim, de inspirar terror, o ISIS tem diversificado seu aparato para incluir além das usuais bombas e armas de fogo, veículos motorizados comuns, como o atentado em Londres em 3 de junho de 2017, quando três terroristas usaram uma van para atropelar pessoas na *London Bridge*, deixando um total de 48 vítimas. Em abril de 2017, um caminhão foi usado para assassinar três pessoas em Estocolmo e, em

---

<sup>134</sup> Comparando-se, por exemplo, com os atentados em 11 de setembro de 2001, que matou 2.996 pessoas, incluindo os 19 terroristas.

2016, um saldo de 12 mortos e 48 feridos resultou de um atentado terrorista, também realizado com um caminhão.

Novamente, as ideias de Qutb ressoam nesta “criatividade terrorista”:

*To make all practical preparations is a duty that goes hand in hand with the duty of jihad. The verse gives a clear order to prepare all forces and power within the means of the Muslim community. It makes special mention of cavalry because that was then the main equipment in war. Had the Qur’ān ordered them to prepare equipment that was unknown to them, they would have found these a complete mystery. Far be it from God to address anyone with mysteries. What is most important to remember here is that the directive is of a very broad nature. Hence, in our translation of the verse we use the expression ‘war mount’ to denote every necessary type of feasible equipment: “Make ready against them whatever force and war mounts you can muster.” (Verse 60). (QUTB. 1995b, p.155).*

Em poucas palavras, Qutb propõe usar qualquer um e qualquer instrumento para atingir seu ideal de intimidar os opositores do islã para cumprir sua missão de libertação da humanidade (QUTB, 1995b, p.155,156).

É importante destacar que a proximidade entre a doutrina de Qutb e sua aplicação atual é mais presente no ISIS que em qualquer outro grupo radical atualmente, mesmo que seja possível identificar alguns pontos de convergência na al-Qaeda, por exemplo, como pode-se notar na *fatwa*<sup>135</sup> de Bin Laden, publicada em 23 de fevereiro de 1998, no *Al-Quds al-‘Arabi*, jornal árabe publicado em Londres:

*Declaração da Frente Islâmica Mundial para a jihad contra os Judeus e os Cruzados”: Matar americanos e seus aliados, tanto civis quanto militares, é uma obrigação individual de todos os muçulmanos capazes, em qualquer país em que isso seja possível, até que a Mesquita de Aqsa (em Jerusalém) e a Mesquita de Haram (em Meca) seja libertadas de seu jugo, e até que seus exércitos, despedaçados e capengas, abandonem todas as terras do islã, incapazes de ameaçar qualquer muçulmano. Com a permissão de Deus, convocamos todos os muçulmanos que acreditam em Deus e esperam recompensa por obedecer a Seus comandos para matar os norte-americanos e saquear suas posses onde quer que os encontrem e quando quer consigam. Da mesma forma, convocamos os ulemás, os líderes, os jovens e os soldados muçulmanos para dar início a ataques contra os exércitos dos demônios norte-americanos e contra aqueles ajudantes de Satã e seus aliados” (LEWIS, 2004, p.20).*

E também na *Carta do Hamas*:

---

<sup>135</sup> Pronunciamento legal no islã.

Art. 7º: Em todos os países do mundo encontram-se muçulmanos que seguem o caminho do Movimento de Resistência Islâmica, e tudo fazem para o apoiar, adotando seu posicionamento e reforçando a sua Guerra Santa (jihad). Por isso, é um Movimento universal, qualificado para esse papel devido à clareza de sua ideologia, superioridade de seus fins e sublimidade de seus objetivos.

Em ambos os exemplos, as teses de Qutb de combate aos infiéis tanto no Oriente Próximo como no restante do mundo<sup>136</sup>, são bem claros. Porém, nenhuma das duas organizações atendem a princípios fundamentais na doutrina do ideólogo.

Em 2015, Ahmed Al-Hamdan publicou um livro derivado de uma série de artigos escritos entre 2013 e 2014, cujo título em inglês é *Methodological difference between ISIS and Al-Qaeda: who are the ones tha deviated*. Na obra, Al-Hamdan mostra o que pode ser descrito como uma guerra civil no *jihadismo*, uma ruptura pública entre as duas organizações.

Um dos pontos principais de discordância entre elas é também uma das questões fundamentais no pensamento de Qutb: a condição dos xiitas. O sucessor de Osama Bin Laden na Al-Qaeda, Ayman Al-Zawahiri, disse em sua primeira entrevista pública:

*My stance towards the common people of the Shia is the stance of the scholars of Ahlu Sunnah, and that **they are excused for their ignorance**....and their laymen who have not participated in the aggression towards the Muslims, our path towards them is that of **preaching** and making the truth known. (AL-HAMDAN, 2015, p.5, grifos do autor).*

Em 2005, o futuro fundador do ISIS, al-Zarqawi, filiado à Al-Qaeda no ano anterior, já demonstrava discordância, o que lhe rendeu uma reprimenda através de uma carta de Al-Zawahiri: “*And why are the common Shia people being killed while they are excused due to ignorance?*” (AL-HAMDAN, 2015, p.5).

Um dos líderes espirituais da Al-Qaeda na época de Bin Laden, confirmou dizendo que nem todo xiita é um apóstata, mas cada caso deve ser avaliado individualmente:

*And what is correct is that amongst them (ie. the Rafidha), they are to be divided into different categories, and so not everyone who is affiliated to the Rafidha sect of the Shia is definitely a Kaafir. Rather, we will divide them according what each one of them has in term of beliefs and actions, according to his condition. (AL-HAMDAN, 2015, p.6).*

---

<sup>136</sup> Ainda que este não seja um pensamento originalmente seu, mas entre os teóricos mais influentes do radicalismo, é o último a fazer considerações relevantes sobre a questão.

Qutb, na tradição de Ibn Taymiyyah e Al-Wahhab, não era inclinado a incluir os xiitas no corpo ortodoxo do islã. Herdeiro desta tradição, o clérigo saudita Nasser Al Omar<sup>137</sup> emitiu uma *fatwa* em 2014, ano de declaração do califado do ISIS, incentivando a violência contra os xiitas:

*Shia have only two options, they can convert to 'Islam' or be killed if they decided to keep their beliefs...First slaughter all their men. Slaughter Shia until there are rivers of their blood. Second inmate their females. If virgin let the best 'Mujahedeen' enjoy them [sexually]. If not virgin but beautiful reserve for the rest of the "mujahedeen" and the rest of the females can be given to the rest of the men [who are not considered 'Mujahedeen.' Last group are Shia children. Capture them and teach them 'true' Islam and train them to be soldiers so we can use them in wars. (SHAKDAM, 2014).*

Além da questão de irreconciliação entre sunitas e xiitas, outro ponto que torna o ISIS mais próximo de Qutb que qualquer outro movimento islâmico radical é o trato com os não-muçulmanos, sobretudo cristãos e judeus.

No artigo 31 de seu estatuto, o Hamas dispõe:

O Movimento de Resistência Islâmica é um Movimento humano que respeita os direitos humanos e se acha comprometido com a tolerância islâmica para com os seguidores de outras religiões. Mostra-se hostil apenas para com aqueles seguidores de outras religiões que fazem hostilidades para com o Movimento, ou que se colocam em seu caminho, impedindo suas atividades e prejudicando os seus esforços. Sob as asas do Islã, os seguidores das três religiões – Islã, Cristianismo e Judaísmo – podem coexistir em segurança e a salvo. Somente sob o manto do Islã é que a salvaguarda e a segurança imperam. A história antiga e a recente dão provas disso. Os seguidores de outras religiões devem parar de competir com o Islã pela soberania nesta região, porque quando eles governam, ocorrem atos de assassinatos, torturas e deportações, e não permitem que outras religiões possam ter seu curso. Tanto o presente como o passado estão cheios de provas disso.

Para o Hamas, a proposta de coexistência pacífica entre muçulmanos e não-muçulmanos é possível, desde que cada grupo viva de maneira respeitosa para com o outro. Qutb entendia que o tempo de coexistência já se encerrou. Os tratados com os idólatras devem ser terminados.

It was also necessary that the Muslims should launch their struggle against all the idolaters as one camp, and that all treaties with all the idolaters should be terminated at the same time, and that the Muslims would form a solid, united camp against all idolaters. (QUTB, 1995c, p.70).

---

<sup>137</sup> Em 2004, o mesmo religioso, se recusou a reescrever textos que continham ensinamentos antissemitas e anticristãos. Juntamente com outros 26 clérigos sauditas proeminentes, emitiu uma *fatwa* promovendo a revolta dos iraquianos contra os americanos.

Assim, conclui-se que nenhum movimento islâmico radical atualmente representa mais fielmente os ideais de Qutb do que o ISIS. Contudo, essa assimilação ideológica não é completa e nem livre de contradições. De acordo com a discussão prévia sobre *jihad* e moralidade, Qutb estabelece princípios sistematicamente violados pelo grupo terrorista. Como a imunidade do não-combatente e a ilegalidade da mutilação das vítimas, vivas ou mortas. O ISIS, ainda que inicialmente tenha sido diferente, nos últimos anos parece pouco inclinado a respeitar estas cláusulas

O atentado terrorista acontecido em maio de 2017 durante a apresentação da cantora Ariana Grande, em Manchester, tinha, especificamente, como alvos, crianças e adolescentes. A explosão deixou 22 mortos e 59 feridos. Após o atentado, foram divulgadas na rede social *Telegram*, imagens de crianças mortas na cidade iraquiana de Mosul com o alerta: “As crianças do Ocidente não estarão a salvo, se as nossas não estiverem” (BLOOM, 2017). A tentativa de justificar o ato como retribuição das agressões ocidentais, contudo, não oferece conciliação com as disposições teóricas de Qutb.

A metodologia de atingir alvos civis, entretanto, não é exclusividade do ISIS, mas um recurso militar usado com relativa frequência tanto por muçulmanos como não-muçulmanos<sup>138</sup>. Todavia, na perspectiva teórica de Qutb em seus comentários do Alcorão, esta situação não deveria ocorrer.

Durante a primeira batalha de Fallujah, Iraque, em 2004, quatro civis americanos foram mortos a tiros e testemunhas afirmaram que habitantes da cidade atacaram os corpos com pás de ferro e cortaram partes dos cadáveres aos gritos de “vida longa ao Islã” e “abaixo a ocupação, abaixo a América” (BBC, 2004). Um dos moradores locais, Abdul Aziz Mohammed, contou à equipe de jornalistas ingleses que: “as pessoas de Fallujah penduraram partes dos corpos na antiga ponte como se fossem carneiros abatidos”. O porta-voz da Casa Branca, Scott McLellan, acusou os “terroristas” (o grupo de Zarqawi, *Tawid al-Jihad*, entre eles) de estarem por trás das mortes (BBC, 2004).

Outros eventos poderiam ser acrescentados, mas o ponto já foi provado. Os métodos de execução do ISIS, tornaram-se conhecidos tanto pela crueldade como

---

<sup>138</sup> Como exemplos: o bombardeio na cidade alemã de Dresden, feito pela força aérea americana e inglesa em 1945, matando dezenas de milhares de civis; o uso do desfolhante “agente laranja” pelos EUA como arma química na guerra do Vietnã e, mais recentemente, o uso dos gases sarin (2013) e cloro (2014, 2016 e 2017) na guerra civil síria. Não mencionando os exemplos mais óbvios, como atentados com explosivos em áreas de grande circulação como mercados e templos religiosos.

por uma mórbida criatividade, tanto um como outro, são contrários a interpretação de Qutb do Alcorão.

Embora não seja a única explicação<sup>139</sup>, a ambiguidade do próprio Qutb pode ser apontada para a falta de fidelidade metodológica na implantação do terror como recurso para o *jihad*. Por exemplo, comentando a surata 9:5: “Mas quanto os meses sagrados houverem transcorrido, matai os idólatras, onde quer que os acheis; capturai-os, acossai-os e espreitai-os” (ALCORÃO 9:5) explica que a interpretação adequada é consoante com o 9:7:

Como podem os idólatras fazer um tratado com Deus e Seu Mensageiro - Exceto aqueles com os quais tenhas feito um tratado, junto à Sagrada Mesquita? Sê verdadeiro com eles, tanto quanto forem verdadeiros para contigo, pois Deus estima os tementes. (ALCORÃO 9:7).

Ou seja, os tratados com os descrentes devem ser preservados enquanto eles se mantiverem fiéis ao acordo (QUTB, 1995c, p.48). Porém, na mesma obra, estabelece: “*all treaties with all the idolaters should be terminated at the same time, and that the Muslims would form a solid, united camp against all idolaters*” (QUTB, 1995c, p.70), proclamando o encerramento dos acordos com os não-muçulmanos.

A inconsistência de Qutb em alguns pontos, reflete na incoerência entre o início e a condição atual do ISIS. Na época do seu surgimento e, até mesmo um pouco antes, quando ainda era a “Al-Qaeda no Iraque”, a organização de Zarqawi era amplamente apoiada pela população local e demais movimentos radicais sunitas, sobretudo, a própria Al-Qaeda. Contudo, a escalada de violência, principalmente contra outros muçulmanos, isolou a organização dos grupos radicais mais antigos, inclusive a Irmandade Muçulmana, o primeiro deles na história recente, acusada de apostasia pela organização de Zarqawi (DABIQ, 2016b).

Conclui-se, portanto, que embora haja divergências entre a teoria de Qutb e algumas práticas do ISIS, a relação estreita entre seus pontos mais significativos, permanece: a instituição de um califado transnacional; o reconhecimento do sunismo como único ramo legítimo do islã (*takfirismo*); antiocidentalismo radical; exaltação do *jihad* e o terrorismo como método.

---

<sup>139</sup> Al-Hamdan conclui seu livreto afirmando que tanto a Al-Qaeda como o ISIS se desviaram de suas bases ideológicas no decorrer do tempo (AL-HAMDAN, 2015, p.45).



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação teve como principal objetivo a exposição das duas doutrinas morais da guerra mais frequentemente adotadas para a justificação das campanhas militares de sociedades cristãs e muçulmanas.

A *doutrina da guerra justa*, inicialmente proposta pelo pensador romano Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.), foi adotada pelo bispo de Hipona, Agostinho (354-430) com o objetivo de estabelecer limites e legitimidade às guerras empreendidas pelo império romano cristianizado a partir do século IV. Sendo pouco desenvolvida, a forma “cristã” da guerra justa foi sistematizada pelo escolástico Tomás de Aquino, até ser ampliada pelo monge dominicano espanhol, Francisco de Vitória (1483-1546).

A grande contribuição de Vitória é devida à sua tentativa de tanto defender o verdadeiro domínio dos índios americanos no Novo Mundo, como a legitimidade da intervenção espanhola no continente americano. Neste sentido, suas disposições foram de tão grave influência que James Brown Scott (1928) afirmou ser Vitória o verdadeiro criador do direito internacional, devido a tamanho volume de citações feitas ao teólogo espanhol por Hugo Grócio, frequentemente associado à paternidade deste ramo do direito.

Considerando a perspectiva do outro lado, a doutrina do *jihad*, comumente traduzida como *guerra santa*, é derivada do pensamento do fundador do islamismo, Maomé. Suas palavras registradas no livro sagrado do islã, o Alcorão, bem como nos escritos de outros ditos e feitos do profeta, forneceram o substrato para diferentes escolas de interpretação e jurisprudência definirem versões diferentes do *jihad*, que em tradução livre, significa “esforço”.

A natureza deste “esforço” é passível de discussão entre as diferentes ramificações do islã e suas escolas. Todavia, de maneira geral, aos olhos não-muçulmanos, o sentido é unívoco: domínio. De acordo com a historiadora Patrícia Crone, este foi, realmente, o primeiro uso do termo *jihad* nos estágios iniciais do islamismo: o *jihad*, como era entendido pelo grosso dos árabes tribais, era imperialismo árabe sob comando de Deus (CRONE, 2005, p. 367). O conceito apenas adquiriu significados diferentes a partir do século IX, quando um governo islâmico já estava assegurado no Oriente Próximo. E nesta perspectiva de dominação do islã sobre tudo, o pensador egípcio Sayyid Qutb está entre os maiores ideólogos.

Citado em abundância por grupos islâmicos radicais sunitas a partir do século XX até os dias atuais, a influência de Qutb pode ser notada em diferentes organizações como, a Irmandade Muçulmana, Al-Qaeda, Hamas e ISIS. Ainda que isso não signifique que Qutb seja a fonte ideológica de todos os movimentos e nações islâmicas, com certeza, é o manancial que abastece filosoficamente a ala mais violenta e sectária dos muçulmanos.

A delimitação do tema, portanto, se deu a partir do estudo das doutrinas da guerra justa no pensamento de Francisco de Vitória e do *jihad* em Sayyid Qutb e exemplos de suas influências nos conflitos do século XXI, naquilo que o cientista político, Samuel Huntington (1997), definiu como *choque de civilizações*<sup>140</sup>.

O entendimento adequado de ambas as teorias nos referidos autores, carece de contextualização e fundamentação histórica. Para este fim, foi apresentada uma organização cronológica de pensadores antecedentes que serviram de fundamental influência para a construção da ideologia de Vitória e Qutb.

A aplicação de suas respectivas teorias foi evidenciada a partir de dois grupos que se encontram atualmente em conflito armado entre si, no que ficou conhecido no ocidente como *guerra ao terror*. Os EUA, sob administração de George W. Bush (2001-2008) e Donald J. Trump (2017-), evidenciam sua fundamentação na doutrina da guerra justa tanto na iniciativa como na condução dos combates contra, o que acreditam ser, grupos ou Estados terroristas. Usando discursos que evocam princípios cristãos ligados à esta teoria, legitimaram perante sua própria nação e a comunidade internacional, a invasão do Iraque, Afeganistão e Síria, assim como o assassinato de Osama bin Laden no Paquistão. Embora sejam diversos os teóricos da guerra justa, o empreendimento de guerra punitivas fora de seu território, evidenciam uma grande proximidade com a forma da doutrina defendida por Vitória.

Sobre o *jihad* de Qutb, as menções diretas ou indiretas às suas proposições são abundantes nos pronunciamentos e publicações do ISIS. Ainda que o grupo viole algumas de suas disposições sobre o *jus in bello*, a conduta apropriada na guerra, seu entendimento do conceito de *jihad* e *jahiliyyah* são inequivocamente fundamentados no ideólogo egípcio, conforme demonstrado por meio da revista *Dabiq*, material de divulgação produzido pelo próprio ISIS e distribuído na internet em árabe e inglês.

---

<sup>140</sup> Teoria que estabelece que os principais focos de conflito no mundo após o fim da Guerra Fria serão as identidades culturais e religiosas das civilizações.

Devido à internacionalização do radicalismo islâmico, a abundância de fontes primárias em inglês é, do ponto de vista acadêmico, animador. Em todos os outros, preocupante.

Apesar do senso comum aparentemente estabelecer que no ocidente secularizado em busca de maior laicidade do Estado, a religião possui cada vez menos influência nos rumos políticos das nações, o que se verificou neste trabalho é o oposto. As matrizes cristãs continuam sendo o fundamento moral mais referido nas questões de maior complexidade nos EUA. As referências a Deus são onipresentes nos discursos dos presidentes citados. Em algumas delas, há uma associação direta entre Deus e o destino do país norte-americano:

When President Harry Truman took office in 1945, he said: "At this moment, I have in my heart a prayer. I ask only to be a good and faithful servant of my Lord and my people." This has been the prayer of many Presidents, and it is mine today. God bless". (BUSH, [200-], p.19,22).

Esta é uma realidade também reconhecida por Carl Schmitt (1988, p.40), citado por Mourão:

Todos os conceitos significativos da doutrina moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados. Não apenas segundo o seu desenvolvimento histórico, porque foram transportados da teologia para a doutrina do Estado, na medida em que, por exemplo, o Deus onipotente se tornou no legislador onipotente, mas também na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma consideração sociológica destes conceitos. (MOURÃO, 2003, p.287).

A previsão de Huntington (1997) parece acertada. Há um choque de civilizações entre cristãos e muçulmanos tipificados no conflito entre os EUA e radicais islâmicos da Al-Qaeda, ISIS e outros grupos afins. Conflito no qual a religião não desempenha um papel desimportante em nenhum dos lados, ainda que a forma com que evidenciam esse fato não seja a mesma.

A análise comparativa entre estes tipos, todavia, não foi o objetivo desta dissertação, sendo esta uma proposta para um trabalho futuro, avaliando as convergências e divergências entre as duas doutrinas. O objetivo desta dissertação foi a exposição de ambas as doutrinas e a relevância dos dois autores destacados para a fundamentação moral utilizada para legitimar o uso da força contra seus oponentes.

Não é possível estabelecer um juízo valorativo entre as doutrinas, como se uma fosse *boa* e outra *má*. As diferenças religiosas, culturais e políticas exigem um grande cuidado de análise para que sejam compreendidas a partir de seu próprio contexto e

avaliadas com base em seus próprios pressupostos, como, por exemplo, o quão *cristã* é a doutrina da guerra justa de Vitória? Ou quão fiel aos ensinamentos do profeta é o conceito de *jihad* de Qutb? E ainda assim, haveriam de ser avaliadas as questões intrarreligiosas para a análise, pois a expressão de fé cristã e seus princípios hermenêuticos não são homogêneos. Tampouco, o islã.

Assim, destaca-se a grande necessidade de um aprofundamento dos estudos das bases morais da guerra em ambos os segmentos que, apesar de já terem sido alvo de muitos estudos, permanecem como sistemas complexos e ainda bastante incompreendidos.

## REFERÊNCIAS

- ABED-KOTOB, Sana. The accommodationists speak: goals and strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt. *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge University Press, v.23, n.3, p.321–339, ago. 1995.
- AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*. 2 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000, v.3. \_\_\_\_\_ . *A cidade de Deus: parte I*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- AL-ARIAN, Abudullah. Hassan al-Banna. *Oxford Bibliographies*, Oxford, 14 dez. 2009. Disponível em <<http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0006.xml>>. Acesso em 30 jun. 2017.
- AL-BANNA, Hasan. *Five tracts of Hasan al-Banna: a selection from the Majmu'at Rasa'il al-Imam al-Shahid Hasan al-Banna*. Trad. Charles Wendel. Berkeley: University of California Press, 1978. \_\_\_\_\_ . *The Memoirs of Hasan al-Banna Shaheed*. Trad. M. N. Shaikh. Karachi: International Islamic Publishers, 1981.
- ALCORÃO. Mansour Chalita. *Alcorão: livro sagrado do islã*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2010.
- AL-HAMDAN, Ahmed. *Methodological difference between ISIS and Al-Qaeda: who are the ones tha deviated*. [S.l.: s.n.]. Trad. Al-Mujahideen Media. 2015.
- AL-MISRI, Ahmad Ibn Naqib. *Reliance of the traveller: a classic manual of islamic sacred law*. Trad. Nuh Ha Mim Keller. Beltsville, MD: Amana Publications, 1994.
- AL-MUNAJJID, Muhammed Salih. *Ruling on jihad and kinds of jihad*. Disponível em <<https://islam-qa.info/en/20214>>. Acesso em 15 jun. 2017.
- ASLAN, Reza. *Global jihadism as a transnational social movement: a theoretical framework*. Santa Barbara: University of California, 2009.
- AL-UTHAYMIN, Abd Allah Salih. *Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab: the man and his works*. London: I.B. Tauris Publishers, 2009.
- BANNAN, Talal S. *Ibn-Taymiyyah's theory of political legitimacy*. Nebraska: University of Nebraska, 1988.
- BANNERMAN, Patrick. *Islam in perspective: a guide to Islamic society, politics and law*. New York: Routledge, 2013.
- MORTES brutais de americanos no Iraque chocam EUA. *BBC Brasil*, São Paulo, 1 abr. 2004. Disponível em <

[http://www.bbc.com/portuguese/noticias/story/2004/04/040401\\_iraquerg.shtml](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/story/2004/04/040401_iraquerg.shtml)>.

Acesso em 21 jun. 2017.

BONNEY, Richard. *Jihad: From Qur'an to Bin Laden*. New York: Palgrave Macmillian, 2005.

BLOOM, Mia. ISIS terrorism targets children in unthinkable ways. *Newsweek*, New York, 25 mai. 2017. Disponível em <<http://www.newsweek.com/islamic-states-terrorism-targets-children-unthinkable-ways-614573>>. Acesso em 3 de jun. 2017.

BROWN, James Scott. *The Spanish Origin of International Law: Francisco de Vitoria and His Law of Nations*. Union NJ: The Lawbook Exchange, 2000.

BUSH, George W. *Selected speeches of president George W. Bush: 2001 – 2008*. Washington, [200-]. Disponível em < [https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/infocus/bushrecord/documents/Selected\\_Speeches\\_George\\_W\\_Bush.pdf](https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/infocus/bushrecord/documents/Selected_Speeches_George_W_Bush.pdf)>. Acesso em 11 out. 2017.

CALVERT, John. *The world is a undutiful boy!: Sayyid Qutb's American experience. Islam and Christian-Muslim relations*, v.11, n.1, p.87-103, Routledge, 2000.

CANOVA, G. Malahim. In: MEISAMI, Julie Scott (ed.); STARKEY, Paul (ed.). *Encyclopedia of Arabic literature*, vol. 2. New York: Routledge, 1998.

CÍCERO, Marcus Tullius. *On the republic; on the laws*. Tradução de C.W. Keyes. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928.

\_\_\_\_\_. *Dos Deveres*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

CHEREM, Youssef Alvarenga. Jihad: interpretações de um conceito polissêmico. *Ciências da Religião: história e sociedade*, São Paulo, v.11, n.2, p.154-184, 2013.

CLAUSEWITZ, Carl von. *On war*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

CRONE, P. *God's rule: government and Islam: six centuries of Medieval Islamic political thought*. New York: Columbia University Press, 2005.

DABIQ. *The return of Khilafah*. [S.l.: s.n.] v.1, n.1, jul. 2014.

\_\_\_\_\_. *The rafidah: from Ibn Saba' to the Dajjal*. [S.l.: s.n.] v.3, n.13, jan. 2016a.

\_\_\_\_\_. *The murtadd Brotherhood*. [S.l.: s.n.] v.3, n.14, abr. 2016b.

\_\_\_\_\_. *Break the cross*. [S.l.: s.n.] v.3, n.15, jul. 2016. 2016c.

DELONG-BAS, Natana J. *Wahhabi Islam: From Revival to Reform*. New York: Oxford University Press, 2004.

DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2004.

DOOYEWEERD, Herman. *No crepúsculo do pensamento*. São Paulo: Hagnos, 2010.

EGAN, Anthony; RAKOCZY, Susan F. Critiquing Just War Theory in the Light of Contemporary War. *Journal of Theology for Southern Africa*, Johannesburg, n.141, pp.45-50, nov. 2011.

GETINO, Luis G. Alonso. *El maestro fray Francisco de Vitoria: su vida, su doctrina y su influencia*. Madrid: Publicaciones de la asociación Francisco de Vitoria, 1930.

GOMES, Renata Andrade. A controvérsia de Valladolid: debate acerca da guerra justa, escravização dos índios e a questão do nascimento dos direitos humanos. *Revista Jus Navigandi*, ISSN 1518-4862, Teresina, ano 15, n. 2630, 13 set. 2010. Disponível em: <<https://jus.com.br/artigos/17394>>. Acesso em: 15 jun. 2017.

\_\_\_\_\_. *Com que direito?: análise do debate entre Las Casas e Sepúlveda – Valladolid, 1550 e 1551*. 2006. 116f. Dissertação (Mestrado em Direito), Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.

GONZALEZ, Justo L. *A era dos mártires*. São Paulo: Vida Nova, 1980.

GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz: de jure belli ac pacis*, v.1. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

GUTIÉRREZ, Jorge Luis. A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa. *Revista USP*, São Paulo, n. 101, p. 223-235, mar/abr/mai, 2014.

HANSEN, Hendrik; KAINZ, Peter. Radical islamism and totalitarian ideology: a comparison of Sayyid Qutb's islamism with marxism and national socialism. *Totalitarian Movements and Political Religions*, v. 8, n.1, p.55-76, mar. 2007.

HARTIGAN, Richard Shelly. St. Augustine on War and Killing: The Problem of the Innocent. *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania: Pennsylvania Press, v.27, n.2, p.195-204, apr./jun. 1966.

HOSEIN, Jeremy. *A Cross Examination of Sayyid Qutb and Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab*. 2012. Dissertação (Mestrado em estudos da religião) - University of Alberta, Edmonton.

HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. São Paulo: Objetiva, 1997.

JAN, Tarik. Mawdudi's critique of the secular mind. *The muslim world*, Hartford: Hartford Seminary, v.83, n.3, p.503-519, jul./oct. 2003.

ISMAIL, Salwa. Being muslim: islam, islamism and identity politics. *Government and opposition: an international journal of comparative politics*, Cambridge: Cambridge University Press, v.39, n.4, p.614-631, set. 2004.

KABBANI, Muhammad Hisham; HENDRICKS, Seraj. *A Misunderstood Concept from Islam - What Jihad is, and is not*. Disponível em <<http://islamicsupremecouncil.org/understanding-islam/legal-rulings/5-jihad-a-misunderstood-concept-from-islam.html?start=9>>. Acesso em 25 de fevereiro de 2017.

KAMEL, Ali. *Sobre o Islã: afinidade entre muçulmanos, judeus e cristãos e as origens do terrorismo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

KENNEY, Jeffrey t. *Muslim rebels: kharijites and the politics of extremism in Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

KEPEL, Gilles. *The roots of radical Islam*. New York: Saqi Books, 2005.

KOUNSAR, Asma. Islamic Revivalism in Post-Medieval Period: An Overview of the Intellectual Legacy of Muhammad ibn Abd al-Wahhab, *Asian Journal of Multidisciplinary Studies*, India, v.5, n.1, jan. 2017.

KUTTY, Bilal Ahmad. Muhammad Ibn Abd al-Wahhab and his reform movement. *Hamdard Islamicus*, Pakistan, v.20, n.2, dec. 1997.

LANGAN, S. J. J. The elements of St. Augustine's just war theory. *Journal of Religious Ethics*, Scholars' Press, v.12, n.1, p. 19-38, 1984.

LAS CASAS, F. B. *O paraíso destruído: a sangrenta história da conquista da América Espanhola*. Tradução de Heraldo Barbuy. Porto Alegre: L&PM, 2008.

LEAMAN, Oliver (ed.). *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*. London: Bloomsbury Academy, 2017.

LEVY, Ran A. *The idea of jihad and its evolution: Hasan al-Banna and the Society of Muslim Brothers*. Die Welt Des Islams, Leiden, 2014, p.139-158.

LEWIS, Bernard T. *A crise do Islã: guerra santa e terror profano*. São Paulo: Zahar, 2004.

LIA, Brynjar. *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement*. Reading: Ithaca, 1998.

LOSADA, A. *Apologia*. Madrid: Editora Nacional, 1975.

LUTERO, Martinho. Da autoridade secular, até que ponto se lhe deve obediência. In: *Martinho Lutero - Obras Seleccionadas - v.6, Ética*. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1996.

MACEDO, Paulo Emílio Vauthier Borges de. Francisco de Vitória: defensor dos índios ou patriota espanhol? *Revista Jus Navigandi*, Teresina, ano 18, n. 3790, 16 nov. 2013.



MARCHETTI, Maurizio. *A doutrina da guerra justa em Francisco de Vitória*. Disponível em <<https://nepep.files.wordpress.com/2015/02/prefc3a1cio-2.pdf>>. Acesso em 13 mar. 2016.

MAUDUDI, Syed Abul 'Ala. *Khutabat: Fundamentals of Islam*. Chicago: Kazi Publications, 1977.

\_\_\_\_\_. *The Islamic Law and Constitution*, trans. Khurshid Ahmad, 11<sup>a</sup> ed. Lahore: Islamic Publications, 1992.

\_\_\_\_\_. *Towards Understanding Islam*, 11<sup>a</sup> ed. New York: Islamic Circle of North America, 2002.

MITCHELL, Richard P. *The Society of the Muslim Brothers*, 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 1993.

MOTEN, Abdul Rashid. Islamic Thought in Contemporary Pakistan: The Legacy of 'Allama Mawdudi. In: ABU-RABI, Ibrahim M. (ed.). *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. Malden, MA: Blackwell, 2006.

MOURÃO, José Augusto. A guerra nas “apologias” de Sepúlveda e Las Casas. In: *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, n.16, Lisboa: Edições Colibri, 2003, pp. 287-295.

MUIR, Jim. Islamic State group: the full story. *BBC News*, 20 jun. 2016. Disponível em <<http://www.bbc.com/news/world-middle-east-35695648>>. Acesso em 31 de agosto de 2016).

NAJJ, Abu Bakr. *The management of savagery: the most critical stage through which the umma will pass*. Tradução de William McCants. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

NASR, Seyyed Vali Reza. *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. New York: Oxford University Press, 1996.

PARWANI, Kabeer. From theory to practice: Maududi's islamic State. *Journal of Theta Alpha Kappa*, Memphis, v. 36, n.1, mar. 2012, p.31-43.

QARADAWI: The top advocate of suicide bombings. *Al Arabiya English*, Dubai, 9 jun. 2017. Disponível em <<http://english.alarabiya.net/en/News/middle-east/2017/06/09/The-reasons-Qaradawi-on-the-top-of-Egypt-s-most-wanted-list.html>>. Acesso em 21 jun. 2017.

QUTB, Sayyid. *In the shade of Quran*, vol.1. Virginia, USA: Wamy International Inc., 1995a.

\_\_\_\_\_. *In the shade of Quran*, vol.7. Virginia, USA: Wamy International Inc., 1995b.

\_\_\_\_\_. *In the shade of Quran*, vol.8. Virginia, USA: Wamy International Inc., 1995c.

\_\_\_\_\_. *Milestones*. Birmingham, UK: Maktabah, 2006.

RAJAN, V. G. Julie. *Al Qaeda's Global Crisis: The Islamic State, Takfir and the Genocide of Muslims*. Routledge, 2015.

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

SHAKDAM, Catherine. Saudi Arabia's escalating campaign against shia muslims. *Internacional Policy Digest*, Tappahannock, 26 mai. 2014. Disponível em <<https://intpolicydigest.org/2014/05/26/saudi-arabia-s-escalating-campaign-shia-muslims>>. Acesso em 21 de junho de 2017.

SOAGE, Ana Belén. Hasan al-Banna and Sayyid Qutb: continuity or rupture? In: *The Muslim World*, Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd., 2009, p.294-311.

SOAGE, Ana Belén; FRANGANILLO, F. The Muslim Brothers in Egypt, in: RUBIN, Barry (ed.). *The Muslim Brotherhood: The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

STODDARD, L. *The New World of Islam*. London: Chapman & Hall Ltd, 1932.

TIERNEY, Brian. Vitoria and Suarez on *Ius Gentium*, Natural Law and Custom. In: *The Nature of Customary Law: Philosophical, Historical and Legal Perspectives*. Centre for Research in the Arts, Social Sciences and Humanities: University of Cambridge, 2004. p.8.

TOTH, James. *Sayyid Qutb: the life and legacy of a radical Islamic intellectual*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2013.

TRUMP, Donald J. *President Trump's speech in the Arab Islamic American summit*, 21 mai. 2017a. Disponível em <<https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2017/05/21/president-trumps-speech-arab-islamic-american-summit>>. Acesso em 16 out. 2017.

\_\_\_\_\_. *Statement by president Trump on Syria*, 06 abr. 2017b Disponível em <<https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2017/04/06/statement-president-trump-syria>>. Acesso em 16 out. 2017.

\_\_\_\_\_. *Full text: Trump's 2017 U.N. speech transcript*, 19 set. 2017c. Disponível em <<https://www.politico.com/story/2017/09/19/trump-un-speech-2017-full-text-transcript-242879>>. Acesso em 16 out. 2017.

VISACRO, Alessandro. *Guerra irregular: terrorismo, guerrilha e movimentos de resistência ao longo da história*. São Paulo: Contexto, 2009.

- VITÓRIA, Francisco de. *Comentários a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. Volume 17 de Biblioteca de Teólogos Españoles. Salamanca, 1952.
- VITÓRIA, Francisco de. *Relecciones sobre los Índios y el derecho de guerra*. Madrid: Espasa-Calpe, 1975.
- VITÓRIA, Francisco de. *On civil power*. In: *Political Writings*. Anthony Pagden and Jeremy Lawrance (eds.). New York: Cambridge UP, 1991.
- VITÓRIA, Francisco de. *On the american indians*. In: *Political Writings*. Anthony Pagden and Jeremy Lawrance (eds.). New York: Cambridge UP, 1991.
- WALZER, Michael. *Guerras justas e injustas: uma argumentação moral com exemplos históricos*. Tradução de Waldéia Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- WATT, W. Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought*. Oxford, England: One World, 1998.
- WEISS, Michael; HASSAN, Hassan. *Estado Islâmico: desvendando o exército do terror*. São Paulo: Seoman, 2015.
- WRIGHT, Robin. *Sacred Rage: the wrath of militant islam*. New York: Touchstone, 1985.
- ZAVERUCHA, Jorge. *Armadilha em Gaza: fundamentalismo islâmico e guerra de propaganda contra Israel*. São Paulo: Geração Editorial, 2010.

## GLOSSÁRIO

**Al-Qaeda:** Organização terrorista criada em 1989 por Osama bin Laden. Sua estrutura é complexa e diversificada, sendo sua principal intenção declarada o banimento da influência ocidental e a implantação de governos sob estritas leis derivadas da tradição islâmica.

**Bara'ah:** Celebração religiosa islâmica. Conhecida como *laylat al-Bara'ah*, “noite do perdão”, celebrada no décimo quinto dia do oitavo mês (*shaban*) do calendário muçulmano.

**Dabiq:** O termo possui diferentes significados: 1) Cidade síria, cerca de dez quilômetros da fronteira com a Turquia; 2) Referência a uma profecia atribuída a Maomé, onde ocorreria a última batalha entre os muçulmanos e seus inimigos; 3) Publicação online mensal do ISIS, iniciada em 2014 e descontinuada em 2016.

**Daesh:** Essencialmente, é uma sigla em árabe formada a partir das letras iniciais do nome anterior do grupo, também em árabe: *al-Dawla al-Islamiya fil Iraq wa al-Sham*. *Daesh* também soa semelhante a um verbo árabe que significa pisar ou esmagar algo.

**Dhimmi:** Não-muçulmano residente em um Estado islâmico. O contrato concede direitos e responsabilidades restritas a judeus, cristãos e algumas outras religiões não-islâmicas. Este acordo permite a estes indivíduos o direito de residência em troca do pagamento de tributos. Os *dhimmi* têm menos direitos e responsabilidades legais e sociais que os muçulmanos, porém mais do que o resto dos não-muçulmanos.

**Califa:** Termo em português para a palavra árabe *khalifa*, que é uma abreviação de *khalifatu rasulil-lah*, cujo significado é “sucessor do Mensageiro de Deus”. O título foi usado pela primeira vez para Abu Bakr, sucessor de Maomé após a morte do profeta.

**Faqir:** Originalmente, um muçulmano asceta, eremita. Posteriormente, o termo foi adotado pelo hinduísmo.

**Fatwa:** Pronunciamento legal islâmico, geralmente emitido por um especialista em direito religioso, relativo a uma questão específica, geralmente a pedido de um indivíduo ou juiz para resolver uma questão em que a jurisprudência islâmica não é clara.

**Fitnah:** Rebelião contra uma autoridade legítima. O termo indica, especialmente, a primeira grande luta interna dentro da comunidade muçulmana (656-661), que resultou na divisão religiosa entre sunitas e xiitas.

**Hadith:** Registro das palavras e atos de Maomé. Reverenciado e recebido como uma importante fonte de direito religioso e orientação moral, subordinado em autoridade apenas ao Alcorão. Os sunitas e xiitas possuem coletâneas diferentes destes registros.

**Hamas:** Acrônimo em árabe para o Movimento de Resistência Islâmica, originado em 1987, após o início da primeira intifada, ou o levante palestino, contra a ocupação israelense da Cisjordânia e da Faixa de Gaza. Originalmente, teve um duplo propósito de realizar uma luta armada contra Israel - liderada por sua ala militar, as Brigadas *Izzedine al-Qassam* - e promovendo programas de assistência social. Desde 2005, também se envolveu no processo político palestino, tornando-se o primeiro grupo islâmico no mundo árabe a vencer eleições através das urnas.

**Hanbali:** Escola islâmica de jurisprudência, cuja origem é atribuída a Ahmad ibn Hanbal no Iraque do século IX. Defende uma interpretação literal de fontes textuais. Ritualisticamente, a escola Hanbali é a mais conservadora das escolas de direito sunitas, mas é a mais liberal na maioria dos assuntos comerciais.

**Hijaz:** É a região geográfica que compreende a maior parte da parte ocidental da Arábia Saudita moderna e onde se localizam as duas cidades muçulmanas mais sagradas: Meca e Medina.

**Hijrah:** Usualmente, hégira, em português. Fuga de Maomé de Meca para Medina em 622, marcando o início do calendário islâmico.

**Ikhwan:** Inicialmente, referente a membros de uma fraternidade religiosa e militar que proeminente na unificação da Península Arábica sob Ibn Saud (1912-30). Na Arábia Saudita moderna eles constituem a Guarda Nacional. Posteriormente, passou a ser usado para identificar o primeiro movimento de massa islâmico moderno, a Irmandade Muçulmana (*Jama'at al-Ikhwan al-Muslimin*). Surgido no Egito, em 1928, tendo como fundador, Hasan al-Banna (1906-1949).

**ISIL:** Acrônimo, em inglês, para “Estado Islâmico do Iraque e Levante”. Foi a primeira identificação do grupo em abril de 2013. “Levante” se refere ao território conhecido em árabe como “al-Sham”, que envolve porções da Turquia, Síria, Iraque, Jordânia, Líbano, Palestina e Egito.

**ISIS:** Acrônimo, em inglês, para “Estado Islâmico do Iraque e al-Sham”. Alguns jornalistas traduzem para “Estado Islâmico do Iraque e Síria”, contudo este significado é inadequado por não ser coerente com a identificação do grupo em árabe, *Daesh*, no qual o território de “al-Sham” é referenciado.

**Jahiliyyah:** Período pré-islâmico, ou "ignorância" antes da revelação do Alcorão. Em uso atual, refere-se à modernidade secular, por exemplo, no trabalho de Abu al-Ala Mawdudi, que considerava a modernidade como a "nova jahiliyyah". Sayyid Qutb interpretou jahiliyyah como o domínio dos humanos sobre os seres humanos, em vez da submissão de humanos a Alá. O termo denota qualquer sistema de governo, ideologia ou instituição com base em valores diferentes dos que se referem a Alá. Para corrigir esta situação, tais pensadores propõem a implementação da lei, valores e princípios islâmicos. Grupos radicais justificam ações militantes contra regimes seculares em termos de *jihad* contra *jahiliyyah*.

**Jihadista:** O termo tem sido usado por acadêmicos ocidentais desde os anos 1990, e mais frequentemente desde os ataques de 11 de setembro de 2001, como uma maneira de distinguir os muçulmanos engajados em ações violentas contra não-muçulmanos. O termo não é usado por muitos muçulmanos por acreditarem que se trata de uma associação incorreta entre um conceito religioso e a violência ilegítima.

**Jizyah:** Imposto pago por todo não-muçulmano (historicamente, apenas judeus, cristãos e zoroastrianos) permitido habitar em um Estado islâmico.

**Kafir:** Infiel; não-muçulmano.

**Kharijitas:** Foram a primeira seita identificável do islã, após a dissensão entre sunitas e xiitas. A posição extrema era que os muçulmanos que cometem pecados graves efetivamente rejeitam sua religião, entrando nas fileiras dos apóstatas e, portanto, merecem a pena capital. Esta posição foi considerada excessivamente restritiva pela maioria dos muçulmanos. Os kharijitas acreditavam que era proibido viver entre aqueles que não compartilhavam seus pontos de vista, adquirindo assim o nome pelo qual são conhecidos na historiografia islâmica dominante: *khawarij*, "aqueles que saem da comunidade". Lançaram ataques militares periódicos contra os principais centros muçulmanos xiitas até que deixaram de ser uma ameaça militar no final do século VIII.

**Madrassa:** Escola de estudos islâmicos.

**Murtadd:** Apóstata; que renunciou sua religião. De acordo com a lei islâmica clássica, um *murtadd* está sujeito à pena de morte ou ao banimento. As opiniões legais variam em relação ao status da propriedade de um apóstata, mas concordam que o casamento de um apóstata é nulo e que ele ou ela perde o direito a um enterro muçulmano.

**Pasha:** Era o mais alto título oficial de honra no Império Otomano, sempre usado conjuntamente com o nome próprio, por exemplo, o governante egípcio entre 1879 e 1892, Muhammed Tewfik Pasha.

**Qadi:** Juiz muçulmano que toma decisões de acordo com a lei canônica do islã. O qadi ouve apenas casos religiosos, como aqueles que envolvem herança, casamento e divórcio, embora, teoricamente, sua jurisdição se estenda tanto em questões civis como criminais.

**Qur'an:** Alcorão.

**Rafidah:** Literalmente, “o que rejeita”. Em geral, refere-se aos muçulmanos xiitas, que rejeitam o califado dos dois sucessores de Maomé, Abu Bakr e Umar.

**Sharia:** Lei canônica islâmica baseada no Alcorão e nas tradições do Profeta (*Hadith* e *Sunna*), prescrevendo deveres religiosos e seculares e, por vezes, sanções retributivas para a quebra de leis. Em geral, foi complementada por legislação adaptada às condições do dia, embora a forma como deveria ser aplicado nos estados modernos é um assunto de disputa entre os tradicionalistas e reformistas muçulmanos.

**Sufi:** Movimento místico dentro do islã. Em contraste com os exercícios acadêmicos de teologia e jurisprudência, que dependem da razão, o sufismo privilegia a emoção e a imaginação no relacionamento divino-humano.

**Sunita:** Membro de um dos dois principais ramos do islã, sendo o maior deles. Os muçulmanos sunitas consideram sua seita como o ramo tradicional e ortodoxo do Islã, totalmente distinto da seita minoritária, os xiitas. Os sunitas reconhecem os primeiros quatro califas como os legítimos sucessores de Maomé, enquanto os xiitas acreditam que a liderança muçulmana pertenceu ao seu genro, Ali e seus descendentes. Em contraste com os xiitas, os sunitas há muito conceberam o estado teocrático construído por Maomé como um domínio terreno e temporal e consideraram a liderança do islã como determinada pela revelação divina.

**Suna:** Costume estabelecido, precedente normativo, conduta e tradição cumulativa, tipicamente baseado no exemplo de Maomé. Acredita-se que as ações e provérbios de Maomé complementem a mensagem divinamente revelada do Alcorão, constituindo uma fonte para estabelecer normas para a conduta muçulmana e tornando-a uma fonte primária da lei islâmica. No campo jurídico, a suna complementa e fica ao lado do Alcorão, dando precisão aos seus preceitos. Ela engloba o

conhecimento que se acredita ter sido transmitido pelas gerações anteriores e representando um *corpus* de opinião e de prática, de valor autorizado.

**Surata:** Nome dado aos capítulos do Alcorão. Equivalente ao termo “sura”.

**Takfir:** Pronunciamento de que alguém é um incrédulo (*kafir*) e não mais muçulmano. *Takfir* tem sido usado na era moderna para sancionar violência contra líderes de estados islâmicos que são considerados insuficientemente religiosos. Tornou-se uma ideologia central de grupos militantes como os do Egito, que refletem as ideias de Sayyid Qutb, Mawdudi e Ibn Taymiyyah.

**Ulemá:** Teólogo; erudito muçulmano.

**Ummah:** Comunidade de todos os muçulmanos do mundo.

**Xiita:** “Partidários de Ali”. Membros do ramo minoritário entre as duas grandes divisões do islã. Acreditam que a liderança religiosa, a autoridade espiritual e a orientação divina de Maomé foram transmitidas aos seus descendentes, começando com seu genro e primo, Ali ibn Abi Talib, sua filha, Fatimah e seus filhos, Hasan e Husayn. O evento definidor do xiismo foi o martírio de Husayn, seus familiares masculinos e muitos companheiros em Karbala (Iraque) em 681.